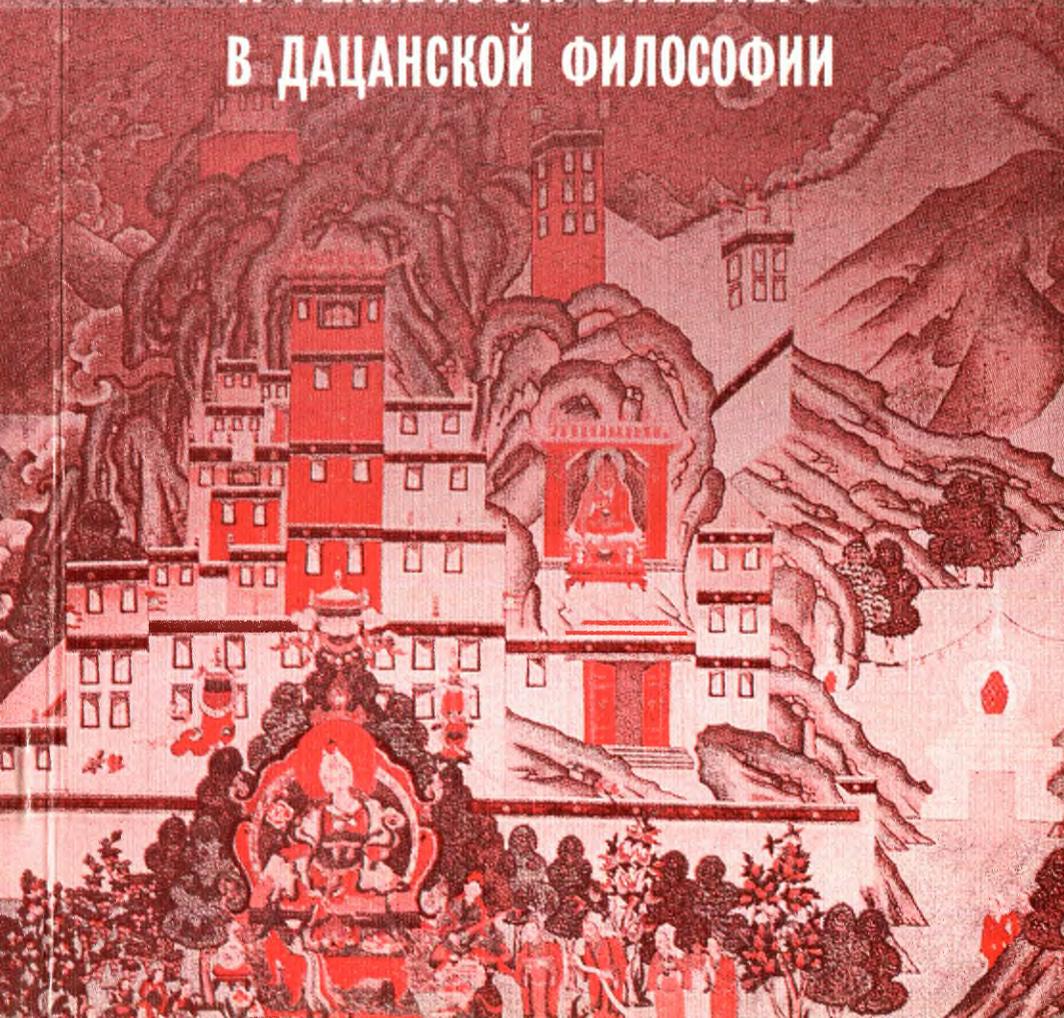




А. М. ДОНЕЦ

ПРОБЛЕМЫ БАЗОВОГО СОЗНАНИЯ И РЕАЛЬНОСТИ ВНЕШНЕГО В ДАЦАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Сибирское отделение
Институт монголоведения, буддологии
и тибетологии

А. М. ДОНЕЦ

**ПРОБЛЕМЫ БАЗОВОГО СОЗНАНИЯ
И РЕАЛЬНОСТИ ВНЕШНЕГО
В ДАЦАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Улан-Удэ
Издательство БНЦ СО РАН
2008

УДК 571.54
ББК 87+86
Д672

Ответственный редактор
д-р филос. наук *С. Ю. Лепехов*

Рецензенты
д-р филос. наук, проф. *Л. Е. Янгутов*
д-р ист. наук *В. Д. Дугаров*
канд. филос. наук *А. В. Щербина*

Донец А. М.

Д672 Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 168 с.

ISBN 978-5-7925-0290-1

Монография посвящена исследованию буддийских концепций базового сознания (алая-виджняны), нереальности и номинальности материального мира, представленных в тибетоязычной схоластической литературе религиозно-философских факультетов (дацанов) монастырей Центральной Азии. Она знакомит с ключевыми терминами, базовыми структурами и интегральным содержанием этих концепций в рамках буддийского учения о спасении. В приложении дается перевод с тибетского языка сочинения Цзонхавы о базовом сознании и нечистом уме.

Книга может оказаться полезной для тибетологов, философов, религиоведов и всех интересующихся буддизмом.

Работа выполнена по Программе Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям». Проект 12.6.6 «Буддизм и социокультурная адаптация личности в трансформирующихся обществах»

УДК 571.54
ББК 87+86

© А. М. Донец, 2008
© ИМБТ СО РАН, 2008
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2008

ISBN 978-5-7925-0290-1

ВВЕДЕНИЕ

В первой половине XV в. ученики и последователи известного тибетского религиозного деятеля Цзонхавы (tsong kha pa, 1357–1419), стоявшего у истоков «желтошапочной» традиции Гелугпа, положили основание особой монастырской системе обучения, которая оказалась настолько удачной, что постепенно завоевала большую популярность и заняла доминирующее положение в структуре буддийского духовного образования Тибета, Монголии, Бурятии и ряда других регионов, на долгие годы став весьма значимым фактором в развитии культуры народов Центральной Азии. Она имеет индийские корни и опирается на опыт представителей других тибетских духовных традиций, предпринимавших определенные шаги в деле создания эффективно и стабильно функционирующей системы образования, которые из-за ряда не очень благоприятных факторов не увенчались серьезным успехом и не получили особого распространения.

Основным структурным элементом этой системы является дацан (grwa tshang, «учебное заведение с полным [курсом обучения]») – своеобразный восточный аналог западного факультета, колледжа, института. В своей традиционной форме дацанская система образования функционирует в Центральной Азии уже около шестисот лет. К причинам подобного феномена столь продолжительного существования в более или менее неизменном виде следует, очевидно, отнести не только стремление к сохранению устоявшихся традиций, оказывающих стабилизирующее влияние на общество, но и большую эффективность этой системы в гармоничном формировании и развитии личности, ее способностей. Немаловажную роль в этом играет изучение той литературы, с которой знакомятся на религиозно-философских факультетах (mtshan nyid gyi grwa tshang) – базовых для данной системы образования.

По своей тематике эта литература подразделяется на пять групп и ряд подгрупп – в соответствии с предметами, которые преподаются. Основными являются пять предметов:

- 1) прамана (tshad ma) – логика и теория познания;
- 2) парамита (phar phyin) – учение о буддийском пути освобождения;
- 3) мадхьямика (dbu ma) – философия школы мадхьямика-прасангика;
- 4) абхидхарма (chos mngon) – учение о структуре и функционировании универсума;
- 5) виная ('dul ba) – система нравственной дисциплины.

Данные предметы изучаются в указанном порядке, причем в связи с комплексом более «второстепенных»:

- 1) «Собрание тем» (bsdus grwa) – базовая система философских категорий и формы ведения диспута посредством особого вида умозаключения – «прасанги» (thal 'gyur);
- 2) «Теория форм познания» (blo rig);
- 3) «Теория аргумента» (rtags rig);
- 4) «Доктрина зависимого возникновения» (rten 'brel);
- 5) «Ступени и пути» совершенствования (sa lam);
- 6) «Семьдесят пунктов» (don dun cu) – узловые моменты пути освобождения;
- 7) «Дхьяны и арупы» (bsam gzugs) – концепция трансовых состояний;
- 8) «Теория нечистого ума и базового сознания» (yid dang kun gzhi);
- 9) «Двадцать Общин» (dge 'dun nyi shu) – классификация видов святости;
- 10) «Философские системы» (grub mtha');
- 11) «Герменевтика» (drang nges kyi don rnam 'byed);
- 12) «Опровержение посредством прасанги» (thal bzlog) и пр.

С точки зрения роли в учебном процессе эту литературу подразделяют на основную, обязательную и дополнительную. Первую составляют пять «основ» (rtsa ba) – пять работ (po ti lnga) авторитетных индийских мыслителей периода расцвета Учения Махаяны в Индии:

- 1) «Полное объяснение правильного познания» (Праманавартика) Дхармакирти;
- 2) «Украшение полного постижения» (Абхисамаяланкара) Майтреи;
- 3) «Введение в мадхьямику» (Мадхьямакаватара) Чандракирти;
- 4) «Сокровищница высшего Учения» (Абхидхармакоша) Васубандху;
- 5) «Сутра нравственной дисциплины» (Виная-Сутра) Гунапрабхи.

Эти произведения считаются наилучшими пособиями для изучения пяти основных предметов, а их авторы – выдающимися буддийскими философами. Обязательная литература представлена учебниками (yig cha), которые подразделяются на базовые (rtsa tshig), кратко излагающие предметы в стихотворной форме, и объясняющие их содержание (tshig don). Последние являются оригинальными произведениями знаменитых буддийских ученых Центральной Азии, с той или иной степенью детальности разъясняющими пять основных работ и некоторые связанные с ними вопросы. Обязательная литература очень обширна. Так, до XVIII века только на ряде ведущих религиозно-философских факультетов Тибета было издано более двухсот учебников сорока восьми крупных философов. Следует также отметить, что многие работы в собраниях сочинений ученых шести последних столетий являются учебниками или могут быть использованы в качестве таковых.

К дополнительной литературе относятся тексты Ганджура (тибетского Свода, проповеданного Буддой), сто восемь лучших трудов индийских авторов и произведения прославившихся своей ученостью буддийских мыслителей Центральной Азии. Они считаются дополнительной литературой только в том смысле, что обязательная объясняет идеи основной, опираясь на них.

Так как обязательная литература написана крупными учеными, разъясняет пять основных работ, опирается на Ганджур и сочинения самых авторитетных философов, то ее можно рассматривать как уникальный феномен, своеобразный концентрат большой

части буддийского Учения. Кроме того, она служит ядром огромного массива тибетоязычной схоластической литературы, которая формировалась в связи со становлением дацанской системы образования и представляет собой одно из выдающихся достижений в мировой культуре.

Эта схоластическая литература имеет весьма специфическую форму изложения материала, затрудняющую адекватное уяснение содержания. В первую очередь это относится к наличию в ней терминологии и элементов диспута. Когда подобную преграду преодолевают благодаря ознакомлению с соответствующими разъяснениями, то сталкиваются с проблемами, связанными с комментирующим характером большинства работ, нелинейностью изложения, фрагментарностью и неполнотой представляемых концепций, отсутствием серьезных и систематических попыток установления между ними связи и пр. Справиться с этими затруднениями может помочь только применение специально разработанных методик подбора текстового материала и работы с ним.

Исследование тибетоязычной схоластической литературы приводит к мысли, что лишь последовательное и систематическое прорабатывание обязательной дацанской литературы может послужить единственно подходящим «плацдармом» для проникновения на «территорию» центральноазиатской схоластики. Ведь большинство авторов схоластических трактатов прошло курс дацанского обучения и поэтому в своих философских дискурсах они оперируют категориями базовой системы, о содержании и объеме которых можно получить более или менее ясное представление исключительно путем детального изучения предмета «Собрание тем», а также ряда других, и никак иначе.

При этом главной целью, определяющей специфику подхода к решению задачи подобного прорабатывания литературы, должно стать не традиционное «втискивание» инокультурных феноменов в «прокрустово ложе» рамок западной ментальности, отличающееся высоким уровнем интерпретативности и постепенно изживающее себя, а введение в семантическое поле дацанской философии и центральноазиатской схоластики такого ума, который сформировался под влиянием западной системы образования и культуры.

Определенные шаги в этом направлении уже были предприняты. Так, по работам Г.Ц. Цыбыкова и Б.Б. Барадина можно получить общее представление о дацанской системе образования и литературе. Ф.И. Щербатской познакомил (правда, в неокантианской интерпретации) с логико-эпистемологической системой традиции Дигнаги-Дхармакирти, а Е.Е. Обермиллер – с источниковой базой, терминологией и концептуальным содержанием предмета «Ступени и пути» (E. Obermiller. *The Doctrine of Prajñā Pāramitā as exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya.* – *Acta Orientalia*, 1932–1933). Б.Д. Дандарон и Р.Е. Пубаев перевели с тибетского языка два раздела словаря «Источник мудрецов», в которых представлена терминология по двум предметам – «Семидесяти пунктам» и «Мадхьямике» («Источник мудрецов». – Улан-Удэ, 1968). А.А. Базаров перевёл раздел «Логика» из этого же словаря (СПб., 2001) и в своей интересной работе «Институт философского диспута в тибетском буддизме» (СПб., 1998) познакомил с терминологией диспута и некоторыми особенностями дацанской литературы. Б.Б. Дампильтон перевёл три работы Жамьяна Шадбы – по «Философским системам» (Улан-Удэ, 1998), «Теории форм познания» и «Теории аргумента» (Улан-Удэ, 2000). Проблемы дацанской системы образования затрагиваются в работах С.П. Нестеркина, С.З. Батын, А.М. Донца и некоторых других авторов. За рубежом имеются публикации по «Собранию тем», логике, эпистемологии и ряду иных учебных предметов таких ученых, как Ш. Онода, Дж. Дрейфус, Дж.Гласс, К. Роджерс, М. Голдберг, Д. Джексон, Т. Тиллеман, Е. Напер, А. Клейн и другие.

Нами была разработана методика работы с тибетоязычными дацанскими текстами, которая затем прошла успешные испытания при интегральной реконструкции центральноазиатских репрезентаций доктрины зависимого возникновения (Донец А.М. *Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике.* – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004), герменевтики (С.Ю. Лепехов, А.М. Донец, С.П. Нестеркин. *Герменевтика буддизма.* – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006), предмета «Дхьяны и арупы» (Донец А.М. *Буддийское учение о медитативных состояниях в да-*

цанской литературе. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007), а также при переводе и комментировании «Введения в мадхьямику» Чандракирти (Чандракирти. Введение в Мадхьямику. – СПб.: «Евразия», 2004). Теперь наступила очередь аналогичной разработки предмета «Нечистый (клешный) ум и базовое сознание (алая-виджняна)» и связанной с ним проблемы реальности внешней данности.

Концепцию алая-виджняны обычно связывают с виджнянавадинами – сторонниками системы, основание которой было положено трудами Майтреи и Асанги в IV веке. Однако, по мнению тибетских философов, эту теорию принимают не все виджнянавадины, а только те, которых называют «следующими авторитету» (пяти основным работам Асанги). В качестве одного из доводов при доказательстве существования алая-виджняны эти философы выдвигают идею отсутствия внешней данности, которая также принимается некоторыми виджнянавадинами, «следующему доказательству» (семи трактатам Дхармакирти по логике), и йогачарамадхьямиками, хотя эти две подшколы и отвергают наличие алая-виджняны. Поэтому, очевидно, не всем философам представляется несомненным, что из отрицания внешней данности с необходимостью следует признание алая-виджняны. Кроме того, сторонники других буддийских философских школ отвергают идею алая-виджняны и принимают наличие внешнего. Это приводит к мысли, что источник подобного разнообразия мнений находится не столько в сфере чисто философского дискурса, сколько в области религиозной практики, традиционные методики которой опираются на герменевтическое истолкование, теоретические разработки и концептуально-доктринальное оформление различных, подчас даже и несовместимых, высказываний Будды, предназначенных для содействия духовному росту лиц разных типов и категорий.

В «Ланкаватара-Сутре» прямо указывается, что в своих поучениях Будда исходил из некоей общей теории, различные версии которой представляют собой ее проекции в «системы координат» определенных типов слушателей, фиксирующие наиболее подходящие для них пути совершенствования и обеспечивающие теоре-

тическое обоснование подобных путей [Ланкаватара, л. 215Б–216А]. Какова же эта общая теория?

Буддийские философы обычно дают ответ на этот вопрос с позиций систем воззрений своих школ, проецируя концепции других традиций в собственную «систему координат». При этом, как правило, происходят существенные искажения, позволяющие оценивать свои взгляды как высшие и единственно верные, а идеи других – как относящиеся к более низкому уровню адекватности теоретического осмысления действительности. Например, центральноазиатские ученые монахи полагают, что Учение, представленное в махаянском Каноне, можно трактовать только двумя основными способами, применение которых привело к формированию двух главных школ – мадхьямики и виджнянавады [Цзонхава, 3, л. 63Б]. А более частные истолкования послужили основанием выделения различных подшкол. При этом указанные монахи, являясь в своем большинстве мадхьямиками-прасангиками, называют все другие школы низшими (*'og ma*), полагая их воззрения содержащими противоречия, а собственные взгляды – безупречными (см., напр., в: [Туган, с. 46]).

Однако тщательный анализ философских разработок, представленных в тибетоязычных текстах буддийских мыслителей, позволяет, на наш взгляд, наметить общие контуры той базовой теории, которая послужила основой различных ее версий, зафиксированных в концепциях разных школ. Так, все махаянисты считают, что обретение освобождения и положения всеведущего Будды связано в первую очередь с непосредственным постижением абсолютной истины (*парамартхасатья*). Этой трактуемой онтологически истиной полагают Дхармовое пространство (*дхармадхату*), которое можно непосредственно видеть в особом трансовом состоянии – *самахите* (*mnyam bzhaq*), характеризующемся полным отсутствием восприятия феноменальной явленности (*прапанча*). Относительной же истиной (*самвритисатья*) называют ту феноменальную явленность, которая представляется относительному уму обычного существа достоверной (*tshad mas grub*), то есть не опровергаемой непосредственным и опосредованным «верным познанием» (*прамана*).

Отношение между двумя этими истинами определяется как тождество по сущности и различие по «обратно тождественному» себе (*rang ldog*). Это значит, что хотя каждая из данных истин является особым предметом мысли – дхармой, обладающей своими собственными сущностью, признаком и бытием, однако обе они всегда сосуществуют, входя в органическое единство любой дхармы (общей для них сущности). Тождество истин обосновывается логическими умозаключениями и, как полагают, подтверждается опытом Будды, который, по мнению махаянских философов, ведаёт две истины одновременно. Различие же трактуется как прямая несовместимость (*dnegos 'gal*), в силу которой две истины не могут восприниматься одновременно. Свидетельством этого считается то, что обычные существа имеют дело лишь с относительной истиной, а святые могут воспринимать две истины только попеременно, но не одновременно. Согласно этой трактовке, относительная истина (феноменальная явленность) предстает в качестве того, что закрывает (самврити) видение абсолютного, преграждает существам доступ к нему.

Хайдуб Чже (*mkhas grub rje*, 1385–1438) выделяет два вида, или ипостаси, феноменальной явленности, которые оказываются важными в данном контексте. Это истинноподобная явленность (*bden snang*) и двойственная явленность (*gnyis snang*). Первая характеризуется тем, что вещи являются как имеющие место истинно, хотя в действительности они и не таковы. Вторая относится к тому факту, что сущее является в качестве подразделяемого на воспринимаемое (*gzung*) – объект и воспринимающее (*'dzin*) – «обладателя объекта» (сознание-познание, индивида).

Прасангики и саутрантика-мадхьямика-сватантрики ориентируются главным образом на обретение видения абсолютного путем преодоления истинноподобной явленности, а виджнянавадины – на достижение аналогичной цели благодаря «пробиванию» двойственной явленности. Йогачара-мадхьямика-сватантрики стараются сочетать наиболее эффективные, по их мнению, элементы двух этих традиций. Все эти различия в подходах к практике, как явствует из интерконтекста, обусловлены в первую очередь тем, каким

именно способом данному индивиду, или типу индивидов (в том числе и историческому), легче пробиться через явленность и блокировать активность страсти, гнева и других негативных в сотериологическом плане факторов при контакте с подобной феноменальностью.

Так, индивиды «прасангиковского» типа легко принимают идею отсутствия вещей даже в плане относительной истины, воспринимая их как существующие только номинально (*ming tsam du* – «только как имя») и в качестве таковых, тем не менее, способные выполнять функции и подчиняющиеся закону кармы. Поэтому для блокирования активности страсти и других негативных факторов им нет никакой необходимости прибегать к идее отсутствия внешней данности. Поскольку же в своей практике они делают акцент на одолении истинноподобной явленности, то им не нужно также опираться на идею базового сознания. Индивиды «сватантриковского» типа отличаются от «прасангиков» тем, что им претит признание полного отсутствия вещей. Поэтому они разрабатывают идею реального, хотя и не истинного, существования вещей в относительном плане, а для блокирования активности негативных факторов с большой эффективностью используют идею сходства существования вещей с имеющим место в иллюзии и сновидении. Поэтому сватантрики тоже не прибегают к концепциям отсутствия внешней данности и наличия базового сознания.

Аналогичным образом можно оценить стержневые идеи виджнянавадинов, йогачара-мадхьямика-сватантриков и представителей других школ. В свете изложенного, концепции базового сознания, отсутствия внешней данности, номинальности или иллюзиоподобия феноменального и пр. представляются блоками, из которых – в соответствии с общей теорией и специфическими особенностями разных категорий лиц – строятся типовые картины мира, ориентирующие на реализацию различных версий фундаментального буддийского сотериологического проекта.

ГЛАВА 1. КОНЦЕПЦИЯ БАЗОВОГО СОЗНАНИЯ

Полное название этого предмета, представляющего теорию базового сознания, – «клешный ум и алая-виджняна» (nyon mongs can gyi yid dang kun gzhi'i nam par shes pa), однако нередко его называют сокращенно – «ум и алая» (yid dang kun gzhi). На монастырских религиозно-философских факультетах он изучается при прохождении курса парамиты в связи с рассмотрением содержания «Абхисамаяланкары» Майтреи. В девятом классе¹ по этой теме проводятся учебные диспуты [Агван Нима, 1, с. 30]. На факультетах учебных центров Гелугпы базовым учебником (rtsa ba) по данному предмету служит написанная в стихотворной форме небольшая работа Цзонхавы, которая носит такое название: ««Море объяснения превосходного». – Подробное объяснение трудных для понимания мест [в концепции клешного] ума и алая [-виджняны]» [см.: Цзонхава, 2]. Ее содержание детально разъясняется в комментариях и исследовательских работах – дополнительной и обязательной учебной литературе. В этих сочинениях, как полагают их авторы, излагается концепция клешного ума и алая-виджняны, принятая виджнянавадинами, «следующими авторитетным текстам» (lung gi rjes 'brangs) – опирающимся на пять основных работ Асанги (sa sde lnga).

Текстовые источники дацанской репрезентации концепции базового сознания

Эта концепция опирается на Сутры и ученые трактаты – шастры [см., напр., Дадхан Тугчже, л. 5А]. К числу первых относят такие Сутры, как «Абхидхарма» (chos mngon), «Приход на Ланку» («Ланкаватара», lang kar gshegs pa), «Истинное объяснение мысли» («Сандхинирмочана», dgongs pa nges par 'grel ba), «Творение

прочного украшения» («Гханавьюха», rgyan stug po bkod pa) и некоторые другие, а вторые образуют группу **двадцати разделов учения, связанных с Майтреей** (byams pa dang 'brel ba'i chos sde nyi shu), подразделяемую на четыре блока.

А. В «пять разделов учения Майтреи» (byams pa chos sde lnga) входят «два украшения» (rgyan gnyis) – «Абхисамаяланкара» (mngon rtogs rgyan) и «Сутраланкара» (mdo sde rgyan), «две вибханги» (nam 'byed) – «Мадхьянтавибханга» (dbus mtha' nam 'byed) и «Дхармадхармата-вибханга» (chos chos nyid nam 'byed), а также «Уттаратантра» (rgyud bla ma).

Б. Пять разделов ступеней – трактатов, развивающих (Учение Майтреи) (rgyas pa'i bstan bcos sa sde lnga), – это пять работ Асанги:

- 1) «Йогачарьябхуми» (rnal 'byor spyod pa'i sa);
- 2) «Вастусанграха» (gzhi bsdu ba);
- 3) «Парьясанграха» (nam grangs bsdu ba);
- 4) «Виваранасанграха» (nam par bshad pa'i sgo bsdu ba);
- 5) «Нирнаясанграха» (nam par gtan la phab pa bsdu ba).

В. Содержание этих пяти работ изложено в двух видах собрания (sdoms nam gnyis) – «Абхидхармасамуччае» (mngon pa kun las btus) и «Махаянасанграхе» (theg bsdus) Асанги.

Г. Четвертый блок образуют восемь пракаран (rab byed) Васубандху:

1) «Сутраланкарабхашья» (mdo sde rgyan gyi bshad pa) – комментарий на «Сутраланкару»;

2) «Мадхьянтавибхангатика» (dbus mtha' nam 'byed kyi 'grel ba) – комментарий на «Мадхьянтавибхангу»;

3) «Дхармадхарматавибхангавритти» (chos chos nyid nam 'byed kyi 'grel ba) – комментарий на «Дхармадхарматавибхангу»;

4) «Тримшикакарика» (sum cu pa'i tshig le'ur byas pa);

5) «Вимшикакарика» (nyi shu pa'i tshig le'ur byas pa);

6) «Панчаскандхапракарана» (phung po lnga'i rab byed);

7) «Вьякхьяюкти» (nam bshad rig pa);

8) «Кармасиддхипракарана» (las grub pa'i rab byed)².

Свидетельство Сутр

Сторонники этой концепции считают, что алая-виджняну (базовое сознание) следует признать существующей, поскольку это подтверждается свидетельством авторитетных текстов. Так, в Сутре «Истинного объяснения мысли» говорится: *«Вишаламати, ту виджняну следует называть виджняной получающей, поскольку она, таким образом, берет и получает это тело. Следует называть алая-виджняной, поскольку она осуществляет соединение и совершенное соединение с этим телом, будучи тождественна [ему] по реализации³»* [Объяснение, л. 19А–Б].

И в Сутре «Золотого света высшего» (Суварнапрабхасоттама, gser od dam pa) тоже сказано: *«Пребывая на пути высшей победы, очищают алая-виджняну. Очистив алая-виджняну... обретут Самбхогакаю»* [Золотой свет, гл. 3, л. 26А]. В Сутре «Творения прочного украшения» утверждается:

Так и алая-виджняна

Пребывает вместе с семьей виджнянами».

(Цит. по: [Агван Нима, 2, с. 342]).

Полагают, что алая-виджняна объясняется не только в махаянских текстах, но и в хинаянских⁴, хотя чаще всего она там называется иначе. Так, в Сутре «Четырех видов пользы появления Татхагаты» говорится, что «все существа радуются алае». В других текстах (phal chen sde ba'i lung, sa ston pa'i lung, gnas brtan pa'i lung) алая-виджняна упоминается под иными наименованиями – «коренной виджняны» (rtsa ba'i mam shes), «скандхи, которая имеет место в течение всего пребывания в сансаре» (khor ba ji srid pa'i rhung ro), и проч. Правда, хинаянские философы отрицают, что речь здесь идет именно об алая-виджняне. Так, Васумитра (dbyig bshes) считает, что под «алаей» («основой всего») следует понимать скандхи⁵, поскольку они являются тем предметом – **основой**⁶, которой радуются **все** существа и которая воспринимается ими как Я. Но разве радуются своим скандхам обитатели ада? Вамана (mi'u thung) полагает, что здесь имеется в виду ощущение блаженства,

являющееся той **основой**, в связи с которой происходит развитие страсти и привязанности у **всех** существ. Но в Мире Бесформенного⁷ нет ощущения блаженства, поэтому такое истолкование тоже неприемлемо. Гхошака (dbyangs sgrags) думает, что словом «алая» здесь называется «взгляд на совокупность разрушимого»⁸ – признание индивидом «Я» и «Моего» у самого себя, так как этот взгляд является **основой** восприятия Я **всеми** существами. Но этому взгляду не радуются святые, отрицающие наличие такого Я, поэтому и данное объяснение неудовлетворительно [Лобсан Жигмед, л. 8Б]. Цзонхава констатирует в связи с этим:

*Хотя для систем Низшей Колесницы (Хинаяны)
Этот способ [объяснения в принципе и] возможен,
Однако махаянисты считают, что в тех текстах
[Имеется в виду] алая-виджняна.
[Это] значительно лучше, так как
Васумитра и другие
Истолковывают [их] ошибочно.*

[Цзонхава, 2, л. 3Б].

Таким образом, и махаянские, и хинаянские Сутры прямо или косвенно указывают на алая-виджняну. Поскольку они считаются авторитетными текстами, то на основании их свидетельства следует признать, что алая-виджняна действительно существует.

Признаки алая-виджняны

Какими же признаками наделяют алая-виджняну философы, признающие ее существование? **Алая-виджняна** (ālayavijñāna; kun gzhi'i rnam shes, букв. «сознание, [являющееся] основой всего») – это «очень тонкая виджняна, [которая] отлична по сущности от шести собраний [сознания] и клешиного ума, [обладает] прочным потоком и является основой запечатления васан всего благого и неблагого» [Лобсан Жигмед, л. 2Б], или это «сознание, которое является непрепятствующим нейтральным, полагается как очень прочный поток и основа запечатления васан» [Агван Нима, 2, с. 329].

Вайбхашики⁹ подразделяют все дхармы на пять «основ» (gzhi), или групп [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 126]:

- 1) материальное – являющееся (snang ba gzugs);
- 2) сознание – главное (gtso sems);
- 3) психические элементы – сопутствующее ('khor sems byung);
- 4) не связанные с сознанием элементы-«соединители», санскриты (ldan pa ma yin pa'i 'du byed);
- 5) асанскрита-дхармы¹⁰ ('dus ma byas).

Агван Нима¹¹ полагает, что алая¹² относится к «основе» сознания, которое определяется как главное, поскольку ему всегда сопутствуют психические элементы [Агван Нима, 2, с. 328]. Обычно считают, что сознание (vijñāna; nam shes) обладает признаками ясности (gsal ba) и ведания (rig pa) [Жамьян Шадба, 3, с. 2–10], и определяют его как совокупность умственных процессов или видов сознания, относящихся к категории «познание другого» (gzhan rig) и имеющих своими спутниками ('khor) психические элементы [Агван Даши, с. 107]. С точки зрения того, посредством каких именно «органов»-индрий (dbang po) сознание познает-сознает свой объект, оно подразделяется на шесть «собраний» (sambhāra; tshogs), или видов: сознание-познание видимого глазом, слышимого ухом, обоняемого носом, вкушаемого языком, ощущаемого телом, мыслимого умом. Так полагает большинство буддийских философов. Однако часть виджнянавадинов («следующие авторитетным текстам») считает, что кроме этих шести видов сознания есть еще два, которые отличны от них по сущности. Отличными по сущности (bhedabhāva; ngo bo tha dad pa) называются дхармы, которые являются разными (so so) сущностями [Агван Даши, с. 79–80]. Это чаще всего означает, что если нечто¹³ является (т.е. обладает признаком) одной из этих дхарм, то не обязательно является другой. А тождественными по сущности (ngo bo gcig pa) полагают дхармы при наличии соответствия следующему условию: если нечто является одной из них, то с необходимостью является другой. Так, например, две дхармы – «сотворенное» и «непостоянное» – считаются тождественными по сущности, поскольку если нечто является сотворенным, то с необходимостью является непостоян-

ным, и наоборот. В таком случае, если нечто является алая-виджняной, то обязательно является с необходимостью клешным умом или одним из шести указанных видов сознания, которые называются **виджнянами, входящими** ('jug shes) в объект, то есть познающими его¹⁴. Иными словами, алая-виджняна обладает своей собственной сущностью, поэтому является совершенно особым фактором, отличным от других видов виджняны.

Специфической особенностью алая-виджняны считается то, что она является **непрепятствующей нейтральной** (anivṛtāvyaḥṛta; ma sgrib lung ma bstan) [Дадхан Тугчже, л. 12Б]. Нейтральное – не являющееся благим или неблагим¹⁵. В связи с деяниями его иногда подразделяют на препятствующее (sgrib pa) – имеющееся у обычного существа, и непрепятствующее – бывающее у освободившегося от клеш¹⁶ святого [Вместерожденная, л. 14А]. Однако в данной концепции термин «препятствующее» означает «препятствующее освобождению от сансары¹⁷». Поэтому алая – это нейтральное, не препятствующее освобождению. Цзонхава приводит такое обоснование этого:

Поскольку является основой запечатления отпечатков-васан,

Поскольку являет благое и неблагое

И относится к одному [с ними] потоку, то [алая]

Имеет место как непрепятствующее нейтральное.

[Цзонхава, 2, л. 2Б].

Отпечатки-васаны

С понятием алаи теснейшим образом связано понятие васаны (vāsanā; bag chags). Этот термин обычно означает «след, отпечаток, склонность, привычка». **Васана** – это отпечаток, который оставляет «осуществляющее запечатление» (sgo byed) в «основе запечатления» (sgo gzhi). «Осуществляющими запечатления» считают семь указанных выше «виджнян входящих» – шесть обычных видов виджняны и клешный ум – вместе с сопутствующими им элементами, а «основой запечатления» – алаю. Когда какая-либо из «виджнян входящих» становится обращенной (mngon phyogs) к прекращению¹⁸, то именно в этот момент она оставляет в алае

свой отпечаток-васану. Эту васану уподобляют семени и полагают способной к порождению некоторого плода. Например, поясняет Лобсан Жигмед, если индивид в данном рождении изучал некий раздел Учения, а затем в каком-либо другом рождении снова встретился с этим разделом, то благодаря оставшемуся отпечатку будет усваивать его значительно быстрее, чем прежде [Лобсан Жигмед, л. 2Б, 4Б]. Поэтому сущность васаны определяют как способность (śakti; nus pa) порождать некий плод.

Чандракирти следующим образом описывает отношения между алая-виджняной, отдельной виджняной и васаной: *«Подобно тому, как в результате действия ветра [на] частички воды, являющейся опорой – субстратом волн моря, как бы спящие[до этого волны] из-за встречи с причиной – ветром начинают бегать наперегонки туда-сюда, словно обретшие свое тело,[так и] здесь тоже: в результате полного созревания васан-отпечатков признания воспринимаемого и воспринимающего [разными, отпечатков, которые] с безначального времени оставляются следующими друг за другом виджнянами [отдельных воплощений, сознание] обретает индивидуализированное бытие, а затем прекращается. Когда специфический отпечаток, который запечатлевается в алая-виджняне и является причиной рождения другой виджняны, связанной с [обладанием] собственным видом, встречается с условиями, [вызывающими] постепенно его полное созревание, то достигает полного созревания, благодаря чему порождает совершенно нечистую паратантру. Хотя простаки и думают о ней как о воспринимаемом и воспринимающем, но воспринимаемое, являющееся отличным от воспринимающего, ни в малейшей степени не существует»* [Чандракирти, с. 137–138].

Алая-виджняна здесь уподобляется морю, волны которого – это возникающее зависимо, паратантра (gzhan dbang). Хотя все волны – возникающие зависимо феномены и будут субстанционально тождественными (rdzes gcig pa) виджнянами, образуясь из одной и той же воды моря – алая-виджняны, но они являются как субстанционально отличные (rdzes tha dad pa) воспринимаемое (gzung) и воспринимающее ('dzin)¹⁹. Главной причиной такого

возникновения феноменов является ветер – имеющийся в потоке алая-виджняны с безначальности отпечаток (васана) признания воспринимаемого и воспринимающего субстанционально отличными факторами. Каким именно образом возник этот отпечаток впервые и когда, виджнянавадины не указывают. Однако его полагают причиной функционирования сансары, поскольку вызываемое им двойственное восприятие сущего – в качестве подразделяемого на воспринимаемое и воспринимающее – приводит к порождению клеш, являющихся, наряду с кармой, причиной сансары. Когда этот отпечаток уничтожается благодаря постижению шуньяты – лишенности или отсутствия субстанционального отличия у воспринимаемого и воспринимающего (gzung ‘dzin don gzhan rdzes tha dad gyis stong pa’i stong nyid), то клеши уже не могут возникать, а одна карма не в состоянии вызвать новое рождение. Так, Цзонхава говорит: *«Виджнянавадины доказывают логически, что следует отвергнуть два – (1) внешнюю данность, [представляющую собой] атомы и их соединения, и (2) воспринимающее, отличное от нее субстанционально. И если долго тренироваться в этом, то можно увидеть то непосредственно, реализовать привыкание к увиденному и пройти десять ступеней [святости Бодхисаттвы] и три оставшихся Пути [– Видения, Созерцания и Без Обучения, ведущие к Просветлению Будды]²⁰»* [Цзонхава, 1, л. 27Б].

Сама идея васаны, вероятно, сначала стала разрабатываться в связи с созданием теории кармообразования и карморезализации. Поскольку благое или неблагое деяние не может породить непосредственно кармический плод – новое рождение и переживаемое в нем, то связь между причиной – деянием и плодом – рождением и т.д. должна осуществляться через опосредствующее звено, которое неким образом связано с причиной и прямо порождает плод. Большинство буддийских философов таким посредником считает васану – отпечаток, оставленный при совершении деяния в некоей «основе запечатления»²¹. Затем этот отпечаток «вскармливается» (gso ba)²² благоприятными условиями и его сила-способность достигает уровня, когда уже может породить плод, что и происходит

при наличии соответствующих обстоятельств²³. Поэтому «*васана – это оставленный в алае какой-либо из семи осуществляющих запечатление виджнян отпечаток, являющийся особой способностью-силой, которая может породить плод – плод полного созревания и т.д. или последующее однородное*» [Агван Нима, 2, с. 338]. Под плодом здесь понимаются пять видов плодов²⁴ и поток последующих моментов дхармы, однородных оставившей отпечаток (*rigs 'dra phyi*). Сама васана рассматривается как плод, соответствующий причине – тому, что оставило отпечаток. Поэтому она полагается однородной своей причине. Клешный ум характеризуется как нейтральное, поэтому оставленный им отпечаток будет васаной нейтрального. Шесть обычных видов «входящей виджняны» вместе с сопутствующими элементами могут быть благими, неблагими или нейтральными. Поэтому и оставленные ими отпечатки будут васанами благого, неблагого или нейтрального. В связи с этим Цзонхава пишет:

*Хотя бы осуществляющее запечатление и было благим
и т.д.,*

Оставленный отпечаток – нейтральное.

*У признающих [васану] обладающей признаком благого
и неблагого*

Нет [безошибочного] обоснования.

[Цзонхава, 2, л. 3А].

Лобсан Жигмед уточняет, что любая васана по самой своей сути является непрепятствующим нейтральным [Лобсан Жигмед, л. 6Б]. Хотя явными причинами, осуществляющими «забрасывание» в новое рождение и реализующими переживаемое в нем, являются благое и неблагое, но совсем не обязательно, что благими и неблагими будут также васаны – непосредственные причины этого. Например, говорит Дадхан Тугчже, хотя одноцветная материя и не демонстрирует разные цвета, но когда она соприкасается с различными красителями, то будет являть и соответствующие им цвета. Аналогично, хотя васана и не является благой и неблагой, но при встрече с соответствующими условиями она являет плод благого или неблагого [Дадхан Тугчже, л. 25Б].

Дхармаракшита и его последователи полагают, что васаны пребывают в алае изначально – по самой своей природе, дхармате (chos nyid gyis). Поэтому их существование не зависит от факторов, «осуществляющих запечатление». Эти факторы только «вскармливают» уже имеющееся семя, делая его способным породить плод. Чандрапрабха и его сторонники считают, что отсутствовавшая ранее васана порождается впервые факторами, «осуществляющими запечатление», а порожденная прежде «вскармливается» этими факторами. Есть и те философы, которые признают верными обе эти точки зрения. Они полагают, что то семя непорочного, которое считают Родом, пребывающим по природе²⁵, то есть имеющейся у всех существ причиной обретения Свабхавикакаи – Абсолютного Тела Будды, следует признать изначальной васаной, а семя, порождающее, например, пребывание в аду из-за совершения беспросветного греха, затруднительно признать имеющимся с безначальности, поскольку такая васана не требует «вскармливания» и порождает свой плод сразу же в следующей жизни [Там же, л. 29А]. В данной концепции клешного ума и алаи признается верной эта третья точка зрения. Таково краткое описание отпечатков и факторов, «осуществляющих запечатление».

Пять особенностей «основы запечатления»

Какими же особенностями должна обладать «основа запечатления»? Цзонхава утверждает:

Основа запечатления обладает пятью особенностями:

Прочная, нейтральная, может получать отпечатки,

Связана с осуществляющими запечатление

И является единственной опорой [отпечатков].

[Цзонхава, 2, л. 2Б].

Прочность. Запах цветка не может запечатлеваться в непрочном – воздухе, звуке, молнии, а в камне, дереве и другом прочном может. Аналогичным образом и васаны могут запечатлеваться только в чем-то прочном, которое пребывает и во время запечатления, и во время порождения плода васаной, и в период меж-

ду ними. Поэтому поток моментов «основы запечатлевания» должен быть прочным (sthira; bṛtan pa), то есть устойчивым и непрерывным. Пять «органов чувств» – индрий (внутреннее материальное) вместе с их объектами – цветоформой, звуком и прочим (внешним материальным)²⁶ и соответствующими им видами сознания – виджнянам чувственного (dhan shes, то есть сознанием видимого глазом и т.д.) отсутствуют в Мире Бесформенного, поэтому не являются прочными, а значит, и не могут служить «основой запечатления». Виджняна умственного (yid shes, сознание-познание мыслимого, умственного) отсутствует в период пяти ситуаций лишения сознания: во сне без сновидений, при обмороке, безмыслии (в дхьяне) и двух видах самапатти – прекращенности и отсутствия представлений. Клешный ум отсутствует у святого, а также во время самапатти прекращенности и трансового погружения-самахиты²⁷. Все эти факторы следует признать непрочными, они не могут служить «основой запечатления». Поэтому должно существовать нечто, обладающее прочностью – непрерывностью и устойчивостью.

Изменчивость. Постоянное (асанскрита-дхармы, то есть пространство и прочее) обладает требующейся прочностью, так как оно устойчиво и имеет место непрерывно. Однако в нем не может запечатлеться отпечаток, поскольку это предполагает изменчивость. Изложенное приводит к заключению, что ни одна из описываемых обычно дхарм не может служить «основой запечатления». Поэтому следует признать наличие еще одной дхармы, которая обладает прочностью-непрерывностью и непостоянством-изменчивостью, благодаря чему может сделаться из-за определенных условий особенной – способной порождать тот или иной плод и при соответствующих обстоятельствах осуществляющей это порождение. Такую «основу запечатления» следует отнести к санскрита-дхармам (возникающим, пребывающим и исчезающим) и охарактеризовать как существующую в виде непрерывного потока мгновенных моментов.

Нейтральность. Благое уподобляют сандалу и другим вещам с приятным запахом, а неблагое – чесноку и аналогичным предме-

там с неприятным запахом. Приятный запах не может запечатлеться в веществе с неприятным запахом, и наоборот. Аналогично, благое не может запечатлеться в неблагом, и наоборот. Поэтому, заключает Дадхан Тугчже, «основа запечатления» должна быть нейтральной [Дадхан Тугчже, л. 18Б]. Агван Нима добавляет, что у индивида с «прерванным корнем добра»²⁸ есть «основа запечатления», но нет благого, а у пребывающего в высшем Мире (Бесформенного?) есть «основа запечатления», но нет неблагого, поэтому основа запечатления не может быть благим или неблагим [Агван Нима, 2, с. 328]. Кроме того, «основа запечатления» должна быть нейтральной, потому что порождает несовместимые между собой плоды благого и неблагого, а также в силу своей непрерывности пребывает в одном потоке с благим или неблагим, которые несовместимы²⁹. Ранее уже было указано, что плодом полного созревания считается нейтральное, не относящееся к «покрову», или не препятствующее. Поскольку же «основа запечатления» причастна к порождению такого плода, то ее полагают не препятствующим нейтральным.

Связь. Четвертой особенностью «основы запечатления» называют наличие связи с «осуществляющими запечатление». Необходимым условием такой связи считают существование «основы запечатления» и фактора, осуществляющего запечатление, в одно время и в одном месте. Например, для того чтобы в кунжуте запечатлелся запах сандала, они должны одновременно находиться в одном и том же сосуде. Если «основа запечатления» и «осуществляющее запечатление» существуют в потоках двух индивидов или в потоке одного индивида, но в разное время, то они не встречаются, а значит, и не может произойти само запечатление. Поэтому «основа запечатления» должна иметься в одном потоке с «осуществляющим запечатление» и одновременно с ним, тогда они будут одновременно рождаться и прекращаться в одном и том же потоке. Вопрос о наличии такой связи ставится потому, что «основу запечатления» полагают неспособной оставлять отпечаток у самой себя, «осуществляющим запечатление» может быть только другой фактор, с которым она непременно должна вступить в контакт.

Единственная опора. «Основу запечатления» васан называют алаей и полагают единственной опорой – предметом, в котором васаны могут быть запечатлены, поскольку, согласно рассмотренному выше, ни одна другая дхарма не обладает описанными характеристиками. Алаю обычно сопровождают пять вездесущих³⁰ дхарм – соприкосновение и пр. Они возникают, опираясь на алаю, поэтому сами не могут быть однозначно признаны опорой для запечатления.

Спутники алаи

Поскольку алая «не проясняется» (*mi gsal*) – не является в восприятии в качестве особого объекта, то полагается тонкой. Так как она всегда сопровождается пятью вездесущими элементами, для которых служит опорой, то считается главным – сознанием. Поэтому ее определяют как тонкое сознание. Хотя вообще алая – в силу ее нейтральности – и может пребывать в одном потоке со всеми дхармами, но не все из психических элементов признаются сопутствующими ей факторами (*maithuna, parivara; grogs, 'khor*), обладающими сходством с ней по пяти параметрам³¹. Так, шесть основных и двадцать второстепенных клеш не могут быть такими сопутствующими факторами, поскольку она считается не имеющим клеш сознанием, ибо есть и у святого. Одиннадцать благих элементов³² тоже нельзя признать сопутствующими ей, потому что она нейтральная. Не могут быть ими и пять истинных объектов,³³ так как она не является благой. Нельзя отнести к этим факторам и четыре «изменяющихся в другое»³⁴, так как клешный сон обычно сопутствует невежеству, благой и нейтральный сон, сожаление, витарка и вичара – праджне, и эти невежество и праджня не причисляются к ее спутникам, поскольку невежество – клеша, а праджня является одним из истинных объектов.

На основании изложенного делается вывод, что из пятидесяти одного психического элемента спутниками алаи могут быть только пять вездесущих элементов (*sarvatraga; kun 'gro*) – ощущение, различение, активность сознания, соприкосновение, задействование в уме. Если бы ее спутником было ощущение блаженства, то оно

имелось бы также в аду, что нелепо. Если бы ее спутником было ощущение страдания, то оно имелось бы и в Мире Бесформенного, что тоже неприемлемо³⁵. Поэтому спутником алаи может быть только ощущение индифферентности. Хотя сама алая и «не вкушает» блаженство и страдание прямо, но они «вкушаются» ощущением (веданой), сопутствующим «виджняне входящей».

Именования базового сознания

Эту «основу запечатления» называют алаей – основой всего³⁵, ибо она является предметом – «основой», которую из-за клешного ума все существа принимают за Я, имеющее место в качестве независимого, существующего субстанционально (svatantratad-gavyasat; rang rkyu thub pa'i rdzes yod)³⁷, а также потому, что служит основой всего – сансары и Нирваны³⁸. Поскольку алая являет плод полного созревания благого и неблагого – «забрасывание» в новое рождение, то ее называют виджняной полного созревания (gnam smin gyi nam shes). Так как в ней есть семена всех дхарм, то именуют виджняной всесемянной (sa bon thams cad pa'i nam shes). В «Ланкаватара-Сутре» сказано:

Три Мира – только сознание.

Поэтому все, что познается, является алаей, которую вследствие этого называют предметом познания (shes bya'i gnas). Поскольку именно алая получает рождение при перевоплощении, то ее именуют виджняной получающей (len pa'i nam shes). В Сутре «Истинного объяснения мысли» сказано:

*Получающая виджняна глубока и тонка,
[Обладает] всеми семенами, течет подобно реке с водой.*

Я не указываю простакам это:

Не следует признавать за Я.

[Объяснение, л. 21Б].

Алая не может быть оценена и измерена умом мирского существа, поэтому называется глубокой (zab). Она не может быть понята святыми Шраваками и Пратьекабуддами, поэтому именуется

тонкой (phra ba). Поскольку при объяснении алаи этим существам они будут ошибочно принимать ее за Я, то ее теорию излагают только Бодхисаттвам, являющимся «подходящим сосудом» (snod rnung) для правильного понимания.

Виджняна, читта, манас

Буддийские философы обычно полагают, что сознание-читта (sems), сознание-виджняна (rnam shes) и ум-манас (yid) являются равнозначными понятиями. По мнению О.О. Розенберга, одно и то же сознание (т.е. обладающее признаком сознания) получает разные наименования в зависимости от того, с какой точки зрения оно рассматривается. Так, виджняна – это сознание с точки зрения его объективного содержания, в данной концепции его полагают имеющим восемь указанных выше видов. То же самое сознание в отношении его последующего момента, опорой которого оно является, называется умом-манасом. С точки же зрения его внутренне-го, или субъективного, содержания сознание именуется читтой и соотносится с сопутствующими ему психическими элементами (чайтта) [Розенберг, 1991, с. 150–152].

Есть и другой подход – специфический, или необычный, согласно которому виджняна, читта и манас не являются равнозначными понятиями. Так, в «Ланкаватара-Сутре» сказано:

Читта – [это] алая-виджняна.

Признающий Я является манасом.

То, что полностью познает объект,

Считается виджняной, входящей [в объекты].

(Цит. по: [Агван Нима, 2, с. 341]).

В другом месте данной Сутры в связи с этим говорится следующее:

Читта осуществляет накапливание кармы,

Манас же полностью собирает.

Виджняна полностью ведает.

[Ланкаватара, л. 115А].

В соответствии с этим полагают, что под читтой следует понимать алаю – сознание как носителя васан и реализатора кармы, манас связывают с задействованием в уме ложной идеи о существовании Я индивида, на основе которой совершаются деяния и происходит накапливание кармы, а виджняну рассматривают как сознание, познающее объекты [Агван Нима, 2, с. 341]. Таким образом, в приведенных цитатах фактически указываются восемь виджнян: алая-виджняна (читта), клешный ум (манас) и шесть «виджнян входящих» (виджняна).

Вид алая-виджняны

Универсум подразделяют на «мир(ы) сосуда» (snod gyi 'jig rten) – неодушевленной природы и «мир(ы) сока» (bcud gyi 'jig rten) – живых существ. Хотя все эти «сосуды» (неодушевленные объекты) и «соки» (живые существа) являются как существующие сами по себе, но, по мнению виджнянавадинов, нет никаких оснований признавать их таковыми. Поэтому они полагают, что воспринимаемое и воспринимающее не являются субстанционально различными предметами (gzung 'dzin don gzhan rdzes tha mi dad pa). Это означает, что «органы чувств» и воспринимаемое ими не будут внешним, отличным от внутреннего – сознания (психического). Одно и то же сознание является и в виде внешнего – воспринимаемого, и в виде самого себя – внутреннего, воспринимающего. Это соответствует сказанному в «Ланкаватара-Сутре»:

Внешняя явленность не существует.

В разнообразных [видах] является сознание.

Тело, достояние (обладаемое) и место я называю

Сходным образом только сознанием.

[Ланкаватара, л.185Б].

Из этого следует, что хотя сама алая как таковая и «не прояснена», то есть не имеет собственного вида, но является в виде «сосуда» и «сока». Поэтому вид (ākāra; gam pa) алаи – все «сосуды» и «соки».

Объекты-аламбаны алаи

Указывают три вида **объектов** (ālabana; dmigs pa) алая-виджняны: пять индрий – «органов чувств» (dbang po, – глаза, уши, нос, язык, тело), пять их объектов, или данность (don – цветоформа, звук, запах, вкус, осязаемое), и васаны. Хотя обычно и считается, что объект-аламбана должен являться уму, но, по мнению виджнянавадинов, это не всегда имеет место. Например, указывает Дадхан Тугчже, при непосредственном постижении в состоянии трансового погружения (самахита) того, что материальное (рупа) лишено признака внешней данности, материальное не является уму, ибо в этом состоянии исчезает всякая явленность, однако оно полагается объектом-аламбаной ума. Хотя сама васана не является алае и поэтому не может быть ее объектом-аламбаной, но поскольку именно из-за порождающей способности васаны являются «сосуды» и «соки», то ее тоже полагают объектом-аламбаной [Дадхан Тугчже, л. 8Б]. Правда, Агван Нима уточняет, что васана называется объектом-аламбаной только условно (btags pa tsam du) [Агван Нима, 2, с. 333], поскольку обычно считают приемлемым называть причину (в данном случае – васану) именем ее плода (являющегося объекта-аламбаны).

В Мире Желаний пять объектов (цветоформа, звук, запах, вкус, осязаемое) воспринимаются пятью виджнянами посредством пяти «органов чувств», а шестая виджняна (виджняна умственного) осуществляет называние воспринимаемого: «Это – то-то. А это – то-то». В Мире Форм отсутствуют два вида объектов – запах и вкус, а также соответствующие им «органы чувств» и виджняны. В Мире Бесформенного нет пяти подобных объектов, пяти «органов чувств» и пяти виджнян. Васану там нельзя именовать даже условно объектом-аламбаной, ибо она в той сфере не являет «органы чувств» и их объекты. Тем не менее, ее все-таки считают возможным называть объектом даже там, поскольку она рассматривается как потенциальная причина «органов чувств» и их объектов. Так, например, сухое семя признают причиной ростка, поскольку при встрече с подходящими условиями – влажностью и прочим – оно породит росток. Поэтому васану «органов чувств» и их объектов

условно называют объектом-аламбаной по ее возможному будущему плоду [Дадхан Тугчже, л. 9А].

В Мире Бесформенного объектом-аламбаной будет иное, нежели в двух низших Мирах. Агван Нима указывает, что объекты там подразделяются на «внешнее» – «место» (gnas) и «внутреннее» – обладаемое (puer len). Первое – это четыре уровня небес, или сферы-аятаны безграничного пространства, сознания, «ничего нет» и Бхавагры. Второе делят на три вида – васану, индрию и «имя» – нама (ming). Васаной как объектом-аламбаной здесь называют те васаны, которые порождают явление других объектов-аламбан в этом Мире и которые могут породить в будущем пять «органов чувств» и пять их объектов в низших Мирах. Индрия – это индрия ума, а «имя» – четыре имеющиеся в данном Мире скандхи (ощущения, различения, соединителей-санскар и сознания). Эти объекты-аламбаны называют тонкими, а относящиеся к низшим Мирам – грубыми [Агван Нима, 2, с. 333].

Проблема перемешивания «сосудов» и «соков»

Если в алае созрела васана, порождающая явления «сосуда» и «сока» низшего Мира, то сознанию является материальное, неотличимое от него субстанционально. Поскольку ничего внешнего нет, то возникает вопрос, почему при наличии в алае созревших васан, реализуемых в двух низших Мирах, ей не являются одновременно все «сосуды» и «соки» этих Миров? Цзонхава отвечает:

*Если в низших [Мирах] алае одного
Существа являются все
«Сосуды» и «соки», то и богам Мира Форм
Будет являться ада,
Обитателям ада будет являться
«Сосуд» и «сок» богов,
Обычным существам будут являться
Всевозможные «объекты кальпы».*

[Цзонхава, 2, л. 2А].

Хотя в двух низших Мирах вообще все «сосуды» и «соки» являются виджняне, но не все они являются алая-виджняне одного и

того же существа, иначе перемешались бы местопребывания и уровни пребывания³⁹ в этих Мирах. Так, например, божества Мира Форм стали бы сжигаться адским пламенем, разрубаться адским оружием и т.д., а обитатели ада наслаждались бы дворцами божеств и прочим. Обычные существа воспринимали бы три вида «объектов типа кальпы» (bskal don) (бывшее очень давно или будущее, находящееся на огромном расстоянии, имеющее более тонкую природу – разных духов и пр.), которые могут непосредственно постигаться только обладателями сверхъестественных способностей – абхиджни⁴⁰. Дадхан Тугчже указывает, что отсутствие перемешивания разных «сосудов» и «соков» связано с тем, что созревшая васана может находиться в двух состояниях: пробужденном-активном (sad pa) или непробужденном-пассивном (ma sad pa). Дело в том, что пребывающая в активном состоянии васана содействует (phan 'dogs) активизации соответствующих ей васан и подавляет (gnod) активность не соответствующих. Это происходит не только в двух низших Мирах, но и в Мире Бесформенного, где активизированная васана, которая была создана практикой самапатти арупы⁴¹ в прежней жизни и вызвала рождение в этой сфере, на всем протяжении пребывания там противодействует активизации васан, порождающих «сосуды» и «соки» двух низших Миров [Дадхан Тугчже, л. 10А–11Б].

О некоторых особенностях объектов алаи

Объекты алаи подразделяют на являющиеся прямо (dngos) и непрямо (brgyud). Так, Цзонхава говорит:

*[То,] что может являться прямо [как] собственные
Индрии [и воспринимаемая ими] данность,
А непрямо – как объекты шести собраний [виджняны],
Определяется как [относящееся к категории] объектов алаи.*

[Цзонхава, 2, л. 2Б].

Например, глаз и цветоформа в период действия виджняны видимого глазом являются прямыми объектами, а когда эта виджняна не действует, их считают непрямыми, поскольку хотя они то-

гда и не являются непосредственно, но могут явиться при соответствующих условиях. Не все объекты шести видов виджняны являются объектами алаи. Так, Цзонхава пишет:

*Объекты шестой [виджняны] – иные, нежели индрии
[и воспринимаемая
Ими] данность, – не будут объектами алаи, так как
Шестая [виджняна в таком случае] имеет объектом
условное,
А алая лишена [их] восприятия в целом.*

[Там же].

Дадхан Тугчже поясняет, что содержание двенадцати разделов Писания, прошлое, будущее, не связанные с сознанием элементы-соединители (випраюкта-санскары), существующее условно и полагаемое существующим в результате приписывания⁴² являются объектами шестой виджняны – виджняны умственного, которой сопутствует различие, воспринимающее в целом (bkrar 'dzin)⁴³, благодаря чему эта виджняна называет: «Это – то-то. А это – то-то». Алая же не имеет своим спутником подобное различие, поэтому перечисленное не может быть ее объектом [Дадхан Тугчже, л. 12Б]. В связи с этим объяснением следует отметить, что различие – в качестве одного из пяти вездесущих психических элементов – ранее уже было названо спутником алаи.

Границы потока алаи и ее подразделение

Полагают, что поток алаи безначален и прерывается только при обретении Нирваны без остатка скандх (в Хиняяне) и алмазоподобного самадхи⁴⁴ (в Махаяне). С точки зрения трех Миров алаю подразделяют на три вида, с точки зрения девяти ступеней трех Миров⁴⁵ – на девять видов, с точки зрения родов существ (люди, боги, преты, обитатели ада, животные, асуры) – на пять или шесть видов, с точки зрения индивида – на имеющуюся у обычного существа и святого.

Описанная алая является подлинной, а условно «алаей» называют запечатленные в ней васаны. Поэтому с точки зрения того,

что может быть названо (хотя бы и условно) словом⁴⁶ «алая», ее подразделяют на два вида. Подлинную именуют алаей-опорой (rten kun gzhi), а условную алаей-опирающейся (brten pa kun gzhi), ибо вторая пребывает в первой – опирается на нее. Подлинную называют также **алаей полного созревания** (virākālaya; gnam smin gyi kun gzhi), поскольку она являет плоды полного созревания деяний, а условную – **алаей семени** (bijālaya; sa bon gyi kun gzhi), так как она представляет собой совокупность семян-васан.

Классификация семян-васан

Семена подразделяют на шесть видов, три вида и две группы по четыре. Так, Цзонхава говорит:

*Внешние, внутренние и два непроясненных,
Относительное и абсолютное,
Все они признаются
Шестью видами семян.*

[Цзонхава, 2, л. 2Б].

Это деление всевозможных семян на шесть видов производится в соответствии с «Махаянасанграхой» Асанги. Если все семена подразделять с точки зрения отношения к потоку индивидуального существования, то получаются два вида: внешние – не относящиеся к потоку – и внутренние – относящиеся к нему. Первыми являются семена зерновых, корнеплодов, деревьев и прочего, а вторыми – васаны, пребывающие в алае. Если эти внешние и внутренние семена классифицировать с точки зрения сущности (ngo bo), то получаются два вида семян «непроясненного» (mi gsal ba): семена нейтрального (lung ma bstan), не проявленного как благое, и нейтрального, не проявленного как неблагое⁴⁷, или же семена не проявленного в качестве относящегося к стороне «полного осквернения» (kun pas nyon mongs, т.е. к двум первым из четырех истин святого) и к стороне «совершенного очищения» (gnam byang, т.е. к двум оставшимся из четырех истин святого). Если подразделять с точки зрения способа обретения (rnyed tshul), то получаются **семена относительного** (kun rdzob gyi sa bon) – обретаемые при иссле-

довании, проводимом в плане относительной истины, и **семена абсолютного** (don dam pa'i sa bon) – обретаемые при исследовании, относящемся к области абсолютной истины⁴⁸.

С точки зрения того, что именно оставляет отпечаток ('jog byed), васаны подразделяются на три вида.

1. **Васана полного именованя** (ābhiḷāpavāsanā; mngon brjod bag chags) создается виджняной умственного и является семенем, служащим специфической причиной возникновения виджняны умственного, которая дает наименование сущности и особенностям⁴⁹ всех дхарм. Ее также называют **васаной активности, проявления** (praṇāḥavāsanā; spros ba'i bag chags), или поскольку она служит причиной того, что виджняна умственного проявляет активность в отношении всевозможных объектов.

2. **Васана взгляда Я** (ātmaḍṛṣṭivāsanā; bdag la lta'i bag chags) служит причиной, порождающей признание Я. Это признание Я бывает врожденным или приобретенным при жизни. Васана врожденного (sahaḥa; lhan skyes) признания Я создается виджняной умственного и клешным умом, а васана приобретенного при жизни (parikalpita; kun btags) признания Я – только виджняной умственного. Эту васану также называют **васаной взгляда на совокупность разрушимого** (satkayadrstivasana; 'jig tshogs lta ba'i bag chags), так как она вызывает явление этого взгляда у индивида.

3. **Васана членов становления** (bhāvāṅgavāsanā; srid pa'i yan lag gi bag chags) создается благими и неблагими деяниями, которые рассматриваются как осуществляющие «забрасывание» в новое рождение, и благими и неблагими виджнянами. Эта васана служит причиной получения нового рождения и реализации двенадцати членов зависимого возникновения. Поэтому ее называют также **васаной полного созревания** (vipākavāsanā; nam smin gyi bag chags) и **васаной деяния-кармы** (karmavāsanā; las kyī bag chags).

В связи с этими тремя видами васан Дадхан Тугчже перечисляет пятнадцать описываемых в «Махаянасанграхе» видов сознания [Дадхан Тугчже, л. 21А–Б]:

1. **Сознание тела** (lus kyī nam rig) – это сознание, являющееся в виде индрий (в том числе и тела) обитателей двух низших Миров.

2. **Сознание обладателя тела** (lus can gyi nam rig) является в виде ума (yid).

3. **Сознание «едока»** (za ba po'i nam rig) является в виде виджняны умственного.

4. **Сознание обладаемого тем** (des nye bar spyad par bya ba'i nam rig) является в виде внешних аятан – цветоформы и т.д.

5. **Сознание обладающего** (nye bar spyod pa'i nam rig) является в виде пяти виджнян чувственного.

6. **Сознание времени** (dus kyi nam rig) является как три времени.

7. **Сознание количества** (grangs kyi nam rig) является в виде считаемого за один и т.д.

8. **Сознание объекта, или места** (yul gyi nam rig), является в виде города, сада и пр.

9. **Сознание наименования** (tha snyad kyi nam rig) является в качестве наименования: «Видение. Слышание. Подразделение. Сознание».

10. **Сознание Я** (bdag gi nam rig) является в виде восприятия индивидом: «Я. Мое».

11. **Сознание другого** (gzhan gyi nam rig) является в виде восприятия наличия у другого индивида его «Я» и «Моего».

12. **Сознание хорошей формы жизни** (bde 'gro'i nam rig) является как хорошая форма жизни (человеком, богом).

13. **Сознание плохой формы жизни** (ngan 'gro'i nam rig) является в виде плохой формы жизни (обитателем ада, претом, животным).

14. **Сознание посмертного перехода** ('chi 'pho'i nam rig) является в виде перерождения, перехода от смерти к новому рождению.

15. **Сознание рождения** (skye ba'i nam rig) является как рождение.

Приведенное выше описание трех видов васан было сделано в плане их главных плодов ('bras bu gtso bo). Однако они рассматриваются и с точки зрения обычных плодов ('bras bu phal ba) – в связи с пятнадцатью указанными видами сознания. При этом васану «полного именованья» полагают причиной девяти первых видов

сознания, васану «взгляда Я» – двух следующих, а васану членов становления – четырех последних.

Подразделение на две группы по четыре (bzhi tshan gnyis). К первой группе относят следующее:

1. **Семя общего** (sādhāraṇabija; thun mong ba'i sa bon), порождающее мир внешнего – «сосуда» (горы, реки, дома).

2. **Семя необщего** (asādhāraṇabija; thun mong ma yin pa'i sa bon), порождающее мир внутреннего – «сока» (скандхи, дхату, ая-таны)⁵⁰.

3. **Семя наделенного ощущением** (savedanābija; tshor bcas kyi sa bon), порождающее «сок» с ощущением.

4. **Семя не имеющего ощущения** (avedanābija; tshor ba med pa'i sa bon), порождающее «сосуд» без ощущения.

Вторая группа:

1. **Семя греховности** (dauṣṭhulyabija; gnas ngan len gyi sa bon) – это семена основных и второстепенных клеш, вызывающих препятствование реализации благого телом, речью и умом, а также получение плохого состояния существования

2. **Семя полной очищенности** (praśrabdhijā; shin sbyangs kyi sa bon) – это семена благого мирского, например, отпечатки благих порочных деяний⁵¹.

3. **Семя совершенного-обладаемого** (sphyad zin pa'i sa bon) – это семена совершенного благого и неблагого, которые порождают обладание хорошим или плохим рождением.

4. **Семя несовершенного-необладаемого** (sphyad ma zin pa'i sa bon) – это «пришедшая с безначальности» васана «полного именования».

Отношение между алаей полного созревания и алаей семени

Алая полного созревания (алая-виджняна) и алая семени (васана) не являются субстанционально одним⁵², или одной вещью (rdzes gcig pa), подобно, например, сотворенности и непостоянству у звука, поскольку при этом будут три несуразности. Первая состоит в том, что у васаны тоже будут иметься объект и вид, а это отрицается. Второй полагают то, что перепутаются ('chol ba) семе-

на пяти родов существ – людей, богов и пр. Если все эти семена (васаны) тождественны алае, то они будут одним и тем же – субстанцией, которая не разделяется на части. Аналогичным образом перепутаются и семена трех Миров.

Если эти две алаи являются субстанционально разными (rdzes so so ba), то каждая из них в качестве алаи будет прочной и независимой (brtan pa gang dbang can). А если они независимы, то их уже нельзя будет называть опорой и опирающимся. Кроме того, у одного индивида будут два независимых и прочных потока алай, поэтому будет не один поток индивидуального существования, а два, что тоже неприемлемо. *«На этом основании алая семени не описывается как тождественная алае полного созревания или как субстанционально иное, независимое от нее. Пребывает только как существующее условно, зависимое от той алая-виджняны»* [Лобсан Жигмед, л. 5Б].

Существующее субстанционально и условно

В данной концепции васану не считают сознанием, а относят к категории элементов-«соединителей», не связанных с сознанием (випраюкта-санскара), и признают существующей условно. В разных школах имеются различные идеи о категориях существующего субстанционально и условно. В этой системе, указывает Дадхан Тугчже, полагают, что когда некая дхарма возникает как объект ума, не зависит от появившихся раньше нее других дхарм, имеет место прочно (tshugs thub tu), а ум постигает ее сущность и собственный признак, не опираясь на познание других дхарм, то такая дхарма **существует субстанционально** (dravyasat; rdzes yod). А если дхарма зависит от других дхарм, возникших в качестве объекта ума раньше нее, не имеет места прочно и ум постигает ее, опираясь на познание других дхарм, то она будет **существующей условно** (prañāptisat; btags yod).

Так, пять видов объектов пяти «органов чувств», являясь воспринимаемыми объектами пяти виджнян чувственного, возникают в сознании независимо от других объектов ума – концептов (sgra spyi, don spyi)⁵³ и постигаются непосредственно, не требуя позна-

ния другого. Поэтому их полагают существующими субстанционально. Такие второстепенные клеши, как гнев (khro ba), возмущение (khon du 'dzin pa), вспыльчивость ('tshig pa), зависть (phrag dog) и злобредность (gnam 'tshe), постигаются в связи с познанием основной клеши – ненависти (khong khro), поэтому считаются существующими условно. Аналогичным образом жадность (ser sna), самодовольство (rgyags pa) и возбужденность (rgod pa) познаются в связи со страстью, а скрытность ('chab pa), лицемерие (gyo ba), обман (sgyu), отуманенность (gmugs), сон (gnyid) и сожаление ('gyod pa) – в связи с невежеством (gti mug), поэтому тоже полагаются существующими условно [Дадхан Тугчже, л. 25А–Б]. Поскольку васана возникает в алае (то есть зависит от нее), немыслима без нее и не обладает прочностью, то должна быть признана существующей условно. Хотя васана является випраюктасанскаррой, но называется алаей семени, так как служит причиной всех дхарм.

Временные границы васан

Васана двенадцати членов становления (т.е. зависимого возникновения) существует, пока не явит плод полного созревания. Васана «взгляда Я» и васана клешного «полного именованя» наличествуют, пока не появится противоядие от них. Васаны благого и нейтрального «полного именованя» пребывают до ухода в Паринирвану (в Хинаяне) или обретения алмазоподобного самадхи (в Махаяне). У Архатов и Пратьекабудд, а также у Бодхисаттв трех последних ступеней святости есть васаны благого и неблагого, но они не называются алаей, так как нет в полноте всех признаков алаи.

Восемь доказательств существования алая-виджняны

В связи с доказательствами существования алаи Цзонхава говорит:

*Хотя в текстах йогачаров⁵⁴ и приводятся
Бесчисленные доказательства, обосновывающие*

*[истинность существования алаи],
Но поскольку [они] сводятся к восьми – невозможности
Получения [тела, возникновения] первой [виджняны],
ясности [восприятия],
Семена, кармы, телесного ощущения, самапатти и
Перерождения, то здесь следует объяснить [именно их].*
[Цзонхава, 2, л. 3Б].

В «Махаянасанграхе» приводятся пять доказательств, в «Панчаскандхапракаране» – четыре и т.д. Все эти доказательства сводятся к восьми следующим [Агван Нима, 2, с. 344–351; Дадхан Тугчже, л. 33Б–35Б]:

1. Если нет алаи, то будет невозможным получение тела при перерождении, так как без нее не будет и клешного ума – признающего алаю за Я, а шесть оставшихся виджнян не могут получать тело по пяти причинам:

а) Поскольку эти виджняны возникают, опираясь на три условия – объект («объект-условие»), индрию («хозяин-условие») и ум («сразу-после-того-условие») ⁵⁵, то имеют место уже после получения тела.

б) Эти виджняны бывают благими, неблагими и нейтральными, а воплощающаяся виджняна должна быть нейтральной, так как является плодом полного созревания, который, согласно определению, полагается непрепятствующим нейтральным.

в) Поток моментов виджняны, получающей тело должен быть непрерывным на протяжении всей жизни, но этого нельзя сказать о потоках шести указанных виджнян.

г) Во время сна, обморока и т.п. эти виджняны отсутствуют. Поэтому они будут неоднократно получать и оставлять тело в течение жизни, что неприемлемо, ибо получающей называют ту виджняну, которая получает тело на всю жизнь.

д) Получающая тело виджняна должна охватывать все тело, иначе не охваченные ею части тела не будут относиться к ее потоку. Но обычно полагают, что виджняна умственного пребывает только в сердце, а пять других – в соответствующих им органах ⁵⁶.

2. Однородными (rigs gcig pa) считают виджняны, относящиеся к одному виду. Таковы, например, виджняна видимого глазом

при восприятии синего и виджняна видимого глазом при восприятии красного. Обычно полагают, что две однородные виджняны не могут возникать вместе. Противники идеи алаи утверждают, что алая-виджняна и виджняна умственного являются однородными, поэтому в одном потоке будут одновременно две однородные виджняны, а это противоречит указанному выше. Но в Сутре «Истинного объяснения мысли» говорится об одновременном возникновении двух, трех, четырех и пяти разнородных виджнян [Объяснение, л. 19Б–20Б]. Если у нескольких разнородных виджнян имеются одинаково равные по силе и полноте состава причины и условия возникновения, то все они и должны явиться вместе, иначе не появлялась бы ни одна из них. Аналогично, если у двух однородных виджнян имеются одинаково равные по силе и полноте состава причины и условия возникновения, то и они тоже должны появляться вместе. Поэтому алая и виджняна умственного в принципе могут возникать вместе.

3. Если две виджняны не могут возникать вместе, то при восприятии, например, синего одновременно с виджняной видимого глазом и после нее не будет возникать виджняна умственного, имеющая своим объектом это же синее. В таком случае приходим к отрицанию непосредственного умственного ясного восприятия цветоформы, а это неприемлемо.

4. Если нет алаи, то не будет семян благого и неблагого, так как шесть «виджнян входящих» переменчивы: после благой возникает неблагая, а после виджняны высшего Мира появляется виджняна низшего. Если полагают, что «виджняна входящая» по своем прекращении существует неявно в виде семени, то это семя не может быть опорой семени другого. Таким образом, шесть «виджнян входящих» не могут быть «основой запечатления».

5. Если нет алаи, то, например, при движении по дороге будет невозможным одновременное возникновение четырех сознаний – являющегося в виде «сосуда», в виде «сока», в виде восприятия Я, в виде объекта – цветоформы и прочего. Подобное будет возможным только тогда, когда два первых сознания возникают в алае, третье – в клешном уме, а четвертое – в одной из «виджнян вхо-

дящих». Эти четыре называют четырьмя действиями (las) – восприятием «сосуда», «сока», своего Я и конкретного объекта.

6. Если нет алаи, то не будет и имеющегося во всех ситуациях специфического ощущения собственного тела.

7. При нахождении в самапатти отсутствия различения-представления и самапатти прекращенности, а также в трансом погружении-самахите отсутствуют «виджняны входящие». Если нет алаи, то будет противоречие Сутре «Вопросов Пуджадатты», где говорится, что при самапатти прекращенности виджняна не расстается с телом.

8. Полагают, что во время умирания ощущения тепла (drod tshor) собираются с верха и низа в сердце, а затем оставляют тело. Это собрание не могут осуществить шесть «виджнян входящих», так как они не охватывают все тело. Поэтому должна существовать алая – охватывающая все тело⁵⁷.

Свидетельство Сутр о наличии клешного ума

Седьмым видом виджняны в данной концепции считается клешный ум, существование которого, как полагают, подтверждается свидетельством Сутр. Так, в Сутре «Творение прочного украшения» (Гханавьюха) сказано: «*Сущность, мыслящая Я, является [клешным] умом*» (Цит по: [Агван Нима, 2, с. 373]. В Сутре «Истинного объяснения мысли» тоже говорится: «*Иногда [алая] входит [в поток] вместе с семью виджнянами входящими*» (Цит. по: [Джанжа, 3, л. 41А]. Седьмой «виджняной входящей» здесь является клешный ум. Говорилось о нем и в приведенных ранее цитатах из «Ланкаватара-Сутры».

Признаки клешного ума

Клешный ум (kliśtamanas; nyon [mongс can gyi] yid) – «это совершенно неуспокоенная виджняна умственного, которая характеризуется прочностью и постоянно имеет вид думания об алае полного созревания как о Я» [Агван Нима, 2, с. 375], или это «прочная, препятствуемая нейтральная виджняна, которая из-за

взгляда, [признающего] Я индивида, имеет вид признания за Я объект – алаю полного созревания и сопровождается девятью своими спутниками – пятью вездесущими и четырьмя клешами – страстью и т.д.» [Дадхан Тугчже, л. 30Б].

Поскольку клешный ум обладает признаками ясности и веда-ния, а также сопутствующими психическими элементами, то определяется как виджняна. И так как он не относится к пяти виджня-нам чувственным, то его следует назвать виджняной умственного. Обычный сансарный индивид постоянно воспринимает свою алаю как Я, поэтому поток клешного ума является прочным – устойчи-вым и непрерывным. Поскольку он имеет место все время (за ис-ключением некоторых ситуаций), то сопровождает благие, небла-гие и нейтральные «виджняны входящие». Поэтому клешный ум должен быть нейтральным. В этом одно из его существенных от-личий от шестой виджняны – виджняны умственного, которая мо-жет быть также благой или неблагой. Во время пребывания свято-го в состоянии трансового погружения – самахиты и у Архата этот ум пребывает только как ясный и ведающий, а у Будды – как муд-рость равности (mnyam puid ye shes). Поэтому его нельзя опреде-лить как препятствующее нейтральное. Термин bsgribs (препятст-вующее, препятствуемое, закрытое) в определении клешного ума (bsgribs la lung ma bstan) означает не «препятствующее», а «пре-пятствуемое». *«Идея называния клешного ума [словом] bsgribs не в том, что он препятствует другим дхармам – спасению и т.д., а в том, что он сам закрыт четырьмя клешами, которые сопутст-вуют ему»* [Там же, л. 31А].

Его спутники, объект, вид, сущность и функция

Спутниками клешного ума полагают пять перечисленных ра-нее вездесущих психических элементов и четыре клеши – страсть, гордость, неведение и взгляд (или, более точно, взгляд, признаю-щий Я). При этом ощущение – только индифферентное, так как если клешный ум будет сопровождаться блаженством или страда-нием, то в аду испытывали бы блаженство, а на небесах высших Миров – страдание. Эти девять спутников считаются психически-

ми элементами, существующими субстанционально. Указывают еще шесть его спутников, которые полагаются существующими условно, то есть они сопутствуют другим клешам и познаются в связи с ними, поэтому не включаются в число самостоятельных спутников клешного ума. Это отвлекаемость (*gnam gyengs*), связанная с клешей взгляда (или гордостью), неверие, лень и отуманенность, сопутствующие неведению, возбужденность (*rgod pa*), относимая к страсти, и легкомыслие (*bag med*), которое считают признаваемым в связи с невежеством и гневом. Все клеши, перечисленные здесь в качестве спутников клешного ума, полагают врожденными, а не приобретенными при жизни. Эти пятнадцать спутников клешного ума считаются главными. Среди других сопутствующих элементов упоминают клешные самадхи и праджню, связываемые со «взглядом на совокупность разрушимого» (*'jig lta*, признание индивидом своего Я и Моего), а также взгляд, признающий Я дхармы и т.д.⁵⁸

Объектом-аламбаной клешного ума считается алая полного созревания, видом – мысль: «Я», а сущностью – препятствуемая нейтральность. Поскольку он постоянно пребывает в волнении из-за четырех клеш, то именуется клешным. Так как он имеет вид мысли: «Я», то называется умом. Его функцией (*byed las*) полагают то, что он служит специфическим «хозяин-условием» виджняны умственного, создает в алае отпечаток взгляда, признающего Я, и вызывает привязанность к объектам шести «виджнян входящих» [Агван Нима, 2, с. 375–376].

Уровни и границы

Буддийские философы нередко рассматривают вопрос, к какой именно из девяти ступеней трех Миров следует относить определенный элемент, который имеется у индивида, находящегося в некой конкретной ситуации. Клешный ум обычно относят к той ступени, на которой родился индивид, имеющий его в своем потоке. Так, например, хотя анагамин⁵⁹, родившийся в Мире Желаний и реализовавший базовое самапатти высшего Мира, лишен жажды, а

также страсти и гнева, соответствующих Миру Желаний, но его нельзя признать полностью «непривязанным» к этому Миру, поскольку – раз в его потоке есть относящийся к этой ступени клешный ум со спутниками – у него есть клеши, связанные с Миром Желаний⁶⁰. Дадхан Тугчже полагает, что идея последовательного устранения относящихся к трем Мирам трех групп клеш, каждая из которых состоит из девяти клеш (большая большой и т.д.), означает последовательное устранение клеш, сопутствующих виджняне умственного. А сопутствующие клешному уму клеши при этом не устраняются даже частично, поскольку они существуют постоянно (кроме нескольких периодов) во время пребывания в сансаре, не подразделяются на «тонкие» и «грубые», большие, средние, малые и не могут быть уничтожены, пока не избавились от девятой клеши (малая малой) уровня Бхавагры.

Поток клешного ума течет непрерывно с «безначальности», за исключением двух периодов **временного отсутствия** (gnas skabs ldog), которые имеют место при вхождении в самапатти прекращения и трансное погружение – самахиту святого. В момент обретения архатства или восьмой ступени святости Бодхисаттвы наступает период **конечного полного отсутствия** (mthar thug gtan ldog pa) клешного ума, поскольку у Архата и такого Бодхисаттвы нет клеш. В эти периоды имеется только ясный и ведающий ум, поток которого полагают субстанциональным потоком клешного ума⁶¹. Этот ясный и ведающий ум будет тогда вместо клешного ума служить специфическим «хозяин-условием» виджняны умственного. У Архатов и святых Шраваков во время трансного погружения-самахиты имеется признание Я дхармы⁶², поэтому их ясный и ведающий ум характеризуется как порочный. У Бодхисаттв во время трансного погружения и с восьмой ступени это признание Я дхармы отсутствует, поэтому их ясный и ведающий ум полагают непорочным (zag med).

Шесть доказательств существования клешного ума

Существование клешного ума обосновывается доказательствами, которые сводятся к шести главным:

*Если клешный ум не существует, то
Будут ошибки: отсутствие несмешанного неведения,
Сходства с пятью,
Различия [двух] самапатти и
Истинных слов.
Будет ошибка – отсутствие восприятия Я
В потоке родившегося на [небесах] «отсутствия
представлений»,
Так как [там] ни под каким видом не [будет] приемлемо
Обладание восприятием Я.
Поэтому следует признать, что клешный ум существует.*

[Цзонхава, 2, л. 3Б].

1. Если клешный ум не существует, то будет отсутствовать и **несмешанное неведение** (a veṅika āvidya; ma 'dres pa'i ma rig pa) – постоянно имеющийся фактор, который служит препятствием постижению истинного. В данной концепции считается, что неведение постоянно препятствует непосредственному видению истинного – отсутствия Я, поэтому служит помехой его постижению. Поскольку это неведение имеет место все время, то будет сопутствовать благим, неблагим и нейтральным видам виджняны. Выше уже говорилось о разделении клеш на сопутствующие шести «виджнянам входящим» и сопутствующие клешному уму. Соответствующим образом подразделяется и неведение. Того неведения, которое сопутствует шести «виджнянам входящим», не будет иметься во время пяти периодов отсутствия сознания. Поэтому оно не является непрерывным. В таком случае несмешанное неведение не может быть признано спутником шести «виджнян входящих». Поскольку же оно является клешей, то не может быть и спутником алаи. Неведение определяется как психический элемент, а характерной особенностью подобных элементов считается то, что они всегда сопутствуют сознанию. Поэтому если нет клешного ума, то нет и виджняны, которой бы сопутствовало неведение, а это значит, что оно будет отсутствовать. Несмешанным данное неведение называют потому, что оно не смешивается со своей опорой – клешным умом, а фигурирует только как его спутник.

2. Если клешный ум не существует, то будет иметься различие в способе порождения виджнян чувственного и умственного. У пяти виджнян чувственного (видимого глазом и пр.) имеются по две опоры рождения: прошлая опора – «сразу-после-того-условие», каковым является ум, и теперешняя, или возникающая вместе с ними (*lhan sig pa*), – «хозяин-условие», в качестве которого выступает «орган чувств» – индрия, имеющаяся у обитателей двух низших Миров. При возникновении виджняны умственного есть прошлая опора – ум, но нет опоры теперешней – «органа чувств». Поэтому полагают, что теперешней опорой виджняны умственного должен быть клешный ум, при отсутствии которого будет несходство в способе возникновения виджнян чувственного и умственного.

3. Если клешный ум не существует, то самапатти отсутствия представлений (*asamjñāsamāpatti*; ‘*du shes med pa*’i *snyoms ‘jug*) и самапатти прекращения не будут ничем отличаться, так как во время пребывания в них одинаково отсутствуют шесть виджнян входящих. Но они отличаются тем, что в первом есть клешный ум, а во втором его нет.

4. Если клешный ум не существует, то это будет противоречить следующим словам некоей Сутры: «Поскольку мыслит Я, то [клешный] ум», и не будут думать и говорить: «Я слышу. Я вижу», ибо алая и виджняны чувственного вообще не могут это делать, а виджняна умственного не может это делать все время.

5. Если клешный ум не существует, то у родившегося на уровне отсутствия представлений в Мире Бесформенного не будет восприятия и признания Я, поскольку шесть «виджнян входящих» прекращены в это время, а у алаи с ее спутниками они не возникают. Тогда и святые не смогут отвергнуть подобное признание Я в том состоянии, и оно будет иметься даже в самапатти прекращения.

6. Если клешный ум не существует, то восприятие Я не может быть у обычного существа все время. Если восприятие Я не является спутником клешного ума в силу его отсутствия, то должно быть спутником других виджнян – благих, неблагих и нейтраль-

ных. Но если оно является спутником благой виджняны, то не сможет быть спутником неблагой, и наоборот. Кроме того, у Бодхисаттв трех высших ступеней святости не будет восприятия Я, которое является последующим субстанциональным потоком клешного ума.

Число виджнян

Подразделение виджнян на шесть и восемь, а также приведенное здесь описание алаи и клешного ума не являются признаваемыми всеми буддийскими философами. Так, например, выдвигается идея, что получающей виджняной будет седьмая, которая воспринимает восьмую как Я. Но поскольку это не подтверждается свидетельством авторитетных текстов – Сутр и сочинений Майтреи и Асанги, то в данной концепции подобная идея отвергается. Не принимается здесь и идея подразделения алаи на три вида: алаю полного созревания, относимую к восемнадцати дхату⁶³, алаю полного осквернения (*kun pas nyon mongs kyi kun gzhi*) и алаю, признающую Я дхармы [Лобсан Жигмед, л. 9А–Б]. Некоторые философы полагают, что существует только одна виджняна – виджняна умственного, которая получает наименования шести «виджнян входящих», когда «входит» в шесть индрий и воспринимает шесть соответствующих им видов объектов. Так, хотя в доме со многими окнами находится только один светильник, но кажется, что их столько же, сколько окон [Джанжа, 3, л. 38Б]. Это подтверждается и Сутрами:

Поскольку в Сутрах «Собрания брахманов» и «Объяснения двенадцати аятан»⁶⁴ тоже называется Только одна [виджняна] и говорится, что шесть виджнян Являются аятаной ума, то Все виджняны – только одна виджняна умственного.

[Цзонхава, 2, л. 4А].

В первой из этих Сутр говорится, что у каждого живого существа есть только одна единственная виджняна, а во второй – что шесть виджнян являются аятаной ума. Но смысл подобных утвер-

ждений этих текстов, отмечает Лобсан Жигмед, может быть истолкован и по-другому. Так, в первом тексте имеется в виду, что все объекты – в том числе и объекты виджняны чувственного – могут восприниматься одной только виджняной умственного. Второй текст называет шесть виджнян аятаной ума, поэтому ум и аятана ума будут равнозначными понятиями. Ум является тождественным по сущности с виджняной умственного. В таком случае виджняна чувственного, подобно виджняне умственного, будет познавать опосредованно, опираясь на аргумент, а виджняна умственного будет непосредственно воспринимать прошлое и будущее [Лобсан Жигмед, л. 9Б–10А].

Кашмирец Лакшин (*kha che lakṣim*), указывает Джанжа, называет только два вида сознания – клешный ум и «виджняну входящую» [Джанжа, 3, л. 39А]. Деруче (*de ru tse*) считает, что есть лишь ум и виджняна. Говорят также о признающих семь виджнян – «шесть виджнян» входящих и виджняну получающую. Самъяк-сатья полагает, что кроме восьми виджнян существует и девятая – незапятнанная виджняна (*dri ma med pa'i gnam shes*), или главная виджняна (*gtso bo'i gnam shes*). Цзонхава отвергает это:

*Если бы имелась виджняна главная
Отдельно от восьми собраний [– видов виджняны], то
Была бы постоянной вещью. Поэтому
У признающих девять собраний нет обоснования.*

[Цзонхава, 2, л. 3Б].

Таким образом, в данной концепции клешного ума и алаи считается, что идеи существования иного числа виджнян не являются достаточно обоснованными посредством свидетельств Сутр и доказательств.

Такова концепция клешного ума и алая-виджняны, которая изучается на религиозно-философских факультетах в буддийских монастырях Цетральной Азии последователями Цзонхавы. Структурно она определяется базовой работой Цзонхавы и тем фактом, что является одним из предметов, преподаваемых на этих факультетах.

ГЛАВА 2. ОПРОВЕРЖЕНИЕ СУЩЕСТВОВАНИЯ ВНЕШНЕГО

Теория алая-виджняны и клешного ума, по мнению тибетских прасангиков, в значительной степени опирается на идею отрицания внешней данности, которую также признают сторонники школы йогачара-мадхьямика-сватантрика, очень популярной в Тибете в период первоначального распространения буддизма. Поэтому представляется вполне уместным и необходимым рассмотреть здесь центральноазиатскую репрезентацию концепции отсутствия внешней данности. Она изучается в одиннадцатом классе в период большого осеннего семестра при традиционном обучении по программе факультета Гоман [Агван Нима, 1, с. 31]. Главным источником по исследованию этого вопроса был избран третий раздел очень популярного трактата Джанжи Ролби Дорже⁶⁵ по истории философии, посвященный рассмотрению взглядов виджнянавадинов [Джанжа, 3], поскольку концепция отсутствия внешней данности анализируется там с приемлемой полнотой и опирается на разработки данной проблематики тибетскими философами.

Понятие внешней данности

Базовая система категорий (*bsdus grwa*) обязательно изучается в самом начале на религиозно-философских факультетах и служит той основой, на которую так или иначе опираются в своих рассуждениях центральноазиатские буддийские философы. В соответствии с ней, **существующее** (*asta; yod pa*) – устанавливаемое неманываемым – **верным познанием** (*pramāṇa; tshad ma*) – подразделяется на **вещь** (*vastu; dngos po*) – способное выполнять функцию (*don byed nus pa*) – и **постоянное** (*nitya; rtag pa*) – дхармы, не являющиеся мгновенными. Вещи разделяют на **материальное** (*rūpa; gzugs*), **психическое** (*jñāna; shes pa*) и **элементы-**

соединители, не связанные с сознанием (viprayukta samskāra; ldan min 'du byed). Материальное подразделяют на **внешнее** (bāhya; phyi) – не принадлежащее данному потоку сознания (цветоформа, звук, запах, вкус, осязаемое) – и **внутреннее** (antara; nang) – принадлежащее этому потоку сознания («органы чувств» – глаза, уши, нос, язык, тело), а также, в качестве **телесного** (kanthā; bem po) – того, что имеет место в виде **частиц** (reṇu; rdul), – на **маленькое** (sukṣama; phra ba) – **атомы** (paramānu; rdul phra rab), полагаемые не имеющими частей (cha med), и **большое** (sthūla; rags pa) – образованное путем соединения (bsags pa) атомов [Агван Даши, с. 56 и далее].

Это материальное является в восприятии как нечто внешнее по отношению к внутреннему – психическому, сознанию. Поэтому его обычно называют **внешней данностью** (bāhyārtha; phyi [rol pa'i] don). Однако в более узком смысле под внешней данностью часто понимаются объекты пяти «органов чувств» или большое телесное.

Идея отсутствия внешней данности и ее обоснование

Сторонники подшколы виджнянавады, которые называются «следующими авторитетным текстам» (lung [gi] rjes ['brang]), и йогачара-мадхьямики-сватантрики (Шантиракшита, Камалашила и др.) отрицают существование материального в качестве данности, внешней по отношению к психическому. В этом и состоит идея отсутствия внешней данности (phyi don med pa). Ее верность обосновывается ссылками на свидетельства авторитетных текстов (lung) и логическими доказательствами (rigs pa). Так, например, в «Ланкаватара-Сутре» сказано:

Внешняя явленность не существует.

В разнообразных [видах] является сознание.

Тело, достояние (обладаемое) и место я называю

Сходным образом только сознанием.

[Ланкаватара, л. 185Б].

В Сутре «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана) тоже говорится: «Майтрея, я указывал: “Познание полностью раскрывает воспринимаемое (материальное) как являющееся только сознанием”» [Объяснение, л. 42А]. Поскольку в виде воспринимаемого является сознание, которое никак не назовешь внешним, то наличие внешнего отрицается.

В разных текстах содержится много особых доказательств (rigs pa bye brag) отсутствия внешней данности. Джанжа приводит вкратце восемь, полагая их главными, или наиболее популярными [Джанжа, 3, л. 62А–64Б]:

1. Тем, у кого очень сильна клеша страсти, в Сутрах обычно рекомендуется созерцание неприглядного (mi sdug). Так, например, есть метод созерцания скелетов, заполняющих всю землю. Сосредотачиваясь на визуализации этого, йог входит в трансовое состояние и ясно видит, что вся земля на многие километры вокруг покрыта горами скелетов. Хотя эти скелеты и не существуют в качестве внешней данности, однако имеется их восприятие. Поэтому наличие внешней данности не является необходимым условием возникновения восприятия чего-то как внешнего. Если так, то нет никаких серьезных оснований утверждать, что внешняя данность существует. Это доказательство приводится Асангой в «Махаянасанграхе».

2. В некоторых Сутрах говорится, что один и тот же предмет может по-разному восприниматься индивидами, относящимися к различным классам существ (см., напр., в: [Вималакирти, гл.1]. В связи с этим Асанга говорит в «Махаянасанграхе»:

*Поскольку преты, животные, люди и боги
Воспринимают одни и те же вещи по-разному –
В зависимости от рода, [к которому они принадлежат], то
[Внешняя] данность признается не имеющей места.*

(Цит. по: [Цзонхава, 1, л. 153А]).

В данной концепции признается наличие множества индивидуализированных потоков существования, в каждом из которых центральное место занимает носитель васан – мановиджняна или

алая-виджняна, условно полагаемые «индивидом». Когда некто «рождается в Индии», отмечает Агван Нима, то она считается одним из плодов совершенных им ранее деяний, а именно – «плодом хозяина» (bdag po'i 'bras bu). Если бы Индия существовала до его рождения, то плодом деяния, совершенного одним существом, обладали бы другие существа. А это несовместимо с законом кармы. Если Индия не существовала до рождения индивида там, то она будет возникать одновременно с его рождением и исчезать в момент его смерти. Поскольку же предполагается существование множества существ, которые одновременно живут в Индии, то это тоже неприемлемо. Поэтому Индия должна быть плодом общей кармы всех «обитающих там» индивидов. Эта общая карма будет состоять из частей – карм отдельных существ. В соответствии с этим полагают, что порождаемый общей кармой плод (гора, река, дерево, стол и прочее) тоже состоит из частей – плодов карм отдельных существ. Поскольку эти плоды однородны (только стул, только стол), то они должны накладываться друг на друга, а значит занимать одно и то же место (go sa gnop ra). Если внешняя данность действительно существует, то подобное просто невозможно. Где это видано, чтобы материальные предметы, характеризующиеся непроницаемостью границ, занимали одно и то же место? Поэтому внешняя данность должна отсутствовать. Когда два индивида воспринимают один и тот же предмет, то он является плодом их общей кармы. При этом каждый видит плод только своей кармы. Поскольку же их плоды однородны, то условно можно говорить лишь об одной вещи, являющейся плодом их общей кармы. Когда один из этих индивидов «уходит», то «оставшийся» объект будет плодом исключительно кармы другого [Агван Нима, 2, с. 367–369].

3. Если внешняя данность существует действительно, истинно, то должна восприниматься святыми в состоянии трансового погружения (самахиты) при непосредственном постижении конечной истины. Но она тогда не воспринимается. Кроме того, обычные существа, воспринимающие ее, должны были бы освободиться от сансары, так как непосредственное постижение действительно ис-

тинного полагают причиной освобождения. Но обычных существ не признают святыми. Поэтому внешняя данность не может иметь места истинно. Это доказательство тоже приводится Асангой в «Махаянасанграхе». Следует отметить, что здесь, равно как и в ряде других мест, можно обнаружить тенденцию к отождествлению понятий «внешняя данность» и «материальное». В состоянии трансового погружения отсутствует восприятие не только внешней данности, но и материального. Поэтому следовало бы отрицать действительное существование материального вообще, а не только в качестве внешней данности.

4. В «Вимшикакарике» Васубандху приводит доказательство отсутствия внешней данности, суть которого состоит в следующем. Полагают, что атомы не имеют частей. Однако они локализируются в пространстве. Поэтому у каждого атома можно установить наличие шести частей – восточной, южной, западной, северной, верхней и нижней. В таком случае атом нельзя признать не имеющим частей. При отсутствии же элементарного, не имеющего частей, не будет и состоящего из элементарных частиц – большого телесного. Если же такой атом все-таки считать не имеющим частей, то и большое телесное, например, яйцо, тоже следовало бы признать не имеющим частей, а значит и атомом. Но это просто нелепо. Следовательно, нет никаких разумных оснований считать существующей внешнюю данность – большое и малое телесное.⁶⁷

5. Дхармакирти приводит в «Праманаварттике» много доказательств отсутствия внешней данности. Одно из них называется опровергающим **сходство у родившегося** (skyes la 'dra ba). Саутрантики⁶⁸ полагают, что внешняя данность является не только причиной возникновения чувственного восприятия, но и фактором, определяющим разнообразие этих восприятий (перцептивных образов), поскольку внешняя вещь **передает свой вид** (gnam pa gtad) чувственному сознанию-познанию [Джанжа, 2, л. 28Б–29А]. Внешние вещи имеют разные виды, которые передаются сознанию. А сознание **копирует** (rjes su byed) данные виды, «рождаясь в качестве сходного» с ними. Это и определяет разнообразие восприятий. Если бы внешняя данность отсутствовала, то не было бы

и подобного разнообразия. Однако, возражают виджнянавадины, когда по каким-то причинам на небе видят не одну луну, а две, то, в силу сходства воспринимающего сознания с воспринимаемым объектом, в качестве внешней данности должны существовать две луны. Но этого никто не признает. Поэтому фактор схожести нельзя выдвигать в качестве аргумента, доказывающего наличие внешней данности. Разнообразие же воспринимаемых явлений может прямо определяться соответствующей васаной.

6. Кроме того, если восприятие сходно с воспринимаемым, то оно должно быть сходным с малым телесным – атомом или с большим телесным. Каждый атом в отдельности не воспринимается непосредственно. Поэтому не может быть и речи о сходстве восприятия с ним. Большое телесное является обладателем частей – атомов, поэтому не может восприниматься отдельно от своих частей. Но его части невоспринимаемы. Следовательно, не может быть воспринимаемым и обладатель частей. Если нечто не воспринимается, то как можно говорить о сходстве с ним у восприятия? Это сходство просто даже невозможно установить. Если оно не установлено, то нельзя на основании его наличия утверждать, что внешняя данность существует.

7. В базовой системе категорий приводятся различные традиционные классификации причин, условий и плодов. С точки зрения отношения к субстанциональному потоку выделяют два вида причинных факторов – субстанциональную причину и совместно действующее условие. **Субстанциональный поток** (*dravyasaṅgataṇa*; *rdzes rgyun*) вещи – это вся совокупность моментов существования вещи, начиная со второго момента. **Субстанциональная причина** (*upadānakāraṇa*; *nyer len [rgyu]*) вещи – то, что осуществляет порождение вещи как субстанции и принадлежит к одному с ней субстанциональному потоку, а **совместно действующее условие** (*sahakari pratyaḡa*; *lhan cig byed rkyen*) вещи – порождающее вещь как субстанцию и не принадлежащее к одному с ней субстанциональному потоку [Агван Даши, с. 91]. Так, например, глина – субстанциональная причина глиняного кувшина, а гончар – совместно действующее условие. Субстанциональной причиной

зрительного перцептивного образа является первый момент потока его существования, а все последующие моменты – его субстанциональным потоком. Раз причиной субстанционального потока моментов перцептивного образа считается первый момент, то этот момент может рассматриваться как предмет, воспринимаемый (*gzung don*) вторым моментом. Кроме того, в матрику шести причин входит **однородная причина** (*sambhāgaketu; skal mnyam gyi gyu*) – то, что осуществляет порождение подобного себе последующего сходного рода (*rigs 'dra phyi ma*) [Муге Сандан, с. 359]. Каждый предшествующий момент в потоке конкретного перцептивного образа является однородной причиной каждого последующего момента. Поэтому воспринимаемым предметом должна быть признана не внешняя данность, а предшествующий момент в потоке перцептивного образа. Таким образом, если исходить из традиционной концепции причин, то внешняя данность оказывается просто ненужной.

8. Хотя вещи и являются в чувственном восприятии как нечто внешнее, однако это не может служить доказательством того, что они действительно имеют место в качестве внешнего, поскольку есть много случаев, когда вещи не существуют именно так, как являются в восприятии. Например, из-за дефекта глаз видят не существующие в действительности волоски и мушки, из-за желтухи воспринимают белую раковину как желтую, во сне видят огромных слонов в маленьком домике и т.п.

Итак, невозможно, по мнению виджнянавадинов, указать ни одной причины, на основании которой разумный человек должен был бы признать действительным наличие материального в качестве внешней данности. Кроме того, признание существования внешней данности способствует возникновению клеш и грехов, вызывающих получение нового рождения и переживание страдания. Если желающий блаженства человек, опираясь на идею наличия внешней данности, обретает страдание, то эта идея должна быть признана ложной и отвергнута.

Проблема отношения между воспринимаемым и воспринимающим

В связи с отрицанием внешней данности возникает целый комплекс проблем, которые требуют своего разрешения в рамках строгого философского дискурса. Сюда, в первую очередь, следует отнести вопрос оценивания в философских категориях отношения между воспринимаемым и воспринимающим у одного и разных индивидов.

Итак, если объекты пяти «органов чувств» не имеют места в качестве **непосредственно пребывающей** (dngos su gnas pa) внешней данности, то как же их следует охарактеризовать? Подобные объекты нельзя отнести к категории «сознания-познания» (shes pa), поскольку это приведет к необходимости признания того, что по тем или иным соображениям полагается неприемлемым. В качестве примера Джанжа указывает пять таких идей [Джанжа, 3, л. 42А]:

1. Придется отвергнуть концепцию пяти скандх, так как первая из них – скандха материального тогда будет включена в пятую – скандху сознания. Но концепция пяти скандх признается всеми основными буддийскими философскими школами. Поэтому ее нельзя отвергать.

2. Если воспринимаемое является сознанием-познанием, то будет тождественно воспринимающему, которое тоже полагается сознанием-познанием. Поэтому при восприятии Форменного Тела (Рупакаи) Будды⁷⁰ чувственное сознание-познание обычного существа должно быть признано, в силу указанного тождества, самим этим Телом. И тогда, раз это существо обладает Телом Будды, его тоже следует признать Буддой. Но это неприемлемо, так как оно является обычным существом.

3. На основании указанного тождества требовалось бы также признать Форменное Тело Будды сознанием-познанием обычного существа. Это тоже неприемлемо, так как, например, буддистом становятся благодаря акту прибегания к Будде, а признание того, что Будда является только сознанием самого буддиста, делает подобное просто невозможным.

4. Поскольку материальное характеризуется пространственной локализацией и величиной, то сознание-познание тоже должно обладать этими характеристиками. Но это неприемлемо, так как сознание-познание определяется как нетелесное, обладающее ясностью-прояснением и веданием.

5. Сознание-познание будет есть и пить сознание-познание и пр. Это полагают просто несуразным, не вдаваясь в подробное объяснение.

Приведенное опровержение тождества объектов пяти «органов чувств» и сознания-познания не содержит конкретизации, в каком именно отношении отрицается это тождество. Поскольку дальнейшее рассмотрение проблемы отношения воспринимающего – сознания-познания и воспринимаемого – объектов пяти органов чувств невозможно правильно понять без знания базовой концепции тождества и различия, а также их видов, то следует, хотя бы вкратце, ознакомиться с ней в соответствии с базовой системой категорий, на которую опираются центральноазиатские буддийские философы.

Категории тождества и различия

Тождество (eka; gcig) – «это дхарма неявляемости разным» [Агван Даши, с. 77], а **различие** (bheda, nāpātva; tha dad) – «это дхарма [являемости] разным» [Там же, с. 79]. Содержание понятия **разного** (prithagatvam; so so ba) здесь не раскрывается, однако обычно термин «разное» означает «отличное, различное, отдельное, не являющееся тем же». Согласно этому отношение между двумя дхармами определяется как тождество, если они не являются разными, и как различие, когда они будут разными. Дхармы могут быть тождественными или отличными полностью либо только в каком-то определенном отношении. В соответствии с этим в базовой системе категорий выделяются три главных вида тождества и различия.

Первый вид тождества называется «тождеством по обратному тождественному себе». **Обратное** (log pa) дхарме – это не являющееся данной дхармой. Так, например, гора, дерево и слон явля-

ются обратными стулу, потому что могут быть определены как не являющиеся стулом. **Обратно тождественным** (niviṛṭti; ldog pa) дхарме именуется обратное обратному дхарме, или не являющееся не являющимся данной дхармой. Когда в сознании возникает представление (spyi don) о некоторой вещи, то подобное представление посредством особой операции **приписывания** (sgro 'dogs) проецируется на эту вещь и отождествляется с ней. В результате этого данное представление воспринимается как не являющееся не являющимся той вещью, то есть как сама вещь. Поэтому такое представление называется «обратно тождественным» вещи. Сама вещь тоже будет «обратно тождественной» вещи, так как не является не являющимся вещью. Хотя вещь и представление о ней – разные по своим признакам дхармы, однако оба они будут «обратно тождественными» вещи. Поэтому с точки зрения «обратно тождественного» они не являются разными, полагаются тождественными. Это и называется тождеством по **обратно тождественному себе** (ekasvaniviṛṭti; rang ldog gcig). Частным случаем такого тождества будет полное тождество. Так, дхарма «вещь» и дхарма «обратно тождественное вещи», рассматриваемое в качестве самой вещи, будут тождественны «по обратно тождественному себе» и полностью идентичны.

Различными по обратно тождественному себе (bhedasvaniviṛṭti; rang ldog tha dad pa) называют дхармы, у которых «обратно тождественные» им дхармы являются разными. Так, например, кувшин и столб будут различными по параметру «обратной тождественности» себе, поскольку «обратно тождественное» кувшину – это кувшин, представление о кувшине, изображение кувшина и т.п., а «обратно тождественное» столбу – столб, представление о столбе и пр.

Вторым видом тождества считается **тождество по сущности** (ekabhāva; ngo bo gcig), которое также называется **тождеством по Я** (ekātman; bdag nyid gcig) или **тождеством по собственному бытию** (ekasvabhāva; rang bzhin gcig). «*Это дхарма неявляемости разными сущностями*» [Там же, с. 78]. Здесь имеется в виду следующее. Две дхармы признаются тождественными по сущности в

том случае, когда выполняется такое условие: если нечто является одной из них, то с необходимостью является и второй. Например, если нечто – звук является сотворенным, то с необходимостью является непостоянным, и наоборот. Поэтому дхарма «сотворенное» и дхарма «непостоянное» определяются как тождественные по сущности.

«Сотворенное» и «непостоянное» могут рассматриваться не только как особые дхармы, но и как признаки некоторой третьей дхармы, обладающей своей собственной сущностью. Поскольку «сотворенное» и «непостоянное» всегда присутствуют в качестве признаков в других дхармах вместе, то в каждом таком случае у них будет одна и та же общая сущность – сущность той дхармы. С этой точки зрения они и признаются тождественными по параметру «сущность». Частным случаем подобного отношения выступает «одностороннее» тождество по сущности. Таково, например, отношение между «кувшином» и «золотым кувшином». Если нечто – данный конкретный кувшин является золотым кувшином, то с необходимостью будет и кувшином. Но если нечто – данный конкретный кувшин является кувшином, то совсем не обязательно, что он будет золотым кувшином, так как есть и другие кувшины – медные, бронзовые и другие.

Различие по сущности (bheda bhāva; ngo bo tha dad) – это дхарма являемости разными сущностями. Например, постоянное и непостоянное следует определить как отличные по сущности, поскольку невозможно указать дхарму, которая являлась бы и постоянной, и непостоянной.

Частным случаем, или видом, тождества по сущности считается также **тождество субстанциональное** (ekadṛavya; rdzes gcig). Оно имеет место тогда, когда две тождественные по сущности дхармы являются субстанциями. Так, например, дхарма «постоянное» и дхарма «предмет познания» (shes bya)⁷¹ – тождественны по сущности, ибо если нечто (напр., пространство) является постоянным, то с необходимостью будет и предметом познания, и если нечто является предметом познания (в его аспекте неизменного понятия), то с необходимостью будет постоянным. Но эти дхармы

нельзя признать тождественными субстанционально, ибо они не являются субстанциями. А «непостоянное» и «сотворенное» полагаются тождественными субстанционально, потому что являются и субстанциями, и тождественными по сущности.

Тибетские философы обычно указывают, что дхарма «вещь» и дхарма «субстанция» являются **равнозначными**, или однозначными (*ekārtha; don gcig*)⁷². Поэтому если некоторая дхарма является вещью, то с необходимостью будет **субстанцией** (*dravya; rdzes*), и наоборот. Несмотря на важность понятия «субстанция», в сочинениях центральноазиатских философов, как это ни может показаться странным, трудно встретить указание признака этой дхармы. Так, например, Агван Нима в своей интересной работе по буддийским философским школам рассматривает тринадцать разных случаев употребления термина «субстанция», но так и не дает ее определения [Агван Нима, 2, с. 442–443]. Джанжа в своем трактате по истории философии, пользующемся большой популярностью, рассматривает понятие субстанции только в рамках воззрений индийской школы вайшешика. Она определяется там как обладающая действием, качеством и служащая причиной соединения, а также как имеющая место независимо (*rang rkyu bar grub pa*) и служащая опорой для других дхарм [Джанжа, 1, л. 28Б]. Под независимостью, в буддийском смысле, следует понимать **самостоятельность** (*rang dbang ba*) в порождении своего плода. Хотя возникновение субстанции и обусловлено причинами, но она порождает свой специфический плод самостоятельно и независимо от других дхарм. Познание субстанции осуществляется независимо от знания других дхарм. Так, например, лес порождает свой плод — тень, кислород и прочее в зависимости от деревьев, из которых состоит, и он немислим без знания дерева. Поэтому лес не является субстанцией.

Тождественными по реализации (*grub bde gcig*) называют дхармы, которые одновременно возникают, одновременно пребывают и одновременно прекращаются [Судхипрашака, с. 8]. Например, цвет и запах меда тождественны по реализации, но они не **тождественны субстанционально по реализации** (*grub bde rdzes*

gsig pa), поскольку не являются тождественными по сущности (ибо такой цвет может быть и у вещей, не имеющих запаха меда). А восемь **частиц-субстанций** (rdul rdzes) (земля, вода, огонь, воздух, цветоформа, запах, вкус, осязаемое), из которых, как полагают, состоит атом, будут тождественными субстанционально по реализации, поскольку являются субстанциями, тождественными по сущности, и возникают, пребывают и прекращаются одновременно [Агван Даши, с. 76–77; Муге Сандан, с. 355–356].

Третьим главным видом тождества считается **тождество по роду** (ekakula, ekagotra; rigs gsig). В качестве признака **рода** (kula, gotra; rigs) обычно указывают **возможность-способность** (rung gi nus). Род – это то, что делает нечто возможным, обладает способностью породить нечто. Способное породить нечто называют его причиной. Если две дхармы имеют одну и ту же непосредственную субстанциональную причину, то их полагают **тождественными по роду субстанции** (ekadravyakula; rdzes rigs gsig pa). Такковы, например, два кувшина разной величины, формы и цвета, сделанные из одного кома глины или зерна одного колоска, выросшего из одного и того же семени. Дхарма часто определяется как носитель признака. Поэтому она невозможна без признака. В таком случае признак – это то, что делает возможным существование дхармы, то есть является ее родом. В дхарме признак органично и неразрывно слит с сущностью и бытием дхармы. Однако он может быть выделен в чистом виде как **обратно тождественное смыслу** (arthanivṛtti; don ldog) – не являющееся не являющимся признаком вещи. Если две дхармы имеют один и тот же признак, то их полагают **тождественными по роду обратно тождественного (смыслу)** (ekanivṛttikula; ldog pa rigs gsig pa).

Любая дхарма, по мнению тибетских философов, может быть охарактеризована как отрицание или утверждение. В связи с отрицанием выделяют два основных структурных элемента: **основу отрицания** (pratiṣedhyavastu; dgag gzhi) – то, в отношении чего отрицается нечто, и **объект отрицания** (pratiṣedhya; dgag bya) – то, что отрицается в его отношении. **Отрицание** (pratiṣedha; dgag pa) – то, прямое постижение⁷³ (или просто сознание) чего требует

прямого отрицания (dngos bcad) «объекта отрицания» в отношении «основы отрицания» [Муге Сандан, с. 351]. Например, признаком пространства считается отсутствие контактного соприкосновения (с ним нельзя вступить в контакт путем прикосновения рукой), то есть проницаемость. Поэтому при его прямом постижении требуется прямое отрицание контактного соприкосновения («объекта отрицания») в отношении пространства («основы отрицания»). Прямое постижение **утверждения** (sādhya; sgrub pa) не требует этого [Гедун Дандар, 1, л. 66А]. Поэтому столб, кувшин и тому подобные дхармы следует охарактеризовать как утверждения. Признаки дхарм, по которым устанавливается тождество между ними, тоже могут быть отрицанием или утверждением.

В соответствии с этим указывают два вида тождества: **тождество по роду обратно тождественного (смыслу), являющегося утверждением** (sgrub par gyur pa'i [don] ldog pa rigs gcig), и **тождество по роду обратно тождественного (смыслу), являющегося отрицанием** (dgag par gyur pa'i [don] ldog pa rigs gcig). Примерами первого могут служить отношения между столбом березовым и дубовым, «сознанием видимого глазом» у Дэвадатты и Пуджадатты. Примеры второго: пространство кувшина и пространство дома, отсутствие Я индивида у столба и глаза. Соответствующие виды различия легко понять на основании изложенного.

Некоторые выводы

Теперь можно попытаться установить, какие именно виды тождества между воспринимаемым и воспринимающим отрицаются при рассмотрении пяти неприемлемых выводов из идеи признания пяти объектов «органов чувств» сознанием-познанием. Признаками сознания-познания считают ясность-прояснение и ведание. Это ясность сознания психических феноменов (тоже относимых к категории сознания-познания) и прояснение «внешних» объектов, а также ведание самого себя и другого – объектов. Признаком же материального часто называют непроницаемость. Если материальное – воспринимаемое и сознание – воспринимающее тождественны «по роду обратно тождественного (смыслу), то можно ука-

зять общие для них признаки. Если бы материальное обладало признаками сознания (ясность и ведание), то его следовало бы отнести к скандхе сознания, а это не принимается (первая идея). Если бы сознание обладало признаком материального, то можно было бы указать его местоположение и размер, можно было бы его есть и пить, но это тоже неприемлемо (четвертая и пятая идеи). Обычно утверждают, что карма является субстанциональной причиной получения нового рождения и прочего, а значит, и воспринимаемого. Но нигде не указывается, что карма является причиной воспринимающего. Поэтому между воспринимаемым и воспринимающим не может быть тождества по роду субстанции.

Если воспринимаемое и воспринимающее тождественны «по обратному тождественному себе» (по крайней мере в аспекте полностью тождества этих двух дхарм), то в ситуации восприятия Форменного Тела Будды обычным существом воспринимающее – сознание этого индивида должно быть признано Телом Будды (вторая идея) или Тело Будды следует классифицировать как сознание того существа (третья идея). Это тоже неприемлемо. Поэтому отвергают (полностью или частично) два из трех основных видов тождества и занимаются только анализом тождества по сущности.

Анализ структуры базового умозаключения, опровергающего субстанциональную инаковость воспринимаемого и воспринимающего

Джанжа приводит структурно стандартный для буддийских философов Индии силлогизм, который результирует отрицание внешней данности и служит основой для анализа отношения между воспринимаемым и воспринимающим в категориях тождества и различия по сущности: *«То, восприятие чего устанавливается вместе с [восприятием] чего-то [другого], не является субстанционально иным по отношению к тому [другому], подобно звуку и слышимому. Сознание видимого глазом при восприятии синего тоже устанавливается как воспринимаемое вместе [с восприятием синего]»* [Джанжа, 3, л. 64Б]. Его можно представить и в несколько ином виде – в более популярной в Центральной Азии

форме умозаключения, состоящего из трех элементов – субъекта, предиката и аргумента: «Воспринимаемое не является субстанционально отличным от воспринимающего, поскольку определяется как устанавливаемое-воспринимаемое вместе с ним».

Это умозаключение называется доказательством (*rigs pa*), опровергающим **субстанциональную инаковость воспринимаемого и воспринимающего** (*gzung 'dzin rdzes gzhan*), или обосновывающим **шуньяту как лишенность воспринимаемого и воспринимающего субстанционального отличия инаковых предметов** (*gzung 'dzin don gzhan rdzes tha dad gyis stong gi stong pa nyid*) на основе довода (*gtan tshigs*) **определения совместности установления, или установления совместного восприятия** (*lhan cig dmigs nges*).

Субъектом (*dharmin; chos can*), или **предметом** обсуждения (*abhikaraṇavastu; rtsod [pa'i] gzhi*)⁷⁴, здесь служит воспринимаемое, под которым понимаются объекты пяти «органов чувств», являющиеся непосредственному чувственному познанию (*dbang [po'i] mngon [sum shes pa]*). **Предикатом** (*sadhyadharmā; bsgrub bya'i chos*) служит отрицание того, что это воспринимаемое является субстанцией иной⁷⁵, нежели воспринимающее его сознание-познание, или отрицание их субстанционального отличия. В силлогизме приводится пример двух дхарм, не являющихся субстанционально отличными. Признаком дхармы «звук» считается воспринимаемость «сознанием слышимого ухом», а признаком дхармы «слышимое ухом» – контакт с индрией («органом чувств») уха. Поскольку у них разные признаки, то это две отдельные дхармы. Если нечто – журчание ручья является звуком, то с необходимостью является воспринимаемым ухом, и наоборот. Поэтому они не будут отличными по сущности. Обе эти дхармы являются субстанциями, так как способны выполнять функции (восприниматься сознанием и вступать в контакт с индрией уха), то есть относятся к категории «вещь», а «вещь» равнозначна «субстанции». Из этого следует, что они не будут отличными субстанционально.

Данный предикат является отрицанием. Тибетские философы выделяют два типа отрицания: **отрицание типа не является** (*pariyudāsapratiṣedha; ma yin dgag*) и **отрицание типа не существу-**

ет (prasāyaparatiśedha; med dgag). Первое характеризуется тем, что попутно (shugs la) с данным отрицанием выдвигается отрицание или утверждение другой дхармы. Так, например, высказывание: «Толстый Дэвадатта не ест днем» является отрицанием, попутно с которым косвенно выдвигается утверждение: «Он ест ночью». При отрицании типа «не существует» это не происходит. Например, высказывание: «Брахман не пьет вина» является отрицанием, попутно с которым не выдвигается другая дхарма – утверждение (пьет воду, чай) или отрицание (не пьет чай, молоко) [Агван Даши, с. 295].

Джанжа приводит оценки этого предиката двумя ближайшими учениками Цзонхавы – Жалсабом (1364–1432) и Хайдубом Чже (1385–1438). Первый считал такой предикат отрицанием типа «не существует», а второй – отрицанием типа «не является» [Джанжа, 3, л. 66А]. Подобные оценки, очевидно, определяются разными подходами в понимании использования данного умозаключения. Если такое отрицание отнести к типу «не существует», то это позволит вычленивать чистую идею шуньяты-лишенности воспринимаемого и воспринимающего субстанционального отличия, которую, отмечает Туган, виджнянавадины интерпретируют как «тонкое отсутствие Я дхармы» (chos kyi bdag med phra mo) [Туган, с. 43]⁷⁶. Сосредоточение на подобной идее может привести к непосредственному постижению отсутствия указанного отличия между воспринимаемым и воспринимающим в состоянии трансового погружения, а это способствует обретению всеведения и положения Будды. Если же данное отрицание отнести к типу «не является», то попутно с ним косвенно выдвигается утверждение: «Воспринимаемое является субстанционально тождественным воспринимающему». Эта идея может быть использована для дальнейшего философского анализа.

Два вида явления сознания

Сторонники идеи отсутствия внешней данности полагают, что сознание предстает в двух видах: является как объект (yul du snang ba), принимая вид воспринимаемого (gzung [ba'i] gnam), и является в качестве самого себя (rang du snang ba), принимая вид вос-

принимающего ('dzin [pa'i] nam). Когда понимают, что некое сознание-познание является верным – необманывающимся в своем объекте, то это понимание обретается благодаря сознанию-познанию, тождественному или отличному по сущности от первого сознания-познания. В последнем случае приходим к «дурной бесконечности» (thug med), так как для установления верности второго сознания-познания потребуется третье и т.д. Поэтому правильным полагают обратное. Таким образом, верность сознания-познания, имеющего вид воспринимающего и называемого **веданием другого** (paravidyā; gzhan rig), устанавливается тождественным ему по сущности сознанием-познанием, которое представляет собой вид воспринимающего, обращенного вовнутрь (kha nang du lta ba'i 'dzin nam yan gar ba), и именуется **непосредственным самопознанием** (svasamvedapratyakṣa; rang rig mngon sum) [Джанжа, 3, л. 33Б–36А]. Это непосредственное самопознание, «вкушающее» (myong ba) само себя, считают никогда не ошибающимся «верным познанием», так как оно не обусловлено неведением и не искажается какими-либо случайными причинами ошибочности. Таким образом, при восприятии синего происходит одновременное установление «верным познанием» двух предметов – синего (объекта, воспринимаемого) и его чувственного познания («обладателя объекта», воспринимающего).

Джанжа отмечает, что, по мнению Жалсаба, ведание другого и ведание себя являются тождественными субстанционально по реализации [Там же, л. 67Б]. Это можно разъяснить следующим образом. Возникновение объектов полагают обусловленным кармой. Поэтому оно должно иметь место для того, чтобы обладатель кармы «вкусил» их. Из этого следует, что объекты могут иметь место только в качестве воспринимаемого и не существуют, не будучи воспринимаемы. В таком случае воспринимаемое и воспринимающее должны существовать одновременно. Этот вывод в известной мере подтверждается и тем, что воспринимаемое и воспринимающее устанавливаются «верным познанием» одновременно. Поскольку устанавливаемость «верным познанием» считается признаком существующего (yod pa), то воспринимаемое и воспри-

нимающее существуют одновременно – одновременно возникают, одновременно пребывают, одновременно прекращаются. Поэтому их следует признать тождественными по реализации.

Общей основой (*samānādhikara; mthun gzhi*) двух дхарм называют то, что и одной дхармой является, и другой дхармой является. Например, белая раковина является «общей основой» двух дхарм – «раковины» и «белого». В качестве особой дхармы может быть выделена и «общая основа» воспринимаемого и воспринимающего. Такая дхарма обладает двумя признаками: 1) является воспринимаемым; 2) является воспринимающим. С данной точки зрения воспринимаемое и воспринимающее могут быть оценены как тождественные по сущности, поскольку если нечто – эта «общая основа» является воспринимаемым, то с необходимостью будет воспринимающим, и наоборот. И так как они являются также субстанциями, то должны быть признаны тождественными субстанционально.

Изложенное можно резюмировать следующим образом: воспринимаемое и воспринимающее являются тождественными по сущности, тождественными субстанционально, тождественными субстанционально по реализации. Это делает понятным, почему иногда воспринимаемое называют сущностью, или субстанцией, сознания-познания (*shes pa'i bdag nyid; shes pa'i rdzes*).

Вид объекта и вид сознания

Обычно полагают, что при чувственном восприятии сознание уподобляется объекту, копирует (*rjes byed*) его вид [Чандракирти, с. 358]. Но имеет ли **вид** (*ākāga; gnam pa*) только объект, или только воспринимающее его сознание, или оба? Если некий вид имеет только сознание, а объект не имеет никакого вида, то такое сознание нельзя признать воспринимающим объект. Когда некий вид имеет только объект, а сознание не имеет никакого вида, какова тогда роль сознания в восприятии объекта? Оно ничем по сути не будет отличаться от «проясненного» (*gsal ba*) – ясно являющегося объекта, а объект будет восприниматься и без сознания, так как

для его восприятия не нужно будет проясняющее и ведающее сознание. Поэтому и воспринимаемое, и воспринимающее должны быть **наделенными видом** (там бас, букв. «с видом»), их не следует признавать **не имеющими вида** (там мед).

В связи с рассмотрением этой проблемы Джанжа приводит пример, взятый им из «Компендиума мудрости» (Джнянасамуччая) Бодхибхадры⁷⁷. Когда смотрят на прозрачный хрусталь, за которым находится материя красного цвета, то глаз видит два воспринимаемых предмета – хрусталь и красный цвет. При этом хрусталь воспринимается непосредственно, а цвет – через отражение. Аналогично, при чувственном восприятии, например, красного являющимся непосредственно будет «сознание видимого глазом», которое имеет вид красного, представляющего собой отражение – образ (gzugs brnyan), полученный при копировании объекта [Джанжа, 2, л. 28А].

Таким образом, полагают, что при чувственном восприятии сознание принимает вид явления объекта. Но соответствует ли вид, в котором объект является, тому виду, в котором он пребывает сам по себе? Совпадает ли являющийся объект с действительным объектом⁷⁸? При рассмотрении этого выделяют три момента: 1) явление, например, синего; 2) явление синего как относящегося к большому материальному; 3) явление синего как внешней данности [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 137]. В связи с этим ставятся три вопроса. Является ли в виде синего именно синее? Является ли в виде большого материального именно большое материальное? Является ли в виде внешнего именно внешнее? По ответам на эти вопросы философов подразделяют на **признающих являющийся вид истинным** (там bden pa) и **признающих являющийся вид ложным** (там rdzun pa). Общим для них является то, что все они⁷⁹ считают явление синего как внешнего ложным, обусловленным васаной неведения. Поэтому воспринимаемое и воспринимающее полагают субстанционально тождественными, а вид явления вещи и вид ее пребывания не совпадающими в этом отношении.

«Признающие являющийся вид истинным» считают, что в виде синего является именно синее, а в виде большого материально-

го – именно большое материальное. Поэтому в этих двух случаях вид явления вещи и вид ее пребывания соответствуют друг другу. Основанием подобного утверждения полагают признание воспринимаемого субстанционально тождественным воспринимаемому – сознанию-познанию, которое? как таковое? при чувственном восприятии не подвержено действию неведения. Поскольку в двух данных случаях эти философы считают вид явления и вид пребывания совпадающими, а сознание – копирующим вид явления, то их также называют «признающими сознание имеющим вид вещи» (rnam bcas pa).

«Признающие являющийся вид ложным» полагают, что сознание и при чувственном восприятии подвержено воздействию неведения, так как, по их мнению, у обычного существа только непосредственное самопознание безошибочно и не находится под влиянием неведения. Поскольку вид явления вещи не соответствует виду пребывания вещи, а сознание копирует вид явления, то этих философов называют «признающими сознание не имеющим вида вещи» (rnam med pa). К подобным выводам приходят на основании детального исследования источников и анализа мнений авторитетных ученых такие известные в Центральной Азии философы, как Жамьян Шадба-второй и Джанжа [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 137; Джанжа, 3, л. 42А–43Б].

«Признающих являющийся вид истинным» подразделяют на три группы: **признающих одинаковое число воспринимаемых и воспринимающих** (gzung 'dzin grangs mnyam pa), **признающих половину яйца** (или **разделенное на половинки яйцо**) (sgo nga phyed tshal ba), и **признающих недвойственность разнообразного** (sna tshogs gnyis med pa). Исходя из этих названий, тибетские ученые при анализе источников и мнений авторитетов по-разному подходят к истолкованию взглядов указанных философов. По мнению Жамьяна Шадбы-второго, есть три главных подхода (bshad tshul, букв. «способ объяснения») в их понимании [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 137–138].

Так, один из непосредственных учеников Цзонхавы Гунру Жалсан Санпо (gung ru rgyal mtshan bzang po) в своем «Кратком

курсе мадхьямики» (dbu ma'i stong thun) указывает следующее. Первые полагают, что в ситуации восприятия пестрого со стороны объекта – воспринимаемого являются много разных цветов, а со стороны «обладателя объекта» – воспринимающего возникают столько же однородных «сознаний видимого глазом», каждое из которых имеет только один соответствующий цвет. **Однородными** (rigs mthun) здесь называют виды сознания, которые принадлежат к одному роду сознания – являются только «сознанием видимого глазом» или только «сознанием слышимого ухом» и пр. Признающие «половинку яйца» считают, что при таком восприятии со стороны объекта являются разные цвета, а со стороны «обладателя объекта» их нет, сознание не возникает в виде них⁸⁰. По мнению же признающих недвойственность разнообразного, со стороны объекта имеется явление только одного цвета – пестрого, и сознание тоже возникает в виде пестрого. Основанием подобного утверждения служит то, что эти философы считают невозможным одновременное наличие однородных видов сознания в потоке одного индивида.

По мнению Друнчена Легпа Санпо, Панчена Соднам Дагпы⁸¹ и ряда других тибетских ученых, первые считают, что при восприятии пестрого являются разные субстанционально отличные цвета, а возникающие при этом разные виды сознания, соответствующие числу цветов, тоже будут субстанционально отличными. Вторые полагают, что синес и сознание в виде синего являются субстанционально отличными. Третьи думают, что различные виды сознания при восприятии пестрого следует признать субстанционально тождественными.

Согласно же «Большой истории философии»,⁸² первые считают, что при восприятии пестрого возникает столько однородных видов сознания, сколько имеется цветов у пестрого. Вторые полагают, что с точки зрения времени наличия синее предшествует сознанию в виде синего, а с точки зрения восприятия, или установления (dmigs pa), они являются субстанционально тождественными. По мнению третьих, при восприятии пестрого возникает только один вид сознания, воспринимающего белое, синее и пр.

Интересные мысли в связи с этим вопросом высказывает Джанжа. Когда является синее, то вместе с ним одновременно являются сотворенность, непостоянство и другие дхармы, относящиеся к категории элементов-«соединителей», не связанных с сознанием (випраюкта-сансары). По мнению первых, при их восприятии возникает столько же видов сознания. Согласно третьим, возникает только сознание в виде синего, а при восприятии пестрого – сознание в виде пестрого. Вторые считают, что передается исключительно вид синего и сознание возникает только в виде синего, а при восприятии пестрого передается именно пестрое и сознание имеет вид пестрого [Джанжа, 2, л. 28Б–29А].

Агван Нима указывает, что есть еще **признающие последовательное возникновение разнообразного** (sna tshogs rim 'byung ba). Поскольку однородные виды сознания, по их мнению, не могут иметь места одновременно, то при восприятии пестрого по очереди очень быстро возникают однородные виды сознания, имеющие вид отдельных цветов, а в итоге они сливаются и воспринимается пестрое [Агван Нима, 2, с. 172–173]. Эту идею, отмечает Джанжа, признают саутрантики, «следующие авторитетным текстам»⁸³ [Джанжа, 2, л. 29А].

Тибетские философы полагают, что равное число воспринимаемых и воспринимающих признают виджнянавадины, принимающие восемь видов сознания, и саутрантики, принимающие шесть видов сознания, а сторонниками идеи недвойственности разнообразного являются признающие шесть видов сознания и только одно сознание [Агван Нима, 2, с. 170; Жамьян Шадбавторой, 1, с. 139].

«Признающих являющийся вид ложным» подразделяют на принимающих **наличие нечистого** (dri bcas, букв. «с нечистым») и полагающих **отсутствие нечистого** (dri med). В их оценке, по мнению Джанжи, тоже имеются три подхода. Согласно первому, признающие отсутствие нечистого полагают, что у Будды нет нечистой-ложной явленности, так как она порождается васаной неведения, а Будда не имеет ее. Признающие наличие нечистого считают, что нечистые – относительные явления не имеют непосред-

ственной связи с неведением. Поэтому устранение неведения не приводит к исчезновению подобной явленности. Значит, она имеется и у Будды. Согласно второму подходу, различие между признающими наличие и отсутствие нечистого состоит не в этом. Первые полагают, что у Будды реализуется много этой явленности, а вторые – мало. В соответствии с третьим подходом, признающие наличие нечистого считают, что сущность сознания (sems) подвержена загрязнению нечистой двойственной явленностью⁸⁴, а признающие отсутствие нечистого отрицают это [Джанжа, 3, л. 44А]. Агван Нима описывает только третий подход [Агван Нима, 2, с. 173–174], а Жамьян Шадба-второй объясняет первый и третий [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 139].

Философскую школу виджнянавады подразделяют на две подшколы: «следующих авторитетным текстам» (lung gi rjes 'brang) и «следующих доказательству» (rigs pa'i rjes 'brang). Первые опираются на пять указанных выше работ Асанги, а вторые – на семь базовых трактатов по логике и теории познания традиции Дигнаги-Дхармакирти⁸⁵ [Агван Нима, 2, с. 174]. Джанжа указывает, что Бодхибhadра считал сторонников первой подшколы «признающими являющийся вид истинным», а последователей второй – «признающими являющийся вид ложным». Он же отмечает, что Дэвендрабуддхи и Шакьябуддхи⁸⁶ полагали идеи «Праманаварттики» Дхармакирти соответствующими признанию являющегося вида ложным, Праджнякарагупта (IX в.) считал их соответствующими признанию являющегося вида ложным и принятию отсутствия нечистого, а Дхармоттара (750–810) – принятию наличия нечистого. Жамьян Шадба, проделав огромную работу по исследованию источников и анализу разных мнений, пришел, как отмечает Джанжа, к выводу, что идеи признания являющегося вида истинным или ложным содержатся в текстах обеих этих подшкол [Джанжа, 3, л. 41Б]. Жамьян Шадба также указывает, что из йогачарамадхьямиков-сватантриков Шантиракшита, Камалашила и Арья Вимуктасена признавали являющийся вид истинным, а Харибhadра, Джетари и Камбала – ложным [Жамьян Шадба, 1, л. 130А–131А]. Джанжа отмечает, что более глубокими Жалсаб полагал

идеи «признающих являющийся вид ложным», а Хайдуб Чже – идеи «признающих являющийся вид истинным» и принимающих недвойственность разнообразия [Джанжа, 3, л. 44Б].

Паратантра

В шестой главе Сутры «Истинного объяснения мысли» (Сандхинирмочана) возникающее зависимо называется **паратантрой** (gzhan dbang, букв. «власть другого»), или обладающим признаком паратантры [Объяснение, л. 22А]. Виджнянавадины полагают паратантру «существующей благодаря собственному бытию» (gang bzhin gyis yod pa) и имеющей место истинно (bden grub), а также подразделяют на нечистую (ma dag pa) – типа скандх, возникающих из-за кармы и клеш, и чистую (dag pa) – типа мудрости святого вне периода пребывания в состоянии трансового погружения (tjes thob ye shes) и Тела Будды, украшенного тридцатью двумя признаками и восьмьюдесятью знаками высшего существа [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 139–140].

Термин «паратантра» употребляется в разных значениях. Так, паратантрой называют воспринимаемое в качестве внешнего. Характерной особенностью такой паратантры служит то, что она возникает при отсутствии внешней данности благодаря актуализации семени кармы – васаны, хранящейся в сознании [Чандракирти, гл. 6, ст. 47]. Паратантрой именуют также воспринимаемое и воспринимающее. Поскольку явление возникающего зависимо в виде подразделяемого на субстанционально отличные воспринимаемое – внешние вещи и воспринимающее – внутреннее сознание обусловлено неведением и не имеет места в действительности, то такая паратантра называется ложной, или лживой (brdzun pa) [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 140].

Цзонхава пишет о втором виде паратантры: *«Ошибочное принятие веревки за змею не рождается в отношении «основы», не имеющей веревки, а ошибочное восприятие [земли как] кувшина и т.д. не будет рождаться в месте пространства, не имеющем земли и т.д. Аналогично, если нет внешней данности, то какая «основа ошибки» ('khrul gzhi) будет причиной ошибочного призна-*

ния синего и т.д. как внешнего? Поэтому обязательно следует принять нечистую паратантру, являющуюся как два субстанционально отличных [фактора] – воспринимаемое и воспринимающее, причину признания внешнего, так как та «основа явления» (*snang gzhi*) является причиной связанности полным осквернением и освобожденности [благодаря] совершенной очищенности» [Цзонхава, 1, л. 138Б–139А].

Иногда в полумраке свернутая кольцом пестрая веревка воспринимается как змея. Поскольку змеи там нет, то ее восприятие является не чувственным познанием, а концептуальным восприятием ('dzin [pa'i] rtog [pa]). Если нет «основы ошибочности» – веревки, то не может возникнуть и ошибочное восприятие змеи. Аналогично, если внешнее не существует, то ошибочное концептуальное восприятие внешнего не может возникнуть без некой «основы ошибочности». Таковой «основой» полагают паратантру – воспринимаемое и воспринимающее, являющиеся как субстанционально отличные предметы. Когда имеется их явление таким образом, воспринимаемое может быть ошибочно принято за внешнее.

Воспринимаемые в качестве внешнего вещи не существуют как нечто внешнее. Поэтому их признают существующими условно (*btags yod*). Поскольку эти вещи «возникают» зависимо, то их тоже считают паратантрой. И так как их причиной («основой ошибочности») служит паратантра – воспринимаемое и воспринимающее, то эту паратантру иногда называют «сущностью паратантры» (*gzhan dbang gi ngo bo*). Поскольку паратантра как внешние вещи существует условно, а паратантра как воспринимаемое и воспринимающее существует субстанционально, то вторую паратантру именуют «паратантровой вещью» (*gzhan dbang gi dngos ro*), что, вероятно, должно обозначать «подлинную вещь, возникающую зависимо». Таково, очевидно, основание употребления Чандракирти и его тибетскими последователями терминов «сущность паратантры» и «паратантровая вещь» при критике виджнянавадиновской концепции паратантры [Чандракирти, с. 138–140].

В качестве одной из особенностей «сущности паратантры» Чандракирти указывает то, что она не является объектом вербаль-

но-концептуального ума (spros pa'i yid, sgra rtog) [Там же, с. 140], а также говорит о паратантре, или «сущности паратантры», лишенной воспринимаемого и воспринимающего [Там же, с. 166]. Джанжа поясняет, что одно и то же сознание является в виде воспринимаемого и воспринимающего. Когда йог постигает, что внешнее отсутствует, то прекращается установление (dmigs pa) воспринимаемого. Поскольку без воспринимаемого не может быть и воспринимающего, то прекращается и установление воспринимающего. То, что остается после этого, является сознанием, которое постигается непосредственным самопознанием [Джанжа, 2, л. 34А–Б]. Из этого следует, что паратантрой или «сущностью паратантры», которая не познается вербально-концептуальным умом, называется также это сознание, лишенное явления в виде воспринимаемого и воспринимающего. Наличие такого сознания устанавливается непосредственным самопознанием [Там же]. Лишенность подобного сознания двойственной явленности в виде субстанционально отличных воспринимаемого и воспринимающего именуют также шуньятой или «отсутствием Я дхармы». Это сознание полагают «основой опустошения» (stong gzhi) – тем, у чего устанавливается лишенность или опустошенность. В качестве такой «основы» сознание считают имеющим место истинно [Цзонхава, 1, л. 139А].

Существование множества потоков сознания

Отрицающие существование объектов пяти «органов чувств» как чего-то внешнего по отношению к воспринимающему их сознанию признают наличие множества индивидуализированных потоков сознания. Обычные существа могут удостовериться в этом путем логического рассуждения. Когда устанавливают отсутствие внешней данности, то приходят к выводу, что в виде собственного тела и речи является сознание. Но «вне себя» тоже видят аналогичные тела и слышат речи. Действия своих тела и речи порождаются и контролируются собственным сознанием, а наблюдаемые «вовне» не оцениваются так. На основании этого приходят к заключению, что должна существовать причина действия «внеш-

них» тела и речи. И таковой, по аналогии с обнаруживаемым у себя, признается сознание потока другого существа. Обладающие же абхиджней узнавания мыслей других могут непосредственно воспринимать чужое сознание⁸⁷.

Проблема общего объекта рассматривания

В связи с признанием этой идеи возникает проблема оценки отношения между объектами восприятия, общими для этих потоков, и воспринимающими их сознаниями. Так, например, когда Дэвадатта и Пуджадатта одновременно смотрят на один и тот же предмет – кувшин, то он является для них **общим объектом рассматривания** (*thun mong gi blta bya*). Воспринимаемое считается субстанционально тождественным воспринимающему. В таком случае общее воспринимаемое должно быть субстанционально тождественным восприятиям кувшина у Дэвадатты и Пуджадатты. Из этого следует, что два подобных зрительных восприятия тоже будут субстанционально тождественными. Однако хотя они и являются субстанциями, но не тождественны по сущности, ибо если нечто является зрительным восприятием Дэвадатты, то не будет зрительным восприятием Пуджадатты, и наоборот. Поэтому они не могут быть тождественными субстанционально. Отношение между ними, очевидно, следует охарактеризовать как тождество «по роду обратно тождественного (смыслу), являющегося утверждением». Если же это общее воспринимаемое – кувшин будет субстанционально тождественным только зрительному восприятию Дэвадатты, то он будет субстанционально отличен от зрительного восприятия Пуджадатты. Тогда теряет силу идея субстанционального тождества воспринимаемого и воспринимающего.

Возникшая проблема разрешается следующим образом: *«Когда два – Дэвадатта и Пуджадатта смотрят на общий объект рассматривания – кувшин, то хотя часть, являющаяся одному, и не является другому, но нет противоречия с тем, что именно кувшин (bit ra tsam) является общим предметом рассматривания. Так, например, когда два – Дэвадатта и Пуджадатта [одновременно] говорят: «Звук непостоянен», то хотя та часть, про-*

изнесенная Дэвадаттой, и не является произнесенной Пуджадаттой, однако нет противоречия, что именно те слова: «Звук непостоянен» – определяют как общее высказывание обоих, и нет слов: «Звук непостоянен», которые [являются] общим высказыванием двух тех, но не являются предметом иным, нежели те слова, произнесенные каждым из них в отдельности. Поэтому хотя кувшин, являющийся зрительному восприятию каждого из двух – Дэвадатты и Пуджадатты, и [является] субстанционально тождественным зрительному восприятию каждого, но эти два зрительные восприятия не являются субстанционально тождественными» [Джанжа, 3, л. 72Б].

В соответствии с законом кармы каждый индивид может «вкушать» – воспринимать лишь то, что создано его личной кармой. Поэтому Дэвадатта воспринимает только тот кувшин, который порожден его кармой, и не воспринимает кувшин – плод кармы Пуджадатты. Однако абхиджня узнавания мыслей других позволяет установить, что воспринимаемые разными существами кувшины как бы накладываются друг на друга и совпадают, образуя один кувшин – общий объект рассматривания. Поэтому полагают подобный общий объект «обладателем частей» – кувшинов, порожденных кармами данных существ. Этот общий объект может рассматриваться как особая дхарма, обладающая двумя признаками: 1) является кувшином, порожденным кармой Дэвадатты, 2) является кувшином, порожденным кармой Пуджадатты. Дхарму обычно считают тождественной своему признаку. Поэтому восприятие Дэвадаттой своего кувшина является в то же время и восприятием кувшина – общего объекта рассматривания. Воспринимаемый Дэвадаттой «собственный» кувшин в качестве особой дхармы будет субстанционально тождественным воспринимающему сознанию Дэвадатты. Но если воспринимаемый кувшин рассматривается как общий объект, то, являясь особой дхармой, отличной от кувшина Дэвадатты, не будет субстанционально тождественным воспринимающему сознанию Дэвадатты. Аналогичные рассуждения можно отнести и к восприятию Пуджадатты.

Таким образом, понимание дхармы и как обладающей признаками, и как тождественной им, и как отличной от них, позволяет

легко справиться с решением возникшей проблемы. Хотя восприятия Дэвадатты и Пуджадатты субстанционально тождественны «их собственным воспринимаемым» кувшинам, но не тождественны субстанционально между собой, ибо не тождественны субстанционально общему воспринимаемому. Два кувшина, порожденные кармами этих существ, не являются субстанционально тождественными, так как не являются тождественными по сущности.

Йогическое восприятие сознания другого индивида

Следующая проблема возникает в связи с рассмотрением ситуации непосредственного восприятия умов других существ благодаря одной из пяти абхиджня. Так, например, с помощью своей абхиджни Дэвадатта воспринимает сознание-познание, имеющееся в потоке существования Пуджадатты. При этом воспринимающее – сознание Пуджатты служит воспринимаемым – объектом Дэвадатты. Если они являются субстанционально тождественными, то придется признать их относящимися к одному индивидуальному потоку, так как они будут тождественными по сущности (если нечто является воспринимающим Пуджадатты, то с необходимостью должно являться и воспринимающим Дэвадатты). Но это неприемлемо, поскольку полагают наличие двух разных потоков. Если же они будут субстанционально отличными, то потеряет силу идея субстанционального тождества воспринимаемого и воспринимающего.

Индивид не может воспринимать то, что не является плодом его кармы, иначе будет нарушен закон кармы. Если он прямо и непосредственно воспринимает «воспринимающее» в потоке иного индивида, то это воспринимающее будет плодом его собственной кармы, а не кармы другого. Это приводит к абсурдному выводу, что мысли одного существа могут возникать как плод кармы другого. Кроме того, воспринимающее будет обладать признаком воспринимаемого. Но эти признаки являются прямо несовместимыми⁸⁸.

Разрешить эту проблему, считают виджнянавадины, помогает анализ ситуации, когда благодаря карме, благословию божества

и т.п. видят во сне события, которые уже имели место или произойдут в будущем. Хотя эти события и отсутствуют в период видения сна, однако они воспринимаются. Поэтому, указывает Джанжа, полагают, что во сне ясно являются и воспринимаются их копии. Поскольку они являются ясно и полностью соответствуют тому, что было или будет, то их восприятие оценивается как непосредственное «верное познание» (mngon sum tshad ma). Но поскольку они при этом не являются прямо (rjen cher), то их познание не будет прямым (dngos su). На основании этого полагают, что благодаря силе самадхи слитых воедино випашьяны и шаматхи⁸⁹ у йога возникает некий элемент, который является точной копией воспринимающего в потоке другого индивида. Поскольку этот элемент является ясно и полностью копирует то воспринимающее, постольку его восприятие должно быть признано непосредственным йогическим «верным познанием» (gnal 'byor mngon sum tshad ma)⁹⁰. Данная копия является воспринимаемым, субстанционально тождественным воспринимающему сознанию йога. Поскольку же при этом постигается, хотя и не прямо⁹¹, воспринимающее в потоке другого индивида, то оно будет непосредственным восприятием того воспринимающего, но не будет субстанционально тождественным с ним [Джанжа, 3, л. 68А и далее].

Здесь тоже в качестве особой дхармы выделяется «общая основа» двух – воспринимающего в потоке другого индивида и его копии в потоке йога. Эта дхарма рассматривается как воспринимаемое, состоящее из двух частей. Поскольку дхарма тождественна своим признакам, то восприятие копии является в то же время восприятием этой дхармы, а значит, и воспринимающего в потоке другого. Поэтому с данной точки зрения воспринимаемое и воспринимающее не являются субстанционально тождественными, их нельзя относить к одному потоку. Поскольку же эта копия может рассматриваться как отдельная дхарма, то ее восприятие йогом, являясь в то же время и восприятием воспринимающего в потоке другого, будет субстанционально тождественным с воспринимаемым (т.е. с копией).

Особенности ведания Будды

Полагают, что у Будды имеется всеведение (gnam mkhyen), признаком которого считают способность за одно мгновение непосредственно постичь все дхармы [Агван Даши, с. 223]. В таком случае Будда должен воспринимать непосредственно те нечистые миры и обитающих в них нечистых существ, которые признаются истиной страдания (первой из четырех истин святого), ибо они порождаются кармой и клеши существ (второй истиной – истиной возникновения всякого страдания) [Гедун Дандар, 3, л. 69А–Б]. Если воспринимаемое субстанционально тождественно воспринимающему, то истина страдания будет субстанционально тождественна веданию Будды. Но подобное полагают неприемлемым, так как Будда устранил клеши и карму, вызывающие появление этого, а значит, и лишен истины страдания. Кроме того, если Будда ведаёт непосредственно все дхармы, то должен видеть и явление существа как внешнего и внутреннего. Но у него нет васаны неведения, вызывающей такое явление.

Способ ведания Буддой предметов познания, указывает Джанжа, называют «неохватным помыслом» (bsam gyis mi khyab ra), поскольку его не могут постигнуть непосредственно обычные и святые существа. Подобно йогу, обладающему абхиджней узнавания мыслей других, он непосредственно ведаёт содержимое умов всех существ, являющееся им и воспринимаемое ими. Благодаря этому он воспринимает нечистые миры и нечистых существ, а также явления им воспринимаемого как внешней данности. Однако эти воспринимаемые объекты не будут субстанционально тождественными его веданию, поскольку, как и у йога, постигаются непосредственно, но не прямо. Воспринимаются их точные копии, явление которых вызывается неизмеримым собранием заслуг⁹² Будды, его великим состраданием и произнесением пожеланий об осуществлении блага существ во время занятий практикой Бодхисаттвы до обретения Просветления. Имеется у него и явление чистой явленности, не относящейся к истине страдания. Небеса Акаништха, где Будды пребывают в виде Самбхогакай, порождены их заслугами. Полагают, что у Будды есть явление объектов

«органов чувств» как внешнего. Поскольку у него нет неведения – причины такого явления у других существ, то подобное явление возникает в силу заслуг и сострадания, но при этом оно не воспринимается как внешнее. Будда также ведаёт то, что невоспринимаемо другими существами: очень «тонкие» по своей природе предметы (phra ba), закрытое чем-то (sgribs pa), прошлое и будущее (bskal pa). Они воспринимаются им благодаря заслугам и состраданию, а также как копии [Джанжа, 3, л. 72А–73А; Агван Нима, 2, с. 370].

Таково краткое описание концепций клешного ума и алаи, отсутствия внешней данности. Несмотря на краткость изложения, очевидны несомненные достоинства этих концепций, поскольку в них сжато представлены результаты продолжительных исследований тибетскими философами множества оригинальных индийских источников по этой проблематике. Поэтому они позволяют довольно детально и на высоком философском уровне ознакомиться с узловыми элементами этих очень сложных по своей структуре концепций, их особенностями и взаимоотношениями в истолковании центральноазиатских буддистов-философов. А это, в свою очередь, значительно облегчает работу с тибетоязычными буддийскими источниками, позволяя быстро и, главное, правильно оценить излагаемое в них в связи с данной проблематикой.

ГЛАВА 3. ИДЕЯ ПОЛИВАРИАНТНОСТИ СУЩЕГО

Хотя центральноазиатские прасангики детально излагают в своих работах концепцию отсутствия внешней данности и приводят довольно подробные разъяснения обоснования позиции виджнянавадинов и йогачара-мадхьямиков, придерживающихся ее, однако делают они это в соответствии с их общей ориентацией на бережное сохранение ценных достижений буддийской философской мысли и рассматривают ознакомление с ней в качестве определенного этапа, который необходимо пройти на чреватом трудностями пути к овладению глубокими воззрениями их собственной системы. Сами же они имеют оригинальные взгляды в отношении проблемы реальности внешней данности, при решении которой исходят из общего концептуального поля прасангики, опираются на идеи основателя школы мадхьямики Нагарджуны (I–II вв., Индия) в интерпретации Чандракирти (VII в., Индия) и собственные разработки.

Условность высказываний Будды о «только сознании»

Нагарджуна утверждает в своем «Объяснении бодхичитты» (byang chub sems kyü 'grel ba):

*Муни (Будда) сказал: «Все это –
Только сознание». Это [для того],
Чтобы устранить страх простаков.
Не является абсолютной истиной.*

(Цит. по: [Цзонхава, 1, л. 181А]).

Здесь прямо указывается, что данные слова Будды следует рассматривать как «не соответствующие звуку», то есть их непосредственная мысль не является конечной истиной⁹³. Это под-

тверждается, например, следующими словами «Ланкаватара-Сутры»:

*Как врач дает лекарство
Больному от болезни,
Так и Будда говорит
Существам о «только сознании.*

(Цит. по: [Чандракирти, с. 196]).

Данное лекарство исцеляет конкретного больного от определенной болезни. Но это совсем не означает, что оно может исцелить всякого больного от любой болезни. В соответствии с этим мадхьямики истолковывают приведенные слова Сутры как указание на то, что идея полагания всего сущего в трех Мирах «только сознанием» (*sems tsam*) была проповедана с определенной целью – для поддержки (*rjes su 'dzin pa*) вполне конкретной категории лиц в их духовном росте. Наличие такой цели (*dgos pa*) считается одним из трех критериев признания непосредственного смысла высказывания условным⁹⁴. Этой целью, по мнению Цзонхавы, здесь является помощь тем существам, у которых клеши и порождаемые на их основе грехи возникают в основном из-за признания материального чем-то внешним, имеющим место подлинно (*dnegos su gnas pa*) [Цзонхава, 1, л. 177А]. Вторым критерием условности полагают возможность обнаружения подразумеваемой – подлинной мысли (*dgongs gzhi*) высказывания. Поскольку именно сознание считается причиной кармы, порождающей все сущее в трех Мирах, то название этого сущего «только сознанием» может быть расценено как условное наименование плода (трех Миров) именем его причины (сознания). Поэтому слово «только» (*tsam*) в термине «только сознание» (*sems tsam*), констатирует Джанжа, указывает, что причиной трех Миров является только сознание, а не бог-творец Ишвара или нечто иное [Джанжа, 4, л. 114А].

Третьим критерием условности полагают возможность опровержения истинности непосредственного смысла (*dnegos la gnod pa*) высказывания другими авторитетными высказываниями и доказательствами. Такие высказывания можно обнаружить в Сутрах.

Опровержение возможности существования сознания-познания без его объекта – внешнего

Идея существования «только сознания» рассматривается пра-сангиками в такой формулировке: «Сознание существует благодаря собственному бытию⁹⁵ при отсутствии внешней данности». Главное же доказательство, опровергающее ее правомерность, они строят на основе анализа отношения между познаваемым (shes bya) и познанием, или познающим (shes pa). Так, Чандракирти, занимаясь критикой идеи «только сознания», выдвигает довод невозможности существования сознания-познания без его объекта – познаваемого. Для подтверждения верности этого довода он ссылается на Нагарджуну, который в «Хвале Ушедшему от мира» (jig rten las 'das pa la bstod pa) говорит:

Без познания не является познаваемым.

Нет его – нет и познания.

Поэтому Вы сказали, что познание и познаваемое

Не имеют собственного бытия.

(Цит. по: [Чандракирти, с. 164]).

Анализируя эту проблему, Цзонхава тоже ссылается на Нагарджуну, который в «Объяснении бодхичитты» утверждает:

Познание постигает познаваемое.

При отсутствии познаваемого нет и познания.

(Цит. по: [Цзонхава, 1, л. 154Б]).

В соответствии с этим Цзонхава констатирует: «Если нет причины определить: «Познание – таково», то невозможно определить познаваемое как объект. Если нет причины определить: «Объект – таков», то невозможно определить и познание. Поэтому при отсутствии этого познаваемого нет и познания. Познаваемое и познание являются определяемыми зависимо (ltoс 'jog). Поэтому оба не имеют собственного бытия» [Цзонхава, 1, л. 154Б].

Дхарма «сознание-познание» определяется как проясняющее и ведающее свой объект – познаваемое, или предмет познания, а в качестве «обладателя объекта»⁹⁶ имеет своим признаком «вхождение» в объект, обладание объектом. Поэтому дхарма «объект», или «предмет познания», входит в «ядро» дхармы «познание» как существенный элемент ее специфического признака⁹⁷. В таком случае при отсутствии дхармы «познаваемое» не может иметь места и дхарма «познание». Аналогичные рассуждения приводят к признанию невозможности существования дхармы «познаваемое» без дхармы «познание». Поэтому дхарма «познаваемое» и дхарма «познание» **имеют место взаимозависимо** (phan tshun ltos te grub pa). На основании этого Чандракирти, выделяя в качестве познаваемого материальное, которое также называется им внешней данностью, приходит к заключению:

Если материальное не существует, то не принимается (и) существование сознания–познания.

Если же сознание-познание существует, то не принимается несуществование материального.

[Чандракирти, гл. 6, ст. 92].

Возражение виджнянавадинов

Виджнянавадины, по словам Цзонхавы, выдвигают против этого возражение, указывая на возможность реального (то есть благодаря собственному бытию) существования сознания-познания при отсутствии внешней данности, например, в трех ситуациях:

1) когда имеющий дефект зрения видит волосы, мушки и прочее;

2) когда йог визуализирует и ясно видит в состоянии медитативного транса скелеты и др;

3) когда дух (mi ma yin), относящийся к категории претов (yi dags), которые «имеют препятствие существования в отношении еды и питья» (zas skom la yod pa'i sgrub pa can)⁹⁸, на месте реки с водой видит реку с гноем.

Хотя в этих случаях волосы, скелеты и река с гноем не существуют в качестве внешней данности, но есть их познание-сознание, имеющее место реально – благодаря собственному бытию [Цзонхава, 1, л. 152А].

Ответ прасангиков

Прасангики указывают на неприемлемость такого возражения, поскольку эти примеры признаются ими несоответствующими (*dpe mi mthun*), то есть не подходящими для демонстрации идеи. Ведь при конечном концептуальном исследовании не обнаруживается ни познание, ни познаваемое – материальное. Не воспринимаются они и при непосредственном постижении абсолютной истины. А эмпирическое исследование устанавливает их взаимозависимое существование. Зависимое же, как уже было указано ранее, не может иметь собственного бытия. Поэтому сознание-познание и его объект – материальное в трех описанных ситуациях одинаково не имеют собственного бытия, не существуют в абсолютном смысле, а в относительном плане⁹⁹ обладают взаимозависимым существованием, полностью исключаящим возможность наличия у них подобного бытия. Они *«одинаково существуют в относительном плане и одинаково не существуют благодаря собственному бытию»* [Гедун Дандар, 2, л. 146А]. В таком случае неприемлемо говорить о существовании сознания-познания благодаря собственному бытию при отсутствии его объекта.

Кроме того, отмечает Цзонхава, нельзя сказать, что в тех ситуациях нет объекта сознания-познания. Например, хотя во время смотрения в зеркало и нет восприятия отражения лица как действительного лица, но имеется восприятие явления отражения в качестве лица. Объектом здесь будет не лицо, а явление в качестве лица. Аналогичным образом и в тех ситуациях тоже будут объекты-явления в качестве волосков, скелетов и реки с гноем. Поэтому нельзя утверждать, что сознание-познание может иметь место без его объекта [Цзонхава, 1, л. 141А]. Если же внешняя данность отсутствует как таковая и термином «внешняя данность» называют лишь форму, в которой является само сознание, то волосы, скеле-

ты и прочее не должны иметь принципиального отличия от стола, стула и других настоящих вещей. Поэтому, констатирует Чандракирти, подобные скелеты должны восприниматься и другими людьми – так же, как это происходит, например, когда зрители смотрят театральное представление и видят одних и тех же актеров [Чандракирти, с. 164]. Но эти скелеты не воспринимаются другими. Поэтому их существование должно отличаться от имеющегося у скелетов на кладбище. И отличие это, как будет показано далее, не может быть сведено только к отличию кармы, вызывающей их появление. Оно также определяется наличием или отсутствием подобных вещей в качестве внешней данности.

Ошибочность отождествления материального и внешнего

В связи с изложенным следует сделать несколько замечаний. Дело в том, что у прасангики, особенно у тибетских, обнаруживается явная тенденция отождествлять понятия материального и внешней данности. Так, Цзонхава, указывая на те трудности, с которыми столкнулись виджнянавадины при создании своей концепции отсутствия внешней данности, говорит: *«Если отрицается внешняя данность, то приходим и к отсутствию материального и т.д. А если материальное и т.д. полагаются, то должно полагаться и внешнее»* [Цзонхава, 1, л. 138Б].

Но виджнянавадины отрицают не материальное как таковое, а только его признание чем-то внешним по отношению к сознанию. Они не полагают, что воспринимаемое – материальное и воспринимаемое – сознание являются полностью тождественными [Джанжа, 3, л. 42А]. Отношение между двумя этими дхармами характеризуется ими как неявляемость отличным субстанционально [Там же, л. 64Б]. Поэтому нельзя утверждать, что они признают существование сознания-познания при отсутствии его объекта или полагают материальное тождественным сознанию по «роду обратного тождественного себе или смыслу», то есть полностью тождественным сознанию или обладающим признаками сознания (ясностью-прояснением и веданием).

Кроме того, отрицающие внешнюю данность подразделяются на признающих вид являющегося истинным (rnam bden pa) и считающих его ложным (rnam gdzun pa). Первые полагают, что вид, в котором объект является чувственному познанию, совпадает с тем видом, в котором объект пребывает, а вторые отрицают это. Прасангиковская же критика направлена в основном против вторых. Да и то при этом подразумевается, что они признают только явление, а не сам объект. Но они признают существование объекта, полагая его не соответствующим по виду явлению и не являющимся субстанционально отличным от сознания [Жамьян Шадба–второй, 1, с. 137–139; Джанжа, 2, л. 28А–29А; Джанжа, 3, л. 41Б–44Б]. Поэтому можно выдвинуть предположение, что прасангиковская критика идеи отсутствия внешней данности исходит из общих принципов этой системы и направлена в основном против недостаточно четкого определения в философских категориях отношения между воспринимаемым и воспринимающим сторонниками этой идеи.

Шесть основных видов ситуаций зрительного восприятия

В связи с рассмотрением проблемы существования внешнего тибетские прасангики проводят сравнительный анализ шести ситуаций зрительного восприятия материального (см., напр., в: [Цзонхава, 1, л. 152А и далее; Хайдуб Чже, л. 209А и далее; Жамьян Шадба, 1, л. 320А и далее]):

- 1) обычное восприятие вещей – дома, столба, кувшина и проч.;
- 2) восприятие в сновидении слона, коня и др.;
- 3) восприятие в зеркале отражения лица и других предметов, а также восприятия являющегося в мираже и т.п.;
- 4) восприятие волосков, мушек и аналогичных феноменов человеком из-за дефекта зрения;
- 5) восприятие скелетов и других предметов, визуализируемых йогом;
- 6) восприятия претом реки с гноем на месте реки с водой.

Общим для всех этих ситуаций, по мнению прасангики, является то, что *«воспринимаемое и воспринимающее одинаково существуют в относительном плане и одинаково не существуют с точки зрения исследования абсолютного»* [Жамьян Шадба, 2, л. 202А]. Однако познание и познаваемое в них имеют и существенные отличия. В первом случае объект относится к категории аятаны цветоформы, а его восприятие – к чувственному познанию. При этом объект не является ложным с точки зрения относительной истины, а его восприятие должно быть признано «верным познанием», так как может быть установлено соответствие между явлением объекта и «основой явления». Увиденное в сновидении следует считать цветоформой, относящейся к категории аятаны дхармы, а его восприятие – умственным познанием, так как в состоянии сна не действуют «органы чувств» и восприятие не является чувственным познанием. Объект здесь будет ложным, поскольку он является как внешняя данность, но не имеет места в качестве нее ¹⁰⁰. Поэтому его восприятие не может быть признано «верным познанием». При этом не рассматриваются случаи, когда из-за кармы, благословения божества или некоторых других факторов во сне видят прошлые, теперешние или будущие события, которые действительно имели, имеют или будут иметь место. Джанжа отмечает, что, по мнению виджнянавадинов, восприятие в этих случаях является непосредственным непрямым «верным познанием», осуществляющимся благодаря явлению сознанию точной копии объекта [Джанжа, 3, л. 68А и далее].

Увиденное в зеркале, мираже, иллюзии и пр. полагают относящимся к категории цветоформы, а его восприятие – к чувственному познанию. Объект здесь следует признать ложным, поскольку он является в качестве конкретной вещи – лица, озера, коня и пр., но не имеет места в качестве нее. Поэтому его восприятие не будет «верным познанием». Однако, если этот объект рассматривается **только как явление** (snang ba tsam), возникающее в зависимости от своих причин и условий, то он не будет ложным. Познание и познаваемое при восприятии волосков, мушек и аналогичных феноменов, возникающих из-за дефекта зрения, оценива-

ются точно так же, как и относящиеся к предшествующему случаю. Единственное же отличие заключается в том, что эти объекты, рассматриваемые «только как явления», не имеют места в качестве внешней данности, в то время как отражения в зеркале и др. относятся к ней.

Воспринимаемые йогом в самадхи скелеты и пр. считают относящимися к категории цветоформы аятаны дхармы¹⁰¹, а их восприятие – к непосредственному умственному познанию. Эти объекты должны быть признаны ложными, так как они отсутствуют в качестве действительных внешних объектов. Поэтому и их восприятие не будет «верным познанием». Однако, отмечает Жамьян Шадба, это познание нельзя безоговорочно назвать и ложным, ибо оно обусловлено визуализацией, реализуемой йогом с определенной целью [Жамьян Шадба, 1, л. 335Б]. Целью же здесь, очевидно, является устранение одного из так называемых «четырёх ложных представлений» (*viprayāsa; phyin ci log*), а именно – признания непривлекательного (*mi sdug*) привлекательным¹⁰². Основание подобного утверждения Жамьяна Шадбы заключается, вероятно, в том, что признание такого познания ложным сделает неприемлемой значительную часть созерцательной практики, поскольку ложное не может служить опорой для истинного достижения чего-либо.

Видение претом воды с гноем на месте реки с водой выделяется как особый случай и анализируется в качестве составного элемента более сложной ситуации, когда существа, относящиеся к разным классам (человек, бог, прет), смотрят на один и тот же предмет, но воспринимают его каждый по-своему. Основанием подобного рассмотрения является то, что анализ этой ситуации, как уже было указано ранее, используется виджнянавадинами для обоснования отрицания внешней данности.

Пребывающее непосредственно и «только явление» Отрицание закона кармы

Прасангики полагают неприемлемым отвергать наличие внешней данности. Кроме довода невозможности существования

познания без познаваемого, они приводят и такой: «Если помимо только простого явления уму нет огня, пребывающего непосредственно [и] являющегося «основой явления», то будет невозможным осуществление действия того огня – обжигания рта, горла и желудка [прета], будет отрицаться [связь] деяния и плода. Если из-за одного только явления уму будет осуществляться действие сжигания и т.д., то явление волосков в качестве тех волосков может связывать. А если видят мушки, то они будут кусать и т.д., не нужно будет подразделять все, что является, на пребывающее и не[пребывающее] непосредственно. Миражная вода тоже будет способна осуществлять действие» [Хайдуб Чже, л. 216А].

Если принять отсутствие внешней данности, то все полагаемое внешним будет **только явлением** (snang ba tsam) и не будет **пребывающим непосредственно** (dngos gnas), прямо. В таком случае не будет никакого различия между настоящим – пребывающим непосредственно и ненастоящим – «только явлением». Тогда ненастоящее будет способно, подобно настоящему, выполнять функцию – **осуществлять действие** (bya [ba] byed [pa]), или настоящее не будет способным выполнять свою функцию. Любое восприятие будет «верным познанием» только явления, а не пребывающей непосредственно вещи. И такое восприятие будет **только воображением** (rlom pa tsam). Если полагают, что наличие осуществления действия у «только явления» доказывается существованием **личного вкушения** (rang gis myong bas grub), то и это неприемлемо, так как не устанавливается, почему, например, «только явление» воды в реке можно пить, а с «только явлением» воды в мираже подобное сделать невозможно.

Кроме того, если внешняя данность ненастоящая, то и ее действие будет ненастоящим. А ненастоящее действие не может породить настоящее ощущение. В таком случае вызываемые внешними воздействиями ощущения страдания и блаженства не будут настоящими. И тогда страдания в аду и других плохих формах жизни, а также наслаждения в мире небожителей будут ненастоящими. Если так, то деяния существ будут порождать ненастоящие,

воображаемые плоды. Признание подобного фактически является отрицанием закона кармы. А это совершенно неприемлемо для любого буддиста.

Как видим, прасангики критика здесь направлена в основном против тех виджнянавадинов и йогачара–мадхьямиков, которые признают вид являющегося объекта ложным (rnam rdzun pa), то есть не соответствующим тому, как объект пребывает в действительности. Это позволяет прасангикам свести объект к «только явлению» и поставить его в один ряд с иллюзорным, миражным, следствием чего будет признание идей, которые полагаются неприемлемыми.

Однако для отрицания идеи отсутствия внешней данности прасангикам нужно было опровергнуть и концепцию тех ее сторонников, которые признавали вид являющегося объекта истинным (gnam bden pa). Ведь для них вполне приемлемо подразделение объектов на «только явления» (иллюзия, мираж) и те, которые имеют место непосредственно, хотя и не в качестве внешней данности. Поскольку вторые порождались кармой и имели место непосредственно, то их уже было затруднительно отвергнуть как ненастоящие и воображаемые. Поэтому и порождаемые ими плоды – ощущения страдания и блаженства – тоже нельзя назвать ненастоящими. Значит, закон кармы не отрицается.

Постановка проблемы поливариантности сущего: ситуация различного восприятия одного предмета разными индивидами

Поскольку одним из главных доводов в пользу идеи отсутствия внешней данности считается невозможность приемлемого объяснения восприятия одного и того же предмета по-разному при наличии материального в качестве внешней данности [Джанжа, 3, л. 62А], то тибетские прасангики решили доказать принципиальную возможность этого. В качестве объекта исследования они взяли ситуацию, когда три существа – прет, человек и бог Мира Желаний – одновременно смотрят на одну и ту же чашку с жидкостью (brlan zhing gsher ba phor pa, «сырой и влажной субстанции-

ей»). При этом прет видит в чашке гной, человек – воду, а бог – нектар. Если внешняя данность существует, отмечает Гедун Дандар, то именно она порождается непосредственно при актуализации семени кармы и служит причиной возникновения ее зрительного восприятия, «передавая» (gtad pa) сознанию свой вид [Гедун Дандар, 1, л. 128А].

Четыре варианта оценки познания в этой ситуации

Такое восприятие может быть оценено как являющееся или не являющееся «верным познанием». Анализ рассуждений тибетских прасангиков в связи с ситуацией различного восприятия чашки с жидкостью претом, человеком и богом позволяет выделить четыре идеи, которые так или иначе рассматриваются при этом:

- 1) все восприятия этих существ являются «верными познаниями»;
- 2) только одно из них – верное;
- 3) ни одно из данных познаний не будет верным;
- 4) каждое восприятие и является, и не является «верным познанием».

Если все три восприятия считать «верными познаниями», не обманывающимися в отношении своих объектов, то у одного предмета будут иметься три разных «способа явления» (snang tshul) – в качествегноя, воды и нектара. В таком случае станет невозможным однозначное понимание любого предмета: «Является тем-то. Не является тем-то». Тогда, резюмирует Гедун Дандар, нельзя будет безоговорочно признать буддийское Учение истинным, а учения иноверцев – ложными. Но это неприемлемо для буддиста, верящего, что только Будда указал истинный путь к спасению [Гедун Дандар, 2, л. 142Б].

Кроме того, тогда один и тот же предмет – жидкость в чашке – должен быть «общей основой» трех: и гноем является, и водой является, и нектаром является. Но *«если один предмет будет [иметь место] достоверно в качестве тех [трех] не соответствующих [друг другу вещей], то не будут несовместимыми два – гной и не являющееся гноем, не будет уверенности и в достоверности»*

[Цзонхава, 1, л. 153А]. В этой «общей основе» можно выделить две дхармы: 1) гной; 2) являющееся «общей основой» двух – воды и нектара. Эту вторую дхарму следует охарактеризовать как обратное гною – «не являющееся гноем». Отношение между «гноем» и «не являющимся гноем» определяется как прямая несовместимость. А несовместимые прямо дхармы не могут образовывать «общую основу». Аналогично рассматриваются и две другие дхармы – вода и нектар. Поэтому гной, вода и нектар не могут образовывать «общую основу», а значит, и восприниматься при рассмотрении на чашку с жидкостью разными существами.

Если все три восприятия являются «верными познаниями», то воспринимаемое при этом не может быть признано достоверным, так как устанавливаемое одним «верным познанием» опровергается двумя другими¹⁰³. Поэтому воспринимаемое будет недостоверным, а значит, и не имеющим места в действительности, воображаемым. Если же воспринимаемое все-таки признать достоверным, то для ума каждого из трех упомянутых существ будет иметься свое особое истинное (so sor bden pa). В таком случае истинными будут и учения иноверцев, так как они истинны для них. Это тоже неприемлемо для настоящего философа и буддиста. Так, Хайдуб Чже говорит: *«Если принять такое и считать, что имеется только истинное для отдельных умов, но нет однозначности, то нельзя будет подразделять системы буддистов и иноверцев, а также их учителей на хорошие и плохие. Поэтому будут отрицать Три Драгоценности, и ничего с этим не поделаешь»* [Хайдуб Чже, л. 210Б]. На основании изложенного делается вывод, что эти три восприятия нельзя признать «верными познаниями».

В таком случае можно выдвинуть предположение, что «верным познанием» будет лишь одно из них. В связи с этим рассматривается идея, что «верным познанием» является только восприятие человека, а гной и нектар будут ошибочной явленностью ('khrul snang), возникшей из-за плохой кармы прета и хорошей кармы бога. Но тогда придется признать достоверным и воспринимаемое человеком посредством других «органов чувств», а воспринимаемое аналогичным образом претом и богом будет только

ошибочной явленностью, вызванной их кармой. Следовательно, *«у других существ чувственное познание не будет верным, так как все обусловлено кармой»* [Жамьян Шадба, 1, л. 322А]. *«Поэтому у них будет невозможным рождение познания истинного (nges shes) и устранение приписывания [ложного] в отношении объектов. Поэтому у них не будет возможным и [верное] познание друг друга»* [Хайдуб Чже, л. 210Б].

Кроме того, чувственное познание человека ничем не отличается в этом отношении от аналогичного познания прета и бога, поскольку воспринимаемое им тоже является ошибочной явленностью, возникновение которой обусловлено кармой, занимающей среднее положение между плохой кармой прета и хорошей кармой бога. Поэтому и оно не может быть признано верным – на том же основании, что и познания прета и бога.

При определении того, какое именно из трех восприятий является «верным познанием», нельзя исходить и из первоначального места возникновения этой чашки с жидкостью, поскольку это не вносит ничего принципиально нового в ситуацию. Ведь и возникновение этой чашки там обусловлено общей кармой обитающих в том месте существ, а полагание верным только их восприятия опять приведет к необходимости признания чувственного познания других существ недостоверным и т.д. Но *«это совершенно неприемлемо, так как отрицаются все «верные познания»»* [Цзонхва, 1, л. 153Б].

Неприемлемыми оказываются и два еще не рассмотренных варианта. Если «верным познанием» не является ни одно из трех восприятий, то из этого с необходимостью следует отрицание верности чувственного познания и достоверности чувственных объектов вообще. Неверное познание сделает невозможной успешность практической деятельности, а недостоверность объектов – наличие у них осуществления действия, то есть функции. Нельзя принять и последний вариант, согласно которому каждое из трех восприятий и является, и не является «верным познанием», так как отношение между дхармой «верное познание» и дхармой «не являющееся верным познанием» определяется как прямая несовместимость.

На основании проведенного анализа тибетские прасангики приходят к неутешительному выводу, что ни одна из четырех возможных идей не оказалась приемлемой. Однако выход из затруднительного положения обязательно должен быть найден, «верными познаниями» должны быть признаны все три восприятия, иначе вещи окажутся недостоверными и воображаемыми, и тогда придется отвергнуть закон кармы. В поисках приемлемого решения этой задачи Цзонхава обратился к анализу двух других ситуаций.

Идея Цзонхавы

Когда прикасаются рукой к раскаленному докрасна куску железа, то обычно возникает ощущение горячего и ожог. Поскольку «горячесть» (tsha ba) является признаком раскаленного железа, а обжигание (sreg byed) – его функцией, то восприятие этого железа как горячего должно быть «верным познанием». Но если некий человек прочел особое заклинание (видья-мантру), дунул на руку и прикоснулся ею к раскаленному железу, то у него, как полагают, не возникает ощущения горячего и ожога. При этом восприятие железа как не являющегося горячим следует признать «верным познанием», так как отсутствует действие обжигания, характерное именно для очень горячего. Цзонхава полагает, что «горячесть» железа с его телесным познанием (lus shes)¹⁰⁴ являются достоверными: *«Два телесных познания – «верные познания»: поскольку ощущение, имеющее место в силу одного, не является имеющим место в силу другого, то хотя оба и принимаются за «верное познание», но «верное познание», имеющее место в силу одного, не опровергается [имеющим место в силу] второго»* [Цзонхава, 1, л. 153Б].

Вторая ситуация относится к специфическому восприятию солнца и луны некоторыми претами, о которых Нагарджуна говорит в «Письме другу»:

*Летом для претов даже луна горячая,
Зимой даже солнце холодное.*

(Цит. по:[Гедун Дандар, 1, л. 126Б]).

Люди, считали в Индии, обычно воспринимают луну как прохладную, а солнце – как горячее. Но у некоторых видов претов это не так: из-за их особой кармы луна является горячей летом, а солнце – холодным зимой. Цзонхава полагает восприятие людей и этих претов *«совместимыми, так как то, что оценивается одним «верным познанием» как горячее, не оценивается другим «верным познанием» как холодное, и оба [оцениваемых элемента] определяются как присущие свету одного [светила] – луны [или] солнца»* [Цзонхава, 1, л. 154А].

Анализ этой идеи

Идею Цзонхавы можно разъяснить следующим образом. При обычном подходе к оцениванию объекта восприятия он рассматривается как дхарма, обладающая теми или иными признаками. В данном случае у объекта восприятия (раскаленного железа, луны, солнца) устанавливается наличие двух признаков – «горячести» и «холодности», или «неявляемости горячим». Эти два признака будут дхармами, отношение между которыми определяется категорией прямой несовместимости. Поэтому они не могут иметь места одновременно в качестве признаков одной и той же дхармы – их «общей основы».

Однако объект восприятия, как это установили еще виджнянавадины [Джанжа, 3, л. 72Б], может рассматриваться и по-другому – в качестве «обладателя частей» (cha can). Одной его частью (cha shas) будет объект, взятый как обладающий одним из тех признаков (горячее железо, солнце, луна), а второй частью – объект, берущийся как обладающий другим признаком (холодное железо, солнце, луна). «Обладатель частей» и каждая из его частей могут рассматриваться в качестве совершенно самостоятельных дхарм. Анализируя отношение между «обладателем частей» и частями, прасангики обычно приходят к выводу, что они не являются ни тождественными, ни отличными и поэтому должны быть признаны не имеющими места истинно¹⁰⁵. Однако философский ум может оценить это отношение и иначе: не являющиеся отличными должны быть тождественными, а не являющиеся тождественными

должны быть отличными. Две дхармы будут одновременно тождественными и отличными, ибо обладающие тождеством одного вида могут обладать отличием другого вида. Например, две дхармы – «сотворенное» и «непостоянное» – прасангики полагают тождественными по сущности, но отличными «по роду обратного тождественного».

Тибетские прасангики обычно не определяют отношение между «обладателем частей» и частями в категориях конкретных видов тождества и отличия. Так, Жамьян Шадба, рассматривая последовательные рождения одного и того же индивида человеком и богом, утверждает, что человек и бог являются частями того индивида [Жамьян Шадба, 1, л. 169А]. На основании этого можно заключить, что индивид понимается им как «обладатель частей». При этом часть является тождественной «обладателю частей», иначе совершенное, например, тем человеком не будет совершенным тем индивидом, а это приведет к отрицанию закона кармы. Но часть является и отличной от «обладателя частей», иначе человек был бы богом. Поэтому и в данном случае можно рассматривать отношение между частями и «обладателем частей» в категориях тождества и различия без конкретизации их видов.

Каждая из частей и «обладатель частей» отличны друг от друга, так как являются разными дхармами, обладающими своими специфическими признаками. Однако часть может рассматриваться и как тождественная «обладателю частей». Например, когда некто смотрит на руку тела какого-то человека, то, в силу тождества части и «обладателя частей», можно сказать, что он воспринимает тело, но, в силу отличия между частями, нельзя признать его воспринимающим другую часть – ногу или голову. Если один индивид смотрит на руку, а другой на ногу третьего человека, то можно сказать, что они воспринимают один и тот же предмет – данное тело. Но при этом первый не воспринимает ногу, а второй – руку. Поскольку рука и нога являются разными предметами, то «верное познание» одной из них не опровергается «верным познанием» другой.

В этом и состоит суть идеи Цзонхавы. Когда два человека, один из которых произнес особое «заклинание железа», одновременно прикасаются к одному и тому же раскаленному куску железа, то данный предмет является «обладателем частей», возникшим как плод общей кармы этих лиц. Одна его часть – горячий кусок железа – является плодом обычной кармы первого индивида как человека, а вторая часть – негорячий кусок железа – возникает в качестве плода обычной кармы второго индивида как человека и специфической причины – произнесения особого заклинания. Хотя каждый индивид воспринимает только свою часть, но, поскольку часть в определенном смысле тождественна целому, можно сказать, что они воспринимают один и тот же предмет. Поскольку же эти части являются разными дхармами, то восприятие одной не опровергается восприятием другой. Поэтому такие восприятия и их объекты будут достоверными. Аналогичным образом следует рассматривать восприятие солнца и луны человеком и претом. В связи с этим Гедун Дандар резюмирует: хотя вообще раскаленное железо и солнце не будут холодными, а луна – горячей, но в определенных ситуациях они могут являться и в качестве таковых [Гедун Дандар, 2, л. 147А]. Поэтому наличие подобных феноменов не приводит к необходимости признания неоднозначности вещей и неопределенности их признаков.

Посчитав проведенное исследование достаточным, тибетские прасангики переходят к анализу на его основе описанной выше ситуации различного восприятия претом, человеком и богом одной и той же чашки с жидкостью. Однако следует отметить, что хотя – благодаря переходу от рассмотрения объекта восприятия в категориях дхармы и ее признаков к его оцениванию в категориях «обладателя частей» и частей – они и избежали необходимости признания у дхармы прямо несовместимых признаков (горячее–холодное), но столкнулись с проблемой прямой несовместимости частей, которую попытались решить специфическим образом.

Проблема несовместимости частей

Возникновение вещей полагают имеющим своей причиной карму существ. Поэтому наличие перед претом, человеком и богом

чашки с жидкостью обусловлено кармой каждого из них. Поскольку подобная чашка с жидкостью служит объектом восприятия, общим для данных существ, то ее наличие определяется их общей кармой (*thun mong gi las*). При этом общая карма должна рассматриваться как «обладатель частей», в качестве каковых выступают кармы отдельных индивидов. Порождаемый общей кармой плод, как уже было указано, тоже должен быть «обладателем частей», каждая из которых имеет своей причиной карму отдельного существа. Из этого следует, что чашка с жидкостью является «обладателем частей» – плодов кармы трех упомянутых существ.

Предполагается, что если бы данные индивиды относились к одному и тому же классу существ (только преты, только люди, только боги), то, при прочих равных условиях, три такие части были бы однородными (только гной, только вода, только нектар). Из этого следует, что однородными должны быть и определяющие их возникновение элементы кармы, в качестве частей входящие в карму, которая является общей для данного класса существ. Отсутствие однородности частей общей кармы одного класса существ привело бы к неоднозначности в определении вещей, имеющих место в области пребывания этих существ, а в итоге – к их недостоверности и отрицанию закона кармы.

В случае же трех указанных индивидов, относящихся к разным классам существ, общая для данных классов карма определяет только то, что все три части содержимого чашки будут обладать характеристиками жидкости. А групповые кармы отдельных классов будут определять конкретный вид находящейся там жидкости – гной, вода, нектар. При этом карма отдельного класса существ служит, по мнению Хайдуба Чже и Жамьяна Шадбы, «хозяйин-условием» того, какая именно вещь будет иметь место для представителя данного класса [Хайдуб Чже, л. 211А; Жамьян Шадба, 1, л. 336Б].

Таким образом, гной возникает, опираясь на предшествующий момент одной части жидкости и специфическую карму прета как «хозяйин-условие». Аналогичным образом рассматривается возникновение воды и нектара. Гедун Дандар описывает этот процесс

в категориях субстанциональной причины и совместно действующего условия: *«Опираясь на предшествующий момент одной части той чашки с жидкостью как субстанциональную причину и карму прета как совместно действующее условие, последующий однородный (rigs 'dra phyi ta) момент этой части рождается как гной»* [Гедун Дандар, 1, л. 126А]. Подобным образом он характеризует также возникновение воды и нектара.

Из сказанного следует, что наличие (grub pa) каждой из трех частей жидкости должно предшествовать их рождению (skye ba) в качестве конкретных веществ – гноя, воды, нектара. Если данное существо находится перед чашкой, но не смотрит на нее, то соответствующая ему часть имеет место только как жидкость – нечто сырое и влажное. А когда оно уходит, тогда исчезает и эта часть. Каждое из трех существ видит только свою часть и не видит две другие части: *«Хотя та чашка с жидкостью и существует как обладающая тремя частями, но трое [существ] не видят все три части, так как в силу накопления плохой кармы прет видит гной и не видит две другие вещи»* [Гедун Дандар, 1, л. 126А].

Изложенное выше является описанием ситуации восприятия одного и того же предмета существами трех разных классов, в которой этот предмет фигурирует только в качестве рассматриваемого (blta bya). Дело несколько меняется, когда подобный предмет берется в качестве обладаемого (longs spyod bya). Так, например, если прет взял эту чашку в руки и пьет содержимое, то в момент попадания жидкости в рот те две части, которые соответствуют кармам человека и бога, прекращают свое существование, а последующие однородные моменты содержимого чашки рождаются только как гной, ибо именно он является специфическим объектом обладания прета [Хайдуб Чже, л. 211Б; Гедун Дандар, 2, л. 146Б]. Интересно отметить, что прасангики совершенно не анализируют вопрос, видят ли друг друга эти существа в данной ситуации, и если видят, то что, например, по мнению человека, пьет прет – воду или гной. Это свидетельствует о некоторой неполноте и фрагментарности рассмотрения ситуации, которая, очевидно, выбирается только в качестве модели для анализа отдельных аспектов упоми-

наемых в Сутрах феноменов явления и восприятия одного предмета по-разному.

Хайдуб Чже отрицает, что *«на месте сосуда с жидкостью есть сосуд с водой, сосуд с гноем, сосуд с нектаром»* [Хайдуб Чже, л. 211А]. Гедун Дандар тоже придерживается такого мнения, не объясняя причин [Гедун Дандар, 2, л. 148А]. Основанием этого является, вероятно, то, что при наличии трех чашек с разным содержанием будет несколько затруднительно говорить об одном предмете, обладающем тремя частями.

Хотя один и тот же предмет имеет три разных «способа явления» – в качестве гноя, воды и нектара, но подобное в принципе возможно, если он определяется как «обладатель частей». *«Когда пять членов тела одного человека совершают пять разных действий, то не говорят, что пять разных действий совершаются пятью разными деятелями, а говорят, что один совершает пять действий. Поскольку пять членов тела являются частями одного человека, то когда они совершают пять разных действий, говорят, что совершает один человек»* [Хайдуб Чже, л. 213Б]. Аналогично, хотя каждая из трех частей чашки с жидкостью осуществляет свое действие – является как гной, вода или нектар, но будет приемлемым говорить, что эти действия осуществляются одной чашкой с жидкостью, поскольку она полагается «обладателем частей», а части в определенном смысле тождественны «обладателю частей».

Чашка с жидкостью обычно не является по-разному в восприятии существ. Являться таким образом эта чашка может только в определенной ситуации, а именно – когда она выступает как «обладатель частей», имеющий несколько разных способов явления. Поэтому нельзя утверждать, что наличие таких ситуаций должно привести к признанию неоднозначности вещей или неопределенности их признаков вообще.

Когда прет, человек и бог одновременно смотрят на чашку с жидкостью, то в соответствии со своей особой кармой каждый воспринимает только свою часть – гной, воду или нектар. Так как в определенном смысле часть тождественна целому, то можно ска-

зять, что они воспринимают один и тот же предмет – чашку с жидкостью. Поскольку же каждый из них видит только свою часть, то их восприятия не опровергают друг друга. Поэтому подобные восприятия являются «верными познаниями», а воспринимаемые объекты – достоверными.

Размер и локализация

Тибетские прасангики отрицают, что воспринимаемые претом, человеком и богом в данной ситуации предметы имеют **одинаковую величину** (tshad mtshungs, tshad mnyam) или отличаются по своему размеру, ибо эта характеристика определяется кармой данного класса, а она может варьировать у разных классов. Например, бог может видеть нектарный пруд, прет – озеро с гноем, а асур – оружие. Но отмечается, что размеры могут и совпадать. В связи с этим Гедун Дандар констатирует: *«Есть “верное познание” вещи, но нет “верного познания” ее размера»* [Гедун Дандар, 2, л. 143Б]. Однако в своих рассуждениях тибетские прасангики нередко в качестве аргумента ссылаются на признание наличия или отсутствия одинакового размера (см., напр.: [Гедун Дандар, 1, л. 130А]).

Обычно полагают, что материальные предметы (gzugs can) обладают **способностью отрицать место друг друга** (phan tshun go sa 'gog pa nus pa). Это означает, что разные материальные предметы не могут занимать одно и то же место в пространстве. Например, березовый столб и сандаловый столб нельзя совместить пространственно. Гной, вода и нектар являются материальными вещами. Поэтому если они достоверны, то не могут занимать одно и то же место. Однако Гедун Дандар отрицает это на том основании, что их размеры не установлены. Условием же того, что они могут занимать в пространстве одно место, является наличие у них одинаковых размеров и формы. Так, если взять деревянный куб со стороной в один метр и деревянный столб диаметром в тридцать сантиметров и высотой в три метра, то неприемлемо даже ставить вопрос о занятии ими одного и того же места в пространстве, потому что они имеют разную форму и величину. В таком случае не подлежит рассмотрению вопрос, занимают ли гной, вода и нектар

одно и то же место в пространстве или не занимают. Кроме того, снимается и вопрос в отношении «общей основы» этих трех жидкостей, ибо для образования «общей основы» тоже, очевидно, требуется наличие одинаковых размеров у составляющих ее элементов. Так, если «красное» и «раковина» имеют одинаковую форму и величину, то могут образовать «общую основу» – «красную раковину». Но если их размеры не установлены, то неприемлемо само рассмотрение их «общей основы» [Гедун Дандар, 1, л.127 Б]. Тогда снимается и вопрос о несовместимости элементов «общей основы».

Кроме того, материальные предметы, по мнению Хайдуба Чже, все-таки могут одновременно занимать одно и то же место в пространстве. Например, если смешать воду, молоко, вино, кровь и налить в один сосуд, то на месте одного – сосуда с жидкостью оказываются четыре материальных предмета. Ведь на месте одного кувшина находятся и его части – носик, горлышко и т.д. [Хайдуб Чже, л. 214А]. Эти случаи относятся к «обладателям частей» и их частям. «Обладателя частей» и его части можно охарактеризовать как занимающих одно место, поскольку они не имеют места друг без друга. Однако это, по мнению тибетских прасангики, не означает, что одна часть может занимать место другой части. Так, Хайдуб Чже говорит: *«Цзонхава полагал, что те [части] существуют одновременно, но не полагал, что на месте одной частички воды одновременно находятся одна частичка нектара и одна частичка гноя»* [Там же]. Итак, отсутствие определенности в установлении размеров частей (гноя, воды и нектара) делает принципиально невозможными никакие категорические утверждения или отрицания того, занимают или не занимают одно и то же место, а также образуют либо не образуют «общую основу». Однако в силу тождества частей и «обладателя частей» следует признать, что части занимают одно и то же место, ибо это место занимает «обладатель частей», которому они тождественны. А поскольку эти части отличны от «обладателя частей» и друг от друга, то они не могут занимать одно и то же место. Так как возможность и невозможность нахождения вещей на одном месте являются одинаково

обоснованными и прямо несовместимыми, то это приводит, с одной стороны, к отрицанию истинности их наличия, а с другой – к установлению срединности, в соответствии с которой вещи не могут признаваться ни занимающими, ни не занимающими одно и то же место (с точки зрения абсолютной истины), или же, если переформулировать в другом плане, могут и занимать, и не занимать одно и то же место одновременно (с точки зрения относительной истины)¹⁰⁶. Выявленная таким образом на основе анализа высказываний тибетских философов идея полностью соответствует концепциям двух истин и срединности прасангиков, позволяя адекватно понять многие их рассуждения.

Прасангиковское понимание внешнего

Внешняя данность полагается тибетскими прасангиками существующей условно – только в качестве признаваемой в связи и по отношению к некоей «основе признания»¹⁰⁷, которая является «основой явления» и сама тоже признается в связи и по отношению к своей собственной «основе признания» и т.д. Поскольку имеется «основа явления», то внешнюю данность нельзя считать «только явлением», «не имеющей места непосредственно» и воображаемой. Поэтому ее признание не приводит к отрицанию закона кармы. Поскольку же нет никаких вещей, которые бы являлись действительно, то признание такой внешней данности не может быть благоприятным условием для возникновения клеш. Поэтому в плане религиозной практики прасангикам нет никакой необходимости отрицать существование материального в качестве внешнего, как это делают виджнянавадины и йогачара–мадхьямики, имеющие несколько иное понимание относительной истины.

Кроме того, принятие «основы явления» делает возможными однозначность и достоверность внешних вещей, а значит, и «верность» их познания, в то время как отрицание действительного наличия вещей позволяет философу признать приемлемость различных феноменов, не укладывающихся в рамки воспринимаемого обычно порядка вещей, а именно: указанное выше восприятие разными существами жидкости в чашке как гноя, воды и нектара;

прохождение тела существа, пребывающего в промежуточном состоянии (бардо) между двумя воплощениями, через другие материальные предметы; совершение различных чудес, описываемых в Сутрах и житиях святых. В связи с этим Жамьян Шадба констатирует: *«В отношении чашки с жидкостью имеется шесть разных способов явления (snang tshul) и шесть предметов явления (snang ba'i don), поскольку такие явления имеют место из-за неохватности умом "хозяйин-условия" – кармы тех шести (классов) существ, а такое их восприятие является одной из четырех особых дхарм познания внешней данности как не существующей истинно»* [Жамьян Шадба, 1, с. 335Б–336А].

Таким образом, карма обуславливает наличие «основы явления» и, соответственно, однозначность, достоверность и определенность вещей, а разнообразие кармы существ и отсутствие истинности наличия порождаемых ею вещей – неопределенность и поливариантность существующего, причем эта неопределенность может особенно значительно проявляться в отношении размера и формы. Так, Жамьян Шадба, говорит: *«У одной области мира нет определенности с точки зрения абсолютной в отношении размера и т.д. Из-за различия в карме – заслугах и грехах – тех [пребывающих там существ] будет большое разнообразие в плодах – размере и форме мира хороших и плохих форм жизни. Так, в первую кальпу земля была другой, люди имели световое тело. Потом это исчезло»* [Там же, л. 338Б]. *«Это является верным и в отношении того, что имеется в одной области мира – одновременно может быть разное»* [Там же, л. 338А].

При этом карма (las) рассматривается не только как накопленные грехи и заслуги, но и как некое действие (las), имеющее место в данное время или в данный период времени. Например, в Абхидхарм-гора Сумеру описывается как четырехгранная усеченная пирамида, а в тантре Калачакры – как округлая конусообразная. Гедун Дандар указывает, что само наличие этой горы здесь обусловлено кармой существ, а ее форма – ориентированностью помыслов существ на реализацию пути совершенствования по системе Калачакры или по другим системам [Гедун Дандар, 2, л. 148А].

Механизм чудотворения

Жамьян Шадба отмечает, что благодаря заслугам и особому самадхи йога место одного человека может занимать огромная армия, а благодаря заслугам, могуществу и волшебной силе (риддхи) Бодхисаттвы в маленькую пещеру может войти вселенский император Чакравартин с большой свитой [Жамьян Шадба, 1, л. 338Б]. Описания аналогичных случаев можно встретить во многих Сутрах и житиях святых (см., напр., в: [Вималакирти]).

Их специфическим отличием от рассмотренной выше ситуации восприятия чашки с жидкостью претом, человеком и богом является то, что разные и обычно несовместимые данности воспринимаются всеми присутствующими вместе и одновременно. Так, например, все окружающие Будду видели, как по их просьбе Вималакирти «перенес» огромную область мира Абхирати и поместил ее в Индии, причем Абхирати не уменьшилась, а Индия не увеличилась [Там же, гл. 11]. С позиций изложенного ранее можно предложить следующее объяснение данного феномена. В силу наличия определенности у вещей их размеры остались прежними. Поскольку же вещи вследствие отсутствия их действительного существования могут быть признаны одинаковыми в этом отношении, а значит и тождественными, то огромная область мира Абхирати предстает как тождественная пылинке, поэтому оказывается способной поместиться в Индии.

Таким образом, принципиальная возможность подобных феноменов опирается на тождество всех вещей по абсолютной сущности – дхармате, поэтому и являть их могут только святые – непосредственно постигшие дхармату. Одновременное же видение этих явлений всеми присутствующими обусловлено наличием у них особой кармы, поскольку, как объясняет Жамьян Шадба согласно «Сиянию философии» (Таркаджвала) Бхававивеки, сколько бы святые Бодхисаттвы, обладающие огромными заслугами и великим состраданием, ни являли чудесным образом благодаря произнесению соответствующих пожеланий или волшебным силам всевозможных вещей, еды и т.д. для страдающих и нуждающихся существ, все это исчезает, если у тех существ нет кармы на это

[Жамьян Шадба, 1, л. 337Б]. Хотя у Будд и святых есть способность приносить благо существам, но она не даст желаемого эффекта при неполноте условий, в число которых входит и наличие у индивидов соответствующей кармы или же, указывает Карти, веры в Будду, Учение и Общину святых как в высшие Прибежища и т.д. [Карти, л. 4Б].

Изложенное позволяет получить некоторое представление об идеях, которые намечают основание прасангики концепции чудес и чудотворения. Установив принципиальную зависимость различных феноменов от деяния (кармы), тибетские прасангики полагают «неохватность умом» базовой характеристикой порождения им своего плода. В соответствии с Сутрами и «Абхидхарма-самуччайей» Асанги, они выделяют семь видов такой неохватности, а именно: 1) неохватность умом явления плода накопленной кармы в виде некоего тела, которое получает при рождении обладатель этой кармы, 2) в виде места его рождения и 3) находящихся там предметов; 4) неохватность умом действия чинтамани (исполняющей желания драгоценности), мантры, волшебного зелья и пр., 5) чудесного действия самадхи у йогов, 6) могущества (dbang) у Бодхисаттв, 7) чудесного нирманического явления Будды и т.п. [Жамьян Шадба, 1, л. 336А].

Прасангики концепция внешней данности отличается от разработанных в других принимающих ее существование школах – вайбхашике, саутрантике и саутрантика-мадхьямике, которые в той или иной мере признают у внешнего субстанциональное существование. Прасангики же полагают внешнее существующим исключительно условно и номинально, благодаря чему, по их мнению, избегают «впадения» в крайность существования и пр. А отвергая идею несуществования внешней данности, избегают крайности несуществования и др.¹⁰⁸ Таким образом, в своем подходе к рассмотрению проблемы существования внешней данности они исходят из собственного понимания принципа срединности и своих концепций двух истин и достоверного. Несомненным достоинством этой концепции внешней данности прасангики считают ее большую эффективность в плане религиозной практики, по-

сколько признание условности и номинальности существования внешних вещей, с одной стороны, делает невозможным проявление из-за них клеши и совершение грехов, а с другой – не ослабляет воздействия на сознание идеи кармы, имеющей не воображаемые, а реальные плоды.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблема адекватного оценивания материального, полагаемого «внешним» по отношению к психическому, с давних пор занимала умы буддийских философов. Особое место отводится ей в дацанской философии, служащей своеобразным ядром центральноазиатской буддийской схоластики. Наибольшей популярностью здесь пользуются два основных решения этой проблемы. Первое из них – специфическая буддийская версия субъективного идеализма – обнаруживается в ряде Сутр в виде сформулированной Буддой идеи о существовании «только сознания», которая затем была детально разработана в философских школах виджнянавада и йогачара-мадхьямика-сватантрика и представлена в форме концепции отсутствия субстанционального различия между материальным и психическим, а также учения о базовом сознании (алая-виджняне) – «носителе семян» всего сущего (только в виджнянаваде). Хотя основной массив представителей схоластики вообще и дацанской философии в частности, составляли приверженцы школы мадхьямика-прасангика, отрицавшие верность концепций базового сознания и отсутствия субстанционального различия между внешним и внутренним, в своих сочинениях они довольно объективно и детально излагают эти концепции, причиной чего является не только бережное и уважительное отношение ко всем достижениям философской мысли, но и то, что изучение систем воззрений других школ они рассматривают как необходимый этап, подготавливающий умы студентов к восприятию трудных для понимания идей прасангики, полагаемой ее сторонниками наивысшей философской системой. Приводимые в дацанской литературе объяснения позволяют с приемлемым уровнем полноты и детальности ознакомиться с двумя названными концепциями, которые характери-

зуются высокой структурной сложностью и имеют существенные отличия от западных систем субъективного идеализма.

Второе решение проблемы адекватного оценивания материального тоже обнаруживается в Сутрах в виде сформулированной Буддой идеи о существовании «только имени», или номинальности сущего, которая затем разрабатывалась в разных махаянских школах, а с особенной тщательностью и многогранностью – в прасангике. Анализ дацанской и схоластической тибетоязычной философской литературы привел к установлению наличия в ней оригинальной концепции поливариантности сущего, которая была создана центральноазиатскими философами-прасангиками «желтошапочной» традиции Гелуг в процессе дальнейшего разработки идеи номинальности. Своим возникновением эта концепция в значительной мере обязана использованию структурного подхода, отличавшего философов тибетской линии буддизма, которые многие проблемы решали путем выявления у вещей разных сторон и частей и четкой квалификации отношений между ними посредством категорий. Особый интерес концепция поливариантности сущего вызывает в связи с тем, что она способна послужить тем теоретическим фундаментом, опираясь на который можно достичь приемлемого уровня адекватности понимания в рамках буддийского философского дискурса механизма описываемых в канонической и постканонической литературе чудес, а также пользующегося большой популярностью в Китае и других ареалах традиционного распространения буддизма учения о «чистых землях» (Сукхавати, Абхирати, Шамбале) особых («райских») областях мира, поминаемых в молитвах в качестве мест получения желательного рождения.

Проведенное исследование позволяет сделать общее заключение о том, что разрабатывание концепций базового сознания, нереальности и номинальности материального учеными буддистами связано с попытками теоретико-философского осмысления проблемного узла релевантного оценивания существования «внешнего» в соответствии с различными версиями единого буддийского сотериологического проекта.

КОММЕНТАРИИ

¹ В тех учебных заведениях, где учатся по полной программе факультета Гоман.

² Полагают, что Бодхисаттва Майтрея пребывает на небесах Тушита и должен стать следующим – пятым Буддой этого периода – кальпы, называющейся Хорошей кальпой (*bhadrakalpa*; *bskal bzang*). Его считают небесным основателем философской школы виджнянавада, а земным – Асангу (IV в.), который получил от Майтреи пять текстов («Абхисама-ланкару», «Сутраланкару», «Мадхьянтавибхангу», «Уттаратантру», «Дхармадхарматавибхангу»). Васубандху – брат Асанги, ставший также его последователем.

³ Это особый вид тождества, которым обладают две дхармы (напр., «белизна» и «сладость» сахара), возникающие, пребывающие и исчезающие одновременно [Судхипрашака, с. 8].

⁴ Махаяна (*theḡ chen*) – Великая Колесница. В буддийской литературе она фигурирует как одна из трех главных Колесниц (*yāna*; *theḡ pa*) – путей обретения Просветления. Две другие – это Колесница Слушателей – Шраваков (*śrāvaka yāna*; *nyan thos kyi theḡ pa*) и Колесница Самопросветляющихся – Пратьекабудд (*pratyekabuddhayāna*; *rang sangs rgyas kyi theḡ pa*), которые объединяются в Хинаяну (*theḡ dman*) – Малую Колесницу. Великое Просветление обретается в Махаяне, благодаря ему достигают положения Будды. Реализуемые в Хинаяне Просветления дают обладание положением освободившегося от сансары. Махаяну также подразделяют на Колесницу Парамит (*pāramitāyāna*; *pha rol tu phyin pa'i theḡ pa*), в которой достижение цели опирается в основном на практику парамит – «ушедших (и уводящих) на другую сторону» моря сансары (т.е. в Нирвану) качеств, или достоинств (*guḡa*; *yon tan*; это отдача, нравственность, терпение, усердие, созерцание-дхьяна, мудрость-праджня, мастерство в методах, пожелания, сила, мудрость-джняна), и Алмазную Колесницу (*vajrayāna*; *rdo rje theḡ pa*), или Колесницу Мантры (*mantrayāna*; *sngags theḡ*), в которой та же цель реализуется значительно быстрее по-

средством особых методов – созерцанию Божеств и т.д. Парамитаюну и Ваджраяну относят к одной Колеснице потому, что они имеют общую цель – Просветление Будды и общий корень – порождение мысли (cittotpāda; sems bskyed) – «мысли [о достижении] Просветления» (bodhicitta; byang chub kyī sems) ради установления в этом же Просветлении всех существ [Данба Жамсо, л. 2Б–3А]. По мнению прасангиков, в действительности есть только одна Колесница – Колесница Будды (buddhayāna; sangs rgyas kyī theg pa), поскольку во всех Колесницах цели достигаются благодаря непосредственному постижению одного и того же абсолютного – шуньяты (śūnyatā; stong nyid, букв. «пустотность»), отсутствия истинности существования вещей (bden stong), а различие в обретаемых целях определяется использованием разных сопутствующих (samprayukta; mtshungs ldan) и содействующих (maithuna; grogs) факторов, таких как, например, порождение мысли о Просветлении ради спасения всех существ, глубина и широта концептуального познания шуньяты и т.д. [Нагарджуна, л. 189Б–190Б; Чандракирти, с. 399–400].

⁵ Скандхи (skandha; phung po) – группы, на которые подразделяются элементы-дхармы, принадлежащие потоку (santana; gnyud) сознания отдельного существа. У индивидов низших Миров (Мира Желаний и Форм) (см. прим. 7) имеется пять скандх: 1) скандха материального (gūpa skandha; gzugs kyī phung po) – совокупность элементов материального («возможного в качестве материального», по стандартному определению); 2) скандха ощущения (vedanā skandha; tshor ba'i phung po) – совокупность психических элементов «вкушения» (anubhava; myong ba), которые «благодаря собственной силе вкушают» свой объект; 3) скандха различения (samjñā skandha; 'du shes kyī phung po) – совокупность психических элементов различения, которые «благодаря собственной силе» воспринимают свой объект в признаках; 4) скандха «соединителей»-санскар (saṃskāra skandha; 'du byed kyī phung po) – совокупность элементов, которые не относятся к четырём другим скандхам (их подразделяют на связанные с сознанием (samprayukta; mtshungs ldan) – памятование, сознание, гнев, стыд и т.д., и не связанные с сознанием (viprayukta; ldan min) – время, рождение, обретение и т.п.); 5) скандха сознания (vijñāna skandha; rnam shes kyī phung po) – совокупность умственных процессов или видов сознания, относящихся к разряду познания другого и имеющих своими спутниками психические элементы (она подразделяется на шесть видов – сознание видимого глазом, слышимого ухом, обоняемого носом, вкушаемого языком, осязаемого телом, мыслимого умом). Мате-

риальное подразделяют на внешнее (цветоформу, звук, запах, вкус, осязаемое) и внутреннее (пять органов чувств – индрий, dbang po; это глаза, уши, нос, язык, тело). Оно отсутствует в Мире Бесформенного, а в Мире Форм имеется в неполном составе (нет запаха и вкуса с соответствующими им органами чувств). Ощущения подразделяются на блаженство (sukha; bde ba), страдание (duḥkha; sdug bsngal) и индифферентность (upekṣa; btang snyoms), каждое из которых может возникать при восприятии цветоформы, звука, запаха, вкуса, осязаемого и дхармы (объекта ума). Различение подразделяют на воспринимающее свой объект в его особенностях (mtshan mar 'dzin pa) – при контакте органа чувств с объектом, и воспринимающее свой объект в общем плане (bkra bar 'dzin pa) – при контакте ума с объектом [Агван Даши, с.106–107].

⁶ Термином «основа» (vastu, mūla; gzhi) часто называют любой предмет рассмотрения.

⁷ Согласно традиционной буддийской космографии, в универсуме имеется неисчислимо множество стандартных «четырёхматериковых областей мира» (gling bzhi ba'i 'jig rten gyi khams), каждая из которых подразделяется «по вертикали» на три Мира, или сферы: Мир Желаний (kamadhātu; 'dod khams), Мир Форм (rūpadhātu; gzugs khams) и Мир Бесформенного (arūpadhātu; gzugs med khams).

⁸ Satkāya-dṛṣṭi; 'jig [tshogs la] lta [ba]. Этот взгляд обычно считают корнем сансары – неведением как первым из двенадцати членов зависимого возникновения.

⁹ Тиб. bye brag smra ba. Последователи одной из двух главных философских школ хиньянской традиции.

¹⁰ Это дхармы, которые не обладают в качестве своего признака возникновением, пребыванием, исчезновением и считаются постоянными (пространство, два вида прекращенности–ниродхи).

¹¹ Кенсур Агван Нима (1907–1990) – известный бурятский философ, который преподавал буддизм в Лейдене и одно время был деканом ведущего монастырского религиозно-философского факультета Гоман (подробнее о нем см. в: [Агван Нима, 1]).

¹² Краткое именование алая-виджняны.

¹³ В качестве «нечто» может выступать одна из двух этих дхарм или некоторая третья дхарма. Так, две дхармы – «сотворенное» и «постоянное» – будут отличными по сущности, ибо если (нечто, напр., звук) является «сотворенным», то с необходимостью не является «постоянным». Это значит, что невозможно указать сущность (дхарму), которая была бы

общей для этих двух дхарм (т.е. заключала бы их в себе в качестве своих признаков).

¹⁴ Невключение алаи в число «виджнян входящих», очевидно, не означает того, что она не «входит» в объект – не познает его, иначе было бы бессмысленным последующее рассмотрение объектов, являющихся ей.

¹⁵ Благое (*kuśala; dge ba*) – это то, что «*может явить приятное (yid ong) в качестве плода своего полного созревания и заслуживает быть принятым высшим существом (святым)*», а неблагое (*akuśala; mi dge ba*) – то, что «*может явить неприятное (yid mi ong) в качестве плода своего полного созревания и заслуживает быть отвергнутым высшим существом*» [Гедун Дандар, 3, л. 121А]. «Плод полного созревания» – кармический результат. Здесь употребляется слово «может» потому, что накопленная карма может быть полностью или частично уничтожена и тогда не породит этот плод. Нейтральное (*avyākṛta; lung ma bstan*) – не имеющее плодом своего полного созревания приятное или неприятное.

¹⁶ «Мучители»-клеши (*kleśa; nyon mongs*) – это факторы, признаком которых считается неуспокоенность (*ma zhi ba*), а функцией – вызывание неуспокоенности индивидуализированного потока сознания [Агван Нима, 2, с. 529]. В Махаяне признают 84000 клеш, из них обычно выделяют шесть основных (*mūlakleśa; rtsa ba'i nyon mongs*) – страсть, гнев, гордость, неведение, сомнение и ложный взгляд, которые посредством «многих дверей» вызывают неуспокоенность потока сознания, и двадцать второстепенных (*upakleśa; nye ba'i nyon mongs*), выполняющих свою функцию через посредство «немногих дверей» [Гедун Дандар, 3, л. 72Б–73Б]. Клеши подразделяют на врожденные (*sahaja; lhan skyes*) – имеющиеся у индивида с «безначальности», и приобретенные при жизни (*parikalpita; kun btags*) – возникшие в результате изучения философской системы, взгляды которой не являются истинными. Указывают также клеши явные (*pratyakṣa; mngon gyur*) – функционирующие в сознании явно и воспринимаемые непосредственно, и семенные (*bija; sa bon pa*), или потенциальные (*anuśaya; bag la nyal ba*), – не функционирующие в сознании явно, но способные породить явные. Кроме того, в каждой клеше выделяют отдельные слои, относящиеся к разным уровням трех Миров. Святой-арья (*'phags pa*) – избавившийся хотя бы от приобретенных при жизни клеш благодаря непосредственному видению четырех истин (в Хинаяне) или абсолютной истины (в Махаяне) [Гедун Дандар, 1, л. 98А–102А].

¹⁷ Сансара (санскр., «странствование»; тиб. 'khor ba, «круговорот») – состояние, или положение (*gnas pa*), пребывание в котором связано с не-

обходимостью получать все новые и новые рождения из-за кармы и клеш [Гедун Дандар, 3, л. 21А].

¹⁸ Поскольку сознание характеризуется мгновенностью и обычно существует в виде потока однородных моментов, то обращенность к прекращению может относиться как к отдельному моменту, так и ко всему их потоку.

¹⁹ Категории субстанционального тождества и отличия подробно рассматриваются во второй главе.

²⁰ Путь каждой из трех Колесниц подразделяется на пять этапов, или Путей, которые должны последовательно проходиться желающими обретения Нирваны: 1) Путь Собираания (*sambhāramārga*; *tshogs lam*), 2) Путь Соединения (*prayogamārga*; *sbyor lam*), 3) Путь Видения (*darśanamārga*; *mthong lam*), 4) Путь Созерцания (*bhāvanāmārga*; *sgom lam*), 5) Путь Без Обучения (*aśaikṣamārga*; *mi slob lam*). На первом из них занимаются в основном слушанием-изучением и облумыванием Учения, а также накоплением (благодаря реализации благого) собрания заслуг, необходимых для дальнейшего продвижения. На втором акцент делается на созерцании, йоге обретения слияния воедино шаматхи и випашьяны. На третьем Пути достигают непосредственного постижения абсолютного, а на четвертом делают это постижение устойчивым. На последнем обучении уже не требуется, так как благодаря алмазоподобному самадхи обретается Просветление. Два первые Пути называются ступенью обычного существа, или ступенью действия с верой (*adhimukticāryabhūmi*; *mos pas spyod pa'i sa*), поскольку абсолютное еще не постигнуто непосредственно и его истинность приходится принимать на веру. Остальные Пути именуют ступенью святого (*āryabhūmi*; *'phags pa'i sa*). Они подразделяются также на восемь (в Хиньяне) и десять (в Махаяне) ступеней святости [Жамьян Шадба-второй, 2]. Тибетские прасангики полагают, что Путь Соединения начинается с момента реализации шаматхи. Семь первых ступеней святости Бодхисаттвы называются ступенями нечистоты (*aśuddhabhūmi*; *ma dag pa'i sa*), а три последние – ступенями чистоты (*viśuddhabhūmi*; *dag sa*), поскольку на них уже избавлены от нечистого – клеш.

²¹ Гедун Дандар полагает, что у буддийских философов есть шесть главных взглядов на механизм кармообразования и карморализации: 1) Некоторые вайбхашики считают, что деяние порождает не связанный с сознанием элемент-«соединитель» (випракта-санскару), который подобен письменному долговому обязательству с печатью. Он и являет кармический плод деяния. 2) Другие вайбхашики называют этот элемент

«обретением» (thob pa). 3) Кашмирские вайбхашики полагают, что деяние оставляет отпечаток-васану в потоке скандх. 4) Некоторые мадхьямики-сватантрики и виджнянавадины, «следующие авторитетным текстам», считают такой «основой запечатления» алая-виджняну. 5) Саутрантики и виджнянавадины, «следующие доказательству», а также йогачара-мадхьямика-сватантрики и последователи Бхававивеки этой «основой» признают виджняну умственного. 6) Прасангики же считают подобной «основой» «именно индивида» (gang zag tsam), или «именно я» (nga tsam), – признаваемое в связи и по отношению к скандхам [Гедун Дандар, 1, л. 115Б–116А].

²² «Вскармливание» означает усиление способности отпечатка породить плод благодаря совершению аналогичного деяния из-за жажды или привязанности – восьмого и девятого из двенадцати членов зависимого возникновения. Однако такое «вскармливание» не всегда является необходимым, поскольку отпечатки пяти беспросветных грехов (убийство отца, матери, Архата, раскол Общины, пускание крови у Татхагаты) и очень сильных кармически деяний – совершенных в отношении Будды, Учения, Общины – сразу обладают способностью породить плод.

²³ Приоритетом в порождении плода пользуются деяния, которые были совершены раньше других, совершались чаще, являются более «серьезными» или были совершены в момент смерти.

²⁴ В работах по «Собранию тем» описывается матрица (группа) пяти видов плодов: 1) Плод полного созревания (vipākaphala; rnam smin gyi 'bras bu) – это «возникшие от неблагих или порочных благих (т.е. порожденных клешами) деяний как своей причины скандхи, [характеризующиеся как] не являющееся “покровом” [или непрепятствующее] нейтральное» [Муге Сандан, с. 361]. «Покров» (sgrib pa) – то, что препятствует достижению освобождения и положения Будды. 2) Плод, соответствующий причине (niṣyandaphala; rgyu mthun gyi 'bras bu), – «это плод, сходный по роду со своей причиной» [Там же, с. 362]. Так, например, второй момент потока существования кувшина является плодом, соответствующим своей причине – первому моменту, ибо он имеет своей причиной первый момент и обладает сходством по роду (rigs 'dra ba) с ним. 3) Плод действия индивида (puruṣākāraphala; skyes bu'i byed pa'i 'bras bu) – это «родившееся в силу своей причины» [Там же]. Таковыми являются все вещи, ибо они создаются кармой (деяниями) индивидов. 4) Плод хозяина (adhipatiphala; bdag 'bras) – это «дхарма, [которую] ее причина порождает самостоятельно» [Там же]. Таковы все санскрита-дхармы, ибо они

возникают благодаря причинам, каждая из которых тоже появляется от своих причин, но свой специфический плод порождает независимо от них. Так, например, от чего бы ни возник огонь, он всегда порождает тепло, свет, сжигание. В теории перевоплощений плодом хозяина обычно называют внешнее окружение индивида – горы, реки и пр. 5) Плод отделения (*visamyogaphala*; 'bral ba'i 'bras bu) – это «*истощенность того, что должно быть отвергнуто благодаря силе противоядия – мудрости (праджни)*» [Там же]. Это прекращенность (ниродха) существования клеш.

²⁵ Родом (*gotra, kula; rigs*) махаянские философы называют то, что делает возможным (*rung*) обретение чего-то или обладает способностью (*nus pa*) реализовать это. Род Будды, пребывающий по природе (*prakṛtisthamgotra; rang bzhin gyis gnas pa'i rigs*), – это имеющаяся в алае всех существ дхармата ума, делающая возможным обретение Просветления. Она есть у всех существ изначально и уподобляется сокровищу, зарытому под домом бедняка, который ничего не знает о нем. Род развития (*anusāratēgotra; rgyas 'gyur kyī' rigs*), или Род реализации истинного (*yang dag par bsgrub pa'i rigs*), – это способность обретения Просветления благодаря слушанию, обдумыванию и созерцанию Учения Махаяны. Его уподобляют дереву, на котором вырастают плоды [Джанжа, 3, л. 46Б].

²⁶ Внутренним нередко называют пять «органов чувств» (включая тело в качестве «органа» осязания) – материальное, которое принадлежит потоку существования индивида, а внешним – их объекты, не принадлежащие непосредственно ему.

²⁷ Самапатти (*snyoms 'jug*) – общее название трансовых состояний, относящихся к сфере Мира Форм и Мира Бесформенного. Самахита (*mnyam bzhag*) – трансцендентное самапатти, возникающее при непосредственном постижении абсолютной истины и характеризующееся полным исчезновением восприятия феноменальной явленности. Самапатти прекращенности (*'gog snyoms*) – вид самахиты, имеет место тогда, когда в самахите акцент переносится с постижения абсолютной истины на видение татхаты – совершенно чистой по природе истинной сущности вещей. В этом состоянии может быть реализована истина прекращения – полное устранение клеш [Гедун Дандар, 4; 3, л.76; 2, л.61–63].

²⁸ Корень добра (*kuśalamūla; dge ba'i rtsa ba*) – благое деяние или оставленный им отпечаток. У некоторых индивидов он может полностью отсутствовать, так как, например, гнев на святого очень высокого уровня и т.д. обладает большой разрушительной силой – уничтожает накопленные прежде корни добра.

²⁹ В данном месте речь идет о категории «несовместимости непребывания вместе» (*ekatrāsthithavirūddha*; *lhan cig mi gnas 'gal*), характеризующей такое отношение между двумя дхармами, при котором они одинаково могут пребывать в одной «основе» (месте, потоке), но не могут сопутствовать друг другу (более трех моментов), поскольку одна из них всегда устраняет другую. Так, например, мудрость (праджня) устраняет неведение [Агван Даши, с. 309].

³⁰ Вездесущие дхармы (*sarvatraga*; *kun 'gro*) – это соприкосновение (*sparśa*; *reg pa*), ощущение (*vedanā*; *tshor ba*), различение (*saṃjñā*; *'du shes*), активность ума (*cetanā*; *sems pa*) и задействование в уме (*manaskāra*; *yid du byed pa*). Они называются вездесущими потому, что могут быть в одном потоке со всеми дхармами – благими, неблагими и нейтральными [Агван Нима, 2, с. 127].

³¹ *Pañca saṃprayuktākāra*; *mtshungs ldan gnam pa lnga mtshungs*.
1) Сходство в объекте (*dmigs, yul*) – имеют один и тот же объект.
2) Сходство во времени (*dus*) – возникают, пребывают и исчезают одновременно.
3) Сходство в Мире и ступени – относятся к одному и тому же Миру и одной и той же его ступени.
4) Сходство в виде (*gnam pa*) – имеют один и тот же вид и характеристики (порочное, непорочное и прочее).
5) Сходство в субстанции – сознание и сопутствующий психический элемент должны быть тождественны субстанционально [Ешей Жалсан, с.11–13].

³² Они тоже входят в группу 51 психического элемента. Это 1) вера (*śraddha*; *dad pa*), 2) совесть (*hrī*; *ngo tsha shes pa*), 3) стыд (*apatrapā*; *khrel yod pa*), 4) бесстрашие (*alobha*; *ma chags pa*), 5) негневливость (*adveṣa*; *zhe sdang med pa*), 6) не-невежественность (*amoha*; *gti mug med pa*), 7) усердие (*vīrya*; *brtson 'grus*), 8) полная очищенность (*praśrabdhi*; *shin tu sbyangs pa*), 9) серьезность (*apramāda*; *bag yod*), 10) равностное отношение (*upekṣā*; *btang snyoms*), 11) полная безвредность (*ahimsā*; *gnam par mi 'tshes ba*) [Агван Даши, с. 109].

³³ *Viśayaarabhāsvara*; *yul nges*. Это 1) стремление (*chanda*; *'dun pa*), 2) заинтересованность, или признание, убежденность (*adhimokṣa*; *mos pa*), 3) памятование (*smṛti*; *dran pa*), 4) самадхи (*saṃādhi*; *ting nge 'dzin*), 5) праджня (*praññā*; *shes rab*). Они называются истинными объектами потому, что сопутствуют только благому сознанию [Агван Нима, 2, с. 127].

³⁴ *Aniyatā*; *gzhan 'gyug*. Это 1) сонливость (*midhha*; *gnyid*), 2) сожаление (*kaukṛtya*; *'gyod pa*), 3) направленность ума на объект (*vitarka*; *rtog pa*), 4) исследование объекта (*vicāra*; *dpyod pa*). Они называются перемен-

чивыми потому, что в зависимости от условий могут сопутствовать любому из трех видов сознания – благому, неблагодарному и нейтральному.

³⁵ Считается, что в Мире Бесформенного отсутствуют ощущения страдания [Гедун Дандар, 4, л. 19Б–20А].

³⁶ «Основа всего» – это перевод тибетского эквивалента слова «алая» (kun gzhi), а санскритское слово имеет значение «местопребывания», то есть места, где пребывают семена-васаны.

³⁷ Подобное признание Я индивида независимым и существующим субстанционально фактором, относящимся к скандхам как хозяин к слуге, в большинстве школ считается «тонким» и врожденным видом неведения, с устранением которого обретается освобождение. Его противопоставляют «грубому», или приобретенному при жизни, – признанию Я индивида постоянным (вечным), единичным и самостоятельным (rtag gcig rang dbang can). Прасангики полагают оба эти взгляда приобретенными при жизни, а врожденным и «тонким» считают признание Я индивида имеющим место истинно (bden grub), «со своей стороны» [Туган, с. 31–36].

³⁸ Нирвану (mya ngan 'das) обычно противопоставляют сансаре и характеризуют как отделенность, или ушедшесть, от клеш, возникающую в результате реализации истины прекращенности [Гедун Дандар, 3, л. 20А–21Б].

³⁹ В Мире Желаний выделяют двадцать местопребываний (восемь пар горячих и холодных адом, область претов – мир Ямараджи, состояние пребывания в качестве животных, четыре материка людей и шесть небес), в Мире Форм – семнадцать уровней, или небес, а в Мире Бесформенного – четыре.

⁴⁰ Абхиджня (abhiññā; mngon shes) – это «*опирающееся на базовое самапатти дхьяны как свою “ум-опору” непосредственное постижение своего объекта, которое сопровождается самадхи и праджняй как своими содействующими факторами*» [Гедун Дандар, 4, л. 87А]. Благодаря непосредственному постижению тех или иных объектов во время пребывания в базовом самапатти дхьяны (см. прим. 60) происходит реализация тех или иных (называемых обычно сверхъестественными) способностей, которые тоже называются абхиджней, но условно именем причины – «абхиджня» называют плод – способность. В Сутрах говорится о множестве видов абхиджни (см., напр., в: [Вималакирти, гл. 1]), но часто в качестве отдельной группы выделяют пять, которые могут иметься и у небуддистов: 1) абхиджня волшебства-риддхи (riddhi; rdzu 'phrul) –

способность умножать свое тело, проходить через преграды, испускать огонь и т.д.; 2) абхиджня божественных ушей (*devayaśrotama; lha'i rna ba*) – способность слышать звуки богов, людей и других существ, очень тихие и на значительном расстоянии; 3) абхиджня узнавания мыслей других (*gzhan gyi sems shes pa*) – способность непосредственно воспринимать мысли других существ; 4) абхиджня воспоминания прежнего пребывания (*sngon gyi gnas rjes dran*) – способность вспоминать свои прошлые жизни; 5) абхиджня божественных глаз (*devyamcakṣu; lha'i mig*) – способность видеть посмертное существование живых существ – где родятся, кем и т.д. [Чандракирти, с.56–59]. Основатель тибетской духовной традиции Кадампа Атиша (982–1054) рекомендует упорно заниматься практикой шаматхи, поскольку реализуемые благодаря этому пять абхиджня значительно ускоряют процесс накопления «собраний заслуг» (*pūṇyasambhāra; bsod nams kyī tshogs*), необходимого для обретения Просветления [Атиша, ст. 35–38]. Шестой называют абхиджню истощения порочного (*āstravakākṣaya; zag pa zad pa*) – клеш, оставшихся после их устранения следов в сознании, отрицательной кармы и кармических привычек. В полном объеме все это имеется только у Будды [Чандракирти, с. 393–394].

⁴¹ Так называют трансное состояние (самапати), относящееся к уровню Мира Бесформенного (арупы) [Гедун Дандар, 4, л. 22А].

⁴² *Samaroga; sgro 'dogs*. Приписывание – это умственный процесс признания несуществующего существующим или не являющегося чем-то являющимся им. О существующем условно см. далее.

⁴³ Различение (*samjñā; 'du shes*) определяют как психический элемент, который «благодаря собственной силе» воспринимает объект в признаках, и подразделяют на два вида – воспринимающее объект в признаках, или особенностях (*mtshan mar 'dzin pa*), и воспринимающее в общем, целом (*bkra bar 'dzin pa*). Первое имеет место при контакте органа чувств с объектом, а второе – при контакте ума с объектом.

⁴⁴ Нирвана, которая достигается при жизни, называется «Нирваной с остатком скандх» (*phung po lhag bcas*), а когда затем умирают, то уходят в Паринирвану (*yongs su mya ngan 'das*) – сферу «Нирваны без остатка скандх» (*phung po lhag med*). Так считает большинство буддийских философов. С этим мнением не согласны прасангики, которые полагают, что сначала достигается второй вид Нирваны, так как впервые Нирвана обретается в состоянии «алмазоподобного самадхи» при полном исчезнове-

нии всей явленности, в том числе и скандх. А когда выходят из этого состояния и снова возникают скандхи, то пребывают в «Нирване с остатком скандх». Махаянисты в указанном самадхи реализуют положение Будды [Хайдуб Чже, л. 144А и далее].

⁴⁵ Одна ступень относится к Миру Желаний, затем идут уровни четырех дхьян Мира Форм и четырех самапатти Мира Бесформенного.

⁴⁶ Тиб. *sgras brjod rigs kyī sgo nas* («с точки зрения рода называемого звуком»). Это один из самых распространенных в тибетской схоластике видов классификации.

⁴⁷ Тиб. *(mi) dge bar mi gsal ba'i lung ma bstan gyi sa bon*. Здесь возможен и другой вариант перевода, а именно: «нейтральные семена не проясненного как благое» и «нейтральные семена не проясненного как неблагое». В первом варианте имеются в виду семена нейтрального, которое еще не появилось (не прояснилось) и не является благим или неблагим, а во втором – нейтральные сами по себе семена благого или неблагого, которое еще не появилось.

⁴⁸ Тибетские философы подразделяют строгое исследовательское познание (*spyod ras rigs shes*) на относящееся к сфере установления относительной истины и относящееся к сфере установления абсолютной истины. Например, первое устанавливает, что росток рождается из семени, а второе обнаруживает принципиальную невозможность рождения чего бы то ни было [Цзонхава, 3, л. 105А].

⁴⁹ Например, «алая» – наименование сущности, а «прочная» – особенности.

⁵⁰ Эти два вида также называются общей и индивидуальной кармой.

⁵¹ Это благие деяния, совершенные из-за клеш.

⁵² Субстанционально тождественными называют субстанции (*dravau; rdzes*), тождественные по сущности. Васана не существует субстанционально, поэтому не может быть субстанционально тождественной или отличной от алаи.

⁵³ Непосредственными являющимися объектами ума, воспринимающего концептуально (*'dzin rtog*), считаются концепты, или представления. Выделяют *sgra spyi* – «информационный концепт» (представление, сформированное на основе полученной от других информации или «представление о слове») и *don spyi* – «общий концепт» (представление, образовавшееся благодаря личному опыту или просто «представление») [Муге Сандан, с.350].

⁵⁴ Тиб. *mal 'byor spyod pa*. Одно из названий виджнянавадинов.

⁵⁵ Аламбана-прагья (dmigs rkyen), адхипати-прагья (bdag po'i rkyen) и саманантара-прагья (de ma thag rkyen). Так, например, при восприятии синего виджняна видимого глазом возникает при наличии трех условий: объекта – синего (первого условия, которое определяет то, что перцептивный образ будет иметь вид объекта – синего), «органа чувств» – глаза (второго условия, которое определяет, что плодом будет именно виджняна видимого глазом) и предшествующего момента, являющегося моментом этой же виджняны или виджняны умственного (третье условие, определяющее ясность перцептивного образа).

⁵⁶ Хотя индрия тела охватывает все тело, но полагают, что этого нельзя сказать о виджняне ощущаемого телом.

⁵⁷ Агван Нима отмечает, что первое, четвертое, шестое, седьмое и восьмое доказательства прямо обосновывают существование алаи, указывая на невозможность ее отсутствия, а три другие опровергают возражения [Агван Нима, 2, с. 351].

⁵⁸ Клешное самадхи – это, очевидно, клешное базовое самапатти (dngos gzhi nyon mongs can), один из трех видов базового самапатти (dngos gzhi) (см. прим. 60), который возникает, когда во время пребывания в чистом базовом самапатти (dngos gzhi dag pa ba) в потоке сознания созерцателя появляется жажда блаженства, ложный взгляд, гордость или неведение [Гедун Дандар, 4, л. 13А]. Клешная праджня – это понимание, находящееся под влиянием клеши неведения. «Я дхармы» (chos kyi bdag) – это существующая истинно и независимо сущность дхармы (в трактовке прасангиков) [Жамьян Шадба, 2, л. 154Б].

⁵⁹ Название того, кто обрел третий из четырех плодов святости в Хинаяне. Четвертый плод – архатство.

⁶⁰ При рассмотрении истины причины возникновения страдания (второй из четырех истин святого) клеши нередко берутся в их особой ипостаси жажды (sred pa), которая обычно трактуется тибетскими философами как желание наслаждений или желание не расставаться с блаженством и отделиться от страдания. Один из видов этой жажды – жажда желающая ('dod sred), или же желание обрести блаженство и не расставаться с ним, – рассматривается в концепции восьми трансовых состояний (самапатти). В этой жажде выделяют девять слоев, относящихся к девяти уровням трех Миров (уровням Мира Желаний, четырех дхьян Мира Форм и четырех небес Мира Бесформенного). Когда устраняется жажда желающая, относящаяся, например, к уровню Мира Желаний, то это характеризуют как обретение непривязанности (chags bral) к данному

виду жажды (или к Миру Желаний в плане жажды) и достижение трансового состояния базового самапатти первой дхьяны. При устранении других слоев жажды реализуются базовые самапатти последующих уровней. Клеши тоже имеют слои, соответствующие девяти уровням трех Миров. Каждый из этих слоев рассматривается в качестве особой клеши и подразделяется на три части – большую, среднюю и малую, а те, в свою очередь, на большую, среднюю и малую, так что в итоге каждый слой предстает как девять клеш (большая большой, средняя большой, малая большой, большая средней и т.д.), которые обычно устраняются по очереди [Гедун Дандар, 3, л. 72Б–73А; 4].

⁶¹ Это означает, что клешный ум служит субстанцииальной причиной (*nyer len*) потока подобного ума (как, например, глина – субстанцииальная причина изготовленного из нее кувшина, а дерево – сделанного из него столба). Подробнее о субстанцииальном потоке и пр. см. во второй главе.

⁶² Большинство махаянских философов (кроме прасангикиков) считает, что хинаянские святые не избавлены от признания Я дхармы, которое поэтому называется «неведением (индивида,) не имеющего клеш».

⁶³ Это восемнадцать групп элементов, или «слоев» (*kham*s) сущего: шесть индрий (пять «органов чувств» и ум), шесть видов их объектов и шесть соответствующих родов сознания (сознание видимого глазом и пр.).

⁶⁴ Это шесть индрий и шесть видов их объектов, полагаемые «местом рождения» (*аятаной, skye mched*) шести соответствующих им видов сознания.

⁶⁵ *Sang skya rol pa'i rdo rje*. Джанжа (1717–1786) – составитель пользующегося большой популярностью словаря «Источник мудрецов», автор трактата по истории философии и многих других интересных работ.

⁶⁶ О нем см. в: [Таранатха, с. 195–196].

⁶⁷ Это несколько произвольное истолкование того, что очень кратко излагает Джанжа. Возможно, здесь речь идет о конгломератах, в виде которых, по мнению некоторых философов, существуют атомы. Такой конгломерат («яйцо» – *gong bu*) состоит из семи атомов – одного в центре, окруженного с шести сторон шестью другими атомами. Поскольку у центрального атома можно установить наличие шести сторон, которыми он соприкасается с шестью окружающими атомами или которыми он обращен к ним, то у него следует признать шесть частей. Если же его все-таки считать не имеющим частей, то следовало бы признать не имеющим

частей и конгломерат («яйцо»). Но это неприемлемо, ибо он состоит из семи атомов.

⁶⁸ Тиб. *mdo sde pa*. Это сторонники одной из двух главных хиньянских философских школ.

⁶⁹ Это одна из расхожих идей тибетских философов, верность которой, по их мнению, подтверждается тем, например, что восприятие тела немислимо без восприятия его частей – головы, рук, ног и пр.

⁷⁰ Считается, что в момент реализации положения Будды обретаются два особых Тела – Дхармакая (*chos sku*), или абсолютное Тело, и Рупакая (*gzugs sku*), характеризующаяся как относительное. Последняя подразделяется на Самбхогакая (*longs spyod sku*), пребывающую на небесах Акашишта вплоть до полного прекращения существования сансары, и Нирманакая (*sprul sku*) – Тело, являемое в разнообразных видах во множестве областей мира [Жамьян Шадба, 2, л. 225Б–228Б].

⁷¹ «Предмет познания» (джнея) определяется как то, что может быть объектом ума. Такой предмет выступает в двух ипостасях: как сама дхарма, которая может быть объектом ума, и как эта же дхарма, рассматриваемая в качестве умозрительного объекта. В первом случае «предмет познания» может являться постоянным или непостоянным, а во втором – только постоянным [Агван Даши, с. 56].

⁷² Критерием равнозначности дхарм А и Б считается наличие «восьми дверей охвата» (*aṣṭa vūṣṭidvara; khyab pa sgo brgyad*). Если нечто является А, то с необходимостью является Б, и наоборот. Если нечто не является А, то с необходимостью не является Б, и наоборот. Где есть А, там есть Б, и наоборот. Где нет А, там нет Б, и наоборот [Ригзин, 1986, с. 30].

⁷³ Прямое постижение (*dnegos*) обычно противопоставляется непрямому (*shugs*), которое отличается от косвенного (*brgyud*). Так, при зрительном восприятии пустого стола прямо постигается стол, непрямо – отсутствие на нем кувшина и прочего, а косвенно – наличие искомого кувшина в некотором ином месте. Объект непрямого постижения познается путем простого обращения ума к нему и не требует особого акта непосредственного или опосредованного познания, а постижение косвенного осуществляется благодаря умозаключению, опирающемуся на аргумент [Жамьян Шадба, 3, с.13–14].

⁷⁴ Предмет обсуждения – это предметная основа обсуждения, оцениваемый объект. Субъект – это предмет обсуждения, у которого стараются установить обладание некоторой дхармой. Выделяют также «не имеющий недостатков субъект, который желают познать» (*shes 'dod chos can*

skyon med). Обычно «предмет обсуждения» и «субъект, который желают познать», совпадают и называются просто «субъектом» [Дагба Шаддуб, л. 2].

⁷⁵ В базовой системе категорий не проводится четкого разграничения между понятиями «субстанционально иного» (rdzes gzhan) и «субстанционально отличного». На основании анализа можно предположить, что субстанционально иное – это субстанционально отличное, не имеющее связи причины и следствия.

⁷⁶ «Грубым отсутствием Я дхармы» (chos kyī bdag med rags pa) виджнянавадины считают отрицание того, что большое материальное является соединением атомов [Туган, с. 43].

⁷⁷ О нем см. в: [Таранатха, с. 6, 231, 239, 249].

⁷⁸ В базовой системе категорий выделяют четыре главных вида объектов. 1) Являющийся объект (abhāsāviṣaya; snang yul) – тот, который познается посредством его явления. С точки зрения того, чему именно являются подобные объекты, указывают являющиеся пяти «органам чувств» и являющиеся уму (представления). 2) Воспринимаемый объект (grāhaviṣaya; gzung yul) – тот, который воспринимается при ясном явлении. Являющийся «органам чувств» объект будет и воспринимаемым объектом, а являющийся уму (представление) не будет таковым, ибо посредством операции «приписывания» ум отождествляет представление о предмете с самим предметом, и именно этот предмет будет воспринимаемым объектом. 3) Действительный объект (grāhakaviṣaya; 'dzin stangs kyī yul) – тот, который имеет место в действительности, или так, как воспринимается. Например, когда из-за неких атмосферных процессов видят две луны, то они будут являющимися и воспринимаемыми объектами, а одна настоящая луна – действительным объектом. 4) Признаваемый объект (abhiniṣeṣaviṣaya; zhen yul) – тот, который познается умом посредством признания. Так, воспринимаемый объект ума будет признаваемым объектом, ибо ум отождествляет представление о предмете с самим предметом и признает такой предмет как бы существующим в действительности [Муге Сандан, с. 344–345].

⁷⁹ Следует отметить, что саутрантики тоже ставят эти вопросы и отвечают на них положительно [Джанжа, 2, л. 28Б–29А].

⁸⁰ Сознание напрямую воспринимает вид объекта, но само не принимает его вид.

⁸¹ Drun chen legs pa bzang po, pan chen bsod nams grags pa. Это известные тибетские ученые, по учебникам которых учатся на разных философско-религиозных факультетах.

⁸² Grub mtha' chen mo. Это известная работа Жамьяна Шадбы.

⁸³ Они в основном опираются на «Абхидхармакошу», а «следующие доказательства» (tigs gjes 'brang) – на семь работ Дхармакирти по логике [Жамьян Шадба-второй, 1, с. 132].

⁸⁴ Тиб. gnyis snang. Двойственной явленностью обычно называют явление сущего в виде подразделяемого на воспринимаемое и воспринимающее.

⁸⁵ Это семь работ Дхармакирти: 1) «Праманаваерттика», 2) «Прамана-винишчая», 3) «Ньяябинду», 4) «Хетубинду», 5) «Самбандхапарикша», 6) «Чоданапракарана», 7) «Сантанантарасиддхи» [Щербатской, 1988, с. 90].

⁸⁶ Дэвендрабуддхи (630–690) сочинил комментарий на «Праманаваерттику», а его ученик Шакьябуддхи написал субкомментарий [Будон, с. 229].

⁸⁷ Подробнее об этом см. в: [Винитадева].

⁸⁸ Здесь имеется в виду категория «несовместимости взаимного отвержения» (anuānyaparihāga virūddha; phan tshun spangs 'gal), определяющая такое отношение между двумя дхармами, при котором выполняется следующее условие: если нечто является одной из них, то с необходимостью не является другой [Агван Даши, с. 308; Муге Сандан, с. 356].

⁸⁹ Благодаря этому самадхи реализуется «базовое самапатти», в котором действует абхиджня.

⁹⁰ Наряду с непосредственным чувственным, умственным и самопознанием, это познание входит в матрику четырех видов непосредственного «верного познания» и определяется как *«необманывающееся неконцептуальное ведание (tkhuen pa) истинного смысла своего объекта, возникающее благодаря силе тренированности в самадхи слитых воедино шаматхи (“состояния успокоенности”) и випашьяны (“высшего видения”) – его специфического “хозяйин-условия”»* [Агван Нима, 2, с. 120].

⁹¹ Здесь используется специфическая трактовка прямого и непрямого видов познания, которой уделяют особое внимание в своей теории «верного познания» и прасангики. Согласно данному подходу, например, «сознание видимого глазом» при восприятии синего объекта возникает в виде этого объекта – синего и считается непосредственным прямым познанием. А «сознание умственного», возникающее сразу же по прекращении потока моментов подобного сознания и имеющее точно такой же вид этого объекта, является познанием непосредственным, поскольку постигает свой объект без опосредующего звена аргументированного умо-

заклучения, но не будет прямым, или, точнее, постигающим непосредственно объект, ибо его «объект-условием» будет не сам этот объект, а его отпечаток, оставшийся в памяти [Гедун Дандар, 1, л. 139Б].

⁹² Тиб. *bsod pams*. Это совокупность всей накопленной положительной кармы.

⁹³ На основании анализа ряда высказываний Сутр Майтрея сформулировал в своей «Сутраланкаре» основные положения концепции «соответствующего звуку» (*sgra ji bzhin pa*), которая была принята и разработана махаянскими философами в трактатах по герменевтике. Согласно данной концепции, мысль (*dgongs pa*) конкретного высказывания Будды может совпадать с непосредственной мыслью (*sgra zin, dngos zin*) этого высказывания или не совпадать. В первом случае мысль высказывания называют «соответствующей звуку», а во втором – «не соответствующей звуку». Высказывания последнего типа подразделяют на «подразумевающие непрямо» (*ldem por dgongs pa*) некую цель, т.е. сделанные с определенной целью для конкретной категории лиц (напр., хотя Будда и считает, что Я не существует, но говорит о нем как существующем, чтобы постепенно вовлечь в свое вероучение тех, кто еще не может постичь идею отсутствия Я), и на «обладающие подразумеваемой» (*dgongs pa can*) мыслью (напр., когда он говорит, что нужно убить отца и мать, подразумевая необходимость уничтожения жадности наслаждений и привязанности к ним). Подробнее об этом см. в: [Донец, 2002].

⁹⁴ Тибетские философы подразделяют имена на подлинные (*dngos ming*) и условные (*btags ming*) – даваемые некоторому предмету на основании сходства, связи и пр. с тем, что носит подлинное имя. Например, условно называют именем «Праджня-парамита» книгу, содержащую объяснение праджня-парамиты – мудрости, непосредственно ведающей пустотность (шуньяту). Вместе с буддизмом из Индии пришла в Тибет и концепция трех условий признания условным какого-либо имени или высказывания. Если обнаруживают, что данное высказывание подразумевает нечто иное (*dgongs gzhi*), было сделано с некоторой целью (*dgos pa*), а его непосредственный смысл может быть опровергнут (*dngos la gnod*), то оно признается условным, а его подлинный смысл – подлежащим установлению (*drang don*). В противном случае смысл высказывания считается установленным (*nges don*), то есть совпадающим с его непосредственным, буквальным смыслом. Имеется в Тибете и особая трактовка этого предмета, в соответствии с которой сделанные Буддой объяснения абсолютной истины считаются содержащими «установленный смысл», а

разъяснения относительной истины – «смысл, подлежащий установлению», так как Будда изрекал только истину, и подлинной истиной, по мнению прасангики, является исключительно истина абсолютная [До-нец, 2003].

⁹⁵ Термин «собственное бытие» (svabhāva; rang bzhin) употребляется тибетскими философами для обозначения трех предметов: 1) бытия любой вещи; 2) неотъемлемо присущего вещи бытия, которое характеризуется постоянством и независимостью; 3) подлинной природы сущего. Поскольку все вещи, по мнению прасангики, существуют зависимо, то не обладают собственным бытием (во втором значении) и поэтому не имеют места благодаря своему собственному бытию.

⁹⁶ Первое определение «сознание-познание» получает, когда устанавливается при подразделении «существующего» на «постоянное» и «вещь», которая, в свою очередь, делится на «материальное», «психическое (сознание-познание)» и «элементы-«соединители», не связанные с сознанием» (viprayukta-sanaskary), а второе – при разделении «существующего» на «объект» и «обладателя объекта» («органы чувств», имя, сознание-познание и индивид) [Агван Даши].

⁹⁷ Для уяснения признаковой структуры дхармы представляется удобным использовать планетарную модель атома: «ядро» дхармы образует ее существенный специфический признак, а на «орбитах» располагаются «электроны» – ее второстепенные признаки. В философских рассуждениях могут оперировать конкретной дхармой как обладающей или тождественной всем этим признакам, некоторым из них либо какому-нибудь одному (чаще всего – существенному, «ядру»).

⁹⁸ Это название одного из классов претов, которые, как полагают, имеют большие проблемы в связи с утолением голода и жажды, терзающих их в течение очень продолжительного времени.

⁹⁹ Конечное исследование (mthar thug dpyod pa) – проводимое для установления абсолютной (конечной) истины. Познание при таком исследовании подразделяют на концептуальное и непосредственное. «В абсолютном смысле» (don dam du) – с точки зрения абсолютной истины, «в относительном плане» (tha snyad du, kun rdzob tu) – с точки зрения относительной истины. «Эмпирическое исследование» (tha snyad pa'i dpyod pa) – проводимое для установления относительной истины [Туган, с. 39].

¹⁰⁰ Аятаны цветоформы, звука, запаха, вкуса и осязаемого – постигаемые чувственным познанием объекты пяти «органов чувств». Аятана дхармы – постигаемый умственно объект индрии («органа») ума. Вещи,

согласно прасангикам, не обладают собственным бытием даже в плане относительной истины, поэтому отсутствуют как таковые. Однако, в отличие, например, от явленного иллюзионистом коня они имеют «основу явления» (snang gzhi), которая фигурирует в качестве «действительного объекта», определяя явление и восприятие вещи. Так, «основой явления» колесницы служит совокупность ее частей – колес, оси и прочего, которые, в свою очередь, имеют свои «основы явления» – собственные части. Вещь называется ложной, если нет соответствия между ее явлением и пребыванием. Поскольку вещи являются как имеющие место истинно, но по сути отсутствуют, то все они ложны. Однако с точки зрения относительной истины ложной считается вещь, у которой нет соответствия между ее явлением и «основой явления». Так, иллюзионист «превращает» куст в коня. При этом конь будет явлением, а куст – «основой явления». Поскольку они не согласуются, то конь должен быть признан ложным. Не являющаяся ложной в относительном плане вещь полагается существующей условно (btags yod).

¹⁰¹ Это цветоформа, которая возникает в уме благодаря воспоминанию, воображению и пр.

¹⁰² Три другие ложные представления: признание непостоянного постоянным, не имеющего Я – имеющим Я, страдания – блаженством.

¹⁰³ Достоверным (tshad mas grub) прасангики называют то, что не может быть опровергнуто никаким «верным познанием» [Жамьян Шадба, 2, л. 214Б].

¹⁰⁴ Сознанием-познанием ощущаемого телом.

¹⁰⁵ «Существующее» определяется в базовой системе категорий как устанавливаемое «верным познанием». Поскольку «верное познание» характеризуется как необманиваемое в своем объекте, то «существующее» следует признать имеющим место действительно, истинно. Понятие «существующего» рассматривается в качестве равнозначного понятию «дхарма», которая определяется как «держатель-носитель» собственной сущности или, по вайбхашикам, признака [Агван Даши, с. 56]. Поэтому «существующее» имеет место истинно и обладает признаком. Следовательно, два имеющих место истинно предмета обладают признаками, которые могут совпадать или не совпадать. В первом случае эти предметы будут тождественны, а во втором – отличны. Таким образом, две рассматриваемые вещи, имеющие место истинно, обязательно должны быть тождественными или отличными. Если же отношение между вещами нельзя охарактеризовать как тождество или различие, то, по мнению буддийских философов, их следует признать не имеющими места истинно.

¹⁰⁶ Идея срединности служит базовым принципом буддийского философствования. В прасангикинской трактовке он предстает в двух ипостасях: «в плане отрицания» (dgag phyogs nas) все вещи не определяются в терминах противоположностей (существует – не существует), а «в плане утверждения» (sgrub phyogs nas) определяются недвойственно (существует, не существует, существует и не существует, не является ни существующим, ни несуществующим).

¹⁰⁷ «Основой признавания» (gdags gzhi) вещи называют то, в связи с чем она признается, получая статус существующей условно. Так, лес признается в связи и по отношению к деревьям, а они – в связи и по отношению к их частям (ветвям, стволу, корню) и т.д.

¹⁰⁸ Будда проповедовал срединный путь – равно далекий от крайностей потворства желаниям и их аскетического подавления. В сфере когнитивной идея срединности нашла свое отражение в «среднем взгляде» – равно далеком от «впадения» в крайности – определения вещей как существующих или не существующих, постоянных или прерываемых и пр.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Цзонхава

«Море объяснения превосходного»¹

Подробное объяснение трудных [для понимания] мест [концепции] алая[-виджняны и клешного] ума

- (1) Низко кланяюсь тем мудрейшим из мудрых²,
Верно понявшим и безошибочно, четко и полностью
объяснившим
Превосходный путь, превосходно объясненный путь,
[Которым] шествуют Победители и Сыновья Победителей³.
- (2) Опираясь на наставления Учителей, объясню здесь
Очень трудные [для понимания] места в текстах
виджнянавадинов,
Чтобы разъяснить [концепцию клешного] ума и
алая[-виджняны]
И запечатлеть в своей памяти.
- (3) После того, как Высшую Колесницу (Махаяну)
распространил
Святой Нагарджуна, [которому] высший из говорящих
(Будда)
Предрек владение Высшей Колесницей,
Предреченный [Буддой] Асанга основал
[Школу виджнянавады. Школа же] мадхьямики [появилась]
раньше [нее]⁴.

- (4) [С концепцией] алая[-виджняны] и клешного ума
Следует знакомиться путем [рассмотрения]
Четырех предметов: признака, обоснования,
Опровержения признающих девять и одну [виджняну].
- (5) При [рассмотрении] признаков двух [– алаи и клешного
ума]
У алаи признают два вида признаков,
Поскольку [ее] подразделяют на опору и опирающееся. [2 А]
- (6) При этом алая, являющаяся опорой, [имеет своим объектом
пять видов
Воспринимаемой] данности, [пять органов чувств] живых
существ и [семена-]васаны,
[Вызывающие появление] сознания [в виде «сосудов» и
«соков»,
Которые] не постигаются [как ее вид, является] нейтральной,
Имеет пять [сопутствующих элементов] – соприкосновение
и т.д.
- (7) Поскольку из-за силы семени [алая] является как место,
[Воспринимаемая] данность и тело, то [они] считаются [ее]
объектами.
Поскольку пять виджнян осуществляют
Восприятие воспринимаемого алаей, а шестая – [его]
название, то
Определяются как два Мира⁵.
- (8) Если не так, то придем к тому, что
Пребывающие [в Мире] Бесформенного не лишены
Восприятия материального⁶ и будут обладателями
материального,
Так как внешнее не существует, есть только
Явление сознанию в качестве материального.
- (9) Если же в низших [Мирах] алае
Одного существа являются все
«Сосуды» и «соки», то и божествам Мира Форм
Будет являться ад,

- (10) Обитателям ада будет являться
«Сосуд» и «сок» божеств,
Обычным существам будут являться
Всевозможные объекты [типа бывшего] кальпу [назад]. [2Б]
- (11) [То,] что может являться прямо [как] собственные
Индрии [и воспринимаемая ими] данность,
А непрямо – как объекты шести собраний [виджняны],
Определяется как [относящееся к категории] объектов алаи.
- (12) Объекты шестой [виджняны] – иные, нежели индрии [и
Воспринимаемая ими] данность, – не будут объектами алаи,
так как
Шестая [виджняна] имеет объектом условное,
А алая лишена [их] восприятия в целом.
- (13) Поскольку является основой запечатления васан,
Поскольку являет благое и неблагое
И относится к одному [с ними] потоку, то [алая]
Имеет место как непротивящееся нейтральное.
- (14) Поскольку [алая] нейтральна и не проясняет [объект
дифференцированно]⁷, то
Соприкосновение и другие [вездесущие элементы]
определяются как [ее спутники].
Ощущение индифферентности. Поскольку к ней
присоединяют
[Наименование] «Я», то [называется] алаей-основой всего.
- (15) Имеется непрерывно вплоть до обретения
[Нирваны] без остатка [скандх] и алмазоподобного
[самадхи].
- (16) Опирающееся – алая семени. [Это]
Способность, запечатленная в основе запечатления
Осуществляющими запечатление, когда [они]
Обращены к уничтожению.

- (17) Основа запечатления обладает пятью особенностями:
Прочная, нейтральная, может получать отпечатки,
Связана с осуществляющими запечатление
И является единственной опорой [васан].
- (18) Внешние, внутренние и два непроясненных,
Относительное и абсолютное –
Все они признаются
Шестью видами семян.
- (19) Есть также три васаны – полного именованья,
Взгляда, [признающего] Я, и членов становления.
- (20) Говорят также о четырех семенах –
Общего и необщего, с ощущением и
Без ощущения, и о четырех [других] –
Греховности и полной очищенности,
Обладаемого и необладаемого.
- (21) Те васаны не являются субстанционально
Тождественными или отличными от опоры.
- (22) Поскольку семя будет иметь объект и вид,
Семена пяти [родов] существ перепутаются, [3А]
Миры тоже перепутаются, то
Не являются одним.
- (23) Поскольку у одной опоры [– живого существа] будут
иметься
Две алаи, то не являются разными.
- (24) Поэтому [васана] неопишима как тождественное
Или иное, нежели опора, поскольку
Пребывает только как существующее условно.
- (25) Хотя бы осуществляющее запечатление и было благим
и т.д.,
Оставленный отпечаток – нейтральное.
У признающих [васану] обладающей признаком
Благого и неблагого нет [безошибочного] обоснования.

- (26) Способов установления васаны – три:
 Пребывает по дхармате-природе, порождается
 отсутствовавшая
 Ранее, признают и оба эти.
- (27) Поскольку соединяет в [себе] все дхармы
 [Трех] мучителей (самкlesh) – вещи, [являющиеся]
 Причиной или плодом⁸, то [называется] алаей – основой
 всего.
 Поэтому у обретших могущество [Бодхисаттв] и
 Архатов не существует алаи, так как
 Нет двух осуществляющих запечатление⁹.
- (28) Признак клешного ума –
 Признание алаи полного созревания за Я,
 Препятствование и нейтральность,
 [Сопровождается] только девятью – соприкосновением,
 страстью и т.д.
- (29) В период трансового погружения-самахиты
 [и самапатти] прекращенности [отсутствует]
 Временно, а у обретшего могущество [Бодхисаттвы и]
 Архата – окончательно.
 Хотя у них и ушло признание [Я] индивида,
 Определяемое как клешное,
- (30) Но поскольку имеется просто ведание и поскольку
 Не ушла способность порождать признание [Я] дхармы, то
 Полностью отвергается [обвинение в] двух ошибках –
 [Приходе к] отсутствию виджняны умственного и
 обретению равности¹⁰.
- (31) На основании авторитетных текстов и доказательств
 Следует признать, что существуют
 [Клешный] ум и алая-виджняна,
 Отличные от шести виджнян.
- (32) Хотя в текстах йогачаров и приводятся [3 Б]
 Бесчисленные доказательства, обосновывающие

[существование алаи],

Но поскольку они сводятся к восьми – невозможности
Получения [тела, возникновения] первой [виджняны],
ясности [восприятия],
Семена, кармы, телесного ощущения, самапатти и
Перерождения, то здесь следует объяснять [именно их].

- (33) В хинаянских книгах та алая-виджняна
Тоже объясняется под наименованиями
Алаи, коренной виджняны, члена становления
И скандхи, имеющей место в течение [пребывания в
сансаре].
- (34) Трое – Васумитра, Вамана и Гхошака
Полагают, что под названной там алаей
Подразумеваются три – скандха, ощущение и,
Соответственно, «взгляд на совокупность разрушимого».
- (35) Хотя для систем Хинаяны
Этот способ [объяснения в принципе] возможен,
Однако махаянисты считают, что в тех текстах
[Имеется в виду] алая-виджняна.
- (36) Это значительно лучше, так как
Васумитра и другие
Истолковывают [их] ошибочно.
- (37) Если клешный ум не существует, то
Будут ошибки: отсутствие несмешанного
Неведения, сходства с пятью,
Различия [двух] самапатти и
Истинных слов.
- (38) Будет ошибка – отсутствие восприятия Я в потоке
Родившегося на [небесах] «отсутствия представлений»,
Так как [там] ни под каким видом не [будет]
Приемлемым обладание восприятием Я.
Поэтому следует признать, что клешный ум существует.

- (39) Указывают седьмую виджняну – получающую –
И три алаи. Самьяксатъя
Признает девятую –
Виджняну незапятнанную.
- (40) Если бы отдельно от восьми собраний [– видов виджняны]
Имелась виджняна главная, то
Была бы постоянной вещью. Поэтому
У признающих девять собраний нет обоснования. [4А]
- (41) Когда одна виджняна умственного
Входит в разные опоры – шесть индрий, то
Получает разные наименования.
Поскольку в Сутрах «Собрания брахманов»
- (42) И «Объяснения двенадцати аятан» тоже называется
Только одна [виджняна] и говорится, что шесть виджнян
Являются аятаной ума, то все виджняны –
Только одна виджняна умственного.
- (43) Поскольку смысл Сутр может быть иным,
И поскольку виджняна чувственного воспринимала бы
Скрытое, прошлое и будущее, то
Признающий одно собрание являет мрак [непонимания].
- (44) Следовательно, на основании авторитетных текстов и
Доказательств обоснована [истинность] наличия восьми виджнян.
Поэтому мудрый, не страшщийся тайного¹¹,
Должен признать восемь.
- (45) Это объяснение трудных мест [концепции]
[Клешного] ума и алая [- виджняны] написал
Скиталец¹² Лобсан Дагпа,
Опираясь на наставления Учителей
И в точном соответствии с идеями
Высших мудрецов.
Пусть благодаря заслуге [от этого]
распространится религия Муни (Будды)!
Ом свасти¹³!

Комментарии

¹ Тиб. legs par bshad pa. Так обычно называют буддийское Учение. Перевод на русский язык этого произведения Цзонхавы был сделан с тибетского текста «Yid dang kun gzhi' i dka' gnas rgya cher 'grel ba legs par bshad pa'i rgya mtsho zhes bya ba bzhugs so», изданного электронным способом в цикле «The Asian Classics Input Project. Release Three». – Washington, 1993. – P. 102. – Catalog # S 5414.

² Эти слова, по мнению Лобсан Жигмеда, относятся ко всем Учителям Цзонхавы – Дондуб Ринчену, Рендаве и т.д. [Лобсан Жигмед, л. 1Б].

³ rGyal ba dang rgyal ba'i sras. Это Будды и Бодхисаттвы.

⁴ Полагают, что в «Ланкаватара-Сутре», «Махамегхе» и «Коренной тантре Манджушри» имеются предсказания о Нагарджуне [См., напр., Чандракирти, с. 76–77; Будон, с. 201, 212–213]. Есть в «Коренной тантре Манджушри» и предсказание об Асанге [Будон, с. 201, 202]. Нагарджуну считают основателем школы мадхьямика, а Асангу – виджнянавады.

⁵ Алая-виджняна во всей полноте признаков, то есть как имеющая своими объектами пять «органов чувств» и воспринимаемое ими, наличествуют только в двух низших Мирах, ибо в Мире Бесформенного эти два вида объектов отсутствуют [Лобсан Жигмед, л. 2Б–3А].

⁶ Rūpa; gzugs. Это пять «органов чувств» и их объекты.

⁷ Поскольку алая не является благой и не может ясно оценивать объект дифференцированно, то пять «истинных объектов» (стремление, убежденность, памятование, самадхи и праджня) не могут быть ее спутниками [Лобсан Жигмед, л. 4А].

⁸ Двенадцать членов зависимого возникновения подразделяют на три группы мучителей-самкlesh (kun nas nyon mongs): клеши (1, 8, и 9 члены), деяния (2 и 10 члены) и рождения, или страдания (остальные). Из-за клеши возникают деяния, а из-за них – новое рождение и страдание. Поэтому эти предметы – «вещи» называются причинами и плодами сансарного существования.

⁹ Полагают, что на восьмой ступени святости Бодхисаттвы обретают десять могуществ, или господств, – над продолжительностью жизни и

т.д. Поскольку у них и Архатов нет клеш и страдания, то отсутствуют двое из трех мучителей. Деяние уже не может вызвать рождения. Из трех видов васан нет двух – васаны «взгляда Я» и васаны членов становления. Хотя и есть нейтральная и благая васана «полного именованя», но из-за неполноты признаков ее не называют алаей семени.

¹⁰ Под обретением равности здесь имеется в виду превращение клешного ума в мудрость равности (mnyan pa nyid gyi ye shes). Из-за наличия признания Я дхармы у Архатов и Бодхисаттв трех последних ступеней этот ум еще не превращается в мудрость равности.

¹¹ Виджнянавадины полагают учение об алае тайным – скрываемым от существ, которые не способны его понять.

¹² Или бродячий монах (rgyal khams pa). Так иногда именуют себя авторы тибетских сочинений, намекая, что они скитались – посещали разные монастыри, слушая наставления пребывающих там Учителей. Лобсан Дагпа (blo bzang grags pa) – одно из имен Цзонхавы.

¹³ «Да будет счастье!» Этими санскритскими словами, которые также используются в качестве мантры, иногда начинают или заканчивают свою работу тибетские авторы.

- X.X.4.1.1. Тезис: они не являются субстанционально тождественными и отличными.
- X.X.4.1.2. Доказательство (2):
- X.X.X.1. Доказательство отсутствия субстанционального тождества.
- X.X.X.2. Доказательство отсутствия субстанционального отличия.
- X.X.4.2. Условность существования васаны. Определение существующего субстанционально и условно.
- X.X.5. Три способа установления васаны.
- X.X.6. Объяснение названия.
- X.X.7. Время вхождения и ухода.
- 3.1.2. Клешный ум (4):
- X.1. Объект.
- X.2. Объяснение названия.
- X.3. К какой ступени относится.
- X.4. Время вхождения и ухода.
- 3.2. Обоснование существования алаи и клешного ума (2):
- 3.2.1. Обоснование свидетельством авторитетных текстов.
- 3.2.2. Обоснование доказательством (2):
- X.1. Восемь доказательств существования алаи.
- X.2. Шесть доказательств существования клешного ума.
- 3.3. Опровержение концепции девяти виджнян.
- 3.4. Опровержение концепции «только одной виджняны».
- 4. Заключение.

Тибетско-русский глоссарий

kun dkris – узы. Это отуманенность, сонливость, сожаление, возбужденность, бессовестность, бесстыдство, зависть, жадность.

kun 'gro – вездесущее.

kun btags – приобретенное при жизни (неведение и т.д.).

kun nas nyong mongs – полностью оскверненное (две первые из четырех истин святого).

kun 'byung gi bden pa – истина возникновения всякого (страдания). Вторая из четырех истин святого.

kun rdzob gyi sa bon – семена относительного (обретаемые при исследовании, проводимом в плане относительной истины).

kun gzhi'i mam shes – алая-виджняна («сознание-основа-всего»). Это отличное от шести видов сознания и клешного ума сознание, которое обладает прочным потоком, является непрепятствующим нейтральным и основой запечатления отпечатков-васан.

skal mnyam gyi gyu – однородная причина. Осуществляет порождение подобного себе последующего (rigs 'dra phyi ma).

skye ba'i mam rig – сознание рождения (один из пятнадцати видов сознания). Это сознание, являющееся в виде рождения.

skyes la 'dra ba – сходство у родившегося (объекта и воспринимающего его сознания).

bskal don – объекты (типа бывшего) кальпу (назад). Это объекты, которые обычные существа не могут постичь из-за дальности расстояния, времени (было кальпу назад) или тонкости природы (пишачи и другие духи).

bskal [pa] bzang [po] – Хорошая кальпа (Бхадракальпа). Название данного периода, в течение которого должна явиться тысяча (или тысяча четыре) Будд.

kham s gsum gyi sa dgu – девять ступеней трех Миров (одна ступень Мира Желаний, четыре дхьяны Мира Форм и четыре арупы Мира Бесформенного).

khyad par can – редкостное, особое.

'khor – спутник, сопутствующий элемент, компонент, составляющий элемент.

'khor ba – сансара (получение рождения или состояние, связанное с необходимостью получать все новые и новые рождения).

go sa gnop pa – занимать (одно и то же) место (в пространстве).

gong ma'i snyoms 'jug – самапатти высшего Мира (трансовое состояние, относящееся к Миру Форм или Миру Бесформенного).

gong sa – более высокая ступень.

goms par byed pa – тренировка, осуществление привыкания, делание привычным.

grangs kyī mam rig – сознание количества. Это сознание, являющееся в виде считаемого за один и т.д.

grub bde gcig – тождество по реализации. Имеется у того, что одновременно возникает, пребывает и прекращается).

grub bde rdzes gcig pa – тождественное субстанционально по реализации.

grub tshad – критерий реализованности.

grogs – содействующий фактор.

dga' ldan – Тушита (назв. четвертых небес Мира Желаний).

dgag pa – отрицание.

dge ba – благое. Это то, что может породить хорошее в качестве своего кармического плода.

dge [ba'i] rtsa [ba] – корень добра. Это благое деяние или оставленный им в сознании отпечаток, способный породить хорошее.

dgongs pa nges par 'grel ba – «истинное объяснение мысли» («Сандхинирмочана», Сутра).

'gog [pa'i] snyoms ['jug] – самапатти прекращенности. Это самапатти, в котором непосредственно постигается истинная сущность вещей – татхата, что делает возможным реализацию прекращенности.

rgod pa – возбужденность. Это неуспокоенность ума, связанная со страстью и ориентацией на приятное (одна из двух главных помех реализации шаматхи).

rgyan gnyis – два украшения. Это «Абхисамаяланкара» и «Сутраланкара» Майтреи.

rgyan stug po bkod pa – «Творение прочного украшения» («Гханавьюха», Сутра).

rgyas 'gyur kyī rigs – Род развития. Это способность обрести Просветление, возникающая благодаря слушанию, обдумыванию и созерцанию Учения.

rgyas pa'i bstan bcos sa sde lnga – пять разделов «ступеней» – трактатов (Асанги), развивающих (Учение Майтреи). Это «Йогачарьябхуми», «Вастусанграха», «Парьяясанграха», «Виваранасанграха», «Нирнаясанграха».

rgyu mthun gyi 'bras bu – плод, соответствующий причине. Это плод, сходный по роду со своей причиной.

rgyud bla ma – «Высшая традиция (Махаяны)» («Уттаратантра» Майтреи).

sgo nga phyed tshal ba – признающие «половинку яйца».

sgo byed – осуществляющее запечатление. Это то, что оставляет отпечаток.

sgo gzhi – основа запечатления. Это то, в чем оставляется отпечаток.

sgom pa – созерцание. Это процесс удерживания ума на установленном путем изучения и обдумывания смысле, при котором происходит отвлечение ума от внешнего, погружение вовнутрь и сосредоточение только на этом смысле, делающее возможным более глубокое ознакомление с ним и привыкание к нему.

sgom lam – Путь Созерцания. Название четвертого из пяти Путей – стадий пути, ведущего к Просветлению.

sgrib pa – «покров». Это то, что служит главной преградой при движении по пяти Путям совершенствования и ступеням святости или при обретении самапатти прекращенности-ниродхи.

sgrub pa – реализация. В Махаяне это – ведание существа, которое ради обретения Просветления Будды занимается практикой пути, опираясь на бодхичитту. В логике – «утверждение» (как противоположность отрицания).

sgrub par gyur pa'i ldog pa rigs gcig – однородное с точки зрения обратно тождественного, являющегося утверждением. Его признак – возможность установления сходства (между березовым столбом и сосновым, состраданием у Дэвадатты и Пуджадатты).

sgro 'dogs – приписывание. Это признание несуществующего существующим, не являющегося чем-то являющимся им.

bsgribs la lung ma bstan – закрытое и нейтральное. Признак клешного ума.

bsgrub bya'i chos – предикат

ngan 'gro'i gnam rig – сознание плохой формы жизни. Это сознание, являющееся в виде плохой формы жизни.

ngo bo – сущность.

ngo bo gcig – тождество по сущности.

ngo bo tha dad pa – отличное по сущности.

dnngos gzhi – базовое самапатти. Это самапатти, характеризующееся реализованностью непривязанности к явной жажде желающей, относящейся к более низкому уровню.

dnngos su gnas pa – пребывающее непосредственно, прямо, действительно.

mngon brjod gyi bag chags – васана (семя) полного именованя (вид семян). Это создаваемое виджняной умственного семя, служащее специфической причиной возникновения виджняны умственного, которая дает наименование сущности и особенностям всех дхарм.

mngon rtogs rgyan – «Украшение полного постижения» («Абхиса-маяланкара» Майтреи).

mngon 'dod kyī dad pa – вера признающая (четыре истины святого).

mngon pa kun las btus – «Компендиум Абхидхармы» («Абхидхарма-самуччая» Асанги).

mngon phyogs – обращение к чему-либо; обращенность.

mngon shes – непосредственное познание. Это непосредственное познание специфических объектов в состоянии самапатти дхьяны, благодаря которому могут являть пять (у Будды-шесть) видов сверхъестественных способностей – божественных глаз, ушей и т.д.

mngon sum tstad ma – непосредственное «верное познание».

snngags [kyi] theg [pa] – Колесница Заклинаний. Относящийся к Махаяне путь обретения Просветления Будды посредством особых тантрийских методов.

sngon gyi gnas rjes dran – воспоминание прежнего пребывания. Это способность вспоминать свои прежние жизни (одна из пяти абхиджня).

ci yang med pa'i skye mched – область «Ничего нет». Назв. третьих небес Мира Бесформенного.

gcig – тождество.

bcud gyi 'jig rten – мир «сока» (т.е. живых существ)

chags bral – непривязанность. Это избавленность от неких клеш или жажды.

chos can – субъект (суждения, умозаключения).

chos nyid – истинная природа вещей (дхармата). Это, согласно прасангикам, лишенность истинности наличия.

chos chos nyid rnam 'byed – «Анализ дхарм и (их) истинной природы» («Дхармадхарматавибханга» Майтреи).

chos nyid kyi rigs pa – доказательство истинной природы (дхарматы). Устанавливает относительную или абсолютную дхармату (входит в матрику четырех доказательств).

'chi pho'i rnam rig – сознание посмертного перехода. Это сознание, являющееся в виде перерождения.

ji snyed pa – относительное.

ji lta ba – абсолютное.

'jig tshogs la lta ba'i bag chags – васана (семя) «взгляда на совокупность разрушимого» (признания Я и Моего индивидом у самого себя).

'jigs sred – жажда страшашаяся. Это один из трех видов жажды, желание расстаться со страданием.

'jug shes – виджняны входящие. Это шесть видов сознания-познания (видимого глазом, слышимого ухом, обоняемого носом, вкушаемого языком, ощущаемого телом, умственного) и клешный ум.

'jog sgom – созерцание устанавливающее. Это сосредоточение на каком-либо объекте, приводящее к достижению шаматхи.

rjes thob ye shes – мудрость послеобретения. Это ум святого в период после выхода из трансового погружения (самахиты).

rjes su byed pa – уподобление, копирование; копия.

nyan [thos kyi] theg [pa] – Колесница Слушателей. Это относящийся к Хиняяне путь обретения Просветления Архата-Шравака, освободившегося от сансары.

nyī shu pa'i tshig le'ur byas pa – «Вимшикакарика» (Васубандху).

nyue [ba'i] nyon [mong]s – второстепенные клеши. Это клеши, вызывающие неуспокоенность потока сознания посредством немногих «дверей».

nyue bar spyad par bya ba'i rnam rig – сознание обладаемого. Это сознание, являющееся в виде внешнего.

nyue bar spyod pa'i rnam rig – сознание обладающего. Это сознание, являющееся в виде пяти сознаний-познаний чувственного (видимого глазом и т.д.).

nyer bsdogs – вводное самапатти. Это самапатти, характеризующееся реализацией непривязанности к явной жажде желающей, относящейся к более низкому уровню.

nyer len [gyi rgyu] – субстанциональная причина. Это то, что порождает вещь как субстанцию, относясь к одному с ней субстанциональному потоку (напр., глина – субстанциональная причина глиняного кувшина).

nyon mongs – клеша. Это характеризующийся совершенной неуспокоенностью фактор, вызывающий неуспокоенность потока сознания.

nyon [mongs kyi] sgrib [pa] – «покров клеши». Это клеши и сопутствующие им факторы, служащие главным препятствием обретению освобождения от сансары.

nyon [mongs can gyi] yid – клешный ум. Это неуспокоенная виджняна умственного, которая характеризуется как препятствуемая нейтральная и прочная, имеет вид думания об алае как о Я и сопровождается пятью вездесущими психическими элементами и четырьмя клешами.

gnyis snang – двойственная явленность. Это сущее, являющееся в качестве подразделяемого на объект и «обладателя объекта».

gnyen po – противник, противоядие.

mnyam gzhang ye shes – мудрость трансового погружения. Это ум, непосредственно постигающий абсолютное.

mnyam gzhang – трансовое погружение (самахита). Это самапатти, имеющее место при непосредственном постижении абсолютного в ситуации исчезновения двойственной явленности – подразделяемой на объект и «обладателя объекта».

spyoms ['jug gi] sgrib [pa] – «покров самапатти». Это возбужденность, заторможенность и другие факторы, служащие главным препятствием обретению самапатти прекращенности.

spyoms [par] 'jug [pa] – трансовое состояние самапатти. Это состояние благого и полностью сосредоточенного ума.

ting [nge] 'dzin – самадхи (член созерцания). Это полная неотвлекаемость ума от объекта.

gtad pa – передача (объектом своего вида воспринимающему его сознанию).

btags pa tsam du – только условно.

btang spyoms – равное отношение (отношение равного интереса ко всем объектам); индифферентность.

rten kun gzhi – алая-опора. Это подлинная алая.

rten 'brel – зависимость, зависимое возникновение. Его созерцание ослабляет клешу неведения.

rtogs pa'i chos – Учение постижения. Это имеющиеся в потоке сознания совершенствующегося три предмета обучения (нравственность, транс, мудрость) и две последние из четырех истин святого (истины прекращения и пути).

stong pa nyid – пустотность, шуньята. Согласно прасангикам, это лишенность собственной сущности и собственного бытия.

brtan pa – прочное, устойчивое, неизменное.

brten pa kun gzhi – алая опирающаяся (условно называемое алаей).

tha snyad kyī gnam rig – сознание наименования. Это сознание, являющееся в виде наименования.

thun mong gi ‘gog snyoms – обычное самапатти прекращения. Это самапатти святого, в котором отрицаются шесть «грубых» видов сознания вместе с сопутствующими элементами.

thun mong gi blta bya – общий объект рассматривания.

thun mong ba’i sa bon – семя общего (порождающее мир неодоушевленного – горы, реки и т.д.).

thun mong ma yin pa’i ‘gog snyoms – необычное самапатти прекращения. Это редкостная мудрость трансового погружения, имеющаяся у Бодхисаттв, начиная с шестой ступени святости.

thun mong ma yin pa’i sa bon – семя необщего (порождающее живое существо).

theg bsdus – «Компендиум Махаяны» («Махаянасанграха» Асанги).

theg pa – Колесница. Путь обретения Просветления.

theg [pa] chen [ro] – Великая Колесница (Махаяна). Это путь обретения Просветления Будды.

theg dman – Малая Колесница (Хинаяна). Это путь обретения Просветления Архата (освободившегося от сансары).

mthar gyis gnas pa’i snyoms ‘jug dgu – девять последовательно реализуемых самапатти. Это самапатти четырех дхьян, четырех аруп и прекращения.

mthar thug gtan ldog pa – конечное отсутствие.

mthun gzhi – общая основа.

mthong lam – Путь Видения (назв. третьего из пяти Путей – этапов пути, ведущего к Просветлению).

dag sa – ступень чистоты. Название трех последних из десяти ступеней святости Бодхисаттвы, т.к. на них он уже избавлен от нечистого – клеш.

dang ba’i dad pa – вера очищающая (один из трех видов веры). Это вера в Три Драгоценности.

dad pa – вера.

dug gsum – три яда (страсть, гнев и невежество).

dus kyi rnam rig – сознание времени. Это сознание, являющееся в виде трех времен.

de ma thag rkyen – «сразу-после-того-условие». Это то, что порождает свой плод – психическое как ясное и ведающее.

de bzhin nyid – истинная сущность (татхата).

don – данность, предмет, смысл, значение, содержание, идея.

don gcig – однозначность.

don dam pa'i sa bon – семена абсолютного (вид семян, обретаемых при исследовании, проводимом в плане абсолютной истины).

don ldog – обратно тождественное «смыслу». Это выделенный в чистом виде признак вещи.

dvangs – прозрачность, ясность.

dri bcas pa – признающие наличие нечистого (подшкола gnam rdzun pa).

dri ma med pa'i gnam shes – незапятнанное сознание. Название девятого вида сознания, признаваемого некоторыми философами.

dri med pa – признающие отсутствие нечистого (подшкола gnam rdzun pa).

bdag gi gnam rig – сознание Я. Это сознание, являющееся в виде восприятия Я и Моего.

bdag nyid gcig – тождество по сущности.

bdag lta'i bag chags – васана (семя) взгляда, (признающего) Я.

bdag po'i rkyen – «хозяин-условие». То, что порождает свой плод самостоятельно.

bdag po'i 'bras bu – плод хозяина. Это порождаемое причиной самостоятельно (все санскрита-дхармы вообще, а в концепции перерождения – горы, реки и другое нейтральное, которое порождается прошлыми деяниями и не относится к скандхам).

bde 'gro'i gnam rig – сознание хорошей формы жизни. Это сознание, являющееся в виде хорошей формы жизни.

bde ba – блаженство. Это ощущение удовольствия при «вкушении» приятного объекта.

bden grub – истинность наличия.

bden stong – лишенность истинности (наличия).

bden 'dzin – признание истинности (наличия).

mdo sde rgyan – «Украшение раздела Сутр» («Сутраланкара» Майтреи).

mdo sde rgyan gyi bshad pa – «Сутраланкарабхашья» (комментарий Васубандху на «Сутраланкару» Майтреи).

'du shes med 'du shes med min gyi skye mched – область «ни-представлений-ни-отсутствия-представлений» (назв. четвертых небес Мира Бесформенного).

'du shes med pa'i snyoms 'jug – самапатти без представлений.

'dun pa – стремление.

'dus ma byas kyī chos – элементы, не обладающие возникновением, пребыванием и уничтожением.

'dod khams – Мир Желаний (Камадхату). Это «низший» из трех Миров отдельного четырехматерикового мира.

'dod pa la 'dun pa'i 'dod sred mngon gyug – явная жажда желающая, устремленная к Миру Желаний.

'dod sred – жажда желающая (вид жажды). Это желание не расставаться с блаженством.

rdo rje theg pa – Алмазная Колесница (Ваджраяна). См. sngags kyī theg pa.

rdul – частица.

ldan pa ma yin pa'i 'du byed – не связанные с сознанием элементы-«соединители» (випраюкта-санскары). Это элементы, которые способны выполнять функции, но не являются материальным или психическим.

ldog pa – обратно тождественное. Это то, что не является не являющимся данным предметом.

sdoms gnam gnyis – два компендиума («Абхидхармасамуччая» и «Махаяна-санграха» Асанги).

nam mkha' mtha' yas kyī skye mched – область безграничного пространства (назв. первых небес Мира Бесформенного).

nus pa – способность, сила.

gnas – местопребывание, состояние пребывания.

gnas skabs ldog – временное отсутствие.

gnas cha – элемент пребывания. Это успокоенность ума как один из двух главных ориентиров при реализации шаматхи.

gnas ngan len – греховность. Это элемент препятствования реализации благого, обусловленный наличием клеш, оставшихся в сознании после их устранения следов, кармических привычек и т.д.

gnas ngan len gyī sa bon – семья греховности. Это семья клеш.

gnam mkhyen – всеведение. Это имеющееся только у Будды ведание, способное за одно мгновение постичь непосредственно и прямо все вместе дхармы – предметы познания.

gnam grangs bsdu ba – «Парьясанграха» (Асанги).

gnam bcas – наделенное видом (воспринимаемое или воспринимающее).

gnam bden pa – признающие являющийся вид (объекта) истинным.

gnam pa – вид, аспект.

gnam par gtan la phab pa bsdu ba – «Нирнаясанграха» (Асанги).

gnam par bshad pa'i sgo bsdu ba – «Виваранасанграха» (Асанги).

gnam byang – совершенно чистое (общее название двух последних из четырех истин святого).

gnam 'byed gnyis – две вибханги («Мадхьянтавибханга» и «Дхармадхарматавибханга» Майтреи).

gnam med pa – не имеющее вида.

gnam smin gyi kun gzhi – алая полного созревания. Это один из двух видов алай, подлинная алая.

gnam smin gyi gnam shes – виджняна полного созревания (синоним алая-виджняны). Это сознание, являющее полное созревание плода деяний в виде нового рождения и т.д.

gnam smin gyi bag chags – васана полного созревания. Это вид семени, вызывающий получение нового рождения.

gnam smin gyi 'bras bu – плод полного созревания (один из пяти видов плода). Это возникшие от неблагих и порочных благих деяний скандхи, которые характеризуются как не являющееся «покровом» нейтральное.

gnam rdzun pa – признающие являющийся вид (объекта) ложным.

gnam shes – сознание, психическое, эмпирическое познание.

gnam shes mtha' yas kyi skye mched – область безграничного сознания (назв. вторых небес Мира Бесформенного).

gnam bshad rig pa – «Вьякхьяюкти» (Васубандху).

gnal 'byor mngon sum (tshad ma) – непосредственное йогическое («верное познание»).

gnal 'byor spyod pa'i sa – «Ступени практики йоги» («Йогаচারьябхуми» Асанги).

sna tshogs gnyis med pa – признающие недвойственность разнообразного (подшкола gnam bden pa).

snang ba'i yul – являющийся объект. Это объект, который познается при его непосредственном явлении уму.

snang gzhi – основа явления. Это являющееся, полагаемое непосредственной причиной явления.

snod gyi 'jiḡ rten – мир сосуда. Это неодушевленное.

dryod sgom – созерцание исследующее. Это исследование на более тонком уровне сознания того, что было установлено при слушании (изучении) и обдумывании.

dryod pa – вичара (член созерцания). Это детальное исследование объекта.

sruad ma zin pa'i sa bon – семена несовершенного. Это пришедшая с безначальности васана полного именованья (см. mngon brjod).

sruad zin pa'i sa bon – семена совершенного (обладаемого). Это васаны-отпечатки совершенного благого и неблагого, способные породить хорошее и плохое.

srgos pa – явленность.

srgos pa'i bag chags – васана активности (см. mngon brjod gyi bag chags).

pha rol tu phyin pa – парамита, совершенство. В Махаяне – это отдача, нравственность, терпение, усердие, дхьяна (транс) и праджня (мудрость), заслуги от реализации которых отдаются на обретение Просветления посредством произнесения пожелания.

pha rol tu phyin pa'i theg pa – Парамитаяна (Колесница Совершенств). Это относящийся к Махаяне путь обретения Просветления Будды посредством реализации совершенств – парамит.

phan 'dogs – содействовать, способствовать.

phar phyin – сокращ. от pha rol tu phyin pa.

phung po lnga'i rab byed – «Панчаскандхапракарана» (Васубандху).

phra ba – «тонкое», маленькое.

'phags pa'i sa – степень святого. Название трех последних из пяти Путь-этапов на пути к Просветлению (Путь Видения, Созерцания и Без Обучения).

bag chags – семя, отпечаток, привычка, склонность.

bet po – телесное.

bag la nyal ba – потенциальное.

byang chub kyi sems – мысль о Просветлении, ум Просветления. Это намерение обрести Просветление Будды ради спасения всех существ (относительная бодхичитта) или ум, непосредственно постигающий абсолютное (абсолютная бодхичитта).

byams pa – любовь. Объект, созерцание которого ослабляет клешу гнева.

byams pa chos sde lnga – пять разделов Учения Майтреи («Абхисамаяланкара», «Сутраланкара», «Уттаратантра», «Мадхьянтавибханга», «Дхармадхарматавибханга»).

byams pa dang 'brel ba'i chos sde nyi shu – двадцать разделов Учения, связанных с Майтреей.

dbang [po'i] mngon [sum] – непосредственное чувственное (познание).

dbu ma'i stong thun – «Краткий курс мадхьямики» (Гунру Жалсана Санпо).

dbus mtha' gnam 'byed – «Анализ срединного и крайностей» («Мадхьянтавибханга» Майтреи).

dbus mtha' gnam 'byed kyi 'grel ba – «Мадхьянтавибхангатика» (комментарий Васубандху на «Мадхьянтавибхангу» Майтреи).

dbuangs sgrogs – Гхошака.

dbuyig bshes – Васумитра.

'bras bu phal ba – обычный плод.

sbyor lam – Путь Соединения (назв. второго из пяти Путей, ведущих к Просветлению).

ma sgrib lung ma bstan – непрепятствующее нейтральное. То, что не является благим или неблагим и не препятствует обретению освобождения и положения Будды.

ma dag pa'i sa – ступень нечистоты (назв. семи первых из десяти ступней святости Бодхисаттвы, т.к. на них еще не избавились от нечистого – клеш).

ma 'dres pa'i ma rig pa – несмешанное неведение. Это постоянно имеющийся фактор, препятствующий постижению истинного.

ma yin dgag – отрицание типа «не является». Это отрицание, попутно с которым выдвигается другое отрицание или утверждение.

mi dge ba – неблагое. Это то, что может породить нехорошее в качестве своего кармического плода.

mi sdug pa – неприятное. При использовании в качестве объекта созерцания ослабляет клешу страсть.

mi slob lam – Путь Без Обучения (назв. последнего из пяти Путей – этапов на пути к Просветлению).

ming – имя, психическое.

mi'u thung – Вamana.

med dgag – отрицание типа «не существует». Это отрицание, попутно с которым не может выдвигаться другое отрицание или утверждение.

mos pas spyod pa'i sa – ступень действия с верой. Название двух первых из пяти Путей – этапов пути, ведущего к Просветлению (Путей Собираения и Соединения).

dmigs rkyen – «объект-условие». То что порождает свой плод – последующее психическое как имеющее его вид.

dmigs pa – объект (созерцания).

tsam pa – обычное.

gtso bo'i rnam shes – главное сознание-виджняна (назв. девятого вида сознания).

rtsa ba'i nyon mongs – основные клеши. Это клеши, вызывающие неуспокоенность сознания посредством многих «дверей».

rtsod [pa'i] gzhi – предмет обсуждения. Субъект умозаключения.

tshogs – собрание, совокупность.

tshogs lam – Путь Собирания (первый из пяти Путей – стадий пути к Просветлению).

tshor bcas kyi sa bon – семя наделенного ощущением (порождающее ощущающих существ).

tshor 'du rags – грубые ощущения и представления.

tshor ba med pa'i sa bon – семя не имеющего ощущения.

mtshan gzhi – основа признака. То, что помимо своего существенного признака обладает и данным признаком. Напр., столб, кувшин и т.д. – основы признака вещи.

mtshungs ldan – сопутствующий фактор, обладающее сходством.

'dzin stangs kyi yul – действительный объект. Это объект, который имеет место так, как воспринимается.

'dzin [pa'i] rtog [pa] – концептуальное восприятие.

'dzin [pa'i] rnam – вид воспринимающего. Это вид, в котором сознание является в качестве воспринимающего объект.

rdzes – субстанция.

rdzes ggyun – субстанцииальный поток. Это совокупность всех моментов существования вещи в качестве субстанции, начиная со второго момента.

rdzes gcig pa – тождественное субстанцииально.

rdzes rigs gcig pa – субстанцииально однородное. Это вещи, имеющие одну и ту же непосредственную субстанцииальную причину (напр., зерна одного колоска).

rdzes so so ba – субстанцииально разное.

zhi gnas – шаматха, состояние успокоенности. Это самадхи, дополненное редкостным блаженством полной очищенности, возникающей благодаря сосредоточению на объекте.

zhi lhag zung 'brel gyi ting nge 'dzin – самадхи слитых воедино шаматхи и випашьяны. Оно имеет место, когда благодаря одному только созерцанию исследующему возникает редкостная шаматха.

gzhan gyi sems shes pa – знание мыслей других. Способность непосредственно воспринимать мысли других существ (одна из пяти абхиджня).

gzhan rig – ведание другого.

gzhi – основа, предмет.

gzhi bsdu ba – «Вастусанграха» (Асанги).

za ba po'i gnam rig – сознание «едока». Это сознание, являющееся в виде мановиджняны (сознания умственного).

zag bcas – порочное.

zag bcas dge ba – порочное благое.

zag pa zad pa – истощение порочного. Название шестой абхиджни.

zag med – непорочное.

gzugs khams – Мир Форм. Это «средний» из трех Миров отдельного четырехматерикового мира.

gzugs med khams – Мир Бесформенного. Это «высший» из трех Миров отдельного четырехматерикового мира.

gzugs med gyi snyoms 'jug – самапатти арупы. Это самапатти, относящееся к Миру Бесформенного.

gzugs med ci yang med kyi snyoms 'jug – самапатти арупы «ничего нет». Это самапатти, имеющее своим объектом отсутствие «грубого» воспринимаемого, созерцание которого устраняет признание внутреннего – сознания.

gzugs med nam mkha'i snyoms 'jug – самапатти арупы пространства. Это самапатти, имеющее своим объектом безграничное пространство, созерцание которого устраняет представление о непроницаемости внешнего – материального.

gzugs med gnam shes kyi snyoms 'jug – самапатти арупы сознания. Это самапатти, имеющее своим объектом безграничное сознание, при созерцании которого пространство постигается как обладающее признаками сознания.

gzugs med srid rtse'i snyoms 'jug – самапатти арупы Бхавагры. Это самапатти имеет своим объектом «отсутствие представлений и отсутствие отсутствия представлений», созерцание которого устраняет «грубое» представление об отсутствии «грубого» воспринимаемого – пространства и сознания.

gzung – воспринимаемое.

gzung 'dzin don gzhan rdzes tha mi dad pa – воспринимаемое и воспринимающее, не являющиеся субстанционально отличными, разными предметами.

gzung 'dzin rdzes gzhan – субстанциональная инаковость воспринимаемого и воспринимающего.

og min – Акаништха. Название восемнадцатых небес Мира Форм.

yang dag par bsgrub pa'i rigs – Род истинной реализации. Это способность обрести Просветление, развитая благодаря практике Учения.

yan lag – составная часть, член (созерцания).

yid [kyi nam] shes – сознание умственного, познание умственное.

yid shes pa'i dad pa – вера доверяющая (один из трех видов веры). Это вера в закон кармы.

yid dang kun gzhi – [клешный] ум и алая[-виджняна].

yid la byed pa – умственный процесс, задействование в уме (чего-либо).

yul – объект. Это то, что устанавливается «верным познанием», что ведается умом, во что он «входит».

yul gyi nam rig – сознание объекта (или места). Это сознание, являющееся в виде города, сада и т.д.

yop tap – качество, свойство, достоинство.

rags pa – большое, «грубое».

rang rkyu thub pa'i rdzes yod – существующее субстанционально независимое.

rang ldog – обратно тождественное себе. Это не являющееся не являющимся самим.

rang ldog tha dad – отличие по обратно тождественному себе.

rang dbang ba – самостоятельное, независимое.

rang bzhin gyis gnas pa'i rigs – Род, пребывающий (у всех существ) по природе.

rang bzhin gcig pa – тождественное по собственному бытию.

rang rig [mngon sum] – (непосредственное) самопознание.

rang [sang rgyas kyi] theg [pa] – Колесница Самопросветляющихся. Это относящийся к Хиньяне путь обретения Просветления Архата-Пратьекабудды, освободившегося от сансары.

rig pa – ведание.

rigs – род. То, что делает возможным обретение чего-то или обладает способностью реализовать его.

rigs gcig – тождество по роду.

rigs mthun – соответствующее роду, однородное.

rigs 'dra phyi ma – последующее сходного рода, однородное.

rigs [pa'i] rjes ['brang] – следующие доказательству (название подшол саутрантиков и виджнянавадинов).

lang kar gshegs pa – «Приход на Ланку» («Ланкаватара», Сутра).

las kyi bag chags – васана (семя) деяния-кармы. Вид семени, вызывающий получение нового рождения.

las grub pa'i rab byed – «Кармасиддхи пракарана» (Васубандху).

las su rung ba – делаться пригодным (к чему-либо).

lugs – система, метод, принцип.

lung gi chos – Учение проповеди. Это проповеданное Буддой.

lung ma bstan – то, что не определяется как благое или неблагое.

lus kyi nram rig – сознание тела. Это сознание, являющееся в виде органов чувств – индрий (в том числе и индрии тела) обитателей двух низших Миров (Мира Желаний и Мира Форм).

len pa'i nram shes – виджняна получающая (рождение). Синоним алая-виджняны.

log pa – обратное. Это не являющееся данным предметом.

shin sbyangs – полная очищенность. Это достигаемая в процессе созерцания успокоенность проявлений греховности, благодаря которой ум (и тело) обретают редкостную готовность к реализации благого.

shin sbyangs kyi sa bon – семя полной очищенности. Это семена хорошего мирского.

shin sbyangs phra – «тонкая» полная очищенность. Это обретаемая в процессе тренировки редкостная полная очищенность, характеризующаяся большой устойчивостью.

shin sbyangs rags – «грубая» полная очищенность. Очень интенсивная, но не отличающаяся устойчивостью полная очищенность, обретаемая сначала.

shes [bya'i] sgrib [pa] – «покров познаваемого». Это оставшиеся в сознании после устранения клеш следы, некоторые виды помраченности и греховности, служащие главным препятствием обретению положения Будды.

shes bya'i gnas – предмет познания. Синоним алая-виджняны.

sa bon gyi kun gzhi – алая семени (условная алая-виджняна)

sa bon thams cad pa'i nam shes – всесемьянное сознание. Это сознание, содержащее семена всех дхарм. Синоним алая-виджняны.

sang rgyas kyi theg pa – Колесница Будды.

sad pa – пробужденное, актуализированное.

sum cu pa'i tshig leur byas pa – «Тримшикакарика». (Васубандху).

sems bskyed – порождение мысли, порожденная мысль. См. byang chub kyi sems.

sems can – живое существо, обладатель сознания.

sems byung – психические элементы.

sems rtse gcig pa – сосредоточенность ума. Это удерживание внимания на объекте без отвлечения.

srīd pa'i yan lag gi bag chags – васана (семя) членов становления. Это вид семени, вызывающий «забрасывание» в новое рождение.

srīd pa'i sred pa – жажда существования. Это один из трех видов жажды, представляющий собой желание не расставаться с жизнью и обрести новую по смерти.

srīd rtse – Бхавагра. Название высших небес Мира Бесформенного.

sred pa – жажда. Это желание не расставаться с блаженством и отделиться от страдания.

gso ba – «вскармливание», усиление.

bsam gtan gyi snyoms 'jug – самапатти дхьяны. Это самапатти, относящееся к Миру Форм.

bsam [gtan] gzugs [med kyi snyoms 'jug] – самапатти дхьяны и арупы. Это трансовые состояния, относящиеся к Миру Форм и Миру Бесформенного.

bsod nams kyi tshogs – собрание заслуг. Совокупность возникающих в результате совершения благого факторов, которые могут породить хорошее и считаются причиной обретения Форменного тела Будды (Самбхогакаи и Нирманакаи).

lha'i rna ba – божественные уши. Способность слышать звуки разной силы громкости на очень большом расстоянии (одна из пяти абхиджня).

lha'i mig – божественные глаза. Способность видеть на очень большом расстоянии, а также посмертное существование других – где рождаются, кем и т.д. (один из пяти видов глаз или пяти абхиджня).

lhag mthong – высшее видение (випашьяна). Это праджня, которая опирается на шаматху и сочетается с редкостным блаженством полной очищенности, обретенной благодаря исследовательскому созерцанию объекта.

lhan skyes – врожденное.

lhan cig byed rkyen – совместно действующее условие. Это то, что порождает вещь как субстанцию, но не относится к одному с ней субстанциональному потоку.

lhan cig dmigs nges – установление совместного восприятия (воспринимаемого и воспринимающего).

ЛИТЕРАТУРА

Агван Даши. – bSe ngag dbang bkra shis. Tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos chen po rnam 'grel gyi don gcig tu dril ba blo rab 'bring tha ma gsum du ston pa legs bshad chen po mkhas pa'i mgul rgyan skal bzang re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so (Се Агван Даши. Учебник по «Собранию тем») // Tshad ma'i don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 35–336.

Агван Нима, 1. – Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары. – Автобиография / Перевод с тиб. Б. Очирова.– Улан-Удэ, 1996.

Агван Нима, 2. – Ngag dbang nyi ma. Nang pa'i grub mtha' smra ba bzhi'i 'dod tshul gsal bar bshad pa blo gсар rig pa'i sgo 'byed ces bya ba bzhugs so (Воззрения четырех буддийских философских школ). – XI, 404 L. (Т.3). – sGo mang, 1971.

Атиша. – Jo bo atisha. Vyang chub lam gyi sgron ma (Светильник пути Просветления). – XI, 12 L. – dGe bshes a nan tas dpar du bsgrubs.

Будон. – Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера. Пер. с англ. А. М. Донца. – Санкт-Петербург: Евразия, 1999.

Вималакирти. – 'Phags pa dri ma med par grags pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo (Сутра «Поучения Вималакирти»). – XI, 106 L. – Lhasa, 1934 // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 85. – Catalog # KL 0176.

Винитадева – Дармакирти. Объяснение чужой одушевленности. – С толкованием Винитадевы / Пер. с тиб. Ф. И. Щербатского. – Петербург, 1922.

Вместерожденная. – Lhan skyes rnal 'byor gyi khrid yig zab mo (Глубокое руководство по вместеорожденной йоге). – XI, 120 L. – Б/м. Б/г.

Гедун Дандар, 1. – dGe 'dun bstan dar ba. bsTan bcos chen po dbu ma la 'jug pa spyi don rnam bshad dgongs pa rab gsal gyi dgongs pa gsal bar byed pa'i blo gsal sgron me shes bya ba bzhugs so (Общее исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – XI, 162 L. – Potala, 1751 (?) // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 97. – Catalog # S 0021.

Гедун Дандар, 2. – dGe ‘dun bstan dar ba. rNam bshad dgongs pa rab gsal gyi mtha’ dpyod rigs pa’i rgya mtsho (Подробное исследование «Полного разъяснения мыслей [«Введения в мадхьямику»]» Цзонхавы). – XI, 177 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 97. – Catalog # S 0022.

Гедун Дандар, 3. – dGe ‘dun bstan dar ba. bStan bcos mngon par rtogs pa’i rgyan rtsa ‘grel gyi don rnam bshad snying po rgyan gyi snang ba zhes bya ba las skabs dang po bzhugs so (Общее исследование «Абхисамаяланкары» Майтреи). – XI, 141 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 94. – Catalog # S 0009.

Гедун Дандар, 4. – dGe ‘dun bstan dar ba. bSam gzugs kyi spyi don legs par bshad pa’i snying po padma dkar po’i ‘phreng ba zhes bya ba bzhugs so (Общее исследование по «Дхьянам и арупам»). – XI, 25 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 95. – Catalog # S 0016.

Дадхан Тугдже. – Dad pa mkhan po thugs rje. ‘Bru ‘grel snying po’i gnad don gsal ba’i sgron me zhes bya ba bzhugs so (Комментарий на «Ум и алаю» Цзонхавы). – XI, 39 L. // Yid dang kun gzhi’i dka’ gnas rgya cher ‘grel ba legs par bshad pa’i rgya mtsho zhes bya ba’i rtsa ba dang de’i ‘bru ‘grel snying po’i gsal ba’i sgron me zhes bya ba bzhugs so. – Ser smad grwa tshang, 1969. – L. 4 B–43 B.

Джанжа, 1. – Lcang skya. Grub pa’i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po’i mdzes rgyan zhes bya ba las sde tshan dang po (Раздел первый из «Ясного изложения концепций философских школ»). – XI, 35 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # S 0060.

Джанжа, 2. – Lcang skya. Grub pa’i mtha’i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po’i mdzes rgyan zhes bya ba las sde tshan gnyis pa (Раздел второй из «Ясного изложения концепций философских школ»). – XI, 35 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # S 0061.

Джанжа, 3 – Lcang skya. Grub pa’i mtha’i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po’i mdzes rgyan zhes bya ba las sde tshan gsum pa bzhugs so (Раздел третий из «Ясного изложения концепций философских школ»). – XI, 68 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # S 0062.

Джанжа, 4. – Lcang skya. Grub pa’i mtha’i rnam par bzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po’i mdzes rgyan zhes bya ba las sde tshan bzhi ba

(Раздел четвертый из «Ясного изложения концепций философских школ»). – XI, 35 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – Catalog # S 0063.

Донец, 2000. – Донец А.М. Гнев и радость в свете концепций зависимого происхождения и срединности в схоластической традиции тибетского буддизма // Седьмая буддологическая конференция. – Санкт-Петербург, 2000. – С. 28–32.

Донец, 2001. – Донец А.М. Чистые страны // Россия-Индия: перспективы регионального сотрудничества. – Москва, 2002. – С. 119–132.

Донец, 2002. – Донец А.М. Герменевтика в бурятском буддизме // Мир Центральной Азии. – Т. III. – Улан-Удэ, 2002. – С. 161–169.

Донец, 2003. – Donets A.M. Hermeneutics in Tibetan Prasangka // Archiv Orientalni, Vol. 71 (2003), № 3. – Praha, 2003. – pp. 303–318.

Ешей Жалсан. – Mind in Buddhist Psychology / A Translation of Yeshe rgyal mtshang's "The Necklace of Clear Understanding" by H.V. Guenther, L.S.Kawamura. – Dharma Publishing, 1975.

Жамьян Шадба, 1. – 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. dBu ma la 'jug pa'i mtha' dpyod lung rigs gter mdzod zab don rab gsal skal bzang 'jug ngogs (Жамьян Шадба Дорже. Подробное исследование «Введения в мадхьямику» Чандракирти). – XI, 442 L. – Б/м. Б/г.

Жамьян Шадба, 2. – 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Grub mtha'i rnam bshad ... las thal rang gi skabs (Раздел «Прасангика и сватантрика» из трактата по философским школам). – XI, 240 L.

Жамьян Шадба, 3. – 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje. Blo rig yig cha (Учебник по «Теории познания») // Blo rig sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. – dPar thengs gnyis par deb grangs: – 500, 1992. – С. 1–83.

Жамьян Шадба-второй, 1. – Дзунба Кунчог Жигме Ванбо. Драгоценное ожерелье учений философских школ / Пер. с тиб. Б. Б. Дампилона. – Улан-Удэ: Дашичойхорлин, 1998.

Жамьян Шадба-второй, 2. – 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje'i sku phreng gnyis pa. Sa lam yig cha (Жамьян Шадба Дорже-второй. Учебник по «Ступеням и путям») // Blo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. – dPar thengs gnyis par deb grangs: – 500, 1992. – С. 83–131.

Золотой свет. – 'Phags pa gser od dam pa mdo sde'i dbang po'i mdo (Сутра «Золотого света высшего»). – XI, 183 L. – Б/м. Б/г.

Карти. – Karti blo bzang 'prin las. Nyi gzhon 'char ka ma'i 'grel ba don gyi snying po rab gsal zhes bya ba bzhugs so (Карти Лобсан Принлэй. Комментарий на «Восхваление Амитаюса» Цзонхавы). – XI, 18 L.

Ланкаватара. – ‘Phags pa lang kar gshegs pa’i theg pa chen po’i mdo (Сутра «Посещения Ланки»). – XI, 220 l. (87B–307A) // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 85. – Catalog # KL 0107.

Лобсан Жигмед. – Blo bzang ‘jigs med. Yid dang kun gzhi’i rtsa ba’i mchan ‘grel gser gyi lde mig ces bya ba legs par bzhugs so («Золотой ключ». – Комментарий на «Ум и алаю» Цзонхавы). – XI, 10 L. – Б/м. Б/г.

Муге Сандан. – dMu dge bsam gtan. Dris lan gter gyi kha byang bzhugs («Сокровищница мудрецов». – Ответы на вопросы) // Tshad ma’i don rtsa ‘grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 337–372.

Нагарджуна. – Klu sgrub. mDo kun las btus pa (Избранные места из разных Сутр). – XI, 67 L. (148B–215A) // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993.

Объяснение. – ‘Phags pa dgongs pa nges par ‘grel ba zhes bya ba theg pa chen po’i mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). – XI, 87 L. – sDe dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Tree. – Washington, 1993. – P. 84. – Catalog # KD 0106.

Ригзин, 1986. – Tsepak Pigzin. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. – Dharamsala, 1986.

Розенберг, 1991. – Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М: «Наука», 1991.

Судхипрашака. – Sudhiprashaka. bsDus grwa’i rtsa tshig dvangs gsal me long zhes bya ba bzhugs legs so (Базовый учебник по «Собранию тем») // Tshad ma’i don rtsa ‘grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – С. 3–34.

Таранатха. – Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В. Васильева. – Спб., 1869.

Туган. – Thuu bkwan. Grub mtha’ bzhugs so (Туган. Религиозные системы). – ‘Bras spungs blo gsal gling dpe mdzod khang, 1992.

Хайдуб Чже. – mKhas grub rje. Zab mo stong pa nyid gyi de kho na nyid rab tu gsal bar byed pa’i bstan bcos skal bzang mig ‘byed ces bya ba bzhugs so (Трактат, разъясняющий истинную суть глубокой пустотности). – XI, 247 L. (Т. 2). – Б/м. Б/г.

Цзонхава, 1. – Blo bzang grags pa’i dpal. bsTan bcos chen po dbu ma la ‘jug pa’i mnam bshad dgongs pa rab gsal bzhugs so (Лобсан Дагбибал. Комментарий на «Введение в мадхьямику» Чандракирти). – XI, 267 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 101. – Catalog # S 5408.

Цзонхава, 2. – Blo bzang grags pa. Yid dan kun gzhi'i dka' gnas rgya cher 'grel ba legs par bshad pa'i rgya mtsho zhes bya ba'i rtsa ba (Лобсан Дагба. Объяснение трудных для понимания мест концепции клешного ума и алая-виджняны). – XI, 4 L. – Ser smad grwa tshang, 1969.

Цзонхава, 3. – Blo bzang grags pa'i dpal. Drang dang nges pa'i don rnam par 'byed pa'i bstan bcos legs bshad snying po bzugs so («Сушность объяснения превосходного». – Трактат по герменевтике). – XI, 114 L. // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. # S 5396.

Чандракирти. – Zla ba grags pa. dBu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzugs so (Введение в мадхьямику). – Bibliotheca Buddhika. IX. – St. – Petersbourg, 1912.

Щербатской, 1988. – Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. – М: «Наука», 1988.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
Глава 1. Концепция базового сознания	14
Глава 2. Опровержение существования внешнего	50
Глава 3. Идея поливариантности сущего	83
Заключение	111
Комментарии	113
Приложения:	
1. Цзонхава. «"Море объяснения превосходного". – Подробное объяснение трудных [для понимания] мест [в концепции] алая[-виджняны и клешного] ума». – Пер. с тиб. яз., комментарии	133
2. Структура концепции клешного ума и алая- виджняны по Цзонхаве и Дадхану Тугчже	142
3. Тибетско-русский глоссарий	144
Литература	162

А. М. Донец

**Проблемы базового сознания и реальности внешнего
в дацанской философии**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Ин-та монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Тематический план выпуска изданий СО РАН на 2008 г., № 175

Редактор *Э. Ц. Цыбенова*

Художник *Д. Т. Олоев*

Верстка и макетирование

А. М. Цыдендамбаева, Н. Д. Жамбаева

Подписано в печать 02.10. 2008. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 9,8. Уч.-изд. л. 8,8. Тираж 500. Заказ № 60.

Редакционно-издательский отдел Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.

