

Цонкапа Лосанг Драгпа

# ОКЕАН АРГУМЕНТОВ

БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ  
К ТЕКСТУ НАГАРДЖУНЫ  
«MŪLAMADHYAMA KĀRIKĀ»



# Цонкапа Лосанг Драгпа

## Океан аргументов. Часть 2

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=68964366](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=68964366)*

*SelfPub; 2023*

### **Аннотация**

Это вторая часть (гл. IX–XXVII) полного перевода трактата, написанного великим тибетским философом, йогиним и буддийским реформатором Чже Цонкапой (1357–1419). Трактат является подробным исследованием философской поэмы «Муламадхьямакакарика» (Коренные строфы о срединности) – важнейшего первоисточника мадхьямаки, написанного Нагарджуной, чья личность не имеет сравнений по своему величию и вкладу в интеллектуальную историю человечества. «Океан аргументов» опирается на обширнейшую базу сутр и шастр и благодаря герменевтической методологии прасангики вносит ясность в понимание глубинного философского содержания Учения Будды и трансцендентальной срединной философии. Цонкапа дает экспликацию мадхьямаки, которая связывает воедино смысл пустоты и зависимого возникновения как двух аспектов реальности и объясняет, что именно это воззрение, изложенное в праджняпарамитских сутрах и объясненное в шастрах Нагарджуны, является совершенной основой буддийского пути к освобождению и просветлению.

# Содержание

# Цонкапа Лосанг Драгпа

## Океан аргументов. Часть 2

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения Российской академии наук

**Цонкапа Лосанг Драгпа**

**ОКЕАН АРГУМЕНТОВ**

**БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ К ТЕКСТУ**

**НАГАРДЖУНЫ «MŪLAMADHYAMA KĀRIKĀ»**

(гл. IX–XXVII)

Пер. с тиб., исслед., прил. И. С. Урбанаевой

Улан-Удэ

Изд-во Бурятского научного центра СО РАН

2021

УДК 294.3

ББК 87+86

Ц 79

**Рецензенты:**

д-р филос. наук Э. Ч. Дарибазарон

д-р филос. наук С. П. Нестеркин

д-р филос. наук Л. Б. Четырова

## **Ответственный редактор**

д-р филос. наук, проф. Л. Е. Янгутов

Ц 79

## **Цонкапа Лосанг Драгпа**

Океан аргументов: *Большой комментарий к тексту Нагарджуны «Mūlamadhyamakakārikā»* (гл. IX–XXVII)/ пер. с тиб., исслед. и прил. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2021. – 310 с.

ISBN 978-5-7925-0609-1

Это вторая часть (гл. IX–XXVII) полного перевода трактата, написанного великим тибетским философом, йогином и буддийским реформатором Чже Цонкапой (1357–1419). Трактат является подробным исследованием философской поэмы «Муламадхьямакарика» (*Коренные строфы о срединности*) – важнейшего первоисточника *мадхьямаки*, написанного Нагарджуной (II в.), чья личность не имеет сравнений по своему величию и вкладу в интеллектуальную историю человечества. «Океан аргументов» опирается на обширнейшую базу сутр и шастр и благодаря герменевтической методологии *прасангики* вносит ясность в понимание глубинного философского содержания Учения Будды и

трансцендентальной *срединной* философии, которая свободна от экстремальных онтологических концептов. Цонкапа дает экспликацию мадхьямаки, которая связывает воедино смысл *пустоты* и *зависимого возникновения* как двух аспектов реальности и объясняет, что именно это воззрение, изложенное в праджняпарамитских сутрах и объясненное в шастрах Нагарджуны, является совершенной основой буддийского пути к освобождению и просветлению. Трактат Цонкапы имел решающее значение для восстановления аутентичной махаяны в Тибете и дальнейшего ее распространения в мире. В современной ситуации распространения искаженных интерпретаций философии и практики буддизма знакомство с этим текстом также будет иметь огромное значение.

**УДК 294.3**

**ББК 87.3 (4/8)**

*Работа выполнена в рамках государственного задания (проект «Трансформация направлений и школ*

*буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII–XXI вв.; Китай – II–XXI вв.;*

*Тибет – VII–XXI вв.; Монголия – XVI–XXI вв.)»*

ISBN 978-5-7925-0609-1

© И. С. Урбанаева, 2021

© ИМБТ СО РАН, 2021

© Изд-во БНЦ СО РАН, 2021

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies  
The Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences  
(IMBT SB RAS)

### **Tsong khapa Losang Dragpa**

Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's  
"Mūlamadhyamakakārikā" (ch. IX–XXVII)/ transl. from  
Tibetan, research and appendices by Irina S. Urbanaeva. – Ulan-  
Ude: BSC SB RAS Publisher, 2021. – 310 p.

This is the second part (chap. IX–XXVII) of a complete translation of a treatise written by the great Tibetan philosopher, yogi and Buddhist reformer Je Tsongkhapa (1357–1419). The treatise is a detailed study of the philosophical poem "Mūlamadhyamakakārikā" – the most important primary source of Madhyamaka, written by Nāgārjuna (II century), whose personality has no comparison in a greatness and contribution to the intellectual history of mankind. Tsongkhapa's text is based on an extensive base of sūtras and shastras and, thanks

to the hermeneutic methodology of the Prasāṅgika, clarifies the deep philosophical content of the Buddha's Teachings and the transcendental philosophy of the Middle, which is free from extreme ontological concepts. Tsongkhapa explicates Madhyamaka, linking together the meaning of emptiness and dependent arising as two aspects of reality and thus shows that Madhyamaka is a unique ontology, and also explains that it is this view, expressed in the Prajñāpāramitā Sūtras and in the treatises of Nāgārjuna, that is the perfect basis for the Buddhist path to liberation and enlightenment. Tsongkhapa's treatise was crucial for the restoration of the authentic Mahāyāna in Tibet and for its further spread throughout the world. In the current situation of the spread of distorted interpretations of the philosophy and practice of Buddhism, acquaintance with this text will also be of great importance.

*The research was carried out within the state assignment (project "Transformation of Buddhist Trends and Schools: History and Experience of Interaction with Religions and Beliefs of Russia, Central*

*and East Asia (from the Period of Spread of Buddhism to the Present: Russia – 18<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries; China – 2<sup>nd</sup>–21<sup>st</sup>; Tibet – 7<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries; Mongolia – 16<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries)")*



2021

© BSC SB RAS Publisher, 2021

## СОДЕРЖАНИЕ

Величие Чже Цонкапы и значение «*Океана аргументов*»: вступительная статья.....16

**Цонкапа Лосанг Драгпа. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны «*Mūlamadhyamakakārikā*»**

.....16

**Раздел II. Комментарий к тексту Нагарджуны «*Mūlamadhyamakakārikā*» (гл. IX–XXVII).....**

**Глава IX. Исследование предшествующего состояния .....26**

**(2.2.2.1.1.2.1.2.)<sup>1</sup> Объяснение бессамости личности.....26**

**(2.2.2.1.1.2.1.2.1.) Опровержение того, что личность существует в силу ее собственной природы.....**

---

<sup>1</sup> Здесь и ниже в круглые скобки заключена нумерология общей структуры. Содержание каждой главы приводится во внутренней нумерологии главы: нумерология общей структуры опускается. Полностью нумерология общей структуры приводится в Приложении 1.

1. Объяснение главы IX «Исследование предшествующего состояния».....	26
1.1. Презентация позиции оппонента.....	
1.2. Опровержение позиции оппонента.....	
1.2.1. Опровержение самосущего существования субъекта схватывания, или присвоителя.....	27
1.2.1.1. Опровержение <i>атмана</i> , измышленного другими.....	27
1.2.1.1.1. Опровержение существования присвоителя до [существования] всех объектов присвоения.....	
1.2.1.1.1.1. Опровержение на основании того, что нет причины для обозначения присвоителя до [существования] объектов присвоения.....	
1.2.1.1.1.2. Опровержение на основании того, что если бы присвоитель существовал первым, то для объектов присвоения отсутствовала бы опора пребывания.....	28
1.2.1.1.2. Опровержение существования присвоителя до [существования] каждого объекта присвоения.....	
1.2.1.1.2.1. Презентация позиции оппонен-	

та.....	30
1.2.1.1.2.2. Опровержение позиции оппонен- та.....	30
1.2.1.1.3. Опровержение доказательства то- го, что присвоитель существует до [су- ществования] всех объектов присвое- ния.....	
1.2.1.2. Собственный способ конвенционального постули- рования (определения) личности.....	32
1.2.1.2.1. Способ конвенционального постулирования (определения) «я» .....	33
1.2.1.2.2. Отбрасывание возражений против этого спосо- ба.....	34
1.2.2. Разъяснение того, что тем самым опровергнуто и самосущее существование объекта схватывания (присвое- ния).....	
1.2.3. Отбрасывание аргументов против самосущего несущ- ествования присвоителя.....	36
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смыс- ла.....	37
3. Резюме главы IX и ее назва- ние.....	
<b>Глава X. Исследование огня и топли- ва.....</b>	<b>38</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.1.2.2.) Опровержение доказательства су- ществования личности в силу ее собственной сущно-</b>	

<b>сти</b> .....	
<b>(2.2.2.1.1.2.1.2.2.1) Опровержение примера, приводимого для доказательства</b> .....	<b>38</b>
1. Объяснение главы X «Исследование огня и топлива».....	38
1.1. Опровержение самосущего существования огня и топлива.....	38
1.1.1. Опровержение с помощью аргумента, который не был объяснен ранее.....	38
1.1.1.1. Опровержение утверждения о том, что огонь и топливо имеют одну природу.....	38
1.1.1.2. Опровержение утверждения о том, что огонь и топливо имеют разную природу.....	39
1.1.1.2.1. Опровержение тезиса о том, что у огня и топлива – две разные природы.....	39
1.1.1.2.1.1. Если бы они были по природе разными, то тогда [огонь] не зависел бы от топлива...39	
1.1.1.2.1.1.1. Необходимость опровержения.....	39
1.1.1.2.1.1.1.1. Огонь возникает в отсутствие топлива.....	39
1.1.1.2.1.1.1.2. Редукция к тому, что огонь постоянно является горящим .....	39
1.1.1.2.1.1.2. Отбрасывание неопределенности.....	40
1.1.1.2.1.2. Если бы они по природе были разными, то не	

было бы контакта огня с топливом.....41

1.1.1.2.1.2.1.

Главный

СМЫСЛ.....

1.1.1.2.1.2.2.

Устранение

неопределенно-

сти.....41

1.1.1.2.2. Опровержение обоснования того, что огонь и топливо имеют разную природу.....42

1.1.1.2.2.1. Опровержение аргументации для [случая] их зависимости.....42

1.1.1.2.2.1.1. Опровержение зависимости посредством анализа трех временных периодов.....42

1.1.1.2.2.1.1.1. Опровержение зависимости во временной последовательности.....42

1.1.1.2.2.1.1.2. Опровержение одновременной зависимости.....43

1.1.1.2.2.1.2. Опровержение зависимости посредством анализа – существуют или не существуют зависимые феномены.....

1.1.1.2.2.1.3. Опровержение обоих – зависимости и независимости.....45

1.1.1.2.2.2. Опровержение аргумента, что это непосредственно воспринимается.....45

1.1.2. Опровержение с помощью ранее объясненного аргумента.....45

1.1.3.

Сводное

заключение

из

них.....	
1.2. Применение этого обоснования к другим феноменам.....	46
1.3. Дискредитация взглядов оппонентов на объект опровержения.....	47
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	48
3. Резюме главы X и ее название.....	
<b>Глава XI. Исследование начала и конца.....</b>	<b>50</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2) Опровержение аргументации, приводимой в доказательство существования личности в силу ее собственной природы.....</b>	<b>50</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1) Опровержение аргумента о том, что активность рождения и смерти существует.....</b>	<b>50</b>
1. Объяснение главы XI «Исследование начала и конца».....	50
1.1. Опровержение самосущего существования сансары – колеса перерождений.....	50
1.1.1. Опровержение [существования] у сансары частей – начала, середины и конца.....	50
1.1.2. Опровержение в отношении рождения и смерти их последовательности во времени или одновременно-	

сти.....		
1.1.2.1.	Краткое	объясне-
ние.....		
1.1.2.2.	Подробное	объясне-
ние.....		
1.1.2.2.1.	Опровержение временной последовательности	
[этих трех].....		53
1.1.2.2.1.1.	Опровержение рождения как приоритетного	
во времени.....		54
1.1.2.2.1.2.	Опровержение старения и умирания как при-	
оритетных во времени.....		56
1.1.2.2.2.	Опровержение их	одновременности.....
сти.....		56
1.1.2.3.		Сжатый
смысл.....		
1.2.	Применение этого аргумента также к другим феноме-	
нам.....		57
2.	Подтверждение цитатами из сутр окончательного смыс-	
ла.....		58
3.	Резюме главы XI	и ее назва-
ние.....		
<b>Глава XII</b>	<b>«Исследование</b>	<b>страда-</b>
<b>ния».....</b>		

60

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2) Опровержение аргумента о том, что страдание существует в зависимости от

“я”	.....
60	
1. Объяснение главы XII «Исследование страдания»	.....60
1.1. Опровержение самосущего существования страдания.	.....60
1.1.1. Установление (формулировка) тезиса.	.....60
1.1.2. Презентация обоснования.	.....
1.1.2.1. Опровержение в отношении страдания того, что страдание сотворено самим собой и другим [объектом] – каждым из них в отдельности	.....61
1.1.2.1.1. Опровержение того, что страдание творится каждым в отдельности – самим собой и другим – относительно страдания.	.....
1.1.2.1.1.1. Опровержение самосотворенности страдания относительно страдания.	.....61
1.1.2.1.1.2. Опровержение относительно страдания того, что творцом является другой [объект]...	61
1.1.2.1.2. Опровержение относительно личности того, что страдание творится каждым в отдельности – самим собой и другим.	.....



1.1.2.1.2.1. Опровержение того, что личность творит [страдание] сама.....	62
1.1.2.1.2.2. Опровержение того, что [страдание] творится кем-то иным, а не личностью.....	62
1.1.2.1.3. Презентация другого аргумента, обосновывающего, что страдание не творится каждым из них в отдельности – самим собой и другим.....	6
1.1.2.2. Опровержение того, что страдание сотворено обоими вместе – самим собой и другим, и что страдание является беспричинным.....	
1.2. Применение этого аргумента также к другим феноменам.....	64
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	66
3. Резюме главы XII и ее название.....	
<b>Глава XIII. Исследование составных (обусловленных) феноменов.....</b>	<b>67</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.2) Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми от самосущей природы.....</b>	
<b>(2.2.2.1.1.2.2.1) Опровержение самосущего существования вещей.....</b>	<b>67</b>
1. Объяснение главы XIII «Исследование составных (обу-	

словленных) феноменов».....67

1.1. Объяснение отсутствия самосущего существования с помощью сутр, прославленных другими.....

1.2. Отбрасывание возражений относительно правомерности этих объяснений.....68

1.3. Опровержение заявлений о том, что эти сутры имеют разные смыслы.....69

1.3.1. Демонстрация других способов интерпретации этих сутр.....69

1.3.2. Опровержение аргументов этих интерпретаций.....70

1.3.2.1. Опровержение аргумента о том, что трансформация [вещи] в [ничто] другое существует самосущим способом.....

1.3.2.1.1. Опровержение с помощью установления противоречия между самосущей природой и трансформацией [вещи] в [ничто] другое.....

1.3.2.1.2. Опровержение посредством установления невозможности самосущего существования трансформации [вещи] в [ничто] другое.....

1.3.2.2. Опровержение аргумента о том, что пустота существует самосущим способом.....73

1.3.2.2.1.

Главный

СМЫСЛ.....	
73	
1.3.2.2.2. Отбрасывание возражения о противоречии сутрам.....	74
1.3.2.2.2.1. Объяснение смысла тракта.....	74
1.3.2.2.2.2. Презентация источников.....	74
2.Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	77
3. Резюме главы XIII и ее название.....	
<b>Глава XIV. Исследование контакта.....</b>	
78	
<b>(2.2.2.1.1.2.2.) Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми от самосущей природы.....</b>	
<b>(2.2.2.1.1.2.2.2) Опровержение доказательства самосущего существования вещей.....</b>	78
<b>(2.2.2.1.1.2.2.2.1) Опровержение самосущего существования контакта.....</b>	78
1. Объяснение главы XIV «Исследование контакта».....	78
1.1. Опровержение самосущего существования контакта.....	78

1.1.1.	Формулирование	тези- са.....
1.1.2.	Презентация	обоснования (аргумента).....79
1.1.2.1.	Опровержение	контакта на основании того, что <i>другой</i> не существует посредством самосушей природы.....
1.1.2.1.1.	Формулирование	силлогизма (презентация формального аргумента).....79
1.1.2.1.2.	Применение этого метода также к другим [феноменам].....	79
1.1.2.1.3.	Обоснование	валидности аргумента.....80
1.1.2.1.3.1.	Формулирование	довода.....
1.1.2.1.3.2.	Отбрасывание	возражений.....80
1.1.2.1.3.2.1.	Отбрасывание	возражения о неопределенности.....80
1.1.2.1.3.2.2.	Отбрасывание	возражения о том, что [тезис] не установлен.....82
1.1.2.2.	Опровержение	контакта посредством исследования тождества и различия.....83
1.2.	Демонстрация того, что это опровергает также [вещи], находящиеся в процесса контакта	

83

2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....84

3. Резюме главы XIV и ее название.....

**Глава XV. Исследование самобытия.....**

**(2.2.2.1.1.2.2.2) Опровержение самосущего существования присвоения причины и следствия.....**

86

1. Объяснение главы XV «Исследование самобытия».....86

1.1. Опровержение самосущего существования вещей.....86

1.1.1. Опровержение доказательства самосущего существования.....86

1.1.1.1. Главный смысл.....

86

1.1.1.1.1. Демонстрация того, что самосущая природа не нуждается в причине и условии и что она противоречит им.....

1.1.1.1.2 Демонстрация характеристик независимой природы.....	88
1.1.1.2. Демонстрация того, что посредством этого опровергаются другие три крайности.....	91
1.1.1.3. Разоблачение [реификационистского] взгляда относительно смысла тех опровержений..	92
1.1.2. Демонстрация вредоносности [концепта о] самосущем существовании.....	93
1.1.2.1. Демонстрация этого с помощью сутр.....	93
1.1.2.2. Демонстрация этого с помощью логического обоснования.....	94
1.2. Демонстрация того, что при утверждении о самосущем существовании не избежать впадения в крайности.....	
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	97
3. Резюме главы XV и ее название.....	
<b>Глава XVI. Исследование оков и освобождения.....</b>	<b>99</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.2.3) Опровержение самосущего существования [сансарных] оков и освобождения [от сансары].....</b>	
<b>(2.2.2.1.1.2.2.3.1)</b>	<b>Главный</b>

## СМЫСЛ.....

1. Объяснение главы XVI «Исследование оков и освобождения».....99
  - 1.1. Опровержение самосущего бытия сансары и нирваны.....99
    - 1.1.1. Опровержения самосущего бытия сансары.....99
      - 1.1.1.1. Опровержение тезиса, что присваиваемые скандхи проходят через циклы перерождений.....
        - 1.1.1.1.1. Опровержение тезиса, что *постоянное* циклически вращается.....99
        - 1.1.1.1.2. Опровержения тезиса, что *непостоянное* циклически вращается.....100
      - 1.1.1.2. Опровержение тезиса, что живое существо, присвоитель скандх, вращается в круговороте сансары.....101
        - 1.1.1.2.1. Опровержение тезиса о вращении в сансаре живого существа, отличного от скандх.....
        - 1.1.1.2.2. Опровержение тезиса о вращении в сансаре личности, о которой нельзя сказать, что она идентична скандхам или отлична от них.....
    - 1.1.2. Опровержение самосущего бытия нирва-

ны.....	103
1.2. Опровержения самосущего освобождения от оков сансары.....	104
1.2.1. Общее опровержение самобытия оков сансары и освобождения от них.....	104
1.2.2. Опровержение каждого по отдельности.....	105
1.2.2.1. Опровержение существования сансарных оков в силу самобытия.....	105
1.2.2.2. Опровержение существования освобождения в силу самобытия.....	106
1.3. Отбрасывание абсурдного заключения о том, что бессмысленно предпринимать усилия ради нирваны.....	
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	108
3. Резюме главы XVI и ее название.....	
<b>Глава XVII. Исследование кармы.....</b>	<b>110</b>
(2.2.2.1.1.2.2.3.2) Опровержение аргумента о самосущем существовании оков и освобождения.....	...110



1. Объяснение главы XVII «Исследование кармы».....	110
1.1. Аргумент оппонента.....	
1.1.1. Определение добродетельной и недобродетельной [кармы].....	110
1.1.1.1. Определение добродетельного и недобродетельного [состояния] сознания.....	110
1.1.1.2. Определение различных видов кармы.....	111
1.1.1.2.1. Краткая презентация.....	
1.1.1.2.2. Подробное объяснение.....	
1.1.1.2.2.1. Троичная классификация двух видов карм.....	112
1.1.1.2.2.2. Семь разновидностей трех видов карм.....	112
1.1.2. Метод отбрасывания этернализма и нигилизма в отношении добродетельной и недобродетельной кармы.....	
1.1.2.1. Изложение аргумента оппонента.....	113
1.1.2.2. Способ отбрасывания аргумента оппонента.....	114
1.1.2.2.1. Отбрасывание этернализма и нигилизма посред-	

ством признания континуума.....	114
1.1.2.2.1.1. Непосредственный (главный) способ отбрасывания этернализма и нигилизма.....	114
1.1.2.2.1.1.1. Презентация примера.....	
1.1.2.2.1.1.2. Конкретное применение [аналогии].....	114
1.1.2.2.1.2. Идентификация десяти путей кармы вместе с результатами.....	115
1.1.2.2.2. Отбрасывание этернализма и нигилизма посредством утверждения о неистощимости кармы.....	
1.1.2.2.2.1. Опровержение ответов других школ.....	116
1.1.2.2.2.2. Презентация собственного ответа.....	116
1.1.2.2.2.2.1. Краткая презентация.....	
1.1.2.2.2.2.2. Подробное объяснение.....	
1.1.2.2.2.2.2.1. Классификация сфер бытия и их природа.....	117
1.1.2.2.2.2.2.2. Что является объектом отбрасывания.....	118
1.1.2.2.2.2.2.3. Способ принятия рождения.....	118

1.1.2.2.2.2.4.	Способ	прекраще-	
ния.....			
1.1.2.2.2.2.3. Сжатое опровержение этернализма и ниги-			
лизма.....			120
1.2.			От-
вет.....			
1.2.1. Поскольку карма лишена самобытия, то не			
имеют места ни ее постоянство, ни ее аннигиля-			
ция.....			
1.2.2. Опровержение тезиса о том, что карма существует			
в силу самобытия.....			122
1.2.2.1. Установление вредоносности [концепции] само-			
бытия.....			122
1.2.2.1.1. Абсурдный вывод о постоянстве и несозданно-			
сти.....			122
1.2.2.1.1.1.	Главный	абсурдный	вы-
вод.....			
1.2.2.1.1.2.	Дискредитация	такого	утвержде-
ния.....			123
1.2.2.1.1.2.1. Демонстрация того, что это противоречит			
шастрам.....			123
1.2.2.1.1.2.2. Демонстрация того, что это противоречит			
тому, что известно в мире.....			123
1.2.2.1.2. Абсурдный вывод о нескончаемом принесении			
созревших плодов.....			123
1.2.2.2.	Опровержение	обоснования	самобы-

тия.....	124
1.2.2.2.1. Опровержение аргумента о самосущем бытии кармы.....	124
1.2.2.2.2. Опровержение аргумента о самосущем бытии обеих – кармы и клеш.....	124
1.2.2.2.3. Опровержение другого аргумента о самосущем бытии кармы.....	124
1.2.3. Демонстрация посредством примера, что при отсутствии самобытия возможно исполнение действий.....	
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	127
3. Резюме главы XVII и ее название.....	

## **Глава XVIII. Исследование “я” и феноменов.....**

128

### **(2.2.2.1.1.2. 3) Способ проникновения в бессамостную *таковость*.....**

128

#### 1. Объяснение главы XVIII «Исследование “я” и феноменов».....

128

##### 1.1. Способ проникновения в *таковость*.....

128

###### 1.1.1. Установление воззрения *таковости*.....

128

1.1.1.1. Опровержение представления, что “я” существует в силу собственной сущности.....	129
1.1.1.1.1. Начальный метод анализа для тех, кто устремлен к освобождению.....	129
1.1.1.1.2. Последующий метод установления воззрения бессамости.....	130
1.1.1.1.2.1. Опровержение того, что “я” и скандхи имеют одну природу.....	130
1.1.1.1.2.2. Опровержение того, что “я” и скандхи имеют разную природу.....	130
1.1.1.2. Демонстрация того, что посредством этого опровергается также самосущее существование «моего».....	131
1.1.2. Порядок устранения ошибок посредством медитации на это.....	132
1.1.2.1. Порядок элиминации пороков (дефектов).....	132
1.1.2.1.1. Способ элиминации воззрения <i>джигита</i> .....	132
1.1.2.1.2. Отбрасывание контраргументов в его отношении.....	132
1.1.2.1.3. Способ прекращения рождений посредством прекращения <i>присвоения</i> .....	133
1.1.2.2. Система достижения освобождения.....	134

1.2. Отбрасывание обвинения в том, что это противоречит сутрам.....	135
1.2.1. Принципиальное опровержение обвинения в противоречии сутрам.....	135
1.2.2. Причина, по которой <i>таковость</i> невозможно никак выразить.....	137
1.3. Последовательная (постепенная) система обучения <i>таковости</i> .....	138
1.4. Характеристика <i>таковости</i> .....	
1.4.1. Характеристики <i>таковости</i> в соответствии с [пониманием] арьев.....	140
1.4.2. Характеристики <i>таковости</i> в соответствии с [пониманием] обычных людей.....	141
1.5. Наставление о том, что необходимо достигнуть убежденности в этом смысле.....	142
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	143
3. Резюме главы XVIII и ее название.....	
<b>Глава XIX. Исследование времени.....</b>	
(2.2.2.1.1.2.4) Учение о том, что время пусто от само- сущей природы.....	146
(2.2.2.1.1.2.4.1) Опровержение самосущего бытия времени.....	146

1. Объяснение главы XIX «Исследование времени».....	146
1.1. Общее опровержение того, что три временных периода существуют в силу самобытия.....	146
1.1.1. Опровержение самобытия двух временных периодов в зависимости от того, зависят или не зависят они от прошлого.....	146
1.1.1.1. Опровержение самосущего бытия времени, зависящего от прошлого.....	146
1.1.1.2. Опровержение самосущего бытия времени, независимого от прошлого.....	147
1.1.2. Применение этого аргумента к другим временным периодам.....	148
1.1.3. Применение к другим троичным феноменам.....	148
1.2. Индивидуальное опровержение школ, признающих самобытие.....	148
1.2.1. Опровержение небуддийских концепций времени.....	149
1.2.2. Опровержение реалистических представлений буддийских школ о времени.....	149
1.3. Способ конвенционального определения трех временных периодов.....	150
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смыс-	

ла.....	152
3. Резюме главы XIX и ее название.....	
<b>Глава XX. Исследование совокупностей.....</b>	<b>15</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.4.2) Опровержение аргумента о самосущем бытии времени.....</b>	<b>154</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.4.2.1) Опровержение времени как сопутствующего (одновременного) условия возникновения результата.....</b>	<b>154</b>
1. Объяснение главы XX «Исследование совокупностей».....	154
1.1. Опровержение возникновения из совокупности причин и условий.....	154
1.1.1. Опровержение возникновения из предшествующей совокупности.....	154
1.1.1.1. Опровержение непосредственного возникновения из совокупностей.....	154
1.1.1.1.1. Опровержение того, что возникновение существует и не существует в совокупности.....	154
1.1.1.1.2. Опровержение существования и несуществования [результата] в совокупности.....	155
1.1.1.2. Опровержение косвенного возникновения из со-	



вокупностей.....	156
1.1.2. Опровержение возникновения из одновременной совокупности.....	157
1.1.3. Опровержение возникновения из последующей совокупности.....	157
1.2. Опровержение возникновения именно из причинности.....	158
1.2.1. Опровержение позиции о сущностном единстве причины и результата.....	158
1.2.2. Опровержение позиции о сущностном различии между причиной и результатом.....	158
1.2.2.1. Опровержение причины, которая действует по обеспечению активности возникновения результата.....	
1.2.2.1.1. Опровержение обоих вариантов – того, что прекратившаяся причина порождает результат, и того, что пребывающая причина порождает результат.....	159
1.2.2.1.2. Опровержение тезиса о том, что причина порождает результат посредством видения или невидения.....	
1.2.2.1.3. Опровержение тезиса о том, что причина порождает результат посредством контакта или без контакта.....	
1.2.2.1.4. Опровержение тезиса о том, что причина, пустая или не пустая от результата, порождает резуль-	

тат.....	
1.2.2.1.5. Опровержение тезиса о том, что причина порождает пустой или непустой результат... 162	162
1.2.2.1.6. Опровержение тезиса о том, что причина порождает результат, по самосущей природе идентичный или отличный от нее.....	
...163	163
1.2.2.1.7. Опровержение тезиса о том, что причина порождает самосущим способом существующий или несуществующий результат.....	
1.2.2.2. Опровержение того, что сама причина имеет самобытие.....	164
1.3. Демонстрация других аргументов, опровергающих возникновение из собрания причин и условий.....	
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	165
3. Резюме главы XX и ее название.....	
<b>Глава XXI. Исследование становления и разрушения.....</b>	<b>167</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.4.2) Опровержение аргумента о самосущем бытии времени.....</b>	<b>167</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.4.2.1) Опровержение времени как при-</b>	

<b>чины возникновения и разрушения результата</b> .....	
1. Объяснение главы XXI «Исследование становления и разрушения».....	167
1.1. Опровержение того, что возникновение и уничтожение являются установленными к бытию самосущим способом.....	
1.1.1. Опровержение заключения о том, что становление и разрушение существуют в силу самобытия.....	
1.1.1.1. Опровержение посредством исследования — являются или не являются становление и разрушение одновременными.....	
1.1.1.1.1. Формулирование тезиса.....	
1.1.1.1.2. Презентация обоснования (аргумента).....	168
1.1.1.1.2.1. Опровержение разрушения, являющегося или не являющегося одновременным со становлением.....	
1.1.1.1.2.2. Опровержение становления, являющегося или не являющегося одновременным с разрушением.....	
1.1.1.1.3. Краткая суть опровержений.....	

1.1.1.2. Опровержение посредством исследования того, на каком базисе могли бы существовать становление и разрушение.....	
1.1.1.2.1. Опровержение становления и разрушения вне зависимости от того, исчерпан или не исчерпан базис.....	
1.1.1.2.2. Опровержение становления и разрушения, базисом которых являются вещи.....	171
1.1.1.2.3. Опровержение становления и разрушения вне зависимости от того, является или не является базис пустым.....	
1.1.1.3. Опровержение посредством исследования – являются или не являются становление и разрушение тождественными или различными [феноменами].....	172
1.1.2. Опровержение аргумента о самосущем бытии становления и разрушения.....	172
1.1.2.1. То, что они наблюдаемы, не является доказательством.....	173
1.1.2.2. Презентация аргумента для этого [заключения].....	173
1.1.2.2.1. Опровержение того, что становление и разрушение возникают из чего-то однородного или неоднородного.....	

1.1.2.2.2. Опровержение вещей, возникающих из себя или из другого.....	174
1.2. Демонстрация ошибок этернализма и нигилизма, возникающих при утверждении, что возникновение и уничтожение являются установленными к бытию самосущим способом.....	174
1.2.1. Как принятие самобытия вещей приводит к этернализму и нигилизму.....	174
1.2.2. Ответное опровержение того, что хотя это и принимается, тем не менее ошибка устраняется.....	
1.2.2.1. Презентация способа отбрасывания этернализма и нигилизма при принятии самобытия.....	
1.2.2.2. Ответное опровержение этого способа.....	176
1.2.2.2.1. Даже принятием континуальности вы не можете отбросить этернализм и нигилизм.....	
1.2.2.2.2. Демонстрация того, что поток сам не является установленным к бытию самосущим способом.....	
1.2.3. Сжатый смысл этих опровержений.....	1
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	178

3. Резюме главы XXI и ее название.....	
<b>Глава XXII. Исследование Татхагаты.....</b>	<b>180</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.5) Учение о том, что поток циклического бытия пуст от самосущей природы ....</b>	<b>180</b>
<b>(2.2.2.1.1.2.5.1) Опровержение самосущего бытия Татхагаты.....</b>	<b>180</b>
1. Объяснение главы XXII «Исследование Татхагаты».....	180
1.1. Опровержение существования Татхагаты посредством собственных характеристик.....	180
1.1.1. Опровержение самосущего бытия <i>присвоителя</i> .....	180
1.1.1.1. Опровержение субстанциального существования Татхагаты.....	180
1.1.1.2. Опровержение того, что зависимое обозначение, опирающееся на скандхи, имеет самобытие.....	
1.1.1.2.1. Опровержение самобытия Татхагаты как зависимого обозначения на базисе скандх.....	
1.1.1.2.1.1. Если нечто обозначается в зависимости от скандх, то не имеет самобытия.....	182
1.1.1.2.1.2. Опровержение возражения, что эти два не являются противоречием.....	182

1.1.1.2.1.3. Если самобытие не установлено к бытию, то и инобытие не установлено к бытию...183	183
1.1.1.2.1.4. Следовательно, Татхагата установлен к бытию как не имеющий самобытия.....183	183
1.1.1.2.2. Опровержение самобытия Татхагаты и скандх как присвоителя и объекта присвоения.....	
1.1.1.3. Заключительное обобщение этих двух частей.....184	184
1.1.2. Опровержение самосущего бытия объектов присвоения.....184	184
1.1.3. Заключительное обобщение этих двух частей.....185	185
1.2. Демонстрация того, что в этом вопросе нет места другим ложным воззрениям.....185	185
1.3. Демонстрация недостатков ложных взглядов.....188	188
1.4. Применение этой аргументации также к другим [случаям].....188	188
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....189	189
3.Резюме главы XXII и ее название.....	
<b>Глава XXIII. Исследование ошибок.....</b>	
<b>(2.2.2.1.1.2.5.2) Опровержение самосущего бытия</b>	

<b>клеш</b> .....	191
1. Объяснение главы XXIII «Исследование ошибок».....	191
1.1. Опровержение самобытия клеш.....	191
1.1.1. Опровержение посредством аргумента о зависимом возникновении.....	191
1.1.2. Опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия базиса.....	192
1.1.2.1. Опровержение посредством аргумента о том, что «я» не является базисом.....	193
1.1.2.2. Опровержение посредством аргумента о том, что ум не является базисом.....	193
1.1.3. Опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия причины.....	194
1.1.4. Опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия объекта.....	194
1.1.5. Опровержение посредством других аргументов об отсутствии самобытия причины.....	195
1.1.5.1. Опровержение самосушей причины привязанности и неприятия.....	195
1.1.5.2. Опровержение самосушей причины ментальной замутненности.....	196
1.1.5.2.1. Опровержение самосущего существования ошибочного.....	196



1.1.5.2.1.1. Опровержение цепляния за постоянство как самосушим способом существующей ошибки.....	
1.1.5.2.1.2. Опровержение цепляния за непостоянство как самосушим способом существующей безошибочности.....	
1.1.5.2.1.3. Опровержение самосушего существования простого цепляния.....	198
1.1.5.2.2. Опровержение самосушего существования того, кто имеет ошибку.....	198
1.1.5.2.2.1. Опровержение самобытия субъекта обладания на том основании, что обладаемый феномен не имеет самобытия.....	
1.1.5.2.2.2. Опровержение самобытия базиса ошибки.....	199
1.1.5.2.2.3. Опровержение ошибки, возникшей в силу самобытия.....	200
1.1.5.2.3. Опровержение посредством исследования – существует или не существует объект ошибки.....	
1.1.5.2.4. Демонстрация большой значимости этих опровержений.....	201
1.2. Опровержение самосушего существования метода отбрасывания клеш как доказательства самобытия клеш.....	

201

2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....202

3. Резюме главы XXIII и ее название.....

**Глава XXIV. Исследование Истины арьев.....**  
.....203

**(2.2.2.1.2) Отбрасывание возражений.....**

**(2.2.2.1.2.1) Исследование истины.....**

203

1. Объяснение главы XXIV «Исследование Истины арьев».....203

1.1. Возражения.....

203

1.1.1. Возражение о невозможности таких вещей, как возникновение и уничтожение.....203

1.1.1.1. Возражение: активность и средства осуществления активности в контексте четырех благородных истин не имеют смысла.....

1.1.1.2. Возражение: вступление [в поток] и пребывание с плодами не имеют смысла.....204

1.1.1.3. Возражение: Три Драгоценности не имеют смыс-

ла.....	206
1.1.2. Возражение о невозможности таких вещей, как причина и следствие.....	207
1.2. Ответ на возражения.....	208
1.2.1. Демонстрация того, что дискуссия со стороны оппонента вызвана непониманием <i>таковости</i> <i>зависимого</i> <i>возникновения</i> .....	208
1.2.1.1. Способ демонстрации того, что мы не допускаем ошибок, в которых оппонент обвиняет нас.....	
1.2.1.1.1. Обоснование того, что мы не совершаем тех ошибок.....	208
1.2.1.1.1.1. Демонстрация того, что возражения имеют место из-за непонимания трех вещей.....	
1.2.1.1.1.2. Демонстрация того, что те, кто выдвигают такие возражения, не понимают две истины.....	
1.2.1.1.1.2.1. Сущность двух истин, которую не понимают оппоненты.....	209
1.2.1.1.1.2.1.1. Объяснение смысла слов, проповедуемых в коренном тексте.....	209

1.2.1.1.2.1.2. Демонстрация того, что следует удостовериться в том смысле, который объясняется в «Комментарии».....		
1.2.1.1.2.1.2.1. Условная истина.....	Условная	исти-
1.2.1.1.2.1.2.1.1. Объяснение этимологического значения «условного» и «истины».....		211
1.2.1.1.2.1.2.1.2. Характеристика условной истины.....	Характеристика	условной исти-
1.2.1.1.2.1.2.1.3. Классификация условного.....	Классификация	условно-
1.2.1.1.2.1.2.2. Объяснение абсолютной истины.....	Объяснение	абсолютной исти-
1.2.1.1.2.1.2.2.1. Объяснение смысла <i>абсолютного</i> и <i>истины</i> .....		216
1.2.1.1.2.1.2.2.2. Объяснение характеристики абсолютной истины.....		217
1.2.1.1.2.1.2.2.2.1. Главный смысл.....		217
1.2.1.1.2.1.2.2.2.2. Отбрасывание возражений.....	Отбрасывание	возраже-
1.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1. Отбрасывание возражения о том, что <i>подлинная природа вещей</i> не может восприниматься.....		218
1.2.1.1.2.1.2.2.2.2.2. Отбрасывание возражения о том,		

что видение <i>сущего</i> в его многообразии нелогично.....	
1.2.1.1.1.2.1.2.2.3. Объяснение классификации абсолютной истины.....	222
1.2.1.1.1.2.1.2.3. Презентация перечня двух истин.....	224
1.2.1.1.1.2.2. Кто не понимает две истины, тот не понимает подлинную суть Слова Будды.....	224
1.2.1.1.1.2.3. Необходимость учения о двух истинах.....	225
1.2.1.1.1.2.4. Пагубность ошибочного понимания двух истин.....	225
1.2.1.1.1.2.5. Объяснение того, что ввиду трудности понимания двух истин Учитель вначале не проповедовал их.....	226
1.2.1.1.2. Непосредственная демонстрация того, что мы не совершаем тех ошибок.....	227
1.2.1.1.3. Наша система не только безошибочна, но и обладает преимуществами.....	227
1.2.1.2. Способ демонстрации того, что оппонент сам допускает те ошибки.....	228
1.2.1.2.1. Демонстрация того, что оппонент, выдвигающий обвинение в ошибках, сам допускает ошибки.....	
1.2.1.2.2. Способ, каким собственные ошибки оппонент	

приписывает другим.....	228
1.2.1.2.3. Разъяснение этих оши- бок.....	
1.2.2. Демонстрация нашего собственного объясне- ния смысла пустоты как смысла зависимого возникнове- ния.....	
1.2.3. Объяснение того, почему для тех, кто не принимает этого, невозможны никакие [онтологические] определения .....	
232	
1.2.3.1. [С позиции оппонента] четыре благо- родные истины не могут быть объектами позна- ния.....	
1.2.3.2. [С позиции оппонента] в отношении четы- рех истин невозможны познание и т. д. и четыре пло- да.....	
1.2.3.3. [С позиции оппонента] не имеют места Три Дра- гоценности.....	234
1.2.3.4. [С позиции оппонента] не имеют места деятель, карма и ее результат.....	235
1.2.3.5. [С позиции оппонента] конвенции мира не имеют смысла.....	236
1.2.3.6. [С позиции оппонента] конвенция нирваны не имеет смысла.....	237
1.2.4. Демонстрация того, что видеть <i>та-</i> <i>ковость</i> зависимого возникновения — означа-	

ет видеть <i>таковость</i> четырех благородных истин.....	
2. Резюме главы XXIV и ее название.....	
<b>Глава XXV. Исследование нирваны.....</b>	
239	
(2.2.2.1.2) <b>Отбрасывание возражений.....</b>	
(2.2.2.1.2.2) <b>Исследование нирваны.....</b>	
1. Объяснение главы XXV «Исследование нирваны».....	239
1.1. Возражения.....	
239	
1.2. Ответ на возражения.....	
240	
1.2.1. Демонстрация того, что с позиции признания самобытия вещей нирвана невозможна.....	240
1.2.2. Идентификация нирваны в нашей собственной системе.....	240
1.2.3. Опровержение иных философских позиций [по этому вопросу].....	242
1.2.3.1. Опровержение четырех крайностей относительно	

бытия нирваны.....242

1.2.3.1.1. Опровержение каждого из экстремальных представлений в отдельности – о том, что нирвана реально существует, и о том, что она не существует.....242

1.2.3.1.1.1. Опровержение экстремального представления о том, что нирвана есть [реальная] вещь.....  
243

1.2.3.1.1.2. Опровержение экстремального представления о том, что нирвана есть несуществующая вещь.....  
244

1.2.3.1.1.3. Определение нирваны как свободной от двух крайностей.....246

1.2.3.1.1.4. Демонстрация того, как Учитель критиковал эти два экстремальных взгляда.....247

1.2.3.1.2. Опровержение экстремального представления о том, что нирвана и существует и не существует.....

1.2.3.1.3. Опровержение экстремального представления о том, что нирвана не является ни существующей, ни несуществующей.....  
249

1.2.3.2. Демонстрация того, что тот, кто реализовал



нирвану, не существует четырьмя крайними способами.....	
1.2.3.3.           Смысл           установления           это-го.....	
1.2.3.3.1. Установление тождества сансары и нирваны.....	251
1.2.3.3.2. Установление опровержения неопределенных (нейтральных) воззрений.....	252
1.2.4. Отбрасывание обвинения в том, что такое опровержение противоречит Слову Будды.....	253
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	254
3.     Резюме     главы     XXV     и     ее     название.....	
<b>Глава XXVI. Исследование двенадцатичленной цепи зависимого возникновения.....</b>	<b>256</b>
<b>(2.2.2.2)     Как     постижение     или     непостижение     зависимого     возникновения     ведет     к     вступлению     в     сансару     или     противодействует     ей.....</b>	
1.     Объяснение     смысла     главы     XXVI     «Исследование двенадцатичленной цепи зависимого возникновения».....	
1.1.     Зависимое     возникновение     в     прогрессивной     последовательности     (как     эволюционная     система).....	

1.1.1. Ввергающие причины и резуль- тат.....	252
1.1.2. Осуществляющие причины и резуль- тат.....	258
1.2. Зависимое возникновение в обратной последователь- ности.....	260
2. Резюме главы XXVI и ее название .....	26
<b>Глава XXVII. Исследование воззре- ний.....</b>	<b>262</b>
<b>(2.2.2.3) Как постижение зависимого воз- никновения противодействует дурным воззрени- ям.....</b>	<b>.....</b>
1. Объяснение смысла главы XXVII «Исследование воз- зрений».....	262
1.1. Идентификация шестнадцати ложных воззре- ний.....	262
1.2. Объяснение того, почему тот, кто постиг зави- симое возникновение, не имеет этих ложных воззре- ний.....	.....
1.2.1. Опровержение этих воззрений с точки зрения зави- симого возникновение, которое конвенционально подобно отраже- нию.....	.....
1.2.1.1. Опровержение первой четверки воззре-	

ний, опирающихся на [концепт] начального предела.....	
1.2.1.1.1. Опровержение двух воззрений – о существовании или не-существовании [“я”] в прошлом.....	
1.2.1.1.1.1. Опровержение воззрения о том, что в прошлом [“я”] существовал.....	263
1.2.1.1.1.1.1. Принципиальное опровержение.....	264
1.2.1.1.1.1.2. Резюме опровержения.....	
1.2.1.1.1.2. Опровержение воззрения о том, что в прошлом [“я”] не существовал.....	266
1.2.1.1.2. Демонстрация того, что два воззрения, обозначенные в сокращенной форме, также являются неправомерными.....	
1.2.1.2. Демонстрация того, что посредством этого опровергается первая четверка воззрений, опирающихся на [концепт] конечного предела.....	
1.2.1.3. Опровержение второй четверки воззрений, опирающихся на [концепт] начального предела.....	
1.2.1.3.1. Опровержение двух первых экстремальных воззрений – о постоянстве и непостоян-	

стве.....	
1.2.1.3.2. Опровержение двух последних экстремальных воззрений.....	270
1.2.1.4. Опровержение второй четверки воззрений, опирающихся на [концепт] конечного предела.....	
1.2.1.4.1. Опровержение первых двух экстремальных воззрений относительно конечности или бесконечности мира.....	
1.2.1.4.2. Опровержение двух последних экстремальных воззрений.....	273
1.2.2. Абсолютное опровержение этих воззрений посредством успокоения всех концептуальных измышлений.....	
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	275
3. Резюме главы XXVII и ее название.....	
<b>Раздел III: Простирания и колофон автора</b> .....	<b>277</b>
1. Простирание перед Учителем в благодарность за его доброту в даянии Учения.....	277
2. Послесловие: колофон автора.....	
Послесловие	переводчи-
ка.....	

Сокраще-

ния.....

Приложение 1: Общая структура трактата Чже Цонкапы «Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны “Mūlamadhyamakakārikā”» (гл. I–XXVII)  
.....282

Приложение 2: Тибетские термины и понятия, встречающиеся в «*Океане аргументов*» Чже Цонкапы.....

Приложение 3: Источники, цитируемые Чже Цонкапой.....305

Приложение 4: Источники и исследования, цитируемые во вступительной статье и в примечаниях.....

*Поклоняюсь Гуру Манджушри!*

## **Величие Чже Цонкапы и значение «Океана аргументов»: вступительная статья**

Оригинальный тибетский трактат начала XV в. под названием «dVu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so» («Океан аргументов: Большой комментарий к тексту “Коренные строфы о срединности”, называемый “Мудрость”») принадлежит перу великого буддийского ученого

и религиозного деятеля Тибета, известного как Чже Цонкапа (1357–1419) или просто Чже Ринпоче. Он известен как философ, йогин, автор многочисленных трудов по Ламриму, буддийской герменевтике, мадхьямаке, ваджраяне и т. д., а также как великий реформатор буддизма в Тибете, основатель школы гелуг и знаменитых монастырей Ганден и Сера. Его монашеское имя, полученное при первом монашеском посвящении, когда ему было семь лет, – Лосанг Драгпа (bLo bZang Grags pa). Предание гласит, что это имя (*Суматикирти*) было названо в пророчестве Будды Шакьямуни, где сказано, что мальчик, поднесший ему хрустальные четки и получивший в качестве ответного дара раковину, станет в будущем тем, кто возродит в Тибете его Учение. Имя «Цонкапа» (тиб. Tsong-kha-pa; МОНГ. *Зонхов*; КАЛМ. *Зунква*; БУР. *Зонхобо, Зонхаба*) означает «человек из местности Цонгка» или «человек из Луковой долины»: он родился в местности Цонгка в провинции Амдо. Тиб. rJe – это уважительный титул, имеющий значение «король/ лорд/ мастер/ суверен/ владыка». Тиб. rin-po-che имеет значение «драгоценность». Титул Цонкапы – *Чже Ринпоче* – выражает высшую степень уважения тибетцев к Цонкапе. В устной тибетской традиции его называют также Лама Цонкапа (Учитель Цонкапа).

Хотя именно Чже Цонкапа положил начало тибетской школе *гелуг*, традиция которой стала господствующей не только в Тибете, но также в Монголии и буддийских регио-

нах России, тем не менее его влияние в истории буддизма и значение для сохранения Дхармы, теоретической и реализованной, перекрывает границы одной этой школы. Он заслуженно почитается всеми буддистами тибетской линии махаяны как подлинный *царь Дхармы*.

Как пишет сам Цонкапа в колофоне «*Океана аргументов*», он долго и много учился, «припадая головой к стопам многих благородных наставников» [Tsong-khapa 2012, p. 469], являвшихся держателями стяга Дхармы. Из его биографии [Цонкапа 2012; Jinpa 2013; Rnam-thar 1967; Thurman 2009] известно, что он, еще живя на малой родине, в Амдо, начиная с самого рождения, проявлял сверхобычные интеллектуальные, нравственные и духовные качества, так, например, сам научился читать сутры, лишь однажды увидев их и услышав, как их читают другие. В трехлетнем возрасте, получив полный обет благочестивого мирянина – *упасаки* – от III Кармапы Ролпэ Дордже, он стал учеником великого реализованного мастера тантры Ямантаки Дондуб Ринчена (Don-grub Rin-chen) и, получив тантрические обеты, хранил их, как зеницу ока. Чже Цонкапа еще в раннем возрасте также получил посвящения в мандалы Ямантаки, Чакрасамвары, Хеваджры, Ваджрапани и т. д. Усердно выполняя практику тантр, уже в детстве он имел тантрические реализации [Цонкапа 2012, с. XXXVIII]. В возрасте шестнадцати лет первый духовный наставник отправил его продолжать образование в монастырях Центрального Тибета, посо-

ветовав определить своих главных идамов и защитников, с тем чтобы на протяжении всей жизни поддерживать с ними неразрывную связь – почитая их, делая им подношения и т. д. Цонкапа выбрал идамов: Ямантаку – для непрерывной практики, Ваджрапани – для обеспечения свободы от препятствий, Манджушри – для увеличения мудрости и различающей осознанности, Амитаюса – для долгой жизни, а также трех защитников Дхармы: Вайшравану, шестирукого Махакалу и Дхармараджу – для защиты и обеспечения всего, что потребуется в процессе практики [Thurman 2009, p. 18]. Однако на протяжении всей жизни он изучал тантры всех классов и обрел реализации также других идамов.

В Центральном Тибете Цонкапа получал устные наставления от мастеров и лидеров всех буддийских школ того времени, включая *сакья*, *джонанг*, *кагью* и *кадам*, попутно успевая освоить такие светские дисциплины как медицина. Так, в монастыре школы *дрикунг кагью*, куда пришел из Амдо, он наряду с изучением Дхармы также прекрасно освоил медицину «и к семнадцати годам уже стал известным врачом» [Цонкапа 2012, с. XXXIX]. Однако главный интерес Чже Ринпоче заключался в Дхарме, обучение которой продолжал всю свою жизнь. Освоив у одного из своих наставников искусство рационального чтения объемистых текстов, обладая феноменальной памятью, он изучил и запомнил наизусть все классические тексты Дхармы и успешно участвовал в философских диспутах. При этом он стре-



мился также к получению устной трансмиссии всех существующих линий преемственности общего Учения и всех отдельных дисциплин Дхармы, как сутраяны, так и ваджраяны. Среди многочисленных его наставников, коих было более сотни (по другим данным – более сорока), четырнадцать из них он считал проявившими наибольшую доброту, а четырех из них называл несравненными [см.: Цонкапа 2012, с. L]. Его главными учителями были сакьяпинские мастера Рендава (Red-mda'-ba) и Ринчен Дордже (Rin-chen-rdo-rje), кагьюпинский мастер Ченга Ринпоче (sPyan-snga Rinpo-che), мастера-джонангпа Бодон Чаклен Намгьял (Bo-dong Phyag-las rNam-rgyal), Кюнпо Лхепа (Khyung-po Lhas-pa), Чокьи Пэлпа (Chos-kyi dPal-pa) [Tsong Khapa 2006, p. x]. Помимо получения устной трансмиссии теоретической Дхармы во всей ее полноте он одновременно занимался интенсивной практикой всех полученных учений и передачей этих учений многочисленным ученикам, вместе с которыми провел множество медитативных ретритов в различных местах. Наиболее продолжительным был ретрит в период с 1390 по 1398 г. в местности Вёлка Чолунг, где рядом с ним были только восемь ближайших учеников – четверо из Центрального Тибета и четверо – из двух восточных провинций. Будучи уже известным ученым, мастером тантр и духовным наставником, он выполнил в этом ретрите, с целью очищения от ментальных загрязнений, 3,5 миллиона простираний с произнесением имен тридцати пяти Будд покаяния, 1,8 милли-

она подношений мандалы и бессчетное количество начитываний мантры Ваджрасаттвы. После этого ретрита было проведено еще множество ретритов и обретено много тантрических реализаций и видений идамов. Цонкапа жил и медитировал в очень простых условиях, без какого-либо комфорта. Как говорится в биографии, люди «чувствовали себя в его присутствии очень счастливыми и умиротворенными», они стали понимать, что Чже Ринпоче – «исключительная личность, родившаяся по своей свободной воле<sup>2</sup> ради того, чтобы помогать живым существам, а его чистая нравственность вызывала у всех благоговейное уважение» [Thurman 2009, p. 24]. Когда в возрасте двадцати одного года, получив полное монашеское посвящение, Цонкапа «вернулся к великому ламе [Ченга Ринпоче] в монастырь школы дрикунг кагью и имел с ним обстоятельную беседу, тот прослезился оттого, что Цонкапа в столь юном возрасте выполняет такую интенсивную практику; позже он сказал своим ученикам, что он и они просто получили более высокое перерождение, тогда как Цонкапа получил поток реализаций уже в юности» [Ibid., p. 25].

Цонкапа имел особую кармическую связь с бодхисаттвой Манджушри, о чем упоминается в колофоне «*Океана аргументов*», где Чже Цонкапа пишет, что обширным и интенсивным изучением Дхармы он занимался «при постоян-

---

<sup>2</sup> Это означает, что Цонкапа, в отличие от обычных существ, рождающихся под контролем *кармы* и *клеш*, родился, уже будучи до этого свободным от сансары.

ной опоре/ На особое божество [Манджушри]» [Tsong-khara 2012, p. 468]. Как говорится в его биографии, он имел прямое видение ряда идамов, чьи *садханы* он реализовал, но Манджушри был тем, кто непосредственно вел его как *Гуру*, кому он задавал вопросы и получал ответы по тонким аспектам Дхармы. Вначале контакт с Манджушри состоялся при посредничестве мистика и отшельника по имени Умапа Паво Дордже, имевшего постоянное видение черного Манджушри и служившего медиумом, а впоследствии Цонкапа сам обрел прямое видение Манджушри [Jinpa 2013, pp. 77, 87, 103-107; Thurman 2009, p. 29].

Так же интенсивно, как Цонкапа учился сам, он преподавал Дхарму своим ученикам, собирая их в условиях коллективных ретритов. Так, например, в течение трех месяцев ежедневно, разделив время от рассвета до заката на пятнадцать сессий, он передал учения по линии Марпы и Миларепы вместе с комментариями к ним – семнадцать текстов, включая «*Праманаварттику*» Дхармакирти, «*Абхисамаяланкару*» Майтреи, «*Абхидхармакошу*» Васубандху, «*Сутрасамуччаю*» Асанги, «*Виная-сутру*» Гунапрабхи, пять ключевых текстов Нагарджуны, «*Мадхьямакаватару*» Чандркирти, «*Четырехсотенную*» Арьядевы и «*Бодхичарья-ватару*» Шантидевы. Причем, все передаваемые тексты он знал наизусть и объяснял их во всей логической глубине и в тонкостях. И все это Чже Ринпоче совмещал с собственной ежедневной практикой и с самопожертвованиями в манда-

лы идамов [Thurman 2009, p. 26]. Учения для своих учеников он совмещал с продолжением собственного обучения у мастеров тантр.

По просьбе учеников после достижения тридцатилетнего возраста им были написаны сотни работ, собрание которых составляет восемнадцать томов. Когда в возрасте тридцати двух лет он приступил к написанию комментария к сутрам *праджняпарамиты*, он сделал это «на основе синтеза всех индийских комментариев – а их насчитывалось двадцать один – к трактату Майтреи «*Абхисамаяланкара*», который сам является комментарием к праджняпарамитским сутрам» [Thurman 2009, p. 25]. Этот его труд называется «*Золотые четки благих разъяснений*» (legs-bshad-gser-phreng) (1388–1389). Прочитав этот текст уже в зрелом возрасте, сакьяпинский мастер лоцава Такцанг Шераб Ринчен (Stag-tshang-lotsaba Shes-rab-rin-chen, 1405–1455), который в юношеском возрасте выступал критиком Чже Цонкапы и приписывал ему восемнадцать противоречий, изменил свое мнение. Ранее, в таких сочинениях как «*Понимание всех философских систем*» (grub-mtha'-kun-shes) и «*Восемнадцать великих противоречий*» ('gal-ba'i-khur-chen-bco-brgyad) он с юношеским высокомерием критиковал позицию Цонкапы о том, что логико-эпистемологическая традиция Дигнаги и Дхармакирти совместима с мадхьямакой, в особенности отрицая такую возможность для прасангики Чандракирти. Такцанг утверждал тогда, что логика (*прамана*; tsad-ma), так

же как и медицина, грамматика и искусства, не относится к *внутренним*, буддийским, наукам, и что она несовместима с доктриной пустоты как конечной природы реальности. Эта критика со стороны Такцанга вызывала споры на протяжении веков и породила ответные отклики со стороны философов-гелугпинцев: Четвертого Панчена-ламы Лосанга Чокьи Нимы (Pan-chen-blo-bzang-chos-kyi-rgyal-mtshan, 1570–1662), Джамьянга Шепа Дордже ('Jam-byangs-bzhad-pa'i-rdo-rje, 1648–1721), Джамьянга Кхьенце Вангпо ('Jam-byangs-mkhyen-brtse'i-dbang po, 1820–1892). Судя по тому, как об этом писал амдоский ученый Тукан Лосанг Чокьи Ньима (Thu'u-bkwan-blo-bzang-chos-kyi-nyi-ma, 1737–1802) в своей историко-философской работе *«Хрустальное зеркало философских систем»*, Такцанг-лоцава оказал определенное влияние на тибетских буддистов в эпоху после ухода Чже Цонкапы, поскольку появилась литература, выражавшая взгляды, противоположные позиции Чже Ринпоче. Но ученики и последователи Чже Ринпоче, по словам Туквана, «превратили их в пепел с помощью священного и логического потока алмазного огня», к тому же и сам Такцанг после того, как более внимательно изучил тексты Цонкапы, «потерял свою гору гордости и обрел веру последователя Дхармы в отношении Цонкапы, и искренне хвалил его» [Taktsang-Lotsawa]. Он пришел в восхищение и осыпал трактат и автора хвалебными словами, и написал такие слова: «Когда восходит солнце Вашей мудрости, цветок моей гордыни растворяет-

сы» [Ibid.]. Он признал, что ошибался в отношении Цонкапы, потому что был еще незрелым юношей и имел закрытый ум.

В тот период, когда Чже Цонкапа находился в реципрокных отношениях Учитель-Ученик с ньингмапинским ламой-махасиддхой Кхенчен Намкха Гьялценом по приглашению того учителя в монастыре Лходрак, у него зародилось намерение отправиться в Индию к Майтрипе с целью развеять с его помощью свои сомнения в понимании мадхьямаки. Но Намкха Гьялцен, посоветовавшись со своим идамом Ваджрапани, сказал, что Цонкапа принесет больше пользы живым существам и своим ученикам, оставаясь в Тибете, а свои сомнения он может рассеять, задавая вопросы непосредственно идаму [Цонкапа 2012, с. XLVI]. Как сказал когда-то Кьябдже Триджанг Ринпоче, младший наставник Его Святейшества Далай-ламы XIV, «мы обязаны созданием *«Ламрим-ченмо»* и других трудов этому ньингмапинскому ламе, потому что если бы Цонкапа ушел из Тибета, он был бы для нас потерян» [Thurman 2009, p. 33].

Прислушавшись к совету Намкха Гьялцена, Чже Цонкапа остался в Тибете. В монастыре Раденг, который был основан Дромтонпой и откуда происходит традиция групповых ретритов, в этом месте, где жили великие геше, он, пребывая в ретрите, написал в 1402 г. в возрасте 46 лет по просьбе учеников и ради помощи многим живым существам свой великий энциклопедический труд *«Ламрим-ченмо»*, который

является коренным руководством к практике *постепенного пути*. Позже были написаны еще «*Средний Ламрим*» и «*Малый Ламрим*» («*Песнь духовного опыта*»), а также множество комментариев к практикам. В трех текстах «*Ламрим*» объясняется полная система поэтапной практики Пути, основанная на преданности Гуру как корне всех реализаций. Учитывая, что в Тибете в то время наблюдался упадок нравственной дисциплины практикующих, Лама Цонкапа написал комментарий к главе о *винае* «*Уровней бодхисаттв*» Асанги. Для того чтобы подчеркнуть, что для тантрической практики преданность Гуру имеет еще большее значение, чем для общего Пути, он написал комментарий к «*Пятидесяти строфам почитания Учителя*» Ашвагхоши. В Тибете до Чже Цонкапы трудам Дигнаги и Дхармакирти не придавалось должного значения в контексте Пути, поскольку логика, как уже было сказано выше, считалась «внешней» дисциплиной. С целью подвигнуть учеников к пониманию значения буддийской логики и эпистемологии на пути просветления, он преподавал ряд соответствующих курсов во время коллективных ретритов.

И все это время он не прекращал передавать учения тантр и проводить тантрические ретриты. Так, в его биографии говорится, что в монастыре Вёлка Джемпа Линг он дал учение о стадиях высших тантр, совмещая это с объяснением «*Ламрим чен-мо*» [см.: Thurman 2009, p. 39]. Здесь указан принципиальный момент: практики *Ламрима* – *постепен-*

ной системы реализации *общего Пути* – являются фундаментом *постепенной* реализации *быстрого Пути* тантр. Именно к Чже Цонкапе восходит система совмещенной практики сутраяны и ваджраяны, позже получившая название «линия Венсапы» по имени махасиддха Гьялва Венсапы Лобсанг Дондруба (1504–1566). Он был главным держателем *традиции устных учений*, которые были напрямую получены Чже Цонкапой от Манджушри, как говорится об этом в биографии Цонкапы. Намтар (агиография) шести первых махасиддхов устной традиции школы гелуг [Willis 1995], в которой содержится биография Гьялва Венсапы, является свидетельством того, что благодаря разработанной Чже Цонкапой уникальной системе тантрической медитации его последователи достигали высших реализаций, образуя непрерывную линию *махасиддхов* школы гелуг. Устные учения (*gsung-chos*), *сущностные наставления* (*gdams-ngag*) и *тайные инструкции* (*man-ngag*) этой линии трансмиссии Дхармы, восходящей к Чже Ринпоче, служат «ключом» к пониманию буддийского философского наследия Индии и методологической основой системной практики Пути (трех этапов, пяти путей) в единстве сутраяны и ваджраяны.

Что касается ваджраяны, то Ламой Цонкапой был написан ряд комментариев к тантрам Ваджрабхайравы, Чакрасамвары, Калачакры, Гухьясамаджи – таких как «*Ясное описание пяти стадий Гухьясамаджи*» (*gSang-'dus-rim-lnga-gsal-sgron*); комментарий к «*Ритуалу мандалы Гухьясама-*



*джи из двадцати строк*» – тексту ученика Нагарджуны Нагабодхи и др. Грандиозным обобщением учений и практик тантр явился его трактат «*Большое руководство по этапам тантры*» (sngags-rim-chen-mo).

Примечательной чертой Ламы Цонкапы как философа и ученого являлось то, что, как правило, он создавал свои трактаты в ритодных условиях и при непосредственной поддержке идамов, практики которых он выполнял. Опора на сверхобычную связь с идами – то, что с точки зрения современного академического рационализма выглядит как мифологизация его личности и творчества, в контексте буддийской учености квалифицируется как проявление высшего рационализма, основанного на единстве философии и медитации. Это явление не столько «нормальное», сколько вполне возможное и рационально объяснимое в махаянской традиции мировосприятия и концепции реальности, связанное также с активизацией сверхобычных ментальных ресурсов, превышающих возможности обычного интеллекта. Поэтому тексты Цонкапы являются не просто философским дискурсом, а результатом его медитативных инсайтов и духовного опыта. Все главные труды – тексты «*Ламрим*», важнейшие тантрические тексты, включая «*Нгаgrim-ченмо*», и основные философские трактаты – имеющий огромное герменевтическое значение текст «*Легше-ньингпо*» (Legs-bshad-snying-po), «*Океан аргументов*» (Rigs-pa'i-rgya-mtsho) – комментарий к «*Муламадхьямакакарике*» Нагарджуны, «*Разъяснение за-*

*мысла»* (dGongs-pa-rab-gsal) – комментарий к «*Мадхьямакаватаре*» Чандракирти – Чже Ринпоче написал в зрелый период, в последние два десятилетия его жизни. Из философских сочинений Чже Ринпоче два названных комментария имеют фундаментальное значение для понимания смысла *срединного пути* – *мадхьямаки*, которую обосновал Арья Нагарджуна.

К написанию комментария к «*Муламадхьямакакарике*» Нагарджуны, полное название которого гласит «*Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны “Mūlamadhyamakakārikā”*» (dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rabces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so) Чже Ринпоче приступил в 1407 г. в возрасте около пятидесяти лет, на пике своей духовной зрелости, имея полную базу первоисточников – сутр и шастр, которые он исследовал на протяжении всей жизни и над которыми в медитации провел множество затворничеств. Еще в то время, когда он проводил четырехлетний ретрит в Вёлка Чолунге, один год он посвятил медитации на мадхьямаку. В этот период у него было видение Нагарджуны с его пятью главными учениками. Один из них был Буддапалита. Он возложил текст своего комментария к «*Муламадхьямакакарике*», который известен как лучший (наряду с двумя трактатами Чандракирти) комментарий этого сочинения Нагарджуны и сокращенно называется просто «*Буддапалитой*», на голову

Чже Ринпоче, тем самым даровав ему вдохновение и благословение. На следующее утро, когда Цонкапа просматривал восемнадцатую главу этого комментария, он обрел совершенное прямое постижение пустоты [Цонкапа 2012, с. XLVII; Thurman 2009, p. 35]. Тогда он сочинил текст *«Хвала зависимому возникновению»*, который отражает самую суть открывшейся в том инсайте связи между пустотой и зависимым возникновением. И только спустя продолжительное время после этого, по просьбе тибетского царя, а также высоких духовных персон – таких как держатель Дхармы Кончог Цултим (dKon-mchog-tshul-khrim) и другие – он решил написать свой комментарий к *«Муламадхьямакарикe»*. Главной причиной появления этого текста стала ситуация деградации той традиции аутентичного понимания смысла мадхьямаки, которая была представлена индийскими прасангиками Буддапалитой и Чандракирти. В колофоне *«Океана аргументов»* Чже Ринпоче пишет:

Эти два детальных комментария сравнимы с солнцем и луной.

Их смысл – тонкий и трудный для постижения,

Поэтому их понимание со временем сильно деградировало.

Увидев такое положение вещей, при постоянной опоре

На особое божество, [Манджушри,]

Благородную Сокровищницу Знания,

Я долгое время изучал все коренные тексты общей традиции

И особенно первоисточники мадхьямаки.

Благодаря этому, глубинный смысл я хорошо понял –

В точности так, как его объясняют двое ученых.

Результатом этого явился сей труд [Tsong-khapa 2012, p. 468].

Когда, призвав Манджушри, он приступил к написанию этого комментария, как говорится в намтаре, «семенные слоги двадцати [видов] пустоты проявились в пространстве вокруг него» [Thurman 2009, p. 39]. Это говорит о том, что данный комментарий, который в традиции буддийской учености квалифицируется как тип *подробного комментария* (gnam-bshad), разъясняющего смысл каждой строфы и каждой строки коренного текста, является не просто традиционным комментарием, но феноменом духовного опыта самого Чже Ринпоче, результатом его медитативных инсайтов в абсолютную природу вещей.

Что касается вопроса о том, почему этот комментарий Чже Цонкапы оказался столь актуальным для той эпохи и оказал огромное влияние на дальнейшее развитие махаянского буддизма в Тибете и монгольском мире, следует учесть принципиальное значение трудов Нагарджуны и особенно его «*Муламадхьямакакарики*» для философии и практики махаяны. Мы можем утверждать, что именно в Тибете герме-

невтическая методология прасангиков и логико-философский подход Нагарджуны, использованные им при обосновании единства пустоты и зависимого возникновения, – его подход, называемый *мадхьямакой* – *срединным воззрением*, – сыграл решающую роль в утверждении мадхьямаки как наиболее глубокой философской базы медитативной практики в буддизме махаяны.

Свидетельством того, что духовное наследие Арья Нагарджуны имело решающее значение для становления в Тибете аутентичной махаянской традиции, ставшей духовным фундаментом буддийской цивилизации Тибета, является указ короля Трисонга Децена (годы правления 755–797), одного из трех главных – наряду с Гуру Падмасамбхавой и бодхисаттвой Шантаракшитой – деятелей ранней волны распространения буддизма в Стране Снегов. Указ, изданный после победы, одержанной в знаменитых дебатах в Самье индийским пандитом Камалашилой, представителем мадхьямики, над китайским проповедником «мгновенного» пути Хэшаном, гласил, что «каждому вменяется в обязанность следовать учению Нагарджуны и усердно заниматься практикой нравственности и *парамит*» [Williams 1989, p. 194]. Это говорит о том, что не только для интеллектуальной элиты Тибета, увлеченной философской глубиной и теоретической стороной Учения Будды, но и для всего тибетского общества тот тип буддийской духовности, который олицетворял Нагарджуна, стал мировоззренческим идеалом и цен-

ностным приоритетом. В тибетской традиции Нагарджуна почитается как «второй Будда». Однако на протяжении столетий, прошедших со времени «ранней волны», и особенно после печально известного периода правления Ландармы, буддизм в Тибете стал приобретать порой весьма причудливые формы: махаяна противопоставлялась хинаяне, ваджраяна – сутраяне, медитативная практика – изучению философии. Наблюдались деградация нравственной дисциплины и пренебрежение монашескими обетами, увлечение медитацией и тантрической практикой без необходимой для этого основы – правильного воззрения и бодхичитты. К тому же та герменевтическая традиция, которую представляли индийские прасангики Буддапалита и Чандракирти и которая являлась наиболее корректной интерпретацией мадхьямаки, пришла в упадок. Все это побудило Чже Цонкапу взяться за реформы с целью восстановления фундамента буддизма – института монашества – и подлинной сущности Дхармы. При этом сама его личность как монаха, в чистоте соблюдающего нравственную дисциплину и совмещающую соблюдение монашеского кодекса с интенсивной практикой тантр, служила буддистам Тибета образцом высших реализаций, достигнутых на пути единой системы парамитаяны и ваджраяны. В своих трактатах по мадхьямаке Чже Ринпоче объяснил, что понимание аутентичного смысла глубинного учения Будды, которое было изложено Нагарджуной и затем разъяснено индийскими мадхьямиками

наиболее точно – Буддапалитой и Чандракирти, имеет принципиальное значение для практики махаяны и достижения ее цели – состояния Будды. При этом, как он подчеркивает в «*Океане аргументов*», сутраяна и ваджраяна не имеют различий в *воззрении*: мадхьямака в обеих колесницах махаяны является той философской системой, благодаря которой достигается освобождение и просветление. Именно *срединный путь*, презентацию которого осуществил Нагарджуна в «*Муламадхьямакакарике*», дает возможность реализовать трансцендентальную мудрость, – *праджняпарамиту*, – ради которой, как объясняет Чже Цонкапа в предварительном разделе «*Океана аргументов*» [Tsong-khapa 2012, р. 2–3], Будда преподал все учения, являющиеся *искусными уловками* для культивирования высшей мудрости. То есть мудрости, постигающей абсолютную природу всех вещей – *таковость зависимого возникновения*, или *пустоту*.

Трактат «*Океан аргументов*» имел огромное значение для восстановления в Тибете герменевтического подхода индийских мадхьямиков, особенно Буддапалиты и Чандракирти, к корректной интерпретации *срединного пути* как аутентичной версии махаяны и для устранения широко распространенных искаженных представлений о сущности Дхармы и ошибочных, односторонних подходов к ее практике. Не меньшее значение этот трактат имеет и сегодня, когда вместе с широким распространением в мире тибетской махаяны также распространяются разнообразные искаженные интер-

претации буддийской философии и практики. В особенности уязвимой для ошибочных интерпретаций является «*Муламадхьямакарика*» в силу беспрецедентной сложности ее предмета и трудности для понимания даже со стороны буддистов, не говоря уже о людях иных мировоззренческих традиций. Трудности добавляет и то, что этот текст Нагарджуны является философской поэмой в 449 шлок, и хотя она содержит абсолютный анализ (конечного способа существования вещей) с применением множества логических аргументов и негативной диалектики – метода *прасанги*, за лаконичной поэтической формой трудно уловить саму логику анализа и установить точный онтологический смысл используемых понятий. Поэтому не случайно на протяжении истории буддизма этот текст становился камнем преткновения для многих философов – как небуддистов, так и буддистов, и сегодня он остается для большинства интерпретаторов таким, не будучи понятым в его подлинной сути. Сегодня существуют самые разные интерпретации «*Муламадхьямакарики*» в очень широком спектре – как нигилизма, монизма, иррационализма, агностицизма, скептицизма, критицизма, диалектики, мистицизма, акосмизма, абсолютизма, релятивизма, номинализма и лингвистического анализа, имеющего терапевтический эффект [см.: Westerhoff 2019, p. 89].

Часто этот фундаментальный текст мадхьямаки воспринимается лишь как логико-эпистемо-логический текст и руководство для ведения полемики, как некая негативная диа-



лектика, предназначенная лишь для опровержения тезисов оппонентов, но не как онтология, имеющая позитивное содержание. Даже если оно получает онтологическую интерпретацию, то это, чаще всего, нигилистические интерпретации, приписывающие Нагарджуне и прасангикам уничтожение онтологии вообще. Во времена Цонкапы и в последующую эпоху, например, критика интерпретации Цонкапой мадхьямаки Нагарджуны была представлена уже упоминавшимся сакьяпинским ламой Такцангом, а также Горампой Сонамом Сенге (Go-rams-pa-bsod-nams-seng-ge, 1429–1489) и Шакья Чогденом (Shakya-mchog-ldan, 1428–1507). Последние воспринимали мадхьямаку, представленную прасангиками Буддапалитой, Чандракирти и Цонкапой как нигилистическую философию.

Сегодня также есть те, кто презентует точку зрения о «радикальном нигилизме» Нагарджуны [Лифинцева 2015]. Вообще нигилистическое понимание мадхьямаки, с тех пор как Бюрнуф высказался о «схоластическом нигилизме» Нагарджуны, имеет удивительный успех на Западе. Речь идет о том, что западные философы, вслед за китайскими и японскими интерпретаторами мадхьямаки, как правило, ошибочно отождествляют *пустоту* с *ничто* (*nothingness*). Этой ошибки не избегают и авторитетные индийские исследователи, в частности, С. Дасгупта, когда он называет учение Нагарджуны нигилизмом и пользуется термином *nothingness* для перевода санскритского понятия *шуньята*. Он пишет:

«Итак, есть только несуществование, которое опять же не является ни вечным, ни разрушимым, а мир есть лишь сон и майя; двумя видами отрицания (*ниродха*) являются акаша (пространство) и нирвана; вещи, которые не являются ни существующими, ни несуществующими, лишь глупцами воображаются существующими» [Dasgupta 1951, p. 149].

В более мягкой интерпретации учения Нагарджуны как «негативной диалектики» оно рассматривается в духе деконструктивизма Витгенштейна и др. (Гудмунсен). Другой превалирующей тенденцией является абсолютистская интерпретация, сближающая учение Нагарджуны с трансцендентализмом Канта, как это имело место в неокантианской интерпретации (Ф.И. Щербатской). Или, в иных случаях, это абсолютистские интерпретации в духе «истинно сущего» – будь то идеи элеатов о едином и неизменном Бытии или истолкования *пустоты* как некоей «великой пустоты Дао» [Родичева 2019, с. 115, 116, 122, 125]. К абсолютистским подходам можно отнести и *изогетические* трактовки с позиций веданты как мета-системы интерпретации (Радхакришнан, Дасгупта, Шарма) или как простого продолжения ранней индийской философии (Калупахана).

Значение комментаторских трудов Чже Цонкапы по мадхьямаке и в особенности «*Океана аргументов*» трудно переоценить с точки зрения понимания смысла и специфики онтологического содержания мадхьямаки и роли этой онтологии в развитии махаянского буддизма. Значимость «*Океана*

*аргументов*» ныне все более возрастает, тем более что сегодня, как и в середине прошлого века, когда «*Муламадхьяма-какарика*» только начала превращаться в предмет постоянного осмысления со стороны философов и буддологов, «онтология мадхьямики остается доминантной проблемой европейских дискуссий: либо это система, признающая абсолют; либо это монизм, релятивизм, нигилизм, скептицизм, абсолютизм; либо это “онтология вообще” или это система, ограничивающаяся эпистемологией» [Robinson 1967: 4]».

В предварительном разделе «*Океана аргументов*», предшествующем собственно комментарию к ММК, Чже Цонкапа пишет, что «в особенности великая заслуга» Арья Нагарджуны состояла в том, что он установил герменевтическую систему, которая однозначно удостоверяет, «какие из учений Будды о природе реальности имеют прямой, или окончательный, смысл (*nges-don*), а какие – относительный смысл (*drang don*) и потому нуждаются в интерпретации» [Tsongkhara 2012, p. 2]. Теме герменевтического различения сутр окончательного и относительного смысла была специально посвящена другая работа Чже Ринпоче – «*Легше-нынгпо*» (*drang nges legs bshad snying po*), но в «*Океане аргументов*» применяется тот же герменевтический подход. Он отнюдь не был изобретен Цонкапой или Нагарджуной, а указан в самом Слове Будды. Цонкапа пишет: «Для того чтобы определить, какие сутры из Слова Будды имеют относительный смысл, нуждающийся в интерпретации, а какие

– окончательный смысл, следует понять это, следуя учениям «*Самадхираджа-сутры*» и «*Акшаямати-нирдеши-сутры*»» [Ibid., p. 275]. В резюме главы XV он подчеркивает, что те учения Будды имеют *окончательный смысл* (nges-don), которые эксплицитно указывают на то, что все вещи (объекты достоверного познания) не имеют самосущего бытия, собственной природы, объективной реальности, собственных характеристик. А те учения, которые имплицитно постулируют посредством языковых конвенций их условное существование, имеют *относительный смысл, нуждающийся в интерпретации* (drang-don) [Ibid., p. 276]. Иначе говоря, только учения о пустоте в смысле *пустоты от самобытия* (rang-stong) имеют окончательный смысл, все остальные онтологические утверждения, высказанные Буддой и ставшие источником других, помимо мадхьямики, философских школ, являются *искусными уловками*, подготавливающими ум духовно незрелых учеников к пониманию *окончательно-го смысла*. «Учитель в силу своего великого сострадания для того чтобы постепенно подвести учеников к методу понимания абсолютной истины, для этих людей преподавал этот подход, который содержит смысл, нуждающийся в интерпретации (drang-don), а не окончательный смысл (nges-don)», – говорит Чже Цонкапа [Ibid., p. 274].

Принятый в Тибете герменевтический подход к переводам текстов и составлению буддийского канона, к интерпретации буддийской философии, практик и сотериологической

цели был основан на принципе преемственности с традицией Наланды, которая была фактически неизвестна в прошлом в Китае. В свою очередь, рационалистическая традиция буддийских ученых Наланды опиралась на заветы самого Будды Шакьямуни. Известно, в частности из «Гандавьюха-сутры», что Будда учил, что его последователям не нужно принимать Учение лишь из благоговейной веры в него самого, а необходимо анализировать, подобно тому, как ювелир тщательно проверяет золото, и добиваться понимания его внутреннего смысла в связи с собственным опытом. Почему Будда Шакьямуни придавал такое принципиальное значение логическому исследованию изложенных им доктрин, развитию критического мышления и собственного духовного опыта? Дело было в том, что *просветление* Будды явилось беспрецедентным онтологическим открытием, выходящим за пределы мысли и языка обычных людей. Природа реальности была открыта Буддой «на границах мысли», если воспользоваться выражением Грэма Приста из его книги «*Beyond the Limits of Thought*» (1995), и оказалась при попытке объяснения ученикам неоднозначной, несущей в себе, с позиций обычного восприятия, предельное онтологическое противоречие в понимании существования и не-существования.

В соответствии с классическим критерием аутентичности буддийских учений – принятым в традиции Наланды принципом *четырёх опор* (*чатурпратисарана*), приоритет-

ной *опорой* и главным объектом *Прибежища* является именно Дхарма. Но определить, что является Дхармой, а что – не Дхармой, и каков конечный глубинный смысл Дхармы Будды, – это проблема, которая возникла сразу после ухода Будды перед его последователями. Индийские мадхьямики-прангики (Буддапалита, Чандракирти) вслед за Нагарджуной доказывают, что праджняпарамитские сутры о *пустоте* и *бессамостности* как абсолютной природе реальности выражают конечный глубинный смысл буддийской онтологии. И этот смысл должен быть не просто познан в обычном логико-гносеологическом дискурсе, а постигнут посредством медитативного погружения в абсолютную природу всех вещей и обретения через это высшей мудрости и достижения просветления. Благодаря *четырем опорам* буддийский трансцендентализм предстает «не как нерациональный уход в мистицизм, а как подтверждение эмпиризма, рациональное признание того факта, что реальность, даже ординарная реальность, в конечном анализе никогда не сводима к тому, что мы можем сказать о ней» [Thurman 1978, p. 19].

Обоснование двух видов бессамостности, – личности и феноменов, – презентация пустоты (*самопустоты*) в ее онтологической взаимосвязи с зависимым возникновением (зависимым обозначением), предпринятое Нагарджуной в ММК, было выполнено им посредством этого герменевтического подхода, который впоследствии стал известен как принцип срединности: он свободен от онтологических край-

ностей нигилизма и этернализма. Чже Цонкапа в своем «*Океане аргументов*» раскрывает особенности этого подхода Нагарджуны, в методологии являющегося особым герменевтическим подходом, в онтологии – элиминацией экстремальных метафизических воззрений, охватываемых *чатушкотикой* – логической тетралеммой, и основанных на онтологических преувеличениях или онтологических преуменьшениях. Чже Ринпоче своими комментариями помогает также осознать, что было бы ошибкой сводить смысл ММК к онтологическому критицизму, скептицизму, негативной диалектике и деконструктивизму. Такого рода некорректные интерпретации ММК происходят из непонимания того факта, что буддийская онтология, объясняемая Нагарджуной, зиждется на двух истинах – абсолютной и относительной: на абсолютной истине *бессамостности* всего сущего и относительной истине зависимого возникновения. Речь идет о том, что подход Нагарджуны в ММК, посредством негативной диалектики – метода *прасанги* – элиминирующий метафизические концепты бытия и небытия и демонстрирующий абсолютную нереальность самосушей природы в отношении всех внешних и внутренних вещей, вместе с тем *утверждает* онтологию *зависимого возникновения: простого существования* (yod-ba-tsam) – посредством мысленного обозначения и языковых конвенций (tha-snyad). Предельное онтологическое противоречие между существованием и не-существованием, обнаруживаемое обычным ин-

теллектом «на границах мысли», в онтологии Нагарджуны снимается, как объясняет Чже Ринпоче, благодаря постижению *таковости зависимого возникновения*. А это происходит благодаря личному опыту постижения смысла *бессамостности* – во время медитативного погружения – и последующему, происходящему в результате инсайта и по выходе из инсайта, осознанию в постмедитативный период взаимозависимого возникновения всех объектов и их восприятие как подобных иллюзии, миражу, сновидению.

Одной из главных причин того, что на протяжении веков искаженные интерпретации учения Нагарджуны и, в частности, ММК только умножаются, является то, что онтологическое открытие, сделанное Буддой и объясненное Нагарджуной, с трудом поддается пониманию, потому что оно – за пределами рассудочного мышления и обычного интеллектуального дискурса. Только реализованные существа, способные напрямую видеть *таковость зависимого возникновения*, такие как Нагарджуна, являвшийся арьей и бодхисаттвой, а также Чже Цонкапа, во время ухода из жизни явивший признаки достижения состояния будды, имеют постижение глубинного смысла Учения Будды и его презентации в форме срединной философии – мадхьямаки. Поэтому их интерпретация, а не интерпретации обычных человеческих существ, является аутентичной.

Чже Цонкапа в предварительном разделе объяснил, что личность Нагарджуны выходит за рамки обычного существа,



поскольку он появился в этом мире в соответствии с пророчеством Будды для экспликации подлинного смысла его Учения и на протяжении своей жизни не раз проявлял сверхобычные качества и совершал деяния, выходящие за рамки понимания обычных существ. Это, например, путешествие в мир нагов и возвращение оттуда в мир людей учения *праджняпарамиты* и т. д. В процессе комментирования ММК он подробно раскрывает значение того, что предпринял Нагарджуна в этом сочинении. Постепенно появляется понимание того, что это поистине грандиозное трансцендентальное исследование глубинного Учения Будды, раскрывающее все нюансы его смысла, нейтрализующее ошибочные интерпретации, основанные на метафизических измышлениях, и увязывающее онтологию с сотериологическим проектом махаяны. Более того, Чже Цонкапа дает экспликацию фундаментальных буддийских категорий и терминов – таких как Будда, Дхарма, Сангха, Татхагата, истина, четыре благородные истины, две истины, сансара, нирвана, освобождение, клеши, омраченное неведение, карма и т. д. И, конечно, подробно раскрывается смысл *пустоты, бессамостности, зависимого возникновения, мадхьямаки*.

Сам Чже Ринпоче, родившийся в соответствии с пророчеством Будды Шакьямуни и являвшийся высоко реализованной духовной персоной, был личностью, воплощавшей в себе *совершенства, запредельные* для обычных людей – *парамиты бодхисаттвы*. Поэтому, будучи конгениальным с

Аршей Нагарджуной, он мог выполнить такое фундаментальное исследование труда Нагарджуны. Оно опирается помимо собственного духовного опыта и непосредственной связи с Манджушри на обширную базу источников – Слово Будды, трактаты учеников и последователей Нагарджуны, а также демонстрирует знание всех небуддийских и буддийских философских школ Индии и традиционных оппонентов мадхьямиков, содержит множество цитат и примеров. Учитывая, что в биографии Чже Цонкапы говорится, что во время многочисленных дискурсов Дхармы, происходивших во время коллективных ретритов, он по памяти передал им множество текстов, мы можем предположить, что и в «*Океане аргументов*» он приводит цитаты из первоисточников по памяти. Косвенным свидетельством тому служит то, что в паре случаев – всего лишь в двух случаях из огромного множества приводимых пассажей из сутр и шастр – он ошибся при ссылке на название цитируемого текста: если бы он цитировал, имея перед собой источник, то, естественно, ошибки не было бы.

Таким образом, величие Чже Цонкапы состоит, прежде всего, в том, что он выполнил миссию, о которой говорилось в пророчестве Будды Шакьямуни: восстановил в Тибете аутентичную Дхарму – переданную (теоретическую) и реализованную (практическую), – написав множество трактатов и передав полную систему практик по всем разделам Учения, сутраяны и ваджраяны, основываясь на собствен-

ном духовном опыте; очистил махаянскую традицию Тибета от искажений в теории и практике; оставил подробные руководства по постепенному пути парамитаяны и ваджраяны; обучил учеников объединенной системе реализации практик сутр и тантр на базе совершенного философского воззрения – мадхьямаки. А труд «*Океан аргументов*», один из двух его важнейших комментариев по мадхьямаке, является глубоким исследованием ММК. Благодаря ему в последующие – после Чже Ринпоче – эпохи и сегодня те, кто изучает мадхьямаку и обучается махаянским практикам, имеют возможность понять смысл обеих центральных доктрин махаяны – пустоты и зависимого возникновения – в их внутренней взаимосвязи так, как это было объяснено Ачарьей Нагарджуной и прасангиками Буддапалитой и Чандракирти. Здесь также очень подробно объясняются в контексте пустоты и бессамостности механизм перерождений, феномены сансары и нирваны и другие важнейшие понятия и аспекты буддизма; анализируются недостатки иных философских систем – небуддийских и буддийских, опровергаются возражения, приводимые оппонентами разных школ.

Хотя Чже Цонкапа в «*Океане аргументов*» опирается на комментарий Буддапалиты (*Муламадхьямакакарикавритти*), чаще всего называемый просто «*Буддапалита*» и на буквальный комментарий Чандракирти – «*Прасаннападу*», было бы ошибкой считать «*Океан аргументов*» просто суб-комментарием этих комментариев. В первой главе он по-

дробно анализирует подходы и дебаты трех ранних комментаторов ММК – Буддапалиты, Бхававивеки – автора «*Светильника мудрости*» (*Праджняпрадипа*; shes rab sgron-me) и Чандракирти – автора «*Прасаннапады*» и устанавливает, что только подходы Буддапалиты и Чандракирти являются аутентичными комментариями ММК. И это заключение имеет принципиальное значение для исследования следующих глав ММК, в которых он продолжает разъяснять, сравнивать и развивать взгляды ранних комментаторов. Более того, несмотря на то, что Чже Цонкапа придерживается последовательного – строфу за строфой – комментирования ММК, как и в «*Прасаннападе*» Чандракирти, его «*Океан аргументов*» содержит также многие направления анализа, отсутствующие в ранних комментариях.

Настоящее издание представляет собой вторую часть перевода «*Океана аргументов*» (главы IX–XXVII). Перевод с тибетского сделан на основе текста, входящего в 15-й том Собрания сочинений Чже Цонкапы, изданного в 2012 г. в Пекине: Tsong- khapa- blo-bsangs-grags-pa (автор). dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so («*Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакарика», известному как «Мудрость»*») // rje-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin (место издания): khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang (Publisher). – 2012. – 663 p.

Поскольку в тибетском тексте «*Океана аргументов*» комментарий к ММК дается без приведения текста ММК, мы последовательно вводили в соответствующем порядке в «тело» комментария Цонкапы строфы «*Муламадхьямакакарики*» в собственном переводе с тибетского. Для перевода использовалась тибетская версия сочинения Нагарджуны в современном издании монастыря Сера Дже, расположенного на юге Индии. Это следующее издание: dpal-mgon-'phags-pa-klu-sgrub (автор – Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). dbu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so (название текста – *Коренные строфы о срединности*: текст, называемый “Мудрость”). – ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang (Издатель: великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже). – 2016. – 47 р. В тех отдельных случаях, когда возникало затруднение с переводом тибетской версии «*Муламадхьямакакарики*», мы обращались к английскому переводу ММК, выполненному с санскритской версии Кеннетом К. Инадой [ММК 1993], и делали тибетский перевод с учетом этого.

В фигурных скобках мы указали страницы тибетского текста «*Океана аргументов*» [Tsong-khapa 2012]. В постраничные сноски вынесены тибетские выражения и термины. Они часто повторяются в сносках, что объясняется тем, что эти термины имеют значения или нюансы значений, изменяющиеся в зависимости от переводимого контекста. Такая система сносок облегчит, на наш взгляд, последующую рабо-

ту по философскому и буддологическому изучению содержания «Океана аргументов».

Текст перевода сопровождается приложениями: реконструированной общей структурой тибетского текста Цонкапы; словарем тибетских терминов и понятий; библиографией цитируемых в «Океане аргументов» сутр и шастр; библиографией источников и исследований, цитируемых во вступительной статье и в примечаниях.

## **Цонкапа Лосанг Драгпа. Океан аргументов: Большой**

**комментарий к тексту Нагарджуны  
«*Mūlamadhyamakakārikā*»**

### **Раздел II. Комментарий к тексту Нагарджуны**

**«*Mūlamadhyamakakārikā*» (гл. IX–XXVII)**

### **Глава IX. Исследование предшествующего состояния**

{200}

Мы завершили первую часть того раздела «Океана аргументов», который называется «Подробное объяснение [бессамостности] феноменов и личности при их дифференцированном рассмотрении» (в общей структуре –

(2.2.2.1.1.2.1)), и это была часть под названием «Объяснение бессамостности феноменов» (в общей структуре – 2.2.2.1.1.2.1.1). Вторая часть данного раздела называется «Объяснение бессамостности личности» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.)).

### **(2.2.2.1.1.2.1.2.) Объяснение бессамостности личности**

Здесь две части: 1) опровержение того, что личность *установлена к бытию в силу собственной природы*<sup>3</sup>; 2) опровержение *доказательства*<sup>4</sup> о существовании личности в силу ее собственной природы

#### **(2.2.2.1.1.2.1.2.1)<sup>5</sup> Опровержение того, что личность существует в силу ее собственной природы**

Здесь три части: 1) объяснение главы IX «Исследование предшествующего состояния»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы IX и название главы.

---

<sup>3</sup> Тиб.: rang-bzhin-gyis-grub-pa.

<sup>4</sup> Тиб. sgrub-byed.

<sup>5</sup> Здесь и ниже в круглых скобках приводится нумерология общей структуры, она опускается при объяснении каждой главы, т. е. внутри каждой главы – своя нумерология.

## 1.Объяснение главы IX

### «Исследование предшествующего состояния»

Здесь две части: 1) презентация позиции оппонента; 2) опровержение позиции оппонента.

#### 1.1. Презентация позиции оппонента

ММК, глава IX, шлока 1<sup>6</sup>:

Поскольку видение, слух и *прочее*,

Ощущения и *прочее также* функционируют,

Чтобы быть использованными, тот, кто использует их,

Должен существовать до них, – так утверждают некоторые.

Оппоненты [Нагарджуны] могут сказать: «Тезис “Точно так же следует понять *схватывание* (присвоение)<sup>7</sup>. / По-

---

<sup>6</sup> Тиб. текст: llta-dang-nyan-la-sogs-pa-dang-lltshor-sogs-dang-yang-dbang-byas-pallgang-gi-yin-pa-de-dag-gill snga-rol-de-yod-kha-cig-smrall [ММК IX: 1; ММК 2016, р. 13].

<sup>7</sup> Речь идет о *присвоении скандх* личностью. Понятие «схватывание» («цепляние», «обретение», «присвоение», «привязанность»), в тибетском тексте представленное термином «*пуе-бар-лен-ра*», выражает санскритскую категорию *упадана*, которая относится к девятому члену 12-членной цепи зависимого возникновения сансары. *Упадана* проявляется посредством пяти скандх.



сколькy карма и деятель устранены [как самосушие], / По-средством деятеля и кармы / Следует познать все остальные вещи” [VIII: 13] является неправомерным», приводя довод, характерный, в частности, для представителей школы шраваков: поскольку такие вещи как зрение, слух и *прочие* ощущения, а также *прочее* являются *принадлежащими*<sup>8</sup> кому-то, то тот, кто *схватывает* (*присваивает*) их, существует до них. С этой точки зрения, Лхеджин, существовавший до обретенного им богатства, накапливает богатство, и это не то же самое, что сын бесплодной женщины. Их довод изложен в ММК, главе IX, шлоке 2<sup>9</sup>:

Если бы субстанциальная вещь<sup>10</sup> являлась несуществующей,

То как бы имели место видение и прочее?

Значит, до них имеет место

Бытие субстанциальной вещи<sup>11</sup>.

Если бы *субстанциальная вещь*, т. е. личность, не была

---

<sup>8</sup> Тиб. *bye-bar-len*-pa означает «присваивать», «схватывать». В данном контексте речь идет о том, что личность в процессе перерождения *присваивает скандхи*.

<sup>9</sup> Тиб.: *ldngos-po-yod-pa-ma-yin-nallta-ba-la-sogs-ji-ltar-'gyurllde-phyir-de-dag-snga-rol-nalldngos-po-gnas-pa-de-yod-doll* [ММК IX: 2; ММК 2016, p. 13].

<sup>10</sup> Здесь понятием «субстанциальная вещь» мы передаем тибетский термин «*dnagos-po*».

<sup>11</sup> В английском тексте «*dnagos-po*» передано в данном контексте как «*enduring thing*» («прочная вещь») [Tsong Khapa 2006, p. 236].

существующей до того как стала видеть и т. д., тогда как произошло бы *присвоение* личностью способности видения и т. д.? Этого не случилось бы, как считают эти оппоненты. Поэтому, с их точки зрения, до существования таких вещей как способность видения и т. д. должно иметь место существование того, кто осуществляет *схватывание*, – т. е. личности. [В первой шлоке], вначале под «sogs» («прочие») имеются в виду остальные чувственные способности. А ниже под «sogs» («прочее») имеются в виду ментальные факторы, такие как контакт, внимание и т. д. Слово «dang» («и») сокращенно объединяет три названные способности (видение, слух, ощущение) с неназванными остальными способностями, сознанием и ментальными факторами. {201} Слово «yang» («также») [в первой шлоке] является сокращенным подтверждением того, что остальное включается в «прочее». Выражение “dbang-byas-pa” («чтобы быть использованными») относится к двум первым строкам, которые указывают на все чувственные способности, сознание и ментальные факторы, которые приводятся в сокращенном виде. Это объясняется в тексте «*Праджняпрадипа*» [124а]. В комментарии к нему [*Таркаджвала*; dВи-та dza 148b–149a] говорится, что пять школ – *ватсипутрия* (gnas ma bu pa), *бхадраяния*<sup>12</sup> (bzang-po'i-lam-pa), *самматия* (kun-gyis-bkur-

---

<sup>12</sup> Подшкола ватсипутрии – «те, которые следуют по пути ачарьи Бхадры»; образовалась около 150 г. до н. э.; значительно дополнила «Абхидхарма-питаку» ватсипутрии.

ba)<sup>13</sup>, *уттария* (bla-ma-pa) и *дхармагуптика* (chos-sbas-pa)<sup>14</sup> отстаивают субстанциальное существование личности.

## 1.2. Опровержение позиции оппонента

Здесь три части: 1) опровержение самосущего существования субъекта схватывания, или *присвоителя* (nye-bar-len-pa-ro); 2) разъяснение того, что тем самым опровергнуто и самосущее существование объекта схватывания (присвоения); 3) отбрасывание аргументов против самосущего несуществования присвоителя.

### 1.2.1. Опровержение самосущего существования субъекта схватывания, или присвоителя

Здесь две части: 1) опровержение *атмана*<sup>15</sup>, измышленного другими; 2) собственный способ конвенционального постулирования (определения) личности.

#### 1.2.1.1. Опровержение *атмана*, измышленного другими

---

<sup>13</sup> Альтернативное название этой школы – *пудгалавада*. Патриархом считается Упали, составитель «*Виная-питаки*».

<sup>14</sup> Последователи ачарьи Дхармагупты.

<sup>15</sup> Тиб. bdag.

Здесь три части: 1) опровержение существования присвоителя до [существования] всех объектов присвоения; 2) опровержение существования присвоителя до [существования] каждого объекта присвоения; 3) опровержение доказательства того, что присвоитель существует до [существования] всех объектов присвоения.

#### **1.2.1.1.1. Опровержение существования присвоителя до [существования]**

##### **всех объектов присвоения**

Здесь две части: 1) опровержение на основании того, что нет причины для обозначения [феномена] в качестве присвоителя до [существования] объектов присвоения; 2) опровержение на основании того, что если бы присвоитель существовал первым, то для объектов присвоения отсутствовала бы опора пребывания.

#### **1.2.1.1.1.1. Опровержение на основании того, что нет причины для обозначения присвоителя**

##### **до [существования] объектов присвоения**

В случае если бы присвоитель имел самосушее существование, – в силу собственной сущности, – то имеются толь-

ко три альтернативы: присвоитель существовал раньше, чем объекты присвоения; присвоитель существует одновременно с ними; присвоитель существует после них. Две последние альтернативы будут опровергнуты ниже, а здесь опровергается первая альтернатива – то, что присвоитель существует до объектов присвоения.

ММК, глава IX, шлока 3<sup>16</sup>:

Если бы нечто существовало  
До видения, слуха и прочего,  
До ощущений и прочего,  
Тогда каким образом это было бы обозначено?

Если бы некая вещь, личность, существовала до видения, слуха и прочего, до ощущений и прочего, то посредством чего это следовало бы обозначить? Обозначение оказалось бы невозможным вообще или, в частности, невозможно было бы обозначить [эту вещь] как видящего и т. д. Итак, причиной для того, чтобы некую вещь условно назвать «личностью», являются видение и прочее. А если бы та личность являлась существующей раньше видения и т. д., то это означало бы, что личность не зависит от видения и прочего, так же как не зависят от них чашка или одежда. {202} А то, что

---

<sup>16</sup> Тиб.: lta-dang-nyan-la-sogs-pa-dangltshor-ba-la-sogs-nyid-kyi-nillsnga-rol-dngos-po-gang-gnas-pallde-ni-gang-gis-gdags-par-byal [ММК IX: 3; ММК 2016, p. 13].

не зависело бы от собственной причины, являлось бы беспричинным. Это было бы подобным богатому человеку, не зависящему от своего богатства и т. д. Но такого не бывает.

В этом контексте речь не идет о том, что если они являются последовательными во времени, то невозможна зависимость того, что является более ранним, или от того, что является более поздним, потому что в нашей собственной системе объясняется, что все причины и следствия являются взаимозависимыми. Таким образом, что касается определения личности как видящего и т. д., то оно включает зависимость от видения и прочего. Если бы зависимость присвоителя от видения и прочего существовала естественным образом, в силу собственной сущности, то это должно было иметь место всегда. Поэтому в то время, когда присвоитель существует без объектов зависимости – видения и прочего, это означало бы, что отсутствует и зависимость от них. Это могло бы даже вообще опровергнуть зависимость.

### **1.2.1.1.2. Опровержение на основании того, что если бы присвоитель существовал первым,**

**то для объектов присвоения отсутствовала бы опора пребывания<sup>17</sup>**

---

<sup>17</sup> В английской версии этот заголовок переведен так: «Refutation on the grounds that if the appropriator existed first, it would lack the appropriated as a basis» («Опровержение на основании того, что если бы присвоитель существовал первым, то отсутствовало бы присваиваемое как базис») [Tsong Khapa 2006, p. 239].

Предположим, что кто-то думает, что даже в отсутствие функций видения и прочего, т. е. до их существования, личность является пребывающей и выполняет схватывание видения и прочего.

ММК, глава IX, шлока 4<sup>18</sup>:

Если бы та [самосушая личность] существовала  
В отсутствие функций видения и прочего,  
То даже при ее отсутствии  
Эти функции могли бы существовать, вне сомнения.

Здесь имеется также другая ошибка. При допущении подобного, до того, как быть связанным со своим богатством, Лхеджин, пребывая отдельно от него, накапливал бы богатство как другую сущность. Аналогичным образом обстоит с присвоителем: даже в отсутствие личности функция видения и прочие должны были бы, несомненно, быть существующими где-то как некие отличные от нее сущности.

ММК, глава IX, шлока 5<sup>19</sup>:

Посредством *чего* обнаруживается *некто*?

---

<sup>18</sup> Тиб.: lta-ba-la-sogs-pa-med-par-yangllgal-te-de-ni-gnas-gyur-nalldede-med-par-yang-de-dag-nillyod-par-'gyur-bar-the-tshom-medll [ММК IX: 4; ММК 2016, p. 13].

<sup>19</sup> Тиб.: lci-yis-gang-zhig-gsal-bar-byedllgang-gis-ci-zhig-gsal-bar-byedllci-med-gang-zhig-ga-la-yodllgang-med-ci-zhig-ga-la-yodll [ММК IX: 5; ММК 2016, p. 13].

Посредством *кого* обнаруживается *нечто*?

Если *нечто* отсутствует, как *некто* может существовать?

Если *некто* отсутствует, как *нечто* может существовать?

Такое невозможно представить. Ибо, как говорится, эта личность является присвоителем глаз и прочего, поэтому можно спросить «посредством чего?». Посредством присвоения функции видения и прочих объектов присвоения проявляется «я» присваивающей личности и может быть обнаружено и познано. Точно так же говорится, что глаз и прочие [органы чувств] являются объектами присвоения этой личностью. Следовательно, благодаря «я» присвоителя – посредством «кого-то» – проявляются функция видения и прочие объекты присвоения – «нечто». Тогда при отсутствии зависимости от «нечто» – объектов присвоения – как мог бы существовать «некто» – присвоитель? А также при отсутствии зависимости от присвоителя как могло бы существовать «нечто» – объекты присвоения? Это не имеет места. Поэтому эти двое устанавливаются к бытию<sup>20</sup> во взаимозависимости. {203}

Если допустить, что в то время когда присвоитель отсутствует, существуют отдельно от него функция видения и прочее, то в это время отсутствуют глаза и прочие опоры. Следовательно, видение и прочее не могут существовать. Это аргумент такой же, как объясненный выше, показываю-

---

<sup>20</sup> Тиб. grub.



ций, что если [«некто» и «нечто»] являются по их природе разными сущностями,<sup>21</sup> то зависимость невозможна. В комментарии Буддапалиты говорится, что в качестве ответа на вопрос «Тогда каким образом это должно было быть обозначено?» (ММК IX: 3d) объясняется смысл двух строк «Если бы та [самосушая личность] существовала / в отсутствие функций видения и прочего» [ММК IX: 4ab]. А именно, если бы отсутствовали видение и прочее, то [такая личность] существовала бы, вне сомнения, исключительно благодаря самой себе; в этом случае в ответ на вопрос «в чем же тогда ошибка?» две строки [пятой шлоки] «Посредством чего обнаруживается некто? / Посредством кого обнаруживается нечто?» [IX: 5ab] объясняют, что эти двое? [присвоитель и объект присвоения] являются взаимно раскрывающими друг друга. Демонстрируя это, [Нагарджуна] по этой причине в следующих двух строках [ММК IX: 5cd] говорит, что эти двое – «некто» и «нечто» [присвоитель и объект присвоения] – не могут существовать одно без другого. Так объясняется, что, не имея причинную связь для обозначения присвоителя как присвоителя и опоры для пребывания объекта присвоения, отдельно от видения и прочего нет присвоителя, который существовал бы самосущим способом, в силу собственной природы.

### 1.2.1.1.2. Опровержение существования присвоите-

---

<sup>21</sup> То есть самосущим образом разными объектами.

ля до [существования]

## каждого объекта присвоения

Здесь две части: 1) презентация позиции оппонента; 2) опровержение позиции оппонента.

### 1.2.1.1.2.1. Презентация позиции оппонента

ММК, глава IX, шлока 6<sup>22</sup>:

Некто не является существующим прежде,

Чем все эти [способности] – видение и т. д.

В другое время оно проявляется

Посредством других [способностей] – видения и т.д.

Кто-то может рассуждать следующим образом: Если личность признается существующей до всех функций – видения и прочего, то здесь кроется ошибка, но хотя присвоитель, «некто», не является существующим до *всех* объектов присвоения – видения и прочего, тот, кто предшествует *каждому*, существует. Следовательно, в то время, когда обнару-

---

<sup>22</sup> Тиб.: lta-la-sogs-pa-thams-cad-kyillsnga-rol-gang-zhig-yod-pa-min||lta-sogs-nang-nas-gzhan-zhig-gis||gzhan-gyi-tshe-na-gsal-bar-byedl [ММК IX: 6; ММК 2016, р. 14].

жение<sup>23</sup> личности осуществляется из объектов присвоения – видения и прочего – способностью зрительного восприятия (Ita-ba'i-dbang-po), иные чувственные способности в это время не заняты проявлением личности. То есть *другие* действуют в *другое* время. Когда обозначение [личности] делается при опоре на зрительное восприятие, в это время не имеет места обозначение [личности] на основе слухового восприятия. Следовательно, [она] существует даже до того, как существует объект присвоения. Значит, [как утверждает этот оппонент], также нет ошибки отсутствия причины обозначения [личности] в качестве личности. {204}

Тем самым [этот оппонент] полагает, что слова о том, что присвоитель существует до объектов присвоения, не означают, что он существует раньше, чем все [функции] – видение и прочее. Поскольку здесь нет речи о том, что [присвоитель] существует до всех объектов присвоения, то, как утверждается с этой позиции, нет и ошибки абсурдного вывода, что обозначение [личности] как личности является беспричинным. Этим отрицается утверждение, что личность настоящего времени есть присвоитель и что ее глаза и прочее являются объектами присвоения. Следовательно, личность прошлой жизни, *присваивающая* тело следующей жизни, не является присвоителем и объектом присвоения в этом времени<sup>24</sup>. В таком случае возникает вопрос: в чем смысл вы-

---

<sup>23</sup> Тиб. gsal-ba означает «быть очевидным», «ясный», «освещать» и т. д.

<sup>24</sup> В английской версии: «Therefore, the meaning of “appropriator” and “that which

ражения «присвоитель присваивает [способность] видения и прочее»? [С данной точки зрения] признается, что когда личность видит материальную форму, инструментом служит чувственная способность глаз, и она *присваивается* личностью; в это время она существует одновременно со способностью видения, но раньше, чем слуховое восприятие и прочее. Остальные [объекты присвоения] следует понимать точно так же.

### 1.2.1.1.2.2. Опровержение позиции оппонента

ММК, глава IX, шлока 7<sup>25</sup>:

Если она<sup>26</sup> не существует

Прежде всех способностей – видения и прочего,

То прежде каждой из способностей – видения и прочего,

Как могла бы она существовать?

---

is to appropriated” in this context is not the person of the previous life appropriating the body of the person in the next life» («Следовательно, смысл «присвоителя» и «присваиваемого» в этом контексте не есть личность прошлой жизни, присваивающая тело личности в следующей жизни») [Tsong Khapa 2006, p. 240–241]. Различие в переводах проистекает из-за того, что тиб. “skabs-‘di’i” авторы английского перевода передали как «in this context». На наш взгляд, более правильным по смыслу является перевод этого выражения как «этого времени» (или «в течение этого интервала»).

<sup>25</sup> Тиб.: lta-la-sogs-pa-thams-cad-kyillsnga-rol-gal-te-yod-min-nallta-la-sogs-pa-re-re’illsnga-rol-de-ni-ji-ltar-yodl [ММК IX: 7; ММК 2016, p. 14].

<sup>26</sup> То есть личность.

В том случае, если «я»<sup>27</sup> не является существующим прежде способности видения и всех прочих функций, тогда как бы это «я» существовало *до* каждой из них – способности видения и прочих? Это невозможно. Например, в то время, когда лес не существует раньше всех деревьев, он не существует также раньше каждого из деревьев; и когда из всего песка невозможно выжать кунжутное масло, то как было бы возможным выжать его из каждой песчинки? Так же обстоит с личностью.

Более того, кто утверждает, что [личность] существует раньше каждого [объекта присвоения], тем самым признает, что она существует раньше их всех, потому что *все* не существует, не включая *каждого* [из *всего*]. Это подобно, например, тому, что если вы говорите в некоем месте каждому из людей, не исключив никого, то тогда вы говорите всем людям в том месте. Сходным образом, если бы существование личности появлялось прежде, чем [возникла] каждая из всех таких вещей как способность видения и прочее без исключения, тогда можно было бы доказать ее существование до всех этих функций – видения и т. д. {205}

Допустим, кто-то отвечает так: «В том случае, если даже каждый [объект присвоения] действует в определенном временном порядке, [личность] существует до них всех в их временном порядке; но это не означает, что когда она суще-

---

<sup>27</sup> То есть личность.

ствуует раньше них в определенное время, например, до видения, она существует раньше всех прочих [функций]; следовательно, противоречия нет».

ММК, глава IX, шлока 8<sup>28</sup>:

Если тот самый, кто видит, есть тот же, кто слышит,  
А также есть тот же, кто ощущает контакт,  
Тогда для него существование *до* каждого из этих чувств  
Является нелогичным.

А если это так, то это случай опровержения самосущего существования присвоителя и объектов присвоения, поэтому здесь нет ошибки. Благодаря этому аргументу также становится ясно, что существование [личности] *до* каждого [объекта присвоения] является нелогичным. Довод таков: если бы одна личность являлась существующей *до* каждой из [своих] функций – видения и прочих, то в этом случае тот, кто видит, должен быть тем же самым, кто слышит, а также тем же, кто ощущает прикосновение. А это нелогично, потому что при отсутствии активности видения тот, кто слышит, был бы тем же, кто видит, а тот, кто при отсутствии активности слуха видит, был бы тем же, кто слышит. Поскольку каждая отдельная активность должна иметь своего субъекта, то утверждать, что субъект видения сам по себе является

---

<sup>28</sup> Тиб.: lta-bo-de-nyid-nyan-po-dellgal-te-tshor-boang-de-nyid-nallre-re-'i-sngar-yod-gyur-nallde-ni-de-ltar-mi-rigs-sol [ММК IX: 8; ММК 2016, p. 14].

субъектом слуха, это неправомерно. Но условно необходимо признать, что один Лхеджин сидит впереди десяти человек, сидящих по порядку, если подразумевается, что тот же самый Лхеджин, который сидит впереди первого человека, сидит также впереди второго человека. И тогда нужно признать, что тот же субъект, который ранее видел материальную форму, является тем же, кто позже услышал звук.

Возможно, вы думаете: хотя это необходимо, противная сторона не принимает этого, так какой смысл в этом опровержении? В «*Праманаварттике*» ватсипутриям адресовано следующее:

То, что по своей природе не разрушается,

Мудрецы называют постоянным.

Поэтому позорное это воззрение

Отбрось и назови это постоянством! [[II: 205] *Tshad ma* ce 115a].

Подобно вышесказанному, поскольку признается, что когда та самая личность, которая ранее существует до глаз, позднее существует до слухового восприятия, не будучи уничтоженной, то, соглашаясь с этим, можно также допустить ошибку. Тем не менее здесь, если личность установлена к бытию в силу собственной сущности, то не избежать двух альтернатив: видящий и слушающий в сущности тождественны либо различны. {206} Опровержение для слу-

чая, когда они являются различными сущностями, будет рассмотрено ниже. Если бы они были тождественными, то тогда та самая сущность, которая пребывает ранее *до* одного феномена, позднее должна иметь место также *до* второго феномена. Следовательно, слова «Если тот самый, кто видит..., есть тот же, кто слышит...» [ММК IX:8] указывают на ошибку тех, кто полагает, что [личность] существует *до* каждого из последовательно [проявляющихся чувственных способностей].

ММК, глава IX, шлока 9<sup>29</sup>:

Если тот, кто видит, индивидуально различим,  
Слышащий – от него отличен, и ощущающий [контакт], –  
некто другой,

То когда есть тот, кто видит, есть и тот, кто слышит.

Тогда «я» становится тоже множественной сущностью.

Если, увидев, что изложенная выше критика применима и к утверждению о том, что тот, кто видит, является тем же, кто слышит, можно допустить, что видящий, слышащий и ощущающий различаются по своей сущности. В то время, когда есть субъект видения, одновременно является существующим и субъект слухового восприятия. Значит, допущение было неправильным. Следовательно, субъекты виде-

---

<sup>29</sup> Тиб.: lgal-te lta-po-gzhan-nyid-lallnyan-pa-po-gzhan-tshor-gzhan-nallta-po-yodtshen-nyan-por-'gyurllbdag-kyang-mang-po-nyid-du-'gyurll



ния, слухового восприятия и ощущения (контакта) не различаются по своей сущности. Более того, если принять вышеприведенное утверждение, то оказалось бы, что одно и то же существо имеет множество «я» (*атманов*), поскольку в этом случае видящий и т. д. существовали бы как самосущие различные сущности.

### **1.2.1.1.3. Опровержение доказательства того, что присвоитель существует до [существования] всех объектов присвоения**

Предположим, оппонент продолжает аргументацию: «Допустим, «я» (*атман*) существует до способности видения и всех прочих функций. Однако нет ошибки беспричинного обозначения его как «я» (*атман*), потому что на этапе имени и формы, которые предшествуют способности видения и т. д., благодаря тому, что имя и форма служат условиями, возникают так называемые шесть опор сознания (шесть *аятан*)<sup>30</sup>, а также существуют четыре причинных элемента<sup>31</sup>, из которых возникают способность зрительного восприятия и прочее. Следовательно, до способности видения и прочего существует присвоитель четырех элементов, то есть “я” (*атман*)».

---

<sup>30</sup> *Шесть аятан* (*skye-mched-drug*) – это шесть источников, или опор, чувственного восприятия.

<sup>31</sup> Тиб. *rgyu-byung-ba* – *махабхута*.

Зрение, слух и прочие способности чувств,  
А также ощущения и прочее –  
Все это не существует,  
И они<sup>33</sup> тоже не являются существующими<sup>34</sup>.

Это «я» не является существующим в силу собственной сущности в зрительном восприятии, слухе и прочих способностях чувственного восприятия, а также в ощущения и прочих [ментальных факторах] и даже в том, из чего они возникают, т. е. в четырех элементах. В том случае, если бы это «я» имело самосущее бытие, то было бы нелогичным для него являться присвоителем элементов, следовательно, оно имело бы *до* элементов. В таком случае были бы допущены ра-

---

<sup>32</sup> Тиб.: lta-dang-nyan-la-sogs-pa-danglltshor-ba-dag-la-sogs-pa-yangllgang-gi-yin-ba-gal-te-medllde-dag-kyang-ni-yod-ma-yinl [ММК IX: 10; ММК 2016, р. 14].

<sup>33</sup> В тибетском тексте, которым мы пользовались для перевода, отсутствует упоминание об *элементах*, а употреблено выражение “de-dag” («они»). Элементы упоминаются в комментарии Чже Цонкапы к этой шлоке.

<sup>34</sup> В английской версии эта шлока переведена так: Such things as seeing, hearing, / And feeling, / And the elements from which they are arisen: / These do not exist / (Такие вещи как видение, слышание / И ощущение, / И элементы, из которых они возникают: / Они не существуют/) [Tsong Khapa 2006, р. 243]. В английском переводе, выполненном К. Инадой с санскрита, эта шлока передана так: «Of the arising of the functions of seeing, hearing, feeling etc. out of the Elements, the entity too cannot be found to exist» («Из-за того, что функции зрения, слуха, ощущения и т. д. возникают из элементов, существование сущности тоже не может быть обнаружено») [ММК 1993, р. 78].

нее объясненные ошибки, такие как беспричинное обозначение «я». Здесь мы не будем снова излагать эту ошибку. {207}

### **1.2.1.2. Собственный способ конвенционального постулирования (определения) личности**

Здесь две части: 1) способ конвенционального постулирования определения «я»; 2) отбрасывание возражений против этого способа.

#### **1.2.1.2.1. Способ конвенционального постулирования (определения) «я»**

У кого-то может возникнуть мысль: если опровергнуто существование личности в силу ее собственной сущности, то не становится ли бессмысленной конвенция личности, которая видит, слышит и т. д.?

ММК, глава IX, шлока 11<sup>35</sup>:

Если сущность, которая видит и т. д.,  
Не существует в прошлом, настоящем и будущем,  
Это говорит о том, что эти функции не существуют.  
Измышления становятся опровергнутыми<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Тиб.: lgang-zhig-lta-ba-la-sogs-pa'llsnga-rol-da-lta-phyi-na-medlde-la-yod-do-med-do-zhesllrtog-pa-dag-ni-ldog-par-'gyurl [ММК IX: 11; ММК 2016, р. 14].

<sup>36</sup> Четвертая строка тибетского текста, которым мы пользовались, отсутствует, по-видимому, в тибетском тексте, который переведен Геше Нгавангом Самтенем и Джеем Гарфилдом [Tsong Khapa 2006, р. 243]. В английском переводе

Никто не станет отрицать личность как агента таких действий как видение, слышание и т. д. Ее полное не-существование неприемлемо. Другие школы считают, что, вне всякого сомнения, следует признать [существование] личности, которая видит и т. д. Однако, понимая, что отождествление скандх и *атмана* [«я»] было бы неправомерным, [некоторые школы] признают [существование] «я» (*атмана*) личности как сущности, отличной от скандх.

Другие буддийские школы, [отличные от мадхьямаки], видят необходимость постулирования только [такой] личности, которая накапливает карму и т. д. Некоторые из них, видя вредоносность идеи о существовании «я» (*атмана*) как сущности, отличной от скандх, говорят, что «я» (*атманом*) или личностью является поток совокупности скандх. [Другие считают,], что самостью является сознание<sup>37</sup> (*gnam-shes*), которое выполняет функцию отбрасывания и принятия тела.

Что касается нашей собственной системы, в качестве «я» (*nga*), я-самости<sup>38</sup>, личности следует постулировать объект, являющийся базисом объективации<sup>39</sup> со стороны врожденного цепляния за «я». Даже животные и прочие суще-

---

санскритского текста ММК эта строка также отсутствует [ММК 1993, р. 79].

<sup>37</sup> Тиб. *gnam-shes* – сознание.

<sup>38</sup> Тиб. *bdag*.

<sup>39</sup> Тиб. *dmigs-pa* в данном контексте может переводиться также как «воображение», «визуализация», «представление».

ства, которым не свойственно цепляние за такое существование личности, которое концептуально приписывается [ей] небуддийскими школами, вовлечены в *джигта*<sup>40</sup>, цепляющееся за «я» и «мое». Следовательно, отличная от скандх я-самость также не может быть базисом объективации, производимой врожденным цеплянием за «я», и [нами] утверждается, что она не существует даже просто конвенционально. В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится:

Нет смысла в ней даже как в опоре схватывания «я».

Она не признается существующей даже условно [VI: 122cd]<sup>41</sup>.

А также:

Обычные люди даже не признают ее как опору ума, цепляющегося за «я».

Ибо несознание этого также есть *вера в атмана*<sup>42</sup> [VI: 124cd]<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Тиб. 'jig-lta – вера в преходящее собрание скандх как «я»; инстинктивный эгоцентризм, основанный на врожденном паттерне самосущего «я».

<sup>41</sup> См. также русский перевод А.М. Донца: МА 2004, с. 208.

<sup>42</sup> Тиб. bdag-lta, переводимое нами как «вера в атмана», в английской версии передано как «the self is still seen» («самость все еще видна») [Tsong Khapa 2006, p. 244].

<sup>43</sup> См. также: МА 2004, с. 209.

В мирской конвенции, когда произносят слова «мое тело» или «мой ум», «я» (*атман*) воспринимается как хозяин скандх, а скандхи – как ее рабы. Поэтому [с мирской позиции] было бы вообще невозможно постулировать поток скандх или их совокупность, или их часть в качестве основы характеристики «я» (личности)<sup>44</sup>. {208}

В текстах Арьи [Нагарджуны] излагается именно такое объяснение. В этой главе объясняется, *что* из [скандх – чувственных способностей и т. д.] видения и других чувственных способностей раскрывает (обнаруживает) *какого рода я-самость*<sup>45</sup>. Поэтому было бы противоречием, если бы совокупность [скандх], раскрывающая [личность], или ее часть была бы тем, что подлежит раскрытию (обнаружению). Ибо в десятой главе способ, каким скандхи и «я» идентичны либо различны, объясняется посредством аналогии с огнем и топливом. В заключительной главе также говорится<sup>46</sup>:

---

<sup>44</sup> Тиб. *bdag-gi-mtshan-gzhi* можно перевести и как «характерная основа личности». В английской версии это переведено как «an instance of a self» («пример (случай, иллюстрация) самости») [Tsong Khapa 2006, p. 244].

<sup>45</sup> Тиб. *gang-zhig-po'i-bdag* в английской версии переведено так: «which kind of self» [Ibid.].

<sup>46</sup> В тибетском тексте, цитируемом Цонкапой, эта шлока такова: *lnye-bar-len-pa-ma-gtogs-parllbdag-yod-ma-yin-byas-pa'i-tshellnye-bar-len-nyid-bdag-yin-nallkhyod-kyi-bdag-ni-med-pa-yinl* [Tsong-khapa 2012, p. 208]. В ней первая строка содержит незначительное отличие от текста ММК, изданного в Сера Дже, где эта строка такова: *lnye-bar-len-pa-ma-gtogs-pa'il* [ММК 2016, p. 42].

Когда говорят, что нет существующего «я»

Помимо *схватывания*,

Если бы *схватывание* являлось «я»,

Ваше «я» являлось бы несуществующим<sup>47</sup>. [ММК XXVII:

5]

### 1.2.1.2.2. Отбрасывание возражений против этого способа

Кто-то может думать так: «Если «я» и скандхи подобны хозяину и рабам, то разве они не воспринимаются как различные сущности?» Их восприятие как субстанционально разных сущностей не входит в мирскую конвенцию. Иначе, когда у Лхеджина болит рука, а затем он излечивает ее, то не считалось бы, что болен был Лхеджин, и что он излечился. Это подобно тому, что когда Ньербе был болен, а затем выздоравливает, то мы не можем сказать, что Джампа болен и затем излечился, потому что нет соответствующей конвенции. Этот аргумент представляет перефразированный стих из «Мадхьямака-аватары»:

---

<sup>47</sup> В английской версии шлока переведена так: When is said that the is no self / Other than the appropriator, / If the self were the appropriator / Your self would be non-existent [Tsong Khapa 2006, p. 245]. В этой шлоке говорится все же не об «апроприаторе», а об «апроприации», или «схватывании», то есть о *присвоении скандх* личностью. В более узком смысле под «схватыванием» имеется в виду перцептивное цепляние.

Известно, что в обычной жизни люди, бросив семя, говорят:

«Я породил этого сына»,

И что они думают: «Я посадил это дерево». Следовательно, но,

Возникновение из другого неприемлемо даже в обыденном смысле [VI: 32].

Как сказано здесь, в то время, когда в повседневной жизни заболевает рука, мы говорим: «Я болен». Даже с мирской точки зрения, эти две вещи – рука и «я» – не являются двумя субстанционально разными сущностями.

Таким образом, когда мы станем искать, помимо простого обозначения именем, ту основу, которая вводит в конвенцию «я»<sup>48</sup>, то мы не найдем ни сущность, которая была бы идентичной со скандхами, ни сущность, отличную от скандх и т. д. Следовательно, [личность] является просто обозначением «я», которое осуществляется в зависимости от скандх.

Кто-то может размышлять так: «Когда чья-то рука болит и потом выздоравливает, то действует конвенция, в силу которой говорят, что человек был болен и выздоровел. {209} Хотя так говорят, разве в силу действия конвенции та же самая рука не определяется двояко – и как “я”, и как “то, что является моим”?» Такая мысль отражает непонимание смысла мирской конвенции. Ее смысл заключается в том, что ко-

---

<sup>48</sup> Тиб. bdag-gi-tha-snyad.



гда рука болит и затем выздоравливает, то по [конвенциональному] определению «я» был болен и выздоровел, а не в том, что рука определяется в качестве «я», ибо нет цепляния за мысль «рука – это я». «Я» [Лхеджина,] которое является базисом объективации, не цепляющейся за [то] чувство «Я!», которое не различает «я» во временной последовательности, есть *простое я* (nga-tsam), пребывающее с безначального времени. «Я» различных индивидов, которые в процессе перерождений принимали тела богов и других живых существ, являются частными случаями этого *простого я*. То «я», за которое Лхеджин цеплялся, воспринимая, как отдельный, *атман* в каждой из своих жизней, когда говорил: «Я!», есть частный случай простого «я»<sup>49</sup> в каждой из жизней. Точно так же как самость объекта<sup>50</sup> следует познать также и *субъектное цепляние за «я»*<sup>51</sup> – как имеющее [определенный] способ цепляния – индивидуально различающий или не различающий.

Если искать объект обозначения<sup>52</sup> «я» как такого рода са-

---

<sup>49</sup> Тиб. bdag-phyogs-re-ba, переводимое нами как «частный случай простого “я”», выражает, на наш взгляд, идею Цонкапы о том, что «я» каждой отдельной жизни, воспринимаемое Лхеджином как «Я!» (*атман*), является в принципе частным случаем личностного потока существования – *простого я*. В английской версии это тибетское выражение передано как «in part the self of each life» («часть самости каждой жизни») [Tsong Khara 2006, p. 246]. То есть получается наоборот: *простое Я* является частью самости каждой жизни.

<sup>50</sup> Тиб. yul-gyi-bdag.

<sup>51</sup> Тиб. yul-can-gyi-ngar-'dzin – эго-фиксация, реификация «я».

<sup>52</sup> Тиб. btags-don можно перевести и как «обозначаемый объект» или «объект

мость, которая не является просто условным обозначением, то такую самость (*атман*) нигде не найти. Мы можем утверждать, что [для *атмана*] является бессмысленным накопление кармы, переживание ее результатов и т. д.

Если относительно материальной формы и прочих вещей искать объект обозначения, не являющийся просто условным обозначением, то они, подобно я-самости, не могут быть обнаружены ни как идентичные своим частям, ни как отличные от них и т. д. Поэтому для них не существует возможность выполнять функции. Хотя при поиске в одинаковой степени невозможно обнаружить существование и номинальной самости, и субстанциональной самости, тем не менее они не одинаковы в том, опровергнуты или нет благодаря тому, что не найдены. Ибо субстанциональное существование должно выдержать анализ посредством логики, а номинальное существование – не обязано.

### **1.2.2. Разъяснение того, что тем самым опровергнуто**

#### **и самосущее существование объекта схватывания (присвоения)**

Кто-то может утверждать следующее: «Хотя [самосущее] «я» (*атман*) опровергнуто таким способом, возможно, спо-

способность видения и прочие существуют по собственной природе, потому что это не опровергнуто. Если они существуют, то такие вещи как сосуд и прочее, *не обладающее природой «я (самости)»*<sup>53</sup>, не имеют связи с такими вещами как способность видения и прочее. Следовательно, самость, связанная с теми [вещами], тоже существует в силу собственной сущности». {210}

ММК, глава IX, шлока 12<sup>54</sup>:

Того, что отсутствует *до* способности видения и прочего, [А также отсутствует] в настоящем и будущем, не существует.

[О том, что] «это существует» или «это не существует», Измышления являются опровергнутыми.

Когда было показано, что присвоитель способности видения, слуха и прочего, ощущений и прочего – объектов присвоения – не существует по собственной сущности, разве кроме того не было ясно указано, что способность видения и прочее – все это тоже не является существующим по собственной природе? Итак, ни способность видения и прочие объекты присвоения не существуют самосущим способом, ни самость присвоителя также не существует в силу соб-

---

<sup>53</sup> Тиб. bdag-gi-ngo-bo-can-min-pa.

<sup>54</sup> Тиб.: lgang-zhig-lta-ba-la-sogs-pa-yillsnga-rol-da-lta-phyi-na-medlde-la-yod-do-med-do-zhesllrtog-pa-dag-ni-ldog-par-'gyur! [ММК IX: 12; ММК 2016, p. 14].

ственной сущности.

### 1.2.3. Отбрасывание аргументов против самосущего несуществования присвоителя

Здесь оппонент, подумав, что отсутствие самосущего бытия личности является не просто элиминацией объекта отрицания, а достигается аффирмативным отрицанием<sup>55</sup>, задается вопросом: «Почему ты убежден в идее о том, что «я» (*атман*) не существует?». Кто произносит подобные речи? Спрашивается, разве до этого не было сказано, что, поскольку, нет способности видения и т. д., то нет и *атмана*? Хотя это было сказано, мы не вкладываем в эти слова тот смысл, который вы им приписываете. Вы здесь воображаете, что *атман* существует в силу собственной сущности. Я же в качестве противоядия от этого цепляния сказал: « “Я” не является существующим в силу собственной сущности», используя эту фразу, просто элиминирующую объект отрицания, чтобы нейтрализовать цепляние. Иное, помимо простой элиминации объекта отрицания – отсутствия собственной природы этой самости – не воспринимается нами в качестве объекта рационального познания. Ибо обе привязанности – к сущему<sup>56</sup> и к не-сущему<sup>57</sup> – следует отбросить. Подобного

---

<sup>55</sup> Тиб. ma-yin-dgag.

<sup>56</sup> Тиб. dngos-po.

<sup>57</sup> Тиб. dngos-med.

рода аргументы проводят различие между не-аффирмативным и аффирмативным видами отрицания. Но это не составляет также отличительную особенность прасангики, потому что, как это было ранее много раз объяснено, необходимо постулировать личность подобно тому, как об этом сказано в «Чатухиатаке»:

То, что является вашим «я», не есть мое «я»,  
Поскольку он не уверен, что это не его «я»,  
Разве этот концепт не возникает  
В отношении непостоянных вещей? [X: 3]  
{211}

Сказанное означает, что если бы это «я» существовало в силу собственной сущности, то, подобно тому, как одна личность цепляется за нее, чувствуя «Я!», все другие тоже должны определенно цепляться за нее. Но самость, в отношении которой возникает ваше цепляние за «я», не является той же самой, в отношении которой у меня возникает цепляние за «я». Этот аргумент состоит в том, что *та* самость не является существующей посредством ее сущности, ибо не является истинным то, что у всех возникает в *ее* отношении цепляние за «я».

Возникает вопрос: если «я» (*атман*) не существует, то по отношению к чему возникает цепляние за «я»? Для цепляния за «я» не существует иного объекта восприятия (объ-

ективации) помимо непостоянных скандх, и также нелогично, что им являются именно скандхи. Следовательно, цепляние имеет место благодаря исключительно тому измышленному чувству в отношении «я», обозначенному в зависимости от непостоянных скандх как «Я!». Таким образом, смысл утверждения, что «я» не является существующим в силу собственной сущности, и утверждения, что неверно [утверждать,], что оно не существует как просто зависимое обозначение, также указан словами «Того, что отсутствует до способности видения и прочего...» и т. д. [ММК IX: 12].

Если самость подвергнуть основательному анализу, то [окажется, что] она не существует до способности видения и прочего, потому что [в этом случае] оказывается, что не существует причинной связи для обозначения. В настоящем, одновременно со способностью видения и прочим, она тоже не имеет самосущего бытия, ибо, поскольку в отдельности каждая из них не существует посредством собственной сущности, то и их одновременное самосущее существование не обнаруживается. Более того, если бы каждая из них существовала по отдельности силою собственной сущности, то тогда самость и *присвоение (схватывание)* оказались бы существующими без взаимозависимости, поэтому их отдельное существование является нелогичным. Также не может быть так, чтобы способность видения и прочее имелись раньше, а самость – позже, потому что без существования деятеля не выполняется действие. Во время такого рода [анализа]

отбрасываются идеи о том, что «я» имеет самосущее бытие. Поскольку [«я»] обнаруживается посредством способности видения и прочего, то концептуальные измышления о том, что личность не существует, также устраняются.

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

Для того чтобы показать, что установленные факты – то, что личность, присвоитель, и объекты, схватываемые им, не имеют самосущего бытия, – подтверждаются сутрами глубинной линии, и чтобы продемонстрировать, что все наставления на эту тему из Слова Будды объясняются в данной главе, подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла можно найти в параграфе, дополняющем цитатами главу II «Исследование движения (ухода и прихода)». Здесь они должны быть точно так же поняты. {212}

## **3. Резюме главы IX и название главы**

Если бы положения «присвоитель этого тела – личность» и «то, что присваивается этой личностью, есть феномены» не являлись установленными силою условности, а выражали бы то понимание, которое цепляется [за вещи] как существующие самосущим образом, то никакой конвенции в отношении присвоителя и объектов присвоения не было бы.

Породив убежденность в этом, следует размышлять об этих двух очень логичных способах [установления их бытия] – о том, что они благодаря простому обозначению именем имеют зависимое возникновение.

Это был комментарий к главе IX, которая имеет 12 шлок и называется «Исследование предшествующего состояния»<sup>58</sup>.

## **Глава X. Исследование огня и топлива**

### **(2.2.2.1.1.2.1.2.2.) Опровержение доказательства существования личности**

#### **в силу ее собственной сущности**

Мы находимся во второй части второго большого раздела текста «Океан аргументов», посвященного подробно объяснению двух видов бессамостности, и в рамках этого – отдельного объяснения бессамостности феноменов и бессамостности личности. Мы находимся во второй части этого раздела: «Объяснение бессамостности личности» (2.2.2.1.1.2.1.2.). Мы завершили первую из двух ее

---

<sup>58</sup> Тиб название девятой главы: snga-rol-na-gnas-pa-brtag-pa-zhes-bya-ba в английской версии Геше Нгаванга Самтена и Джея Гарфилда переводится как «The examination of the prior entity» («Исследование предшествующей сущности») [Tsong Khapa 2006, p. 248]. В английском переводе К. Инады: «Examination of the Antecedent State of the Self» («Исследование предшествующего состояния самости») [ММК 1993, p. 76].



частей: «Опровержение того, что личность существует в силу ее собственной сущности» (2.2.2.1.1.2.1.2.1). Теперь приступим ко второй части: «Опровержение доказательства существования личности в силу ее собственной сущности» (2.2.2.1.1.2.1.2.2.). В ней две части: 1) опровержение примера, приводимого для доказательства; 2) опровержение аргументации, приводимой в доказательство. Глава X относится к первой части.

### **(2.2.2.1.1.2.1.2.2.1) Опровержение примера, приводимого для доказательства**

Здесь три части: 1) объяснение главы X «Исследование огня и топлива»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы X и ее название.

#### **1. Объяснение главы X «Исследование огня и топлива»**

Здесь кто-то может сказать: «Неправомерно говорить о нелогичности того, что *схватывание (присвоение)* и *присвоитель* являются взаимозависимыми и поэтому не являются установленными к бытию как самосушие. Ибо зависимые вещи выглядят существующими самосушим образом. Хотя огонь возникает в зависимости от топлива, природа жара и функция сжигания воспринимаются как результат; хотя топ-

ливо зависит от огня, сжигаемое имеет природу четырех великих элементов. Следовательно, подобно огню и топливу, присвоение<sup>59</sup> и присвоитель также установлены [к бытию] в силу их сущности».

Опровержение такой аргументации содержит три части.

1) опровержение самосущего существования огня и топлива; 2) применение этого аргумента к другим феноменам; 3) дискредитация взглядов оппонентов на объект опровержения.

## **1.1. Опровержение самосущего существования огня и топлива**

{213}

Здесь три части: 1) опровержение с помощью аргумента, который не был объяснен ранее; 2) опровержение с помощью ранее объясненного аргумента; 3) сводное заключение из них.

### **1.1.1. Опровержение с помощью аргумента, который не был объяснен ранее**

Здесь две части: 1) опровержение утверждения о том, что огонь и топливо имеют одну природу; 2) опровержение утверждения о том, что огонь и топливо имеют разную природу.

---

<sup>59</sup> Тиб. *len-pa* в английской версии передано как «appropriator» [Tsong Khapa 2006, p. 250].

### 1.1.1.1. Опровержение утверждения о том, что огонь и топливо имеют одну природу

ММК, глава X, шлока 1<sup>60</sup>:

Если бы это топливо являлось огнем,  
Тогда деятель и действие являлись бы тождеством.  
Если бы от топлива огонь был отличен,  
Тогда возникал бы даже без топлива.

Если бы огонь и топливо существовали самосущим способом, то определенно были бы тождественными либо различными. В случае элиминации тождества из пары [этих противоположностей] – тождество и различие – другая противоположность – различие – должна наличествовать, потому что третьего не дано.

Агентом, выполняющим действие сжигания объекта – того, что подлежит сжиганию, – дров

и т. д. – является огонь. Если бы то, что является топливом, и огонь были по природе идентичны, и если бы агент и действия являлись тождественными, тогда гончар и чаша

---

<sup>60</sup> Тиб.: lbud-shing-gang-de-me-yin-nallbyed-pa-po-dang-las-gcig-'gyurllgal-te-shing-las-me-gzhan-nallshing-med-par-yang-'byung-bar-'gyur] [ММК: X: 1; ММК 2016, p. 14].

или то, что подлежит отсечению, и секатор были бы тождественными, чего не наблюдается и не может быть, поскольку это бессмысленно. Эта редукция к абсурду в качестве противоположного [заключения] позволяет установить посредством аргумента о действии и агенте действия, что сущностно идентичные огонь и дерево не существуют.

### **1.1.1.2. Опровержение утверждения о том, что огонь и топливо имеют разную природу**

Здесь две части: 1) опровержение тезиса<sup>61</sup> о том, что у огня и топлива – две разные природы; 2) опровержение обоснования<sup>62</sup> того, что огонь и топливо имеют разную природу.

#### **1.1.1.2.1. Опровержение тезиса о том, что у огня и топлива – две разные природы**

Здесь две части: 1) если бы они были по природе разными, тогда [огонь] не зависел бы от топлива; 2) если бы они по природе были разными, тогда не было бы контакта с топливом.

##### **1.1.1.2.1.1. Если бы они были по природе разными, то тогда [огонь] не зависел бы от топлива**

---

<sup>61</sup> Тиб. bsgrub-bya.

<sup>62</sup> Тиб. bsgrub-byed.

Здесь две части: 1) необходимость опровержения; 2) отбрасывание неопределенности.

### **1.1.1.2.1.1.1. Необходимость опровержения**

Здесь две части: 1) огонь возникает в отсутствие топлива; 2) редукция к тому, что огонь постоянно является горящим и т. д.

#### **1.1.1.2.1.1.1.1. Огонь возникает в отсутствие топлива**

Если бы огонь в силу собственной сущности отличался от дерева, он являлся бы возникающим независимо от топлива. Это было бы подобным тому, как, например, шерстяная одежда, являющаяся объектом иным, чем сосуд, воспринимается вне зависимости от сосуда. Здесь опровергается несостоятельность проведения различия между возможностью видеть одежду в отсутствие сосуда и невозможностью видеть огонь без топлива на том основании, что они одинаково независимы, и что нелогично для вещи зависеть от того, что является сущностно иным.

Для тех вещей, которые являются в сущности разными, зависимость [друг от друга] неправомерна, а если нет зависимости, то они одинаково независимы, и тогда возможно появление шерстяной одежды в отсутствие сосуда. {214} Но

невозможно увидеть огонь без топлива. [Здесь] признается несостоятельным проведение различия между [случаем, когда возможно видеть одежду в отсутствие сосуда,] и [случаем, когда] невозможно видеть огонь без топлива. При опровержении возникновения из другого говорится, что если бы нечто возникало из другого, являющегося от него независимым, и поскольку все [объекты] одинаковы в инаковости [с этим нечто], то не было бы разницы между тем, из чего оно возникает, и тем, из чего не возникает. Поэтому здесь не тот случай, когда нет разницы между аргументами.

### **1.1.1.2.1.1.2. Редукция к тому, что огонь постоянно является горящим**

ММК, глава X, шлоки 2<sup>63</sup> и 3<sup>64</sup>:

[Огонь] был бы вечно горящим,

Пламя не возникало бы из причины

И не было бы смысла в возгорании огня.

В этом случае не было бы также действия [возгорания].

Поскольку нет зависимости от *другого*,

---

<sup>63</sup> Тиб.: lrtag-tu-'bar-ba-nyid-du-'gyurll'bar-byed-rgyu-las-mi-'byung-zhingllrtsom-pa-don-med-nyid-du-'gyurllde-lta-yin-na-las-kyang-medl [ММК X: 2; ММК 2016, p. 14].

<sup>64</sup> Тиб.: lgzhan-la-ltos-pa-med-pa'i-phyirll'bar-bar-byed-rgyu-las-mi-'byungllrtag-tu-'bar-ba-yin-na-nillrtsom-pa-don-med-nyid-du-'gyurll [ММК X: 3; ММК 2016, p. 14].

Действие возгорания не возникало бы из причины.  
Если бы он постоянно горел,  
Тогда не было бы смысла в возгорании огня.

Более того, если бы огонь отличался от топлива в силу собственной сущности, то он был бы вечно горящим, и это происходило бы не из причины воспламенения. Начало пламени также являлось бы лишенным смысла, и в этом случае отсутствовало бы также действие возгорания. Смысл сводится к следующему: нет огня, который существовал бы как сущность иная, чем топливо. Если бы огонь не зависел от *другого*, топлива, тогда в силу этого выполнял бы функцию горения. Топливо горит. Следовательно, [при допущении самосущей инаковости огня и топлива] это происходило бы не из причины горения.

Огонь, зависимый от того, что горит, погас бы в отсутствие причины, а если бы он не зависел от этого, то, поскольку неполны условия для затухания, горел бы вечно. В том случае, если бы огонь являлся постоянно горящим, то все действия по предотвращению его затухания и такие усилия как подкладывание топлива, разжигание и прочее являлись бы бессмысленными. Если бы это было так, то огонь, даже не совершая действия сжигания, являлся бы агентом сжигания, т. е. деятелем без действия. Следовательно, утверждение о том, что огонь существует как нечто в сущности иное, чем топливо, является нелогичным. Здесь также следует понять,

что позиция, противоположная абсурдному выводу, обоснованно доказывает, что другое не существует.

### **1.1.1.2.1.1.2. Отбрасывание неопределенности**

ММК, глава X, шлока 4<sup>65</sup>:

Итак, если кто-то, размышляя над этим,  
Думает, что то, что горит, – это топливо,  
Тогда, если это просто так обстоит,  
*Чем* это топливо сжигается?

Сказано: «Если бы огонь был отличен от топлива, то тогда огонь возникал бы без топлива». В размышлении над этим кто-то, возможно, думает, что обладающий пламенем объект – это топливо, сжигаемое огнем, и что огонь воспринимается в зависимости от этого, а не существует отдельно, и что, следовательно, здесь нет ошибки, утверждающей, что огонь возникает без топлива.

В этом случае, если бы именно тем, что обладает горением и является сжигаемым, являлось топливо, то не существует огонь, самосущим образом отличающийся от него. {215} Поэтому при допущении огня, самосущим образом отлич-

---

<sup>65</sup> Тиб.: lde-la-gal-te-'di-snyam-dullsreg-bzhin-bud-shing-yin-sems-nallgang-tshe-de-tsam-de-yin-nallgang-gis-bud-shing-de-sreg-byedl [ММК X: 4; ММК 2016, p. 15].



ного от топлива, возникает вопрос: *как, благодаря чему* он выполнял бы действие сжигания топлива? Действие было бы невозможным. Следовательно, также не существует самосущим способом существующего топлива, обладающего горением. Поэтому той ошибки не избежать. В «*Чатухшатаке*» дается разъяснение этого аргумента:

Огонь есть жар, то, что обжигает.

Не будучи жаром, как бы он обжигал?

Поэтому так называемое топливо не существует.

Помимо этого не существует огня [XIV: 16]<sup>66</sup>.

### **1.1.1.2.1.2. Если бы они по природе были разными, то не было бы контакта огня с топливом**

Здесь две части: 1) главный смысл; 2) устранение неопределенности.

#### **1.1.1.2.1.2.1. Главный смысл**

ММК, глава X, шлока 5<sup>67</sup>:

---

<sup>66</sup> В английской версии Геше Самтена и Джея Гарфилда эта строфа из «*Чатухшатаки*» приведена в несколько иной формулировке, которая не меняет смысл [Tsong Khapa 2006, p. 253].

<sup>67</sup> Тиб.: lgzhan-phyir-mi-phrad-phrad-med-nallsreg-par-mi-'gyur-mi-sregs-nall'chi-bar-mi-'gyur-mi-'chi-nallrang-rtags-dang-yang-ldan-par-gnasl [ММК: 5; ММК 2016, p. 15].

По причине инаковости контакта нет. А если нет контакта,  
То [топливо] не является сжигаемым. А если не сжигает-  
ся,

То [огонь] не погаснет. А если он неугасим,

То будет также пребывать с собственными признаками.

Кроме того, по причине самосущего существования огня как отличного от топлива, огонь и топливо не могут контактировать, подобно тому, как невозможно прикоснуться к темноте. А если нет контакта, то, подобно объекту, пребывающему вечно, топливо не будет гореть. А если так, то нет смысла в выражении «горящее топливо». А если топливо не горит, то не исчезает. Когда огонь сжигает топливо, то сжигаемое истощается, поэтому разрушается. Но у того, что не сжигается, нет причины для разрушения. А если оно не разрушается, то будет пребывать, обладая собственным признаком – ярким пламенем.

Если слово «также» (*yang*) [в шлоке] имеет смысл *удостоверения из трех*,<sup>68</sup> то это означало бы, что [огонь] пребывает, обладая собственным признаком, или это означало бы, что огонь не существует как нечто абсолютно иное, чем топливо. Если бы оно функционировало в качестве смысла кон-

---

<sup>68</sup> Тиб. *sum-las-nges-gzung*. Под «тремя» имеются в виду три условия, о которых говорится в шлоке X.

цептуального измышления<sup>69</sup>, то могло бы означать все что угодно, с чем нет контакта и т. д. Если сжать эти смыслы, то суть – в том, что здесь речь идет *не только* об этом, но и о предшествующих условиях – контакте и прочем. Следовательно, объяснение положения «это нелогично, чтобы огонь был [чем-то] иным, чем топливо» [*Prasannapadā* 70A] указывает на антитезу этих абсурдных заключений.

### 1.1.1.2.1.2.2. Устранение неопределенности

ММК, глава X, шлока 6<sup>70</sup>:

Точно так же, как женщина соединяется с мужчиной,  
И мужчина тоже соединяется с женщиной,  
В том случае, если бы огонь был отличен от дерева,  
То был бы способен контактировать с деревом.

Слова «По причине различия, они не контактируют. Если они не контактируют» и т. д. нелогичны: хотя огонь

---

<sup>69</sup> Тиб. *gnam-par-brtag-pa'i-don-du-byas-na* можно перевести и как «Если же оно делает значащим приписанное измышление». В английской версии это выражение передано так: «If, on the other hand, we take them as indicating an alternative» («Если, с другой стороны, мы принимаем его за указание на альтернативу») [Tsong Khapa 2006, p. 254].

<sup>70</sup> Тиб.: *lji-ltar-bud-med-skyes-ba-danglkskyes-ba'ang-bud-med-phrad-pa-bzhinll gal-te-shing-las-me-gzhan-nall shing-dang-phrad-du-rung-bar-'gyurl* [ММК X: 6; ММК 2016, p. 15].

отличен от дерева, он способен входить в контакт с деревом. Это так же, как, например, женщина соединяется с мужчиной, и мужчина тоже соединяется с женщиной. {216} Хотя в новых переводах этот стих рассматривается как ответ [на возражения оппонента], в старом переводе «Буддапалиты» [*Buddhapālita* 206b] и «Светильника мудрости» [*Prajñāpradīpa* 33a], выполненном лоцавой Чокро,<sup>71</sup> он переведен как взгляд оппонента. И этот перевод является очень хорошим:

Хотя огонь отличен от дерева,  
Он способен вступить в контакт с деревом<sup>72</sup>. [бсд]

ММК, глава X, шлока 7<sup>73</sup>:

Если огонь и дрова  
Являются исключаящими один другого,  
То, хотя огонь есть нечто иное, чем дрова,  
Он способен к контакту с дровами.

---

<sup>71</sup> Чокро Луи Гьялцен (Cog-ro-klu-yi-gyel-mtshan) – ранний тибетский лоцава, один из 25 учеников Гуру Падмасамбхавы, работал вместе с такими индийскими пандитами как Вималамитра, Джнянагарбха, Джинамитра и Сурендрабодхи.

<sup>72</sup> Тиб.: lgal-te-shing-las-me-gzhan-yangllshing-dang-phrad-du-rung-bar-'gyurI [Tsong-khapa 2012, p. 216].

<sup>73</sup> Тиб.: lgal-te-me-dang-shing-dag-nillgcig-gis-gcig-ni-bsal-gyur-nallshing-las-me-gzhan-nyid-yin-yangllshing-dang-phrad-par-'dod-la-ragl [ММК X: 7; ММК 2016, p. 15]. В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда последняя строка передана так: «It still must be asserted that they touch» («Все еще следует утверждать, что они вступают в контакт») [Tsong Khapa 2006, p. 255].

В том случае, если огонь и дрова исключают друг друга, то есть, подобно женщине и мужчине, не являются зависимыми друг от друга, тогда огонь, хотя и является другим в сравнении с деревом, произвольно вступал бы в контакт с деревом. Но так не бывает. Поэтому пример не состоятелен: было бы логичным привести пример контакта двух других вещей, которые являются взаимозависимыми, но это не то, что было представлено.

#### **1.1.1.2.2. Опровержение обоснования того, что огонь и топливо имеют разную природу**

Здесь две части: 1) опровержение аргументации для [случая] их зависимости; 2) опровержение аргумента, что это непосредственно воспринимается.

##### **1.1.1.2.2.1. Опровержение аргументации для [случая] их зависимости**

Кто-то может сказать, что огонь и топливо не являются подобно мужчине и женщине взаимно независимыми, а, наоборот, являются зависимыми, поэтому эти две [вещи] действительно существуют в силу собственной сущности; у несуществующей бесплодной женщины невозможно увидеть, что ее дочь и сын зависят друг от друга.

В опровержении этого аргумента – три части: 1) опровержение зависимости посредством анализа трех временных периодов; 2) опровержение зависимости посредством анализа – существуют или не существуют зависимые феномены; 3) опровержение обоих – их зависимости и независимости.

### **1.1.1.2.2.1.1. Опровержение зависимости посредством анализа трех временных периодов**

Здесь две части: 1) опровержение зависимости во временной последовательности; 2) опровержение одновременной зависимости.

#### **1.1.1.2.2.1.1.1. Опровержение зависимости во временной последовательности**

ММК, глава X, шлока 8<sup>74</sup>:

Если огонь существует в зависимости от дров,  
И если дрова существуют в зависимости от огня,  
То от чего зависимыми являются огонь и дрова?  
Что первым является установленным [к бытию]?

---

<sup>74</sup> Тиб.: lgal-te-shing-ltos-me-yin-lalgal-te-me-ltos-shing-yin-nalldang-ltos-me-dang-shing-gyur-balldang-por-grub-pa-gang-zhig-yinl [ММК X: 8; ММК 2016, p. 15].

Когда говорят, что этот огонь является субъектом сжигания этого топлива, то тогда [огонь] постулируется в качестве огня как зависимый от топлива. А когда говорят, что это топливо является объектом сжигания этим огнем, то топливо определяется как таковое в зависимости от огня. Если это так, то в зависимости от чего происходят эти две [вещи, такие] как огонь и топливо? И что из них двоих первым устанавливает зависимость от другого? Если думаете, что топливо первым установлено [к бытию], и что огонь возникает в зависимости от него, то это нелогично. Ибо то, что не является сжигаемым, не может быть топливом. В противном случае можно сделать абсурдный вывод, что все что угодно, трава и прочее, может быть топливом. {217}

Все сказанное направлено на то, чтобы показать, что если бы топливо существовало по своей сущности, тогда предполагается, что оно должно было бы вступать в контакт с огнем; но что в отношении *просто* топлива<sup>75</sup> это не утверждается. Ибо конвенционально постулируются многие последовательности действий и деятелей. Так что думать, что огонь первым устанавливается [к бытию] и топливо зависит от этого, было бы неправомерно, ибо не существует огня, существующего прежде топлива, а если бы он существовал, то это происходило бы беспричинно и позже не было бы необходимости в том, чтобы зависеть от топлива.

---

<sup>75</sup> Тиб. bud-shing-tsam.

ММК, глава X, шлока 9<sup>76</sup>:

В случае если бы огонь зависел от топлива,

То уже установленный к бытию, он снова осуществлялся бы.

А сжигаемые дрова

Тоже стали бы существовать без огня.

Предположим, что огонь постулируется на основе до этого установленного к бытию топлива, в зависимости от него. Тогда нелогично, чтобы огонь, не установленный к бытию, являлся зависимым, ибо нужно существовать, чтобы быть зависимым. Итак, если бы огонь, уже установленный к бытию, должен был бы снова осуществляться, тогда для него уже не было бы необходимости в том, чтобы снова зависеть. Более того, при предположении, что огонь постулируется как огонь в зависимости от ранее установленного к бытию топлива, оказалось бы, что сжигаемые дрова тоже, т. е. без существования огня, являлись бы установленными к бытию [как сжигаемое топливо].

Согласно комментарию Буддапалиты [207а], в восьмой шлоке ММК [Нагарджуна] задает вопрос: что первым устанавливается к бытию? Первые две строки девятой шлоки – «В случае если огонь зависит от топлива...» [ММК X: 9 ab]

---

<sup>76</sup> Тиб.: lgal-te-shing-ltos-me-yin-nallme-grub-pa-la-sgrub-par-'gyurllbud-par-bya-ba'i-shing-la-yangllme-med-par-ni-'gyur-ba-yinl [ММК X: 9; ММК 2016, p. 15].



– опровергают, что топливо существует первым; следующие две строки – «А сжигаемые дрова...» – опровергают, что первым существует огонь. Буддапалита объясняет, что если бы эти два феномена, считающиеся зависимыми, не существовали, то их зависимость была бы невозможной, поэтому они должны существовать; если бы они существовали последовательно, то тогда огонь был бы способен существовать без топлива, поэтому не было бы необходимости в том, чтобы зависеть от топлива; а поскольку топливо могло бы тоже существовать без огня, то не было бы необходимости в том, чтобы зависеть от огня.

Здесь имеет место опровержение самосущего существования зависимости [между огнем и топливом]. А именно, показав, что опровержение охватывает две альтернативы – их одновременность и последовательность, – затем, исходя из этого, он выполняет опровержение, демонстрируя два противоречия. При опровержении того, что [огонь и топливо] являются последовательными во времени, показано, что когда первый существует, то второй не существует, и что когда второй существует, то прежний не существует. Если бы зависимость [между огнем и топливом] существовала самосущим способом (в силу сущности), то тогда всегда должны были бы одновременно существовать базис зависимости и зависимый феномен, [то есть огонь и топливо были бы всегда одновременно существующими].

### 1.1.1.2.2.1.1.2. Опровержение одновременной зависимости

Предположим, кто-то говорит следующее: «Огонь существует благодаря только одновременному существованию топлива, а поскольку огонь установлен к бытию, то и топливо является существующим. Следовательно, не признается, что один из них существует раньше другого. Так что ошибка не допущена». {218}

ММК, глава X, шлока 10<sup>77</sup>:

Если *то*, в зависимости от *чего* сущность<sup>78</sup> устанавливается к бытию,

От этой же сущности тоже зависит,

Чтобы быть установленным к бытию,

Тогда *что* в зависимости от *чего* устанавливается к бытию?

Допустим, сущность огня манифестируется ('grub-pa) в зависимости от сущности топлива. Феномен, зависимый от топлива, – это огонь. Если в зависимости от него манифестируется также базис зависимости – а им является топливо, – то тогда скажите, *что* и в зависимости от *чего* является уста-

---

<sup>77</sup> Тиб.: lgal-te-dngos-po-gang-ltos-'grubllde-nyid-la-yang-ltos-nas-nillltos-byang-gang-yin-de-'grub-nallgang-la-ltos-nas-gang-zhig-'grubl [ММК X: 10; ММК 2016, p. 15].

<sup>78</sup> В этом контексте тиб. dngos-po будет правильно переводить как «сущность», а не как «вещь», как мы делали это ранее.

новленным к бытию? Рассмотрим такой пример: находящаяся на воде лодка для того чтобы не дрейфовать, привязана к другой лодке, но они обе дрейфуют, поэтому не являются спасением друг для друга. Сходным образом, для того чтобы обосновать пребывание огня в силу его собственной сущности, говорят, что он зависит от дров. Но когда, для того чтобы обосновать самосущее пребывание топлива, говорят, что оно зависит от огня, то это означает признание того, что ни одна из этих двух вещей не может существовать в силу собственной сущности.

Наша собственная школа признает, что существование одного из них устанавливается в зависимости от другого. Манифестация посредством собственной сущности невозможна. [Утверждение о том, самосущие вещи являются зависимыми,] было бы таким же противоречием, как и [утверждение о том, что] полностью отсутствующие рога зайца являются зависимыми. Тем самым, следовательно, установлено, что все вещи являются свободными от двух крайностей – самосущего бытия и полного не-существования.

#### **1.1.1.2.2.1.2. Опровержение зависимости посредством анализа –**

**существуют или не существуют зависимые феномены**

Если та сущность, что устанавливается к бытию через зависимость,

Не манифестирована, то каков способ ее зависимости?

Если же вы говорите, что манифестированная [сущность] зависима,

То нет смысла в том, чтобы она была зависимой.

Бытие <sup>80</sup> огня – это то, что устанавливается посредством зависимости от бытия топлива, и это не свободно от двух альтернатив: оно либо манифестировано, либо не манифестировано. Если оно не манифестировано, тогда как может быть зависимым от топлива? Оно независимо от него, как и рога зайца.

Допустим, кто-то говорит, что то, что установлено к бытию, является зависимым. Но в таком случае нет смысла в том, чтобы огонь в силу собственной сущности был зависим от топлива. Хотя [в случае] зависимости *просто существующего*<sup>81</sup> нет необходимости в том, чтобы повторно зависеть, что касается того, [чему приписывается] существование в силу его собственной сущности, оно никогда не будет неза-

---

<sup>79</sup> Тиб.: ldngos-po-ltos-grub-gang-yin-palldde-ma-grub-ni-ji-ltar-ltosllci-ste-grub-pa-ltos-she-nalldde-ni-ltos-par-mi-rigs-sol [ММК X: 11; ММК 2016, p. 15].

<sup>80</sup> Тиб. dngos-po.

<sup>81</sup> Тиб. yod-pa-tsam.

висимым, поэтому нет смысла [говорить о] необходимости повторной зависимости. Обсуждение в контексте огня и топлива того, что вообще называется «вещью (сущим)», направлено, как и объяснение слов «вместе с сосудом, одеждой и т. д.»,<sup>82</sup> на то, чтобы посредством данного исследования понять вещь (сущее) как то, что является *кюнтагом*<sup>83</sup> – номинальным приписанием (ярлыком)<sup>84</sup>.

### **1.1.1.2.2.1.3. Опровержение обоих – зависимости и независимости**

{219}

Таким образом, если, оставив в стороне предыдущее обоснование, исследовать основательно действительное положение вещей, то [установим, что] огня, зависимо от топлива, не существует самосущим способом, и огня, не зависящего от топлива, тоже не существует, потому что зависи-

---

<sup>82</sup> Тиб.: bum-snam-la-sogs-lhan-cig-tu [ММК X: 15c].

<sup>83</sup> Тиб. kun-brtags-pa.

<sup>84</sup> Вся тибетская фраза выглядит так: lmed-dang-bud-shing-gi-skabs-su-dngos-po-zhes-spyir-smos-pa-ni-bum-snam-la-sogs-lhan-cig-tu-llzhed-'chad-par-'gyur-ba-ltar-brtags-pa-'dis-dngos-po-kun-btags-par-'gyur-ba-la-dgongs-sol [Tsong-khapa 2012, p. 2018]. Перевод Геше Самтена и Джея Гарфилда: «Discussing entities in general in the context of fire and fuel, it is intended that through this examination all other phenomena are examined, as it is said below “together with such things as the pot and cloth”» («Обсуждение сущности в целом в контексте огня и топлива предполагает, что посредством этого исследования будут исследованы все другие феномены, как сказано ниже, “вместе с такими вещами, как горшок и ткань”») [Tsong Khapa 2006, p. 258]. То есть по смыслу этот перевод значительно отличается от нашего.

мость между огнем и топливом не имеет смысла, будь они манифестированными или не манифестированными.

ММК, глава X, шлока 12<sup>85</sup>:

Не существует огня, зависимого от топлива,

И также не существует огня, который не зависел бы от топлива.

Не существует топлива, зависимого от огня,

И также не существует топлива, которое не зависело бы от огня.

Не существует также огня, который не зависел бы от топлива, потому что иное было уже опровергнуто<sup>86</sup> и потому что следовало абсурдное заключение о беспричинности. Топлива, которое зависело бы от огня, тоже не существует самосущим способом, ибо неправомерно полагать, что огонь и топливо зависят [один от другого], будь они установлены к бытию или не установлены.

#### **1.1.1.2.2.2. Опровержение аргумента, что это непосредственно воспринимается**

Предположим, что кто-то говорит примерно следующее:

---

<sup>85</sup> Тиб.: lshing-la-ltos-pa'i-me-med-dellshing-la-ma-ltos-me-yang-medlme-la-ltos-pa'i-shing-med-dellme-la-ma-ltos-shing-yang-medl [ММК X: 12; ММК 2016, p. 15].

<sup>86</sup> Три первые шлоки главы X.

«Почему мы должны проводить этот очень тонкий анализ? Ведь можно сказать, что огонь и топливо существуют в силу собственной сущности, потому что непосредственно видно, как огонь сжигает топливо».

ММК, глава X, шлока 13ab<sup>87</sup>:

Огонь не приходит из чего-то другого,  
И огонь не является также существующим в топливе.

Здесь, если бы огонь существовал самосущим способом, то должен был бы появляться из чего-то от топлива отличного либо из самого топлива. Но огонь не возникает из чего-то иного, чем топливо, потому что такого не наблюдается. Даже если бы такое происходило, то, поскольку причина, топливо, отсутствует, то это было бы беспричинное явление. А если бы он существовал вместе с топливом, то не было бы необходимости в том, чтобы он манифестировался в качестве огня. Более того, этот случай аналогичен критическому анализу топлива, согласно которому следует абсурдное заключение, дурная бесконечность. Огонь также не существует и в топливе, поскольку это не наблюдается.

### **1.1.2. Опровержение с помощью ранее объясненного аргумента**

---

<sup>87</sup> Тиб.: lme-ni-gzhan-las-mi-'ong-stellshing-la'ang-me-ni-yod-ma-yinl [ММК X: 13ab; ММК 2016, p. 15].

ММК, глава X, шлока 13, строки cd<sup>88</sup>:

Далее, что касается топлива, то остальные [опровержения] представлены посредством

Того, что прошло, что еще не прошло, и что происходит сейчас.

В контексте [анализа] топлива остальные опровержения должны быть поняты с помощью перефразирования аргументов, ранее объясненных применительно к тому, *что* идущим уже пройдено, *что* – еще не пройдено и *что* идущий проходит сейчас. Вот они:

Все, что было сожжено, не горит. [См.: ММК II: 1a]

А также:

То, что было сожжено, не требует усилий, чтобы сжечь.  
[ММК II: 12a]

И еще:

Сейчас сжигающий не сжигает. [ММК II: 15 a]

---

<sup>88</sup> Тиб.: lde-bzhin-shing-gi-lhag-ma-ni-song-dang-ma-song-bgom-pas-bstanl  
[ММК X: 13 cd; ММК 2016, p. 15].



### 1.1.3. Сводное заключение из них

ММК, глава X, шлока 14<sup>89</sup>:

Топливо само по себе не является огнем,

В чем-то ином помимо топлива огонь также не существует.

Огонь не обладает топливом,

В огне нет топлива, в топливе нет огня.

Итак, если сжать смысл того, что было выше объяснено, топливо само не является огнем, потому что в противном случае деятель и действие оказались бы тождественными. Огня также нет ни в чем ином, что не является топливом, потому что в противном случае возникает ошибка, согласно которой огонь возникает в отсутствие топлива и т. д. {220} Огонь не имеет собственной сущности и не обладает топливом самосущим способом. Ибо иначе они были бы сторонами одной сущности – так же, как это имеет место в выражении «Лхеджин обладает умом», и тогда ранее приведенный аргумент, опровергающий тождество, применим и здесь. А если допустить, что они имеют разную природу, будучи отдельными сущностями, подобно тому, как это имеет место

---

<sup>89</sup> Тиб.: lshing-nyid-me-ni-ma-yin-tellshing-las-gzhan-la-me-yang-medlme-ni-shing-dang-ldan-ma-yinllme-la-shing-med-der-de-medl [ММК X: 14; ММК 2016, p. 15].

в выражении «У Лхеджина есть корова», то тогда приведенный выше аргумент, который опровергает [самосущее] различие, может опровергнуть это. Посредством этих опровержений тождественности и различия достигается также опровержение по смыслу (имплицитно).

Также невозможно, чтобы топливо в силу собственной сущности зависело от огня: это должно быть подобным тому, что плоды можжевельника находятся в металлической чаше, и это также опровергается посредством опровержения различия. Огонь тоже не существует в силу собственной сущности в топливе, потому что это опровергается посредством опровержения различия. Итак, опровержение обеих сторон – зависящего объекта и зависимого объекта – было по смыслу (имплицитно) представлено ранее.

## **1.2. Применение этого обоснования к другим феноменам**

ММК, глава X, шлока 15:<sup>90</sup>

Посредством [анализа] огня и топлива

Взаимосвязь<sup>91</sup> между самостью и присвоением (*упаданой*)

---

<sup>90</sup> Тиб.: lme-dang-shing-gis-bdag-dang-nillnye-bar-len-pa'i-rim-pa-kunllbum-snam-sogs-dan-lhan-cig-tullma-lus-par-ni-rnam-par-bshadl [ММК X: 15; ММК 2016, p. 15].

<sup>91</sup> В тибетском тексте стоит «rim-pa» – «порядок», «последовательность», но мы здесь принимаем во внимание перевод К. Инады с санскрита, где говорится

Вместе с такими [понятиями как] сосуд, одежда и т. д. Была без остатка объяснена безупречно.

Поскольку есть объект цепляния за «я» (*атман*), то в его отношении устанавливается и конструируется эгоизм. Эго<sup>92</sup>, поскольку является объектом цепляния за «я», устанавливается и конструируется в качестве «я» (*атман*). Поэтому следует полностью, без остатка, понять [процесс] *схватывания* так называемой я-самостью *того, что схватывается*. Т. е. следует вникнуть в порядок установления к бытию этих двух с помощью детального анализа огня и топлива. Возникает вопрос: в чем разница между «все» и «без остатка»? «Все» означает, что оба – «я» и *схватывание* – понимаются так же, как огонь и топливо, посредством применения всех объясненных выше пяти альтернатив – тождества, различия и т. д. [ММК X: 14]. А когда говорится «без остатка», то это означает применение всех ранее объясненных аргументов, опровергающих пять альтернатив, к опровержению пяти аспектов (альтернатив) в отношении «я» и *схватывания*. Кроме того, если бы это самое «я» являлось *схватыванием*, то действие и деятель были бы тождественны. А если смысл является иным, то имеет место ошибка отсутствия зависимости и т. д. Поскольку как раз посредством опровержения этих двух обладание и прочее – три [альтернативы] – тоже

---

«total relationship» [ММК 1993, p. 84].

<sup>92</sup> Тиб. nga-rgyal-ba.

опровергаются, то точно так же, как действие и деятеля, следует понять, что «я» и *схватывание* не существуют силою собственной сущности, но просто устанавливаются к бытию посредством взаимозависимости. {221} Не только характер соотношения<sup>93</sup> «я» и *схватывания*, но также сосуд, одежда и прочие вещи, все без остатка, следует понять одновременно с «я», детально объяснив их посредством исследования огня и топлива. Что касается сосуда, одежды и т. д., то они указывают на причину и следствие, элемент и целое, характеристику и основу характеристики, качество и носитель качества. Глина, вода, [гончарное] колесо и горшечник являются причинами, а сосуд – это результат. Такие вещи как часть или синева и т. д. являются составными элементами, а сосуд – целым. Такие вещи как большой живот, свисающая губа, широкий рот, длинная шея и т. д. являются именно характеристиками, а сосуд – это основа характеристики. Голубой и т. п. – это качества, а сосуд – носитель качества. Это можно применить также к другим вещам. Нужно ко всему применять аргументы, опровергающие такие вещи как тождество и различие, зависимость и независимость, уход и приход, и применять их следует точно так же.

### **1.3. Дискредитация взглядов оппонентов на объект опровержения**

---

<sup>93</sup> Тиб. gim-ра – «последовательность», «порядок» мы переводим здесь как «характер соотношения».

ММК, глава X, шлока 16<sup>94</sup>:

Я не думаю, что те,  
Кто учит о «я» и вещах,  
Как единых и различных,  
Понимают смысл Учения.

Следовательно, мы представили обоснование того, что точно так же, как действие и деятель, «я» и *схватывание*, сосуд и другие вещи не существуют самосущим способом, а устанавливаются к бытию во взаимосвязи. Однако [некоторые] высокомерные люди, считающие, что они безошибочно понимают смысл Слова Победителя, смешивают смысл, установленный их исследованием небуддийских трактатов и систем, со смыслом, содержащимся в Слове Победителя. Есть те, кто считает, что *схватывание*, благодаря которому [личность] определяется в качестве «я», и этот *присвоитель*, «я», едины, т. е. не являются отдельными друг от друга, будучи по собственной природе тождественными, или что эти две вещи являются по собственной природе различными. Эти люди полагают также, что вещи – сосуд и прочее, обозначаемые посредством причин – глины и т. д., либо иден-

---

<sup>94</sup> Тиб.: lgang-dag-bdag-dang-dngos-po-rnamslde-bcas-nyid-dang-tha-dad-parllston-pa-de-dag-bstan-don-lall mkhas-so-snyam-du-mi-sems-sol [ММК X: 16; ММК 2016, p. 15–16].

тичны им, либо индивидуально дифференцированы. {222} Нагарджуна не думает, что эти люди, опираясь на зависимое возникновение, глубочайший смысл Учения, свободный от крайностей истинного существования и нигилизма,<sup>95</sup> хорошо познали *таковость* [вещей], являющихся номинальным обозначением. Это говорит о том, что до тех пор, пока [вами] не найдена система интерпретации<sup>96</sup> Слова Махатмы<sup>97</sup> [Будды], такая как эта, вами не освоен смысл *таковости*, как он был проповедован в Учении Бхагавана [Будды]. Следовательно, это указывает на то, что смысл *таковости*, содержащийся во всем Слове Будды, следует понять так, как это устанавливает со всей определенностью данный трактат.

## 2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

У йогина, который с помощью исследования огня и топлива постиг *таковость* феноменов, тело не сжечь [внешним] огнем в конце кальпы или внутренним огнем трех ядов. В «*Самадхираджа-сутре*»<sup>98</sup> говорится:

---

<sup>95</sup> Тиб. rtag-chad означает также «этернализм и нигилизм», «реификацинизм и нигилизм».

<sup>96</sup> Тиб. 'grel-tshul можно перевести и как «способ толкования», «герменевтический метод».

<sup>97</sup> Тиб. bdag-nyid-chen-po – «Великая Личность», «Великое Существо», эпитет всех Будд.

<sup>98</sup> Тиб.: ting-'dzin-rgyal-po.

Как пространство, если даже его интенсивно сжигать  
В течение многих сотен калып, никогда не сгорит,  
Так и тот постигший, что феномены подобны простран-  
ству,  
Никогда не сгорит внутри огня.

Даже если земли Будды станут гореть,  
Если он, пребывая в самадхи, произносит молитву:  
«Да успокоятся эти пожары!»,

То даже если земля разрушится, в нем нет изменений  
[*mDo sde da 45b*].

В шлоках, выражающих поклонение, было указано, что зависимое возникновение свободно от восьми крайностей. Из них в этой главе основным предметом опровержения являются две крайности – отождествления объектов и их дифференциации. Для того чтобы продемонстрировать, что такое опровержение существует также в глубинных сутрах, и что все те сутры, которые объясняют эти вещи, должны быть поняты с помощью этой главы, приведем вкратце подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла. В сутре говорится:

Посредством объединения этих трех условий –  
Палки для трения, дощечки и усилия руки –

Возникает огонь,

Возникнув, выполняет функцию и быстро прекращается.

{223}

После этого некоторые умные люди ведут поиск:

Откуда он возник и куда исчез?

Если искать во всех основных и промежуточных направлениях,

Невозможно обнаружить его приход и уход.

Аналогично, скандхи, аятаны и элементы

Являются внутренне и внешне пустыми.

Все лишено самости и не имеет пребывания,

Характеристика феномена – [как] природа<sup>99</sup> пространства.

Увидев такие характеристики феноменов,

Дипамкара<sup>100</sup>, постигни [это]!

Точно так же, в соответствии с сей реализацией

Приведи к постижению богов и людей!

Существам, страдающим из-за этих ложных, нечистых, измышленных

Страстей и ненависти, из облаков сострадания

---

<sup>99</sup> Тиб. ngo-bo-nyid.

<sup>100</sup> Тиб. mar-me-mdzad-ра здесь, в сутре, употреблено, очевидно, не в качестве имени предыдущего Будды и, конечно, не в качестве имени Атиши.



Ниспошлите, о предводитель [Будда], непрерывный дождь

Прохладного нектара, дарующего покой! [*Lalitavistara-sūtra, mDo sde kha 89b*].

Здесь две первые строфы проводят аналогию, которая показывает, что если провести исследование огня, то его ни в малейшей степени не найти, и что он возникает в зависимости от причин и условий и выполняет свою функцию. Следующие три строки показывают, что сущность обоих этих феноменов – «я» и того, что относится к «я» («мое»), – является пустой, а характеристики, указанные в аналогии, применимы к ним обоим. Затем следующая строка приводит аналогию для пустоты. После этого две строки содержат тот смысл, что сначала учитель достигает реализации, а следующие две строки говорят, что потому он должен учить других, а две строки после этого указывают на причину, по которой он должен учить. Последние две строки указывают на способ дарования дождя Дхармы.

### **3. Резюме главы X и ее название**

Когда «я» и то, чем «я» обладает, и такие вещи как причина и результат, часть и целое и т. д., представляются как тождественные или различные с использованием в качестве примера огня и топлива, кто-то может спросить: «Являются они установленными как существующие в силу собственной

сущности, или они установлены как существующие посредством силы конвенции?» Если он выполнит анализ с помощью ранее объясненного аргумента, {224} то в первом случае не действовала бы никакая конвенция для того, чтобы дать обозначение сжигаемому, сжигающему и т. д.; по постижении этого он опровергнет цепляние за них как за истинно [существующие]. Однако во втором случае, поняв, что все эти конвенции [относительно вещей] полностью правомерны, следует укрепиться в убежденности: они [т. е. вещи] являются независимо возникающими.

Это был комментарий к главе X, имеющей шестнадцать строф, называемой «Исследование огня и топлива».

## **Глава XI. Исследование начала и конца**

Мы все еще находимся во второй части второго большого раздела – исследования двух видов бессамостности – занимаемся объяснением бессамостности личности (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2)). Мы завершили первую из двух ее частей: «Опровержение того, что личность существует в силу ее собственной природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.1)). И сейчас мы находимся все еще во второй части: «Опровержение аргументации для существования личности в силу ее собственной природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.2)). Мы закончили ее первую часть: «Опровержение примера, приводимого для доказа-

тельства» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1)). Теперь приступаем ко второй ее части: «Опровержение аргументации, приводимой для доказательства существования личности в силу ее собственной природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2)).

### **(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2) Опровержение аргументации, приводимой в доказательство существования личности в силу ее собственной природы**

Здесь две части: 1) опровержение аргумента<sup>101</sup> о том, что активность рождения и смерти существует; 2) опровержение аргумента о том, что страдание существует в зависимости от «я».

Глава XI относится к первой части.

#### **(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1) Опровержение аргумента о том, что активность рождения и смерти существует**

Здесь три части: 1) объяснение главы XI «Исследование начала и конца»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XI и ее название.

---

<sup>101</sup> Тиб. rtags.

## **1. Объяснение главы XI «Исследование начала и конца»**

Здесь кто-то может сказать: «“Я” существует по собственной природе, потому что существует колесо трансмиграций. Если не существует «я», то тогда в циклах перерождений пяти<sup>102</sup> видов кто уходит из этой жизни в следующую, какая сущность рождается, приходя из прошлой жизни в эту, и кто переживает череду смертей? Кто возвращается в сансаре? Учитель сказал, что даже колесо рождений, старения и смерти не имеет начала и конца. Прошлое живых существ, которые, будучи загрязнены неведением, полностью связаны жадой обладания и, скованные цепью страстей, несутся в колесе перерождений, не является очевидным. Он сказал, что существа вращаются в колесе бытия, сансаре, посредством непрерывной череды рождений и смертей. В таком случае тот, кто возвращается в колесе перерождений, тоже существует, и, более того, это и есть «я» (*атман*)».

Опровержение этого тезиса содержит две части: 1) опровержение самосущего существования сансары – колеса перерождений; 2) применение этого аргумента также к другим феноменам.

### **1.1. Опровержение самосущего существования сансары – колеса перерождений**

---

<sup>102</sup> В этом случае полубоги и боги объединяются в один вид.

Здесь две части: 1) опровержение [существования] у сансары частей – начала, середины и конца; 2) опровержение в отношении рождения и смерти их последовательности во времени или одновременности.

### **1.1.1. Опровержение [существования] у сансары частей – начала, середины и конца**

ММК, глава XI, шлока 1:<sup>103</sup>

Когда спросили, известен ли начальный предел [сансары], Великий Мудрец<sup>104</sup> ответил: «Нет».

У сансары нет истока и нет предела,

Потому что у нее нет прошлого и нет будущего.

{225}

Если бы сансара существовала в силу собственной сущности, то должны были бы, как и у этого сосуда и т. д., существовать ее прошлое и настоящее. Но сказано, что у этой сансары не имеется ни начального, ни конечного предела, и что циклы рождения, старения и смерти не имеют начала и конца.

---

<sup>103</sup> Тиб.: lṣngon-mtha'-mngon-nam-zhes-zhus-tshellthub-pa-chen-pos-min-zhes-gsungsll'khor-ba-thog-ma-mtha'-med-dellde-la-sngon-med-phyi-ma-medl [ММК X: 1; ММК 2016, p. 16].

<sup>104</sup> Тиб. thub-pa-chen-po (*Махамуни*) – «Великий Мудрец» или «Великий Святой», эпитет Будды Шакьямуни.

Пурна Кашьяпа<sup>105</sup> и другие небуддийские учителя вступили в дискуссию и решили спросить Будду, манифестирована или не манифестирована начальная граница сансары. Если бы он ответил, что она манифестирована, то тем самым вступил бы в противоречие с [собственным] положением о том, что никто не погружает [существ] в сансару<sup>106</sup> и что она не является возникшей без причины. Если бы ответ был «не манифестирована», то тем самым он признал бы, что не знаете этого, а это противоречило бы его словам о том, что он имеет всеведение. Итак, они спросили его: «Эй, Гаутама! Манифестирован ли начальный предел сансары?» Великий Мудрец сказал: «Начало сансары не является манифестированным»<sup>107</sup>. Таким образом, сказав, что сансара является безначальной и бесконечной, затем, чтобы пояснить это, сказал: «Сансара не является существующей по собственной природе (самосушим способом)». И, следовательно, поскольку начальный и конечный пределы сансары немислимы (не воспринимаемы), то она не существует самосушим способом; циклическое бытие подобно кругу, образованному размахиваемой пылающей головешкой.

Кто-то может сказать: «Утверждение о том, что сансара

---

<sup>105</sup> Тиб. rdzogs-byed. Геше Самтен и Джей Гарфилд перевели это имя как «Pūgaṇa» [Tsong Khapa 2006, p. 266]. Пурна Кашьяпа – индуистский учитель, жил в одно время с Буддой.

<sup>106</sup> То есть нет творца сансары.

<sup>107</sup> Тиб. sngon-gi-mtha'-mngon-pa-min. Здесь sngon-gi-mtha' имеет буквальное значение «прошлый предел» или «предел в прошлом».

не имеет начала и конца, указывает на то, что не существует в качестве первого предела чего-то конкретного, о чем можно сказать: “Именно отсюда возникло циклическое бытие”, и на то, что не существует в качестве последнего предела того, о чем можно сказать “Именно отсюда больше не возникает циклическое существование”. Но как можно согласиться с тем, что утверждение о том, что эти [пределы] не существуют, ясно указывает на то, что сансара не существует по собственной природе?». Однако мы здесь отвечаем, что утверждение “сансара не имеет происхождения<sup>108</sup> и последнего предела<sup>109</sup>» не означает на самом деле то, что утверждается вами. Это следует понимать так, как было сказано [Буддой], что у нее нет ни начала, ни конца<sup>110</sup>. Это означает, что она не существует в абсолютном смысле. Буддапалита говорит то же самое:

Посредством объяснения абсолютного

Будда сказал: «Не существует ни прошлого, ни будущего»<sup>111</sup> [211a].

---

<sup>108</sup> Здесь использован термин «thog-ma», означающий «исток», «происхождение».

<sup>109</sup> Здесь использован термин «tha'-ma», имеющий значение «последний», «конечный».

<sup>110</sup> Тиб. cha-snga-ma-dang-phyi-ma-yang-med буквально переводится так: «нет даже начальной части и части последней».

<sup>111</sup> Тиб. sngon-med-phyi-ma-med в английской версии переведено как «there is neither beginning nor end» («нет ни начала, ни конца» [Tsong Khapa 2006, p. 267]).

Поэтому сие не противоречит тому, что было ранее объяснено в «*Прасаннападе*» [75b]. Предположим, кто-то думает следующим образом: «Если это так, то ответ “не манифестирован” на вопрос “Манифестирован ли начальный предел” является условным утверждением. В таком случае как это может быть доказательством того, что сансара не существует по собственной природе?» {226} В «*Юктишаитике*» содержится сходный аргумент:

Если у монаха, истощившего омрачения,  
Сансара полностью отброшена,  
То какова причина того, что совершенные Будды  
Не объясняют [ее] начало и завершение? [14]<sup>112</sup>

Если бы по истощении бытия скандх, установленных в силу собственных характеристик, существовал конец, отбрасывающий сансару, то тогда не было бы причины, чтобы не говорить о первоначале сансары. Поэтому это похоже на аргумент о существовании начала.

Предположим, кто-то думает так: «Если Учитель опровергал начало и конец сансары, то это противоречит следу-

---

<sup>112</sup> Чже Цонкапа цитирует текст по Нартангской редакции: Третья и четвертая строки таковы: lde-rtso-m-rdzogs-sangs-rgyas-rnsms-kyis-llgang-ma-bshad-pa'i-rgyu-cizhigl. В редакции Деге эти строки сформулированы немного иначе: lci-phyir-rdzogs-sangs-rgyas-rnams-kyisllde-yi-tshungs-pa-rnam-mi-bshadl (Почему совершенные Будды / не объясняют ее начало?/) но смысл существенно не меняется [dBu ma tsa 21a].



ощему высказыванию из сутры о конечном истощении [сансары]:

По этой причине, о монахи, для того чтобы истощить сансару, необходимы напряженные усилия. Думая так, вы должны упражняться таким способом.

[*Samyuttanikāya XV Anamataggasamyuttam, IX Daṇḍasuttam, Vol. II, 616*]».

Но противоречия нет. В цитируемой выше сутре говорится, что именно для таких «живых существ, которые обладают неведением», сансара не имеет конца, но для тех, кто без остатка отбросил омрачения, существует конец [их] истощения. Если возникает сомнение: «А не является ли противоречием, что не имеющие начала [омрачения] имеют конец?», то ответ будет: «Нет, не является». Ибо в «*Чатухшатаке*» говорится:

Точно так же, как виден конец семени,  
Но не существует его начала,  
По причине неполных причин  
Не происходит рождение, а также возникновение. [VIII: 25]

Хотя семя не имеет начала, есть его конец, когда его сжи-

гает огонь. Объясняется, что аналогичным образом, хотя у рождения нет начала, позже, когда по истощении клеш причины становятся неполными, наступает истощение рождений под властью омрачений: это есть конец. Если рассматривать с точки зрения подлинной природы вещей, то, хотя начало и конец одинаковы в том, что оба не существуют [с абсолютной точки зрения], с условной точки зрения начало и конец не одинаковы в отношении существования и не-существования.

Предположим, кто-то говорит: «Хотя у сансары не установлены самосушим способом ни начало, ни конец, ее середина существует по собственной природе, потому что это не было опровергнуто».

ММК, глава XI, шлока 2ab<sup>113</sup>:

Для того, что не имеет ни начала, ни конца,  
Как может иметься середина?

У сансары, не имеющей по собственной природе ни начала, ни конца, как может существовать середина, установленная по собственной природе? Не может. {227} Следовательно, поскольку сансара, подобно пространству, лишена самосушего существования начала, конца или середины, она

---

<sup>113</sup> Тиб.: |gang-la-thog-med-mtha'-med-par||de-la-dbus-ni-ga-la-yod||de-phyir-de-la-snga-phy-dang||lhan-cig-rim-pa-mi-'thad-dol [ММК XI: 2; ММК 2016, p. 16].

является не более чем просто именем. Она подобна кругу, очерчиваемому размахиваемой горячей головешкой, и т. п. Буддапалита [211b] цитирует здесь «*Чатухиатаку*»:

Начало, середина и конец

Не имеют места до возникновения.

Отдельно от двух других

Как могло бы случиться каждое из них? [XV:5]

Это означает, что эти три – начало, конец и середина – являются следующими тремя – возникновением, уничтожением и пребыванием. Возникновение и уничтожение не существуют по собственной природе, поэтому и пребывание не невозможно самосущим способом, и в этом же смысле говорится: поскольку эти двое – начало и конец – не существуют, то не существует и середина. Следовательно, нельзя заключить, что тот, кто вращается в циклах перерождений, существует в силу того, что сансара существует по собственной природе.

### **1.1.2. Опровержение в отношении рождения и смерти их последовательности во времени или одновременности**

Здесь три части: 1) краткое объяснение; 2) подробное объ-

яснение; 3) сжатый смысл.

### 1.1.2.1. Краткое объяснение

ММК, глава XI, шлока 2cd:<sup>114</sup>

Итак, порядок [сансары] как последовательность во времени

И как одновременность [ее состояний] является нелогичным.

Поскольку у сансары нет самосущих начала, конца и середины, то для того, кто возвращается в этой сансаре, также было бы нелогичным иметь в силу собственной сущности рождение, старение и умирание во временной последовательности или одновременные. Для тех буддийских школ, которые на основании сутр, где говорится, что живые существа беспрерывно рождаются и умирают, с безначалья бесконечно вращаясь в сансаре и носимые круговоротом перерождений, утверждают, что живые существа, субъекты рождений и умирания, существуют, и, основываясь на этом, говорят о существовании личности в силу собственной сущности [самосущим способом], для них [Нагарджуна] говорит: нет начала и конца, и в силу этого нелогично, чтобы колесо рождений

---

<sup>114</sup> Тиб.: lde-phyir-de-la-snga-phyi-dangllhan-cig-rim-pa-mi-'thad-dol [ММК XI: 2cd; ММК 2016, p. 16].

и умираний было установленным к бытию по собственной природе (самосушим способом). И выше это было обосновано. Теперь, если бы рождение и умирание были установлены к бытию в силу собственной природы, то [в анализе] не избежать трех альтернатив: их существования в трех временных периодах. И эти альтернативы теперь опровергнуты.

Вообще говоря, все обусловленные (составные) феномены имеют возникновение и старение. Выше об этом было сказано:

Если все вещи во всякое время

Являются феноменами старения и умирания... [ММК VII: 24 ab]

Хотя в соответствии со сказанным, для прекращения существует также название «умирание», это было сказано в контексте применения этого аргумента, относящегося к временному порядку причины и следствия, к вещам иным, нежели живые существа. {228} А в данном контексте имеет место анализ с точки зрения живых существ. Обозначения «смерть» и «умирание» применяются также контекстуально. То, что служит базисом анализа временной последовательности и одновременности, – это не первый период жизни Лхеджина, его средний период и последний период – рождение, старение и умирание, но все эти три периода в совокупности берутся как базис.

### **1.1.2.2. Подробное объяснение**

Здесь две части: 1) опровержение временной последовательности [этих трех]; 2) опровержение их одновременности.

#### **1.1.2.2.1. Опровержение временной последовательности [этих трех]**

Здесь две части: 1) опровержение рождения как приоритетного во времени; 2) опровержение старения и умирания как приоритетных во времени.

##### **1.1.2.2.1.1. Опровержение рождения как приоритетного во времени**

ММК, глава XI, шлока 3<sup>115</sup>:

В том случае, если бы рождение наступало первым,  
А позже – старение и смерть,  
Тогда рождение было бы без старости и смерти,  
А также был бы рожден бессмертный.

---

<sup>115</sup> Тиб.: lgal-te-skye-ba-snga-gyur-lallrga-shi-phyi-ma-yin-na-nillskye-ba-rga-shi-med-pa-dangllma-shi-bar-yang-skye-bar-'gyurll [ММК XI: 3; ММК 2016, p. 16].

Если бы рождение того, кто возвращается в сансаре, произошло раньше, и после этого состоялись бы старение и смерть, то оказалось бы в этом случае, что его рождение является вечным без старения, и он был бы бессмертным, т. е. неумирающим. Если согласиться с этим, то придется признать, что то рождение не является производным феноменом, поскольку ему не свойственно трансформироваться в старение и умирание. Живое существо, которое родилось, но лишено умирания, должен быть постоянным, поэтому – производным феноменом. Буддапалита объяснял это такими словами:

«Если бы для рождения не существовало старения и умирания, то не было бы основы для того, чтобы позднее наступили старение и смерть. А если даже допустить, что позже происходит встреча со старостью и смертью, это не подействовало бы никак на рождение, потому что оно пребывало бы самосущим способом, не имея старения и смерти».  
[211b]

Если мыслить рождение приоритетным во времени, тогда Лхеджин, даже не будучи умершим в прошлой жизни, должен был бы родиться впервые здесь. Тогда оказалось бы, что сансара имеет начало. Это ошибка отсутствия причины. Более того, в этом случае было бы невозможно помнить свою прошлую жизнь, говоря: «Я был там в прошлом». Это было бы совсем новое живое существо, которого не было в про-

шлом.

Возможно, кто-то подразумевает под смыслом слов «если Лхеджин, не будучи умершим в предыдущей жизни, родился здесь», что *Лхеджин, родившийся здесь, не умерал в прошлой жизни*. Рассмотрим пример: бог, оставив свою жизнь, перерождается в этой жизни человеком, этот человек, не умерев в прошлой жизни, рождается в этой. Этот родившийся здесь Лхеджин был бы таким же, как и сансара, которая не нуждается в существовании начала. {229} Было бы крайне нелогичным признать, что тот, кто родился в этой жизни человеком, умер в предыдущей жизни, потому что в прошлой жизни этот человек не существовал. Также абсурдным образом оказалось бы, что смерть в прошлой жизни не являлась смертью бога. Если бы именно тот, кто родился в этой жизни, являлся умершим в прошлой жизни, то здесь именно тот умерший являлся бы позднее родившимся. Дело обстоит бы так, что то существо, которое умерло, именно оно должно было бы родиться как таковое.

Допустим, кто-то утверждает следующее: «Точно так же было бы нелогичным говорить, что если бы какое-то живое существо по имени Лхеджин, не умерев в прошлой жизни, родился бы в этой жизни как некое живое существо, то оказалось бы, что начало [сансары] существует. Ибо анализ ведется в контексте опровержения относительно единичного Лхеджина [тезиса о том,] что из двух – рождения и умирания – рождение является предшествующим, а не в том аналити-



ческом контексте, когда речь идет не об одном Лхеджине и рассматривается [вопрос о том], что из двух – рождения и умирания – разных живых существ происходит раньше».

Здесь анализ не является исследованием того, что из рождения и умирания живых существ, являющихся двумя разными потоками сознания, имеет место раньше, а говорится об одном потоке сознания. Оппонент здесь также признает относительно Лхеджина в этой жизни, что из двух – рождения, т. е. реинкарнации (вхождения в чрево), и умирания, т. е. отбрасывания комплекса скандх гомогенного потока, – раньше происходит рождение, а умирание – позже. Но он считает, что нет определенности в отношении одного потока, что именно рождение наступает первым, а умирание происходит позже. В соответствии с позицией, что Лхеджин этой жизни и его «я» (*атман*) – оба являются установленными к бытию в силу собственной сущности, не признается, что они существуют по отдельности, поэтому утверждается, что они суть единая сущность. В таком случае поскольку они едины, то тогда относительно рождения и умирания Лхеджина этой жизни и рождения, старения и умирания того же потока становится невозможным различие – имеют ли они место раньше или позже. Следовательно, если рождение единичного потока предшествует умиранию, то до того как Лхеджин родился в этой жизни, не должна была случиться смерть единого с ним потока. А если бы это было так, то это означало бы ошибку, что у сансары Лхеджина есть начало, и что жи-

вое существо, относящееся к одному потоку, прежде не существовало, а появилось как новое. А для Лхеджина было бы неправомерным высказывание «Я был здесь в прошлых жизнях» как воспоминание об этом. {230} Если бы мы приняли это, то оказалось бы, что родившееся в этой жизни живое существо родилось здесь без того, чтобы умереть в прошлой жизни и, следовательно, был бы постоянным. [Мы] также не утверждаем, что тот, кто умер в прошлой жизни и тот, кто родился в этой жизни, являются потоками разных живых существ. Следовательно, мы не допускаем никаких ошибок.

Кто-то может утверждать: «Хотя Лхеджин этой жизни может иметь воспоминание: “Я был рожден в такой-то и такой-то прошлых жизнях”, было бы неприемлемо принимать [за факты] эти воспоминания. Если бы мы приняли их, то тогда этот же самый Лхеджин этой жизни существовал бы также в прошлых жизнях, то есть являлся бы постоянным». Эта дискуссия вызвана теми, кто не понимает механизма памяти. Вот пример: ранее в процессе философских дебатов некто утверждал относительно такой вещи как звук, что это постоянный [феномен], а позднее, не помня об этом, он утверждает, что это непостоянный [феномен]. Когда его оппонент в дебатах выстраивает допущенные им противоречия, он вспоминает это, думая «ранее я утверждал, что звук постоянен», но в это время, вспоминая, он не думает: «Я, существующий позже, являюсь тем, кто ранее утверждал, что звук постоянен». По этой причине возможно установле-

ние противоречия. В противном случае было бы невозможно установить противоречие, потому что тот, кто ранее утверждал постоянство [звука], позже не признает его непостоянным.

Аналогичным образом, если человек этой жизни, Лхеджин, имеет память о прошлых жизнях, то он вспоминает, думая: «Я рождался в той жизни и в других», но он не помнит этого с мыслью: «Я, в настоящее время рожденный в этой жизни<sup>116</sup>, в прошлом рождался в той жизни и в других». Поэтому то, что для Лхеджина этой жизни является референтом<sup>117</sup> возникающего у него чувства (мысли) «Я!», [это] объективированное «я»<sup>118</sup> имеется также в предыдущих жизнях. Следовательно, воспоминание не является противоречием. Это не то же самое, что сказать, что если бы Лхеджин этой жизни существовал ранее, он являлся бы постоянным.

Аналогичным образом, что касается будущих жизней, хотя сама личность периода этой жизни не отправляется в будущее рождение, тем не менее объект чувства (мысли) «Я!», *простое «я»* (nga-tsam), тоже отправляется туда. {231}

---

<sup>116</sup> Тиб. tshe-'di'i-dus-kyis-khyad-par-du-byas-nas-nga буквально означает «я, определенный (специфицированный) посредством времени этой жизни», т. е., по-видимому, имеется в виду *я как конкретная личность этой жизни*.

<sup>117</sup> Тиб. dmigs имеет множество значений, в данном контексте выражение «dmigs-nas» уместно переводить как «думая», «объективируя», «имея мысль о», «представляя».

<sup>118</sup> Тиб. dmigs-par-gyur-ba'i-bdag – «ставшая объектом самость».

Следовательно, имеет смысл, опасаясь страданий в будущей жизни, отбросить в этой жизни их причины – плохую [карму], а для достижения счастья также усердствовать в этой жизни в совершении добродетели. К примеру, хотя человек, живущий сегодня, не является существующим завтра, из страха перед завтрашними страданиями голода и жажды, с сегодняшнего дня собирает еду и напитки. Или, аналогичным образом, страшась страданий старости, люди смолоду накапливают богатство.

«Я» в общем смысле, т. е. недифференцированное по времени и месту, делает все это из желания достичь счастья и устранить страдания. *Простая я-идентичность*<sup>119</sup> тоже проходит через эти времена, поэтому не будет путаницы, если [те люди] считают ее референтом<sup>120</sup> (yul) [«я»]. Поэтому поймите, что человек, который условно называет [себя] «я» в чувстве (мысли) «Я!», и базис условного обозначения «я» не совпадают по логическому смыслу<sup>121</sup>: тот человек является частью того «я». Поскольку все это важно для понимания общего [принципа] зависимого возникновения и особенно определенности результатов белой и черной кармы – счастья и страданий, здесь было дано краткое объяснение.

Здесь «Комментарий» приводит такой пример: кто-то мо-

---

<sup>119</sup> Тиб. bdag-tsam.

<sup>120</sup> Тиб yul.

<sup>121</sup> Тиб. kyab-mnyam-du-mi-gzung-ba – «не понимаются как логически эквивалентные».

жет сказать, что, подобно тому, как у дерева манго и прочего прежде, чем обнаружилось его старение и уничтожение, первым наблюдается его возникновение, «я» рождается, не будучи предваренным старением и смертью. Но поскольку они (т. е. дерево манго и прочее) также возникают после того как прекратили [существовать] их семена, они не являются возникшими без того чтобы разрушилось [что-то] другое. Так что это сходно с предыдущим. В таком случае кто-то может подумать, что поскольку дерево является иным, чем семя, то возникновение дерева не является разрушением другого (т.е. семени). Но причина и результат не являются инаковостью [друг для друга], поэтому говорится, что это сходно с доказанным утверждением. Ибо если встречается единичный поток, такой как прежде, то он идентичен с «я», но если это не так, то трудно дать ответ.

### **1.1.2.2.1.2. Опровержение старения и умирания как приоритетных во времени**

ММК, глава XI, шлока 4<sup>122</sup>:

Если бы рождение происходило позже,  
А старение и смерть – раньше,  
То старение и смерть в отсутствие рождения,

---

<sup>122</sup> Тиб.: lgal-te-skye-ba-phyi-'gyur-lallrga-shi-snga-ba-yin-na-nillskye-ba-med-pa'i-rga-shi-nillrgyu-med-par-ni-ji-ltar-'gyur! [ММК XI: 4; ММК 2016, p. 16].

Без причины как могли бы быть?

В том случае, если бы рождение живых существ имело место позднее, а раньше него наступали бы старение и смерть, то, не имея предшествующего рождения, старение и смерть являлись бы существующими беспричинно. Как это могло бы иметь место? Этого не может быть. Ибо говорится, что «в зависимости от рождения [имеются] старение и смерть».

{232}

Как было сказано,

Если комок земли поднимается вверх,

То причина есть для этого,

Но помимо причины для того, чтобы подниматься,

Нет иной причины, чтобы ему упасть [*Prasannapadā* 76b].

Тем самым объясняется, что, подобно тому, как помимо именно той причины, по которой комок земли летит вверх, нет иной причины для его падения, помимо именно возникновения нет иной причины для уничтожения. Следовательно, уничтожение не является существующим беспричинно. Это уничтожение является вызванным [к бытию] рождением, потому что только возникновение является причиной уничтожения.

Итак, эти производные феномены

Возникают, имея причины.

Быть возникшим и уничтоженным –

Это природа феноменов [*Prasannapadā* 77a].

Это тоже очень хорошая цитата. Это классический источник, доказывающий, что то, что разрушается во второй момент, является результатом того, что возникает в предыдущий момент.

#### 1.1.2.2.2. Опровержение их одновременности

ММК, глава XI, шлока 5<sup>123</sup>:

Для рождения, старения, смерти

Не является приемлемой их одновременность:

То, что рождается, являлось бы умирающим,

И оба являлись бы беспричинными.

Также является неприемлемым [допущение о том, что] рождение, старение и смерть существуют в силу собственной природы одновременно. Если бы такое имело место, то рождающийся являлся бы одновременно умершим, то есть прекратившимся, что также не является логичным, потому

---

<sup>123</sup> Тиб.: lskye-ba-dang-ni-rga-shi-dagllhan-cig-rung-ba-ma-yin-tellskye-bzhin-pa-na-'chi-'gyur-zhinglgniyis-ka-rgyu-med-can-du-'gyur! [ММК XI: 5; ММК 2016, p. 16].

что это взаимоисключающие вещи, подобно свету и тьме. В повседневной жизни также не наблюдается, чтобы говорили: «Тот, кто рождается, является в то же время умирающим». Вообще-то активности возникновения и пресечения не образуют противоречия, и два [феномена] – возникновение и пресечение – не состоят в отношении противоречия. Однако общеизвестно, что в то время, когда имеет место возникновение, одновременно с ним на одном и том же базисе не может быть пресечения. Что касается этого, то если бы рождение и пресечение были установлены к бытию в силу собственных характеристик, тогда согласно вышеприведенному объяснению, во время возникновения должна существовать причина возникновения. В таком случае поскольку это происходит в настоящий момент, то и пресечение тоже имеет место. В то время как происходит возникновение, идет развитие, а во время пресечения – исчезновение, следовательно, они образуют противоречие. Рождение и смерть также оба в этом случае происходили бы беспричинно, потому что нелогично, чтобы один из двух одновременных феноменов был причиной другого, и потому что ни умирание не предшествовало бы рождению, ни рождение не предшествовало бы умиранию. {233}

### **1.1.2.3. Сжатый смысл**

Предположим, кто-то рассуждает так: «Хотя примени-



тельно к возникновению и т. д. неприемлемо [утверждать ни то, что] они упорядочены во временной последовательности (одно раньше другого), [ни то, что они] одновременны, все же правомерно то, что в настоящее время существуют рождение, старение и смерть. Для них было бы также невозможным не иметь основы, следовательно, тем, что для них служит основой, является «я» (*атман*)».

ММК, глава XI, шлока 6<sup>124</sup>:

Если тот порядок – последовательность во времени  
И одновременность – не имеет места  
В отношении рождения и старения, смерти,  
Тогда зачем измышлять это?

Итак, подготовив аргументы, давайте исследуем: если невозможно применить рамки последовательной упорядоченности во времени (одно раньше другого) и одновременности к рождению и старению, смерти, то почему вы проявляете дуалистическую активность<sup>125</sup>, выражаясь, что вот это есть рождение, а вот то – старение и смерть? Или при альтернативном прочтении шлоки: если они не объективируются (не воспринимаются), тогда почему арьи проявляют дуалистическую активность, концептуализируя их? Но они не

---

<sup>124</sup> Тиб.: lgang-la-snga-phyi-lhan-cig-gillrim-pa-de-dag-mi-srid-pa'illskye-ba-de-dang-rga-shi-dellci'i-phyir-na-spro-par-byedl [ММК XI: 6; ММК 2016, p. 16].

<sup>125</sup> Тиб. spro-ba.

занимаются концептуализацией! Ибо арьи видят подлинную природу вещей, как они есть.

В том случае, если бы рождение и старение, смерть существовали в силу собственной сущности, то для них было бы возможным существовать во временной последовательности – одно раньше другого – либо одновременно. Но, поскольку рамки порядка «раньше-позже» и одновременности здесь вовсе неприемлемы, рождение и старение, смерть не существуют самосущим способом. А поскольку они не существуют [так], то откажитесь от своего утверждения, что в силу самосущего существования рождения и старения, смерти существует самосущая самость, осуществляющая активность рождения и смерти.

## **1.2. Применение этого аргумента также к другим феноменам**

ММК, глава XI, шлоки 7–8<sup>126</sup>:

Не только у сансары отсутствует

Предел в прошлом –

Но также у причины и результата,

У характеристики и основы характеристики,

---

<sup>126</sup> Тиб.: l'khor-ba-'ba'-zhig-sngon-gi-mtha'llyod-ma-yin-par-ma-zad-kyillrgyu-dang-'bras-bu-nyid-dang-nillmtshan-nyid-dang-ni-mtshan-gzhi-nyidlltshor-dang-tshor-po-nyid-dang-nilldon-yod-gang-dag-ci-yang-runglldngos-rnams-thams-cad-nyid-la-yangllsngon-gi-mtha'ni-yod-ma-yinl [ММК X: 7–8; ММК 2016, p. 16].

У чувств и у того, кто чувствует, –  
У любого объекта, что бы это ни было, –  
У всех вещей  
Нет предела в прошлом.

Не только у сансары, т. е. не исключительно лишь у живых существ рождение и старение, смерть не имеют предела в прошлом и не являются упорядоченными во времени – как более ранние и более поздние [феномены] и как одновременные. Но также у причины и следствия, у характеристики и базиса характеристики, у чувства и чувствующего также отсутствует предел в прошлом (т. е. начало) и нет упорядоченности во времени – как более ранних и более поздних и как одновременных. Это следует осознать. Кроме того, если бы причина существовала прежде в силу собственной сущности, то тогда результат тоже должен был бы иметься в то время. Но поскольку этого нет, то причина является не существующей. А если бы прежде имел место результат, то тоже являлся бы беспричинным. В том случае, если бы причина и результат существовали одновременно, то оба являлись бы беспричинными, как было объяснено выше.

Если бы характеристика была предшествующей, то отсутствовало бы характеризуемое; если бы характеризуемое было предшествующим, оно было бы без характеристик. Если бы характеристика и характеризуемое существовали в силу соб-

ственной сущности одновременно, то являлись бы установленными к бытию без взаимозависимости. {234}

Если бы предшествующим являлся тот, кто чувствует, то чувствующим *что* являлся бы он? Если бы чувство являлось предшествующим, то также было бы нелогичным то, что чувство существует без того, кто чувствует. Если бы они оба были одновременными, то являлись бы установленными к бытию без взаимозависимости и оказались бы беспричинными.

С помощью этого объяснения сансары следует осознать, что не только причина и результат и т. д. лишены этих трех, – начала и т. д., – но что все другие функциональные вещи<sup>127</sup>, что бы это ни было, – достоверное восприятие и объект восприятия; познание и познаваемое; тезис, подлежащий обоснованию и доказательство, часть и целое и т. д. Ко всему этому применимо ранее сказанное – то, что у них не существует этих трех – начала (предела в прошлом) и т. д.

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

Итак, такие вещи как рождение и старение, причина и результат и т. д. не существуют самосущим способом, и это доказано также глубинными сутрами. Все учения из Слова Будды, которые объясняют тот факт, что к феноменам

---

<sup>127</sup> Тиб. don-yod-pa'i-dngos-po – букв. «значимые вещи», «используемые вещи», синоним «вещи, обладающие смыслом».

неприменимы [понятия] начала (границы прошлого) и конца (предела в будущем), что умирание, перенос сознания, рождение не существуют, что сансара не объективирована и т. д., объясняются в данной главе. Для того чтобы показать это, приводится краткое подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.

В «*Ратнамегха-сутре*» говорится:

Когда Вы вращали Колесо Дхармы,  
Вы, Защитник, учили, что все феномены  
Изначально умиротворены, не являются возникшими,  
Их природа – за пределами печали. [*mDo sde Wa 9a*]

Так же в «*Самадхи-раджа-сутре*» говорится:

Изначально пустые, не возникшие феномены,  
Не уходящие и не пребывающие, не имеющие обиталища,  
Иллюзорна [их] природа, никогда не имевшая сущности.  
Все является совершенно чистым, подобно пространству  
[*mDo sde Da 146b*].

...

Дхарма Победителя, что была полностью проповедана,  
Является неистощимой (превосходной), но ее не обнаружить.

Хотя то, что самость никогда не существовала и живые существа не существуют,

Полностью изложено этой Дхармой, она является неисчерпаемой [*mDo sde* Da 147a].

...

Исследовав, что [вещи суть] не более чем просто ярлыки<sup>128</sup>,

[Будда] учил, что у сансары не найти конца.

То, что [называется] начальным пределом, не имеет признаков,

Следовательно, для того чтобы [могли это] постичь в будущем,

{235}

Следует сейчас вступить в практику кармы,

[И в будущем] также возникнут высокие или низкие [результаты].

Феномены всегда [имеют] пустую природу<sup>129</sup>,

---

<sup>128</sup> Тиб. *btags-pa-tsam* – букв. «просто обозначение», имеет в данном контексте тот смысл, что любая вещь является лишь концептуальным измышлением, приписыванием бытия, объективацией, производимой мыслью, но на деле являются лишь ярлыками, обозначениями.

<sup>129</sup> Тиб. *chos-rnams-rtag-tu-blun-zhing-rang-bzhin-stong*. В этой фразе слово «*blun*», означающее «глупый», «тупой», «невежественный», выпадает из контекста, поэтому мы опустили его в своем переводе. Геше Самтен и Джей Гарфилд делают примечание, что в редакции Деге вместо «*blun-zhin*» стоит «*dban-zhing*», но и они опустили это слово, дав такой перевод: «All phenomenally are eternally and essentially empty» («все феноменальное является вечно и в сущности пустым»)

Также следует познать, что все не имеет самости [*mDo sde* Da 147b].

Здесь слово «изначальный»<sup>130</sup> имеет значение «исконный, фундаментальный»<sup>131</sup>. «Умиротворение»<sup>132</sup> относится к феноменам, объектам умиротворяющей мудрости. Поскольку они не возникли, то в сущности существуют так, что естественным образом пребывают за пределами печали (сансары), потому что являются пустыми. Затем следующие четыре строки представляют три временных периода как изначально пустые и подобные иллюзии и пространству. Следующие пять строк представляют феномены как изначально пустые от самосущего «я» личности и объясняют, что даже Дхарма, проповеданная Победителем, является существующей просто номинально. Последующие пять строк представляют феномены как безначальные и бесконечные. В них говорится, что для того чтобы в будущем постичь это в соответствии с учением, в настоящее время следует приступить к практике. И тогда будут достигнуты высокие или низкие результаты соответственно кармической судьбе (доле)<sup>133</sup>. Затем две строки говорят о том, что следует понять смысл бес-

---

[Tsong Khapa 2006, p. 276, note 6].

<sup>130</sup> Тиб. gzod-ma; gdod-ma.

<sup>131</sup> Тиб. dang-po'i.

<sup>132</sup> Тиб. zhi-ba.

<sup>133</sup> Тиб. skal-ba-dang-'tsham-par.

самостности того, кто познает феномены: его сущность пу-  
ста от самости.

### **3. Резюме главы XI и ее название**

Если бы личность, вращающаяся в колесе перерождений, и активность этой сансары, – рождение и старение, смерть, – причина и следствие и т. д. существовали самосущим способом, тогда не были бы возможными такие конвенции как «рождение» и т. д. Поэтому следует убедиться в понимании того, что когда говорят «сансарическое существо<sup>134</sup> переживает непрерывную череду рождений и смертей», это имеет смысл лишь как установленное силою конвенции.

Это был комментарий к главе XI, имеющей восемь строф и называемой «Исследование начала и конца».

### **Глава XII «Исследование страдания»**

Мы находимся все еще во второй части исследования двух видов бессамостности, называемой «Исследование бессамостности личности» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2)). Нами завершена первая из двух ее частей: «Опровержение того, что личность существует в силу ее собственной природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.1)). И мы находимся во второй ее части: «Опровержение аргументации

---

<sup>134</sup> Тиб. 'khor-mkhan – «тот, кто вращается».



о существовании личности в силу ее собственной природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.2)). В этой части мы завершили первую часть «Опровержение примера, приводимого для доказательства существования личности в силу ее собственной природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1)) и все еще находимся во второй части «Опровержение аргументации, приводимой для доказательства существования личности в силу ее собственной природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.)). В этой второй части мы завершили ее первую часть «Опровержение аргумента о том, что активность рождения и смерти существует» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1)). Теперь приступаем ко второй ее части «Опровержение аргумента о том, что страдание существует в зависимости от “я”» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2)).

### **(2.2.2.1.1.2.1. 2.2.2.2) Опровержение аргумента о том, что страдание существует**

#### **в зависимости от “я”**

Здесь три части: 1) объяснение главы XII «Исследование страдания»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XII и ее название.

#### **1. Объяснение главы XII «Исследование страда-**

Здесь кто-то может сказать: «Самость существует в силу собственной природы, потому что существует связанное с нею страдание». {236} В сутре говорится, что пять скандх *присвоителя* суть страдание. То есть оно существует. Но то страдание не существует без основы, поэтому должна существовать основа, и эта основа есть самость».

Опровержение этого утверждения содержит две части: 1) опровержение самосущего существования страдания; 2) применение этого аргумента также к другим феноменам.

## **1.1. Опровержение самосущего существования страдания**

Здесь две части: 1) установление тезиса; 2) презентация обоснования.

### **1.1.1. Установление (формулировка) тезиса**

ММК, глава XII, шлока 1<sup>135</sup>:

Некоторые считают, что страдание творится самим «я»,

---

<sup>135</sup> Тиб.: lkha-cig-sdug-bsngal-bdag-gis-byasllgzhan-gyis-byas-dang-gnyi-gas-byasll  
rgyud-med-pa-las-'byung-bar-'dodlde-ni-bya-bar-mi-rung-bal [ММК XII: 1; ММК  
2016, p. 17].

Другие утверждают, что оно творится [чем-то] другим;  
иные полагают,  
что оно создается обоими;  
Есть те, кто считает его беспричинным,  
Все эти позиции неприемлемы.

Некоторые наши оппоненты утверждают, что страдание творится самим «я», некоторые – что страдание создано другим объектом, а не самим «я», другие полагают, что страдание творится обоими – самим «я» и другими, некоторые признают, что страдание возникает беспричинно. Мы утверждаем: все эти точки зрения, согласно которым страдание во всех его формах порождается самосущим способом, неправомерны. Тем самым сформулирован тезис.

Философы школы санкхья<sup>136</sup> утверждают, что страдание порождается тем, что является природой страдания, а вайшешики<sup>137</sup> и другие утверждают, что страдание творится самостью личности. Буддийские школы, а также другие школы признают, что то, что порождает собственные страдания, и страдание, [существующее] в силу собственных характеристик, – это разные вещи. Творение обоими [т. е. самим собой и другим] признается обнаженными странствующими аскетами (джайнами)<sup>138</sup>. Они утверждают, что поскольку страда-

---

<sup>136</sup> Тиб. grangs-can.

<sup>137</sup> Тиб. bye-brag-pa.

<sup>138</sup> Тиб. gcer-bu-pa.

ние творится телом, то страдание тела является самосотворенным, а то, что сотворено жизнью, отличается от [этого] страдания, потому что создается не самим «я», а другими. Школа чарвака<sup>139</sup> утверждает, что страдание возникает беспричинно.

## **1.1.2. Презентация обоснования**

Здесь две части: 1) опровержение того, что страдание сотворено самим собой и другим [объектом] – каждым из них в отдельности; 2) опровержение того, что страдание сотворено обоими вместе – самим собой и другим, и что страдание является беспричинным.

### **1.1.2.1. Опровержение в отношении страдания того, что страдание сотворено самим собой и другим [объектом] – каждым из них в отдельности**

Здесь три части: 1) опровержение того, что страдание творится каждым в отдельности – самим собой и другим, – относительно страдания; 2) опровержение того, что страдание творится каждым в отдельности – самим собой и другим, – относительно личности; 3) презентация другого аргумента, обосновывающего, что страдание не творится каждым из них в отдельности – самим собой и другим.

---

<sup>139</sup> Тиб. rgyang-pan-pa.

### **1.1.2.1.1. Опровержение того, что страдание творится каждым в отдельности –**

#### **самим собой и другим – относительно страдания**

Здесь две части: 1) опровержение самосотворенности страдания относительно страдания; 2) опровержение того, что страдание творится другим объектом, относительно страдания.

#### **1.1.2.1.1.1. Опровержение самосотворенности страдания относительно страдания**

ММК, глава XII, шлока 2<sup>140</sup>:

Если бы оно творилось самим собою,  
То тогда не являлось бы зависимо возникающим.  
Ибо в зависимости от этих скандх  
Возникают те скандхи.

В том случае, если бы страдание являлось сотворенным

---

<sup>140</sup> Тиб.: lgal-te-bdag-gis-byas-'gyur-nalldé-phyir-brten-nas-'byung-mi-'gyurllgang-phyir-phung-po-'di-dag-lall brten-nas-phung-po-de-dag-'byungl [ММК XII: 2; ММК 2016, p. 17].

собственной сущностью<sup>141</sup>, то оно было бы вызванным к бытию самой сущностью страдания, следовательно, не являлось бы возникшим в зависимости от причин и условий. Ибо, если бы оно само по себе уже существовало, то не нуждалось бы в том, чтобы быть порожденным посредством самого себя; а если бы оно само не существовало, то не могло бы породить себя. Страдание имеет зависимое возникновение, потому что при опоре на эти скандхи периода умирания возникают скандхи, принадлежащие [новому] рождению. Поэтому нелогично, чтобы страдание создавалось собственной самостью.

### 1.1.2.1.2. Опровержение относительно страдания того, что творцом является другой [объект]

ММК, глава XII, шлока 3<sup>142</sup>:

Если бы в сравнении с *этими* [нынешними] *те* [будущие] являлись [объектом] иным,

Если бы в сравнении с *теми* *эти* являлись [объектом] иным,

Тогда страдание являлось бы сотворенным [чем-то] дру-

---

<sup>141</sup> Тиб. bdag-rang-gis переводимо также выражением «самим собой».

<sup>142</sup> Тиб.: lgal-te-'di-las-de-gzhan-zhingllgal-te-de-las-'di-gzhan-nallsdug-bsngal-gzhan-gyis-byas-'gyur-zhingll gzhan-de-dag-gis-de-byas-'gyurl [ММК XII: 3; ММК 2016, p. 17].

гим,

И *те* были бы сотворены теми другими.

В случае, если бы в сравнении с *этими* скандхами периода умирания *те* скандхи, относящиеся к [новому] рождению, являлись по своей сущности (самосушим способом) другими, и если бы в сравнении с *теми* скандхами, принадлежащими рождению, *эти* скандхи, принадлежащие периоду умирания, отличались самосушим способом, то тогда оказалось бы, что нынешние скандхи, являющиеся *другим* [объектом], творят будущие скандхи. Поэтому в этом случае страдание являлось бы создаваемым другим: однако это было бы нелогично. Ибо если бы самосушим способом они (скандхи) существовали в качестве *другого*, то отсутствовала бы причинно-следственная связь, как будет объяснено позже словами «Что бы ни приходило к бытию, все возникает в зависимости от другого» [ММК XVIII: 10].

Две последние строки переведены более удачно в комментарии Буддапалиты [214b] и в сочинении «*Праджняпрадина*» [44b]:

Поскольку это сотворено чем-то другим,

То страдание являлось бы сотворенным другим<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> Тиб.: *lgzhan-de-dag-gis-'di-byed-pasllsdug-bsngal-gyis-btas-par-'gyur!* [Tsongkhapa 2012, p. 237].

## **1.1.2.1.2. Опровержение относительно личности того, что страдание творится каждым**

**в отдельности – самим собой и другим**

Здесь две части: 1) опровержение того, что личность творит [страдание] сама; 2) опровержение того, что [страдание] творится кем-то иным, а не личностью.

### **1.1.2.1.2.1. Опровержение того, что личность творит [страдание] сама**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «То, что страдание творится самим страданием, не говорит о том, что страдание создается самостью, а означает, что личность сама создает собственное страдание. Будучи сотворенным другой личностью, [оно] не достанется этой [личности]».

ММК, глава XII, шлока 4<sup>144</sup>:

Если бы индивидуальной самостью

Творилось страдание, то какой самостью

Создается страдание?

Той личностью, которая [существует] отдельно от страда-

---

<sup>144</sup> Тиб.: lgal-te-gang-zag-bdag-gis-nillsdug-bsngal-byas-na-gang-bdag-gisllsdug-bsngal-byas-pa'i-gang-zag-nillsdug-bsngal-ma-gtogs-gang-zhig-yinl [ММК: XII: 4; ММК 2016, p. 17].



ния?

Если бы личностное «z» человека<sup>145</sup> создавало страдание, связанное с той человеческой личностью, то кто был бы той личностью, которая создает то страдание, будучи отдельной от созданного страдания? {238} Различая их по отдельности, – «это – то страдание, а создатель того страдания – вот это», – нужно было бы выражаться так: «[Вот] этим создано это». Однако так не выражаются.

Предположим, кто-то думает, что личность, *присваивающая* человеческое страдание, создает страдание богов. «Я» той личности не является создателем собственного страдания, но является тем *другим*, который создает чужие страдания. Предположим, он утверждает, что хотя скандхи, присваиваемые двумя личностями, являются разными, личности не являются разными. Это тоже нелогично, потому что личность не может быть указана как объект иной, чем то, что присваивается.

### **1.1.2.1.2.2. Опровержение того, что [страдание] творится кем-то иным, а не личностью**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Человече-

---

<sup>145</sup> Тиб. mi'i-gang-zag-bdag можно перевести и как «личностная самость человека», «"я" человеческой личности». В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «the human self of this man» («человеческая самость этого человека») [Tsong Khapa 2006, p. 283].

ская личность не создает страдание человека, но создает страдание бога, чтобы быть рожденной в качестве бога, и оно будет дано личности бога. Благодаря тому страданию бога делается также его конвенциональное обозначение в качестве бога».

ММК, глава XII, шлока 5<sup>146</sup>:

Если бы от другой личности происходило страдание,  
То, значит, другой [объект] творил бы это страдание.  
Но как может быть отдельным от страдания  
Тот, в ком оно созревает? Этого не может быть.

Предположим, что от человеческой личности, отличной от бога, происходит страдание бога. Человеческой личностью, которая есть *другой* [объект], творится это страдание, а тот, кому оно дается (в ком оно должно созреть), это личность бога. Как может существовать *другой* отдельно от того страдания, которому предстоит созреть? Это невозможно.

ММК, глава XII, шлока 6<sup>147</sup>:

Если бы страдание происходило от другой личности,

---

<sup>146</sup> Тиб.: lgal-te-gang-zag-gzhan-las-nilsdug-bsngal-'byung-na-gzhan-zhig-gisllsdug-bsngal-de-byas-gang-sbyin-dellsdug-bsngal-ma-gtogs-de-ltar-rungl [ММК XII: 5; ММК 2016, p. 17].

<sup>147</sup> Тиб.: lgal-te-gang-zag-gzhan-sdug-bsngall'byung-na-gang-gis-de-byas-nasllgzhan-la-ster-ba'i-gang-zag-gzhan llsdug-bsnag-ma-gtogs-gang-zhig-yinl [ММК XII: 6; ММК 2016, p. 17].

Тогда сотворившая его для другого –  
Что это за другая личность,  
[Существующая] отдельно от страдания?

Если бы от человеческой личности – *другого* – происходило то страдание бога, тогда то, что создает страдание бога, – та личность, которая дает страдание *другому* – богу, и которая определяется в качестве человека благодаря присвоению других страданий, как может существовать отдельно от собственных присваиваемых страданий? Никак не может. Если бы тот, кому страдание дано, и тот, кто дает страдание, существовали самосущим способом, то их должны были бы найти как нечто отдельное от их страдания, присваиваемого ими. Но такое не обнаруживается. Стих, опровергающий [существование] личности, дающей [страдание другому], не комментируется в тексте Буддапалиты и в сочинении «*Праджняпрадипа*», но в «*Прасаннападае*» содержится комментарий к обоим [79а].

ММК, глава XII, шлока 7<sup>148</sup>:

Когда оно не установлено как сотворенное самим,  
Как может страдание быть сотворенным другим?  
То страдание, что создано другим,

---

<sup>148</sup> Тиб.: lbdag-gis-byas-par-ma-grub-pasllsdug-bsngal-gzhan-gys-ga-la-byasl gzhan-gyis-sdug-bsngal-gang-byed-palldede-'i-bdag-byas-'gyurl [ММК XII: 7; ММК 2016, р. 17].

Является созданным его собственным «я».

{239}

Кроме того, если бы страдание, созданное самой личностью, было установленным к бытию самосушим способом, то страдание, сотворенное другим, тоже самосушим способом устанавливалось бы. Следовательно, как было объяснено ранее, поскольку страдание, сотворенное самим (самостью, «я»), не установлено как существующее самосушим способом, как могли бы те страдания быть сотворенными другим? Это не может быть установлено. Причина заключается в том, что то страдание, которое создается другим, является создаваемым «я» того другого человека. Итак, если тот человек сам не является создающим то страдание, тогда как вы можете говорить, что то страдание бога является созданным другим? Такое объяснение дает Буддапалита. [215b]. В «*Прасаннападе*» содержится похожее по смыслу объяснение.

### **1.1.2.1.3. Презентация другого аргумента, обосновывающего, что страдание**

**не творится каждым из них в отдельности – самим собой и другим**

ММК, глава XII, шлока 8<sup>149</sup>:

---

<sup>149</sup> Тиб.: *lre-zhig-sdug-bsngal-bdag-byas-minlde-nyid-kyis-ni-de-ma-byasllgal-te-gzhan-bdag-ma-byas-nallsdug-bsngal-gzhan-byas-ga-la-gyurl* [ММК XII: 8; ММК

Страдание не сотворено «я»,

Оно не создано им самим.

Если *другой* не причиняет себе страданий,

Тогда как страдание является сотворенным другим?

Страдание не является сотворенным самостью (само-сотворенным), потому что оно творит само себя. Это обстоит так по причине противоречивости рефлексивного действия. Если же кто-то говорит, что то страдание сотворено [кем-то или чем-то] *другим*, существующим самосущим способом, тогда как это было бы возможно? Никак. Ибо то *другое*, которое подразумевается, когда говорится «*этим* творится», самосущностным способом не творит<sup>150</sup>, т. е. не установлено к бытию как творец страдания в силу собственной сущности, следовательно, зависит от другой причины. Буддапалита говорит: «То страдание создается самой личностью [247], но, думая, что личность не является *другим* в сравнении со страданием, также говорят, что страдание создается страданием». Также говорят, что «*эта* личность создает страдание и, думая, что это не является страданием, [полагают, что] страдание создается другим» [216а]. В этом прочтении первая строка опровергает творение страдания самой личностью на том основании, что личность не существует исключительно сама по себе, без *присвоения*. Вторая строка опровергает тво-

---

2016, p. 17].

<sup>150</sup> Тиб. bdag-ma-byas.

рение страдания им самим. Последние две строки опровергают создание страдания [чем-то или кем-то] другим на том основании, что нет «я» (самости) отдельно от страдания.

{240}

**1.1.2.2. Опровержение того, что страдание сотворено обоими вместе –**

**самим собой и другим, и что страдание является беспричинным**

Предположим, кто-то полагает, что хотя это страдание не создается ими по отдельности, оно творится совокупностью их обоих.

ММК, глава XII, шлока 9<sup>151</sup>:

Если бы каждый являлся создателем,  
То страдание создавалось бы обоими.  
Самим собою не сотворенное и не созданное другим,  
Как страдание может быть без причины?

Хотя по определению колесница не существует в каждой из отдельных ее частей – колесах

и т. д., она определяется в зависимости от совокупности

---

<sup>151</sup> Тиб.: lgal-te-re-re-byas-'gyur-nallsdug-bsngal-gnyis-kas-byas-par-'gyurllbdag-gis-ma-byas-gzhan-ma-byasll sdug-bsngal-rgyu-med-ga-la-'gyurll

ее составляющих. Если бы здесь имела место аналогия с колесницей, то подобное утверждение, [что страдание создается обоими], было бы логичным. Но, напротив, здесь уместна иная аналогия: если каждый из них не совершал убийства, то нельзя сказать, что они оба виновны в убийстве. Следовательно, если бы страдание было сотворено каждым в отдельности – самим собой и другим, тогда оно было бы сотворенным ими обоими вместе. Но оно не создается каждым из них, ибо это было уже опровергнуто выше.

Если, в силу сказанного, страдание не создается самим собой и также не создается другим, тогда как без причины оно бы возникло? Никак не возникло бы. Это подобно благоуханию небесного цветка. Итак, ни страдание не существует самосущим способом, ни его основа, «я», тоже не существует посредством собственной сущности.

## **1.2. Применение этого аргумента также к другим феноменам**

ММК, глава XII, шлока 10<sup>152</sup>:

Не только одно лишь страдание  
Не является существующим четырьмя способами,

---

<sup>152</sup> Тиб.: lsdug-bsngal-'ba'-zhig-rnam-pa-bzhillyod-ma-yin-par-ma-zad-kyillphyirol-dngos-po-dag-la-yangllrnam-pa-bzhi-po-yod-ma-yinl [ММК XII: 10; ММК 2016, p. 17].

Но также и внешние вещи

Не являются существующими четырьмя способами.

Итак, не только одно лишь страдание живых существ не существует четырьмя способами – будучи само-сотворенным и т. д. В соответствии с данным выше объяснением следует также осознать, что все внешние вещи – земля, росток, сосуд, одежда и т. д. – не являются существующими четырьмя способами – будучи само-сотворенными и т. д. Возникает вопрос: если у внешних и внутренних вещей отсутствуют эти четыре способа [бытия] – быть само-сотворенными и т. д., то они все же должны существовать. Так каким же способом они устанавливаются к бытию? Что касается этого, если проводить анализ с точки зрения поиска – существуют или не существуют они в силу собственной сущности, то при допущении существования страдания и прочего посредством их собственной природы они должны были бы устанавливаться к бытию одним из четырех способов. Т. е. они должны были бы быть само-сотворенными или созданными посредством другого и т. д. Но этого нет, согласно выше приведенному объяснению. Следовательно, страдание и прочие вещи определенно не являются существующими посредством собственной природы, потому что логическое охватывание не имеет места<sup>153</sup>. {241}

---

<sup>153</sup> Тиб. *khyab-byed-mi-srid-pa* в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда передано выражением «the relevant superordinate category is incoherent» («соответствующая вышестоящая категория некогерентна»). Вообще в буддийской логике термин «*khyab*» («охват») означает признание наличия отношения охвата между



С другой стороны, допустим, что тот, кто для самости, которая найдена им существующей лишь из-за ошибки, а также для страдания и прочих относительных [феноменов] ищет способ их определения в качестве зависимо возникающих. Он должен, отбросив четыре способа, – само-сотворение и прочее, – посредством способа, объясненного в главе VIII, признать, что они существуют, будучи установленными как феномены, возникающие просто в зависимости от условий. Как говорится,

Софисты<sup>154</sup> признают, что страдание

Является само-сотворенным, создаваемым другими,

Создаваемым обоими и возникающим без причины.

Вы же учили, что оно имеет зависимое возникновение [Lokāṭṭastava 21].

В комментарии Буддапалита поднимает такой вопрос: «Если страдание не существует, то как понимать слова Учителя “Кашьяпа, существует страдание. Я постиг страдание. Я узрел страдание”?» [Samyuttanikāya, Nidāna Vagga, Acelakassapasutta, vol. II, 414]. Он продолжает: «Кто сказал такое: “Страдание не существует”?» И объясняет: «По этой причине он [т.е. Нагарджуна] не сказал: “Поэтому не являлось бы зависимо возникающим”?» [ММК XII: 2b] или по

---

аргументом и предикатом.

<sup>154</sup> Тиб. rtog-ge.

той причине, что он говорил: “Страдание является зависимо возникающим”, он не говорил о само-сотворенности [страдания]

и т. д.» [216b–217a].

Следовательно, оба комментария объясняют, что само-сотворение страдания в силу того, что оно имеет зависимое возникновение, непосредственно опровергается, и посредством этого же [аргумента] опровергается то, что страдание создается другими, и что в силу этого опровергается то, что оно создается обоими, т. е. самим и другими. Также со всей отчетливостью понятно, что беспричинное возникновение страдания опровергается по этой же причине. Итак, необходимость принятия со всей убежденностью системы (порядка) зависимого возникновения, причины и следствия показывает посредством опровержения самосущего существования, что в отношении того, что не существует по собственной природе, имеют смысл все действия и их агенты. Это очень важно – понять эту демонстрацию во всех контекстах от начала до конца текста.

Если кто-то придерживается позиции, что порядок зависимого возникновения и причинно-следственной связи опровергается рациональным анализом, проводимым в отношении того, установлены или не установлены к бытию вещи *в реальности*<sup>155</sup>, то, значит, в его собственной системе не

---

<sup>155</sup> Тиб. de-kho-nar.

принимается закон причины и следствия. Относительно такого [ученика] говорится, что его нужно вести, не показывая тонкую бессамость, а преподавать ему грубую бессамость.

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

{242}

Итак, для того чтобы продемонстрировать, что опровержение [идей] о самотворении феноменов, их творении другими или обоими – самим и другими, – а также об их беспричинном [существовании] также было установлено в глубинных сутрах, и что все сутры из Слова Будды, объясняющие этот предмет, следует объяснять с помощью этой главы, приводится краткое подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.

В «*Самадхираджа-сутре*» говорится:

Победитель объяснял феномены как конвенциональные [вещи].

И составное (обусловленное) и несоставное (необусловленное) – зависимо.

«Я» (самость) и человек не имеют истинного существования<sup>156</sup>.

Все скитальцы сансары одинаково характеризуются этим.

---

<sup>156</sup> Тиб. yang-dag-nyid-du переводится и как «в реальности», «на самом деле».

Благие и черные кармы не уничтожаются;  
То, что сделано «я», оно переживается «я».  
Кармические результаты невозможно изменить<sup>157</sup>,  
Но и пережить невозможно то, что не имеет причины.

Все циклическое бытие является иллюзией – не имеющей  
силы,

Бессмысленной, пустой, подобной пузырям на воде и пене, –

Вечно пустой, словно причина злой иллюзии,

Хотя и объясняется словами, свободно (пусто) от них  
[*mDo sde Da* 147b].

А также говорится:

Подобно тому, как в зависимости от условий –

Пещеры, горы, каньона, долины реки –

Возникает эхо,

Следует познать все эти составные [феномены]. [*mDo sde Da* 147b]

### **3. Резюме главы XII и ее название**

---

<sup>157</sup> Здесь использован термин 'rho-ba, означающий «перенос сознания», а также «перемещение (изменение) в перспективе», «преобразование».

Сжатый смысл был уже объяснен. Это был комментарий к главе XII, которая состоит из десяти строф и называется «Исследование того, что является самосотворенным и сотворенным другими».

## **Глава XIII. Исследование составных (обусловленных) феноменов**

Мы завершили первую часть раздела о презентации бессамостности личности и феноменов – ту, которая называется «Подробное объяснение [бессамостности] феноменов и личности при их дифференцированном рассмотрении» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.1)). Теперь начинается вторая часть этого раздела – «Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми от самосушей природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2)).

### **(2.2.2.1.1.2.2) Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми**

#### **от самосушей природы**

Здесь две части: 1) опровержение самосушего существования вещей; 2) опровержение доказательства самосушего существования.

### **(2.2.2.1.1.2.2.1) Опровержение самосущего существования вещей**

Здесь три части: 1) объяснение главы XIII «Исследование составных (обусловленных) феноменов»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме и название главы.

#### **1. Объяснение главы XIII «Исследование составных (обусловленных) феноменов»**

Здесь три части: 1) объяснение отсутствия самосущего существования с помощью сутр, прославленных другими; 2) отбрасывание возражений относительно правомерности этих объяснений; 3) опровержение заявлений о том, что эти сутры имеют разные смыслы.

##### **1.1. Объяснение отсутствия самосущего существования с помощью сутр,**

**прославленных другими**

{243}

ММК, глава XIII, шлока 1<sup>158</sup>:

Бхагаван сказал, что все обманчивые феномены  
Являются неистинными.

Все составное – это обманчивые феномены,  
Поэтому они являются неистинными.

Итак, согласно исследованию, проведенному в соответствии с только что объясненным методом, вещи не возникают ни из одного из четырех – из себя и т. д. и нет иного пути их порождения в качестве существующих самосущим способом (по собственной природе). Но те, чье око мудрости деградировало из-за галлюцинаторного влияния неведения, и кто имеет видимость их возникновения в силу их собственной сущности, и незрелые существа, подобно тем, кто, видя созданных силой магической иллюзии лошадей, слонов и т. д., не распознает их иллюзорность, точно так же обманываются. Когда Бхагаван Будда учил, что «обманчивые феномены неистинны», тем самым он указал: *обманчивое* логически охватывается тем, что является *неистинным*<sup>159</sup>. Он также сказал, что все составное (обусловленное) – это обманчивые явления, и это означает, что все составное является неистинным. В сутре говорится:

---

1; ММК 2016, р. 18].

<sup>159</sup> С точки зрения буддийской логики: все то, что обманчиво, является неистинным. Здесь термином «неистинный» мы переводим тиб. rdzun. Его можно переводить и как «ложный».

О монахи! Все составные [вещи], будучи обманчивыми явлениями, неистинны.

То безобманное явление, которое есть нирвана, – это абсолютная истина.

Сходным образом также сказано:

Те составные [вещи] являются также обманчивыми феноменами,

Они также суть тленные (непрочные) феномены

[*Majjhimanikāya Dhātuvihaṅgasuttam Vol. 5, 23, p. 1355*]<sup>160</sup>.

Обманчивые феномены вводят в заблуждение. Это ошибочная видимость, подобная кругу, который очерчивается размахиваемой пылающей головешкой. Истина абсолютного смысла<sup>161</sup> является безобманной, как нирвана. То, что хотя [составные вещи] не существуют самосущим способом, они имеют видимость того, что они так существуют, устанавливается посредством логики и с помощью [авторитета] сутр. В них о составных [вещах] говорится как об обманчивых вещах и объясняется, что они существуют, но не имеют самосу-

---

<sup>160</sup> Эта цитата встречается в некоторых махаянских сутрах: *Dharmasaṅgīti-sūtra* [mDo sde sha 6b], *Śrīmālādevīsīmhanāda-sūtra* [dKon brtseg cha 272b] и в *Vimaladatta-paripṛcchā-sūtra* [dKon brtseg cha 246b].

<sup>161</sup> Тиб. dam-pa'i-don-gyi-bden-pa.



щей природы. [Этот аргумент] происходит из «*Праджняпарамита-сутры*», где говорится: «Все феномены пусты в силу того, что не имеют самосушей природы» [*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*, *Sher phyin sna tshogs kha* 136a]. Когда здесь, в сутрах, говорится о нирване как истинной [вещи], то это потому, что когда составные [вещи] определяются как неистинные, то о них говорится, что они обманчивые; в силу этого то, что является безобманным, называется абсолютной истиной. Она не является установленной к бытию в качестве истины силою своей собственной сущности.

## **1.2. Отбрасывание возражений относительно правомерности этих объяснений**

{244}

Некоторые утверждают: «Если все составные [феномены], в силу их обманчивости демонстрируются как неистинные, тогда нет никаких вещей, способных функционировать, и, следовательно, это воззрение, нигилистически недооценивающее бытийный статус<sup>162</sup> вещей, является ошибочным». Сутра, цитированная выше, прославляется школами шравиков, но когда говорят о ее смысле, то эти две школы<sup>163</sup> понимают ее иначе, чем это было объяснено [Нагарджуной],

---

<sup>162</sup> Тиб. *skur-'debs* означает «принижать, клеветать, выдавать существующее за несуществующее». Это термин, в данном контексте выражающий недооценку онтологического статуса вещей. По наш взгляд, было бы уместным передавать этот термин выражением «онтологическая клевета».

<sup>163</sup> Т. е. вайбхашики и саутрантики.

поэтому выдвигают возражения. Утверждая, что все, что неистинно, – это словно рога на голове зайца, они думают, что в этом случае все причины и результаты являются несуществующими. Они говорят это, потому что не понимают, что [составные вещи] определяются как обманчивые потому, что, не будучи установленными самосущим способом, они имеют *видимость* таковых, и что эти *кажущиеся* [самосущими] объекты, хотя и способны функционировать, подобны иллюзии.

Тем не менее вы все еще вправе сказать, что обманчивые сложные феномены, которые обманывают вас, существуют по своей сущности, потому что, если бы такие люди, как вы, не были обмануты ими, не было бы смысла определять их как то, что обманывает глупцов.

ММК, глава XIII, шлока 2<sup>164</sup>:

Если все обманчивые феномены  
Неистинны, тогда *что* в них обманчиво? –  
Бхагаван сказал это  
И полностью объяснил *шуньяту*.

Когда говорится, что те феномены, которые обманчивы, являются неистинными (ложными), [спрашивается:] «*Что* в

---

<sup>164</sup> Тиб.: lgal-te-slu-chos-gang-yin-palldé-brdzun-de-la-ci-zhig-slullbcóm-ldan-‘das-kuyis-de-gsungs-pallstong-nyid-yongs-su-bstan-pa-yinl [ММК XIII: 2; ММК 2016, p. 18].

них обманчиво? *Чтò* принижается в утверждении о несуществовании вещей?» Если бы некоторые вещи существовали в силу собственной сущности, то когда вещи объясняются как обманчивые, это было бы онтологической клеветой и являлось бы нигилистическим воззрением. Но поскольку вещи ни в малейшей степени не имеют самосущего бытия, то, говоря «*Чтò* обманчиво?», мы не говорим ни о какой существующей вещи как о несуществующей. Поэтому та критика<sup>165</sup> неправомерна.

Допустим, кто-то утверждает следующее: «Если вы считаете, что эта сутра, опровергающая истину, демонстрирует неистинность, то в таком случае если она не указывает на отсутствие у вещей способности функционировать, тогда на что она указывает?»

В ней говорится, что Бхагаван сказал: «Составное является неистинным». Тем самым он демонстрировал не то, что вещи не существуют, а то, что они не возникают силою самосущей природы, и полностью объяснил пустоту. В «*Анаватанта-сутре*» говорится:

Что возникает из условий, то не является возникшим:  
Оно не имеет самосущей природы возникновения.  
То, что зависит от условий, объясняется как пустое.  
Кто понял пустоту, тот осмотрителен [*mDo sde pha* 230b].

---

<sup>165</sup> Речь идет о вышеупомянутом обвинении в онтологическом принижении существования вещей.

{245}

Так же, как утверждение о том, что зависимые [феномены] на самом деле не возникли в силу самосушей природы, утверждение о неистинности составных феноменов так же указывает на то, что они не возникли самосушим способом, а вовсе не на несуществование вещей, опровергающее [их] возникновение. Итак, смысл сутры объясняется так: хотя вещи не имеют самосушего возникновения, имеется видимость того, что они возникли в силу самосушей природы, и это является обманчивым и неистинным.

### **1.3. Опровержение заявлений о том, что эти сутры имеют разные смыслы**

Здесь две части: 1) демонстрация других способов интерпретации этих сутр; 2) опровержение аргументов этих интерпретаций.

#### **1.3.1. Демонстрация других способов интерпретации этих сутр**

Школы шраваков, опираясь на ранее цитированную сутру, где говорится, что составные феномены являются разрушающимися феноменами, понимают их *обманчивость* и *неистинность* в том смысле, что хотя все вещи с момента установления к бытию до второго момента не являются *пре-*

бывающими, тем не менее имеется *видимость* того, что они *пребывают*. Посредством такой интерпретации они утверждают, что отсутствие самосущего возникновения не является смыслом сутры, но их *непробывание* в собственной природе<sup>166</sup> является смыслом *отсутствия самосущей природы* или *обманчивости* или *неистинности*<sup>167</sup>.

ММК, глава XIII, шлока3<sup>168</sup>:

Вещи не существуют самосущим способом,  
Ибо воспринимаются превращающимися в иное.  
Не существует небытия самосущих вещей,  
Потому что вещи суть пустота<sup>169</sup>.

---

<sup>166</sup> Тиб. rang-bzhin-la-mi-gnas-ra в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено как «*nonendurance of its essence*» («непрочность (непродолжительность) его сущности») [Tsong Khapa 2006, p. 293].

<sup>167</sup> Здесь использован термин bden-ra-med-ra, буквально означающий «отсутствие истины».

<sup>168</sup> Тиб.: ldngos-rnam-ngo-bo-nyid-kyis-med-dellgzhan-du-'gyur-ba-s nang-phyir-rollldngos-po-ngo-bo-nyid-med-medllgang-phyir-dngos-rnams-stong-pa-nyidl [ММК XIII: 3; ММК 2016, p. 18].

<sup>169</sup> Последние две строки Геше Самтен и Джей Гарфилд перевели так: «All entities lack naturlessness / Because all entities have emptiness» («Всем сущностям не присуще отсутствие природы / Потому что все сущности имеют пустоту») [Tsong Khapa 2006, p. 293]. Выражение «...имеют пустоту» вызывает у нас сомнение в его правомерности: ведь пустота является не свойством вещей, а их онтологическим статусом – абсолютной природой, имеющей смысл неутверждающего отрицания у вещей сущности, самобытия, собственных признаков, свойства т. п.

Из этих двух доводов рассмотрим первый. Он гласит, что если бы у вещей не было сущности, установленной к бытию самосущим способом, то не было бы видимости их превращения в нечто другое; но такая видимость имеет место; поэтому неправильно считать смыслом сутры отсутствие установленности вещей к бытию посредством их собственной сущности. Смыслом сутры является, с их точки зрения, то, что сущность вещей трансформируются и поэтому они не пребывают в собственной природе.

Второй их довод заключается в том, что это невозможно, чтобы у вещей отсутствовала сущность, установленная к бытию самосущим способом, потому что в этом случае нужно было бы признать *дхармином*<sup>170</sup> пустоту всех вещей<sup>171</sup>. Было бы неприемлемым утверждать, что несуществующий сын бесплодной женщины имеет свойство «голубоглазый», поэтому не может быть и явления<sup>172</sup>, опирающегося на несуществующего *дхармина*. Следовательно, заключают они, все вещи существуют в силу самосущей природы.

ММК, глава XIII, шлока 4ab<sup>173</sup>:

---

<sup>170</sup> *Дхармин* (chos-can) – держатель, или носитель, всех свойств вещи.

<sup>171</sup> Тиб. chos-can-dngos-po-gnams-kyi-chos-stong-pa-nyid в версии Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено так: «all property bearers have emptiness as a property» («все носители свойств имеют пустоту как свойство») [Tsong Khapa2006, p. 293].

<sup>172</sup> Тиб. chos.

<sup>173</sup> Тиб.: lgal-te-dngo-bo-nyid-med-nallgzhan-du-'gyur-ba-gang-gi-yinll [ММК XIII: 4ab; ММК 2016, p. 18].

Если сущность не существует,  
Тогда *что* превращается в иное?

Далее эти оппоненты продолжают спрашивать: «Если у вещей нет сущности, установленной к бытию самосущим способом, то какова природа этого феномена, который превращается в нечто иное?» {246} Поскольку они искусны в логических определениях, то когда интерпретируют смысл некоторых из принимаемых ими сутр, где утверждается отсутствие самосущей природы, говорят, что это идея непостоянства – непребывания в собственной сущности. Однако смысл [различения] *самобытия*<sup>174</sup> и *отсутствия самобытия*<sup>175</sup>, а также *истинно существующего* и *не существующего истинно*<sup>176</sup> вовсе не является тем же самым, что и [смысл различения] *существующего постоянно* и *не существующего постоянно*, о котором они говорят. Следовательно, между этим [представлением] и тем, что говорят некоторые оппоненты из горных отшельников, несущие вздор, есть важное отличие<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> Тиб. rang-bzhin-gyis-yod.

<sup>175</sup> Тиб. rang-bzhin-med.

<sup>176</sup> Тиб. bden-par-grub-ma-grub. Хотя слово grub-ра мы чаще переводим как «установленный к бытию», в данном контексте уместно передать его как «существующий».

<sup>177</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд здесь делают примечание, что, вероятно, Цонкапа имеет в виду Долбува (Долпопа) Шераб Гьялцена, Лоцаву Лоден Шераба и

Йогачарины<sup>178</sup>, создавшие систему шаштр, в которых говорится об истинном существовании вещей, появились после времени жизни коренного мастера [Нагарджуны]. Следовательно, когда здесь буддийские школы рассматриваются в качестве оппонентов, то речь идет о двух школах, признающих внешние объекты (*don-smra*)<sup>179</sup>. Хотя в их отношении демонстрируется, что их заявления не согласуются с сутрами, они делаются на основе *питаки* малой колесницы. Тем не менее когда их утверждения опровергаются, то и утверждения йогачаринов об истинном существовании вещей тоже оказываются опровергнутыми. Следовательно, против них направлен одинаковый аргумент.

### 1.3.2. Опровержение аргументов этих интерпретаций

Здесь две части: 1) опровержение аргумента о том, что трансформация [вещи] в [ничто] другое существует самосущим способом; 2) опровержение аргумента о том, что пусто-

---

Чапа Чокьи Сенге [Tsong Khapa 2016, p. 293, note 4]. Долпопа Шераб Гьялцен (1292–1361), или просто Долпопа, известный как «Будда из Долпо», был главным представителем учений школы *джонангпа*. Нгок Лоден Шераб (1059–1109) – один из великих переводчиков Тибета, известный как «один из десяти столпов Тибета» (*ka chen bcu*). Чапа Чокьи Сенге (1109–1169) – последователь и защитник традиции сватантрики.

<sup>178</sup> Тиб. *mal-'byor-spyod-pa*-pa.

<sup>179</sup> Это вайбхашики и саутрантики.



та существует самосущим способом.

### **1.3.2.1. Опровержение аргумента о том, что трансформация [вещи] в [ничто] другое существует самосущим способом**

Здесь две части: 1) опровержение с помощью установления противоречия между самосущей природой и трансформацией [вещи] в [ничто] другое; 2) опровержение посредством установления невозможности самосущего существования трансформации [вещи] в [ничто] другое.

#### **1.3.2.1.1. Опровержение с помощью установления противоречия между самосущей природой**

**и трансформацией [вещи] в [ничто] другое**

ММК, глава XIII, шлока 4cd<sup>180</sup>:

Если бы сущность существовала,  
Тогда как была бы возможна трансформация в иное?

То качество, что неразрывно едино с вещью, определяется как ее сущность, потому что это не может быть заменено

---

<sup>180</sup> Тиб.: |gal-te-dngo-bo-nyid-yod-nallgzhan-du-'gyur-bar-ji-ltar-rungl [ММК XIII: 4cd; ММК 2016, p. 18].

но чем-то еще. Более того, это должно быть похоже на жару, неотделимую от огня. Если бы сущность вещей существовала как самосушая природа, тогда как могло бы то, что признается самосушей природой, трансформироваться во что-то другое? Это было бы невозможно. Поскольку превращение вещей в нечто другое является наблюдаемым фактом, то они не являются существующими в качестве самосушей природы. Итак, выдвинут обратный [тезис]: это – трансформация, имеющая место конвенционально.

### **1.3.2.1.2. Опровержение посредством установления невозможности самосущего существования трансформации [вещи] в [нечто] другое**

ММК, глава XIII, шлока 5<sup>181</sup>:

В самой вещи трансформация не существует

И в чем-то ином тоже не существует,

Ибо молодой человек не стареет,

И пожилой человек тоже не стареет.

{247}

В той вещи, которая пребывает в своем прежнем состоянии, отсутствует трансформация. Ибо трансформация в

---

<sup>181</sup> Тиб.: lde-nyid-la-ni-gzhan-'gyur-medllgzhan-nyid-la-yang-yod-ma-yinllgang-phyir-gzhon-nu-mi-rga-stelgang-phyir-rgas-pa'ng-mi-rga'ol [ММК XIII: 5; ММК 2016, p. 18].

нечто иное относится к категории *старение*. Молодой человек, пребывающий на этапе прекрасной юности, не стареет, потому что в нем нет места старости. Ибо невозможно, чтобы на этом этапе он превращался из юноши в кого-то другого.

Кто-то может сказать, что не утверждает, что в молодом человеке присутствует старение, но что старый человек стареет. Однако старость не существует также в некоем другом, старом, человеке, потому что нет необходимости в том, чтобы уже состарившийся человек снова становился старым. Здесь, согласно «*Прасаннападе*», два состояния – быть старым и оставаться молодым – являются взаимоисключающими. Буддапалита опровергает, что молодой человек является стареющим, посредством аргумента, что у одной и той же личности не могут иметь места одновременно два состояния – молодости и старости [218b]. Аргументация такова. [Процесс] прекращения молодого состояния Лхеджина и возникновения [процесса] его старения происходят в одно и то же время. Однако даже мы должны условно признать, что два рассматриваемых состояния не могут возникать одновременно.

Следовательно, как было объяснено ранее в контексте опровержения возникновения, если допустить, что трансформация вещи в нечто другое существует самосущим способом, то имеет место ошибка одновременного пребывания двух состояний, следовательно, такая трансформация

опровергается. В том случае, если утверждается, что ставший другим, старым, [человек] не является стареющим, а также что трансформация, превращающая молодого человека в другого, старого, существует самосущим способом, то тогда молоко, не отбросив свое состояние, превращалось бы в йогурт.

ММК, глава XIII, шлока 6<sup>182</sup>:

Если бы та самая вещь превращалась в нечто другое,  
Тогда молоко само являлось бы йогуртом.

Но что иное помимо молока

Превратилось бы в вещь, являющуюся йогуртом?

Предположим, кто-то говорит, что поскольку молоко, отбросив состояние молока, превращается в состояние йогурта, то само молоко не становится йогуртом. Если кто-то не признает в силу несовместимости молока и йогурта, что само молоко превращается в йогурт, тогда какой объект помимо молока превращался бы в вещество йогурта? Никакой. Ибо иные вещества, такие как сам йогурт и вода, не трансформируются в йогурт. Конвенция, по которой предыдущий феномен превращается в последующий, действует для таких вещей как молодость и старость, молоко и йогурт, но не действительна в отношении причины и следствия – та-

---

<sup>182</sup> Тиб.: lgal-te-de-nyid-gzhan-'gyur-nallo-ma-nyid-ni-zhor-'gyur-rollo-ma-las-gzhan-gang-zhig-nillzho'i-dngos-po-yin-par-'gyur [ММК XIII: 6; ММК 2016, п. 18].

ких вещей как огонь и топливо. Нет мирской конвенции, по которой топливо трансформировалось бы в огонь. {248} Итак, поскольку самосущее существование трансформации [вещи] в [ничто] другое невозможно, самосущее существование непостоянных [феноменов] не является смыслом утверждения, что составные вещи обманчивы и неистинны. Напротив, смысл этих сутр заключается в том, что все вещи не возникают в силу сущности (самосущим способом). В «*Ратнакута-сутре*» сказано:

Поскольку феномены не имеют возникновения,  
То они и не приходят к бытию [*mDo sde tha 261b*].

И ниже в ней говорится:

Освободившись, он освободил много живых существ.  
[262b]

А также сказано:

Он объяснил, что все феномены бессамостны.  
Из памятования о живых существах мир будет освобожден.

Освободившись сам от сансары, он освобождает ее скитальцев,

Поэтому, даже уйдя по ту сторону сансары, он не транс-

цендентен.

Великий Мудрец вышел из циклического бытия.

Тот, кто ушел по ту сторону, также не найден.

Он не является существующим по ту сторону, и на этой его нет.

«Ушел по ту сторону» – это просто слова.

Тот, кто произносит просто слова, тоже не существует.

Слова, произносимые им, также не являются существующими.

Тех, для кого они произносятся, тоже не обнаружить.

Тот, кто познает, тоже не является существующим.

Во власти привязанности к ошибочным представлениям

Все эти существа блуждают здесь.

Благородное существо, осознавшее Дхарму покоя,

Узрит самовозникшего Татхагату,

Также высшую Дхарму и все [виды] нирваны он полностью постигнет,

Достигнув [ступени] Радости, творит счастье живых существ.

Одолевший клеши, он – победитель,

Победитель самости, не имеющий пребывания.

Поэтому пробуждение Победителя – высшая мудрость.

Достигнув просветления, он просвещает скитальцев сансары. [262a]

Эта цитата показывает вред непонимания и преимущества понимания того, что трансформация вещей в иное не существует, и что невозможно найти сущность.

{249}

### **1.3.2.2. Опровержение аргумента о том, что пустота существует самосущим способом**

Здесь две части: 1) главный смысл; 2) отбрасывание возражения о противоречии сутрам.

#### **1.3.2.2.1. Главный смысл**

ММК, глава XIII, шлока 7<sup>183</sup>:

Если бы существовало хоть что-то непустое<sup>184</sup>,  
Тогда и пустота<sup>185</sup> в какой-то степени была существующей.

---

<sup>183</sup> Тиб.: lgal-te-stong-min-cung-zad-yodllstong-pa-cung-zad-yod-par-'gyurllmi-stong-cung-zad-yod-min-nallstong -pa-yod-par-ga-la-'gyurll [ММК XIII: 7; ММК 2016, p. 18].

<sup>184</sup> Тиб. stong min можно перевести также выражением «не являющееся *шуньяй*», поскольку тиб. stong-pa соответствует санскритскому термину *шунья*.

<sup>185</sup> Хотя тибетский термин stong-pa (*шунья*) означает «пустой», мы переводим его здесь как «пустота».

Но поскольку не существует ни в малейшей степени непустой вещи,

Как может пустота являться существующей?

Выше было установлено, что небытие самосущих вещей не является существующим, и что все вещи суть пустота. Следовательно, высказывание «вещи, являющиеся базисом пустоты, существуют в силу самосущей природы» является нелогичным. Ибо если бы пустота, установленная к бытию самосущим способом, существовала хотя бы чуть-чуть, тогда ее базис, самосущим способом существующее *непустое* (stong-min), хоть чуть-чуть существовал бы. Но так как здесь пустота и бессамостность признаются общими характеристиками всех феноменов, не существует ни в малейшей степени того, что не было бы пусто от самости. В таком случае как являлась бы пустота существующей самосущим способом? Это невозможно. Противоположное – быть свободным от зависимости – было бы подобным небесному цветку.

Положение сутр – «все феномены бессамостны» – разделяется также обеими школами, признающими внешние объекты<sup>186</sup>. Но обоими мастерами самость, отсутствующая в бес-

---

<sup>186</sup> Тиб. don-smra-sde-gnyis в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено как «обе реификационистские школы» [Tsong Khapa 2006, p. 297]. Но, возможно, понятие *реификация* шире, чем «признание внешних объектов». Ведь истинное существование внешних объектов признают вайбхашики и саутрантики, тогда как реификация, или субстанциализация, присутствует в воззрениях всех школ и их подшкол, за исключением мадхьямики-пранангики.



*самостности*, была объяснена как то, что [считается] установленным к бытию силою собственной сущности (самосущим способом). В «*Прасаннападе*» это объясняется тоже корректно, точно так же, как выше. В комментарии Буддапалиты говорится: «Если исследовать, то [оказывается, что] непустое не существует даже в малейшей степени. Так как бы являлось существующим пустое (*ишунья*)?» [219b]. То есть это такое же объяснение бессамостности феноменов, по смыслу одинаковое [с позицией Нагарджуны, Арьядевы и Чандракирти].

Если признать, что то, что является пустотой, хоть в какой-то минимальной степени установлено к бытию как *истинное*<sup>187</sup>, тогда следовало бы, несомненно, ее базис, *дхармин*<sup>188</sup>, тоже хотя бы в малейшей степени признать установленным к бытию в качестве *истинного*<sup>189</sup>, потому что без базиса, *носителя качеств*, поддерживаемые им качества не могут пребывать. Но базис, [предположительно] установленный к бытию как [нечто] *истинное*, является ошибочным, поэтому его функционирование [в качестве базиса] является противоречием. Итак, в этом пункте позиции мадхьямиков и реалистов (*dnagos-ro-smra-ba*) совпадают. Но реалисты счи-

---

<sup>187</sup> Тиб. *bden-par-grub-ra* можно перевести и так: «является истинно существующим».

<sup>188</sup> Тиб. *chos-can* – *дхармин* в данном контексте имеет значение «носитель пустоты».

<sup>189</sup> То есть *истинно существующего*.

тают, что пустота и ее базис – оба являются истинно [существующими], а с позиции мадхьямиков базис не существует истинно, поэтому и пустота также не установлена к бытию как [нечто] *истинное*. {250}

Мастера йогачары полагали, что для того чтобы *йонгдруб*<sup>190</sup> существовал *истинно*, должен иметь истинное существование его базис – *шенванг* и доказывали, что *шенванг* является *истинно существующим*. Если он установлен как *истинное*, то без усилий можно установить истинное [существование] его пустоты, а если он не установлен как *истинное*, то по этой самой причине его *дхармата*<sup>191</sup> не может быть истинно существующей.

Поэтому представления, противоположные представленным выше, не являющиеся позицией наших школ, высших или низших, поэтому должны быть просто отброшены. В «*Бодхичарья-аватаре*» говорится:

В то время как исследуемая вещь, о которой говорится «не существует», никак не воспринимается,

---

<sup>190</sup> Тиб. *yongs-grub* (*йонгдруб*) – термин, означающий «полностью установленный», используется в йогачаринской концепции *трех природ* как понятие о конечной, или абсолютной, природе. В этой же концепции термин *gzhan-dbang* (*шенванг*), имеющий значение «зависимый от другого», выражал понятие об относительной природе. Термин «*kun-brtags*» в значении «полностью измышленный» использовался йогачаринами для выражения объекта отрицания в абсолютном анализе, устанавливающем абсолютную природу.

<sup>191</sup> Тиб. *chos-nyid*.

Как может не-вещь<sup>192</sup>, не имея опоры,  
Предстать перед умом?<sup>193</sup> [IX: 33]

Это не является указанием на объект отрицания в качестве базиса отрицания<sup>194</sup>, а говорит о том, что если не существует<sup>195</sup> истинная вещь, то пустота не-вещи (не-сущего) не имеет истинного (истинно существующего) базиса<sup>196</sup>.

### 1.3.2.2.2. Отбрасывание возражения о противоречии сутрам

Здесь две части: 1) объяснение смысла трактата; 2) презентация источников.

#### 1.3.2.2.2.1. Объяснение смысла трактата

---

<sup>192</sup> Тиб. *dnagos-med* – «несуществующая вещь», «невещественное».

<sup>193</sup> Нам не удалось установить, откуда взята эта цитата. Геше Самтен и Джей Гарфилд указывают главу IX, стих 33 «*Мадхьямака-аватары*» [Tsong Khapa 2006, p. 298], но это ошибка.

<sup>194</sup> Тиб. *dgag-bya-dgag-pa'i-rten-du-ston-pa-min* в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «This does not show that the basis of negation of the object of negation exist» («Это не показывает, что базис отрицания объекта отрицания существует») [Tsong Khapa 2006, p. 298].

<sup>195</sup> Тиб. *ma-grub*.

<sup>196</sup> Тиб. *dnagos-med-kyi-stong-nyid-bden-pa-pa'i-rten-med* в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «non-entity – that is, emptiness, or truth – lacks a basis» («не-сущность – то есть пустота, или истина, лишена базиса»). С таким переводом мы не можем согласиться.

Кто-то может утверждать следующее: «Бхагаван для освобождения живых существ проповедовал три двери освобождения: пустоту, беззнаковость и отсутствие ожиданий. Эти положения не имеют ничего общего с небуддийскими, поэтому их можно обнаружить только в учениях Сугаты. А вы, претендующие на то, что излагаете Слово Будды, посредством метода иллюзии<sup>197</sup> стали отбрасывать пустоту. Вы прерываете непрерывный путь, ведущий в высшие сферы и к совершенному освобождению. Я выдвинул достаточно возражений против вас!»

ММК, глава XIII, шлока 8<sup>198</sup>:

Все Победители говорили, что пустота  
Есть отречение от всех воззрений.

Тем, у кого есть воззрение пустоты,  
Ничего не достичь<sup>199</sup>.

---

<sup>197</sup> Тиб. *sgyu-thabs* можно перевести и как «обманчивый способ», «иллюзорный способ».

<sup>198</sup> Тиб.: *lrgyal-ba-rnam-kyis-stong-pa-nyidllta-kun-nges-par-'byung-bar-gsungsll gang-dag-stong-pa-nyid-lta-ballde-dag-bsgrub-tu-med-par-gsungsll* [ММК XIII: 8; ММК 2016, p. 18].

<sup>199</sup> Две последние строки в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переданы так: «Anyone for whom emptiness is a view / is incorrigible» [Tsong Khapa 2006, p. 298]. Это совпадает с переводом К. Инады с санскрита: «Yet it is said that those who adhere to the idea or concept of *śūnyatā* are incorrigible» («Тем не менее, говорят, что те, кто придерживается идеи или концепции *шуньята*, неисправимы»)

Увы, несчастный человек! Вы сильно заблуждаетесь. Отказавшись от прямого пути, ведущего в град освобождения, ты стиснут в кольцо змеи – навязчивой идеи истинного существования вещей и небытия вещей и цепляешься за путь, ведущий в дикие уголья сансары, как за путь освобождения. Ты, кого должны бы презирать благородные личности, вместо этого оскорбляешь их! Эй! Великий король врачей<sup>200</sup> и все Победители говорили, что пустота – это воззрение, которое дарует отречение (избавление) от всех *цепляний за истинное [существование]*<sup>201</sup>. {251} Поэтому это простое устранение фиксации на воззрении об истинном [существовании]. Простое устранение не является также существующим самосущим способом. Следовательно, те, кто видит ту пустоту как существующую самосущим способом, ничего не достигнут, то есть, как говорится, они неисправимы.

Это сходно с тем случаем, когда кто-то говорит: «У меня нет никаких товаров, чтобы пожертвовать тебе», а тот ему в ответ: «Ах, тогда пожертвуй мне то, что ты называешь «нет ничего». Оба мастера объясняют, что этот оппонент похож на того, кто никак не может быть убежденным в том, что у него нет никаких товаров. Когда для того чтобы убедить другого человека в том, что у него нет никаких товаров, он про-

---

[ММК 1993, р. 93].

<sup>200</sup> Тиб. sman-pa'i-rgyal-po-chen-po также обозначает Будду Медицины.

<sup>201</sup> Тиб. bden-'dzin

износит «у меня нет ничего, чтобы дать», то дело не в том, что невозможно убедить в этом, а в том, что невозможно породить убежденность в том, что «отсутствие товаров» существует как «товар».

Сходным образом, когда говорится, что вещи не существуют самосущим способом, то речь идет не о том, что недопустимо думать, что эти истинные [вещи] пусты, а о том, что недопустимо цепляться за мысль, что пустота истинных вещей является истинной (истинно существующей). Поэтому если вы считаете, что этот текст<sup>202</sup> показывает, что тот, кто думает, что все феномены пусты, является также неизлечимым, то это громкое заявление, не имеющее под собой основы.

Оба мастера говорили, что *воззрение*, называемое «пустотой»<sup>203</sup>, имеет смысл фиксации на пустоте как вещи (сущности) и что это есть мысль о пустоте как истинно [существующей] или цепляние за самосущее бытие пустоты. Так как это может быть просто мыслью об отсутствии самосущей природы? В «Комментарии к Чатухиатаке» также сказано:

Если бы существовало что-то, называемое «пустотой», бу-

---

<sup>202</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд делают примечание, что речь идет о «*Ратна-кута-сутре*» [Tsong Khapa 2006, p. 299, note 8]. На наш взгляд, здесь речь идет о ММК (XIII: 8).

<sup>203</sup> Тиб. stong-pa-nyid-du-lta-ba-zhes-pa в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда дано как «to hold emptiness as view» («считать пустоту воззрением») [Tsong Khapa 2006, p. 299].

дучи  
установленным к бытию самосущим способом, тогда все  
вещи  
являлись бы обладающими собственной природой. Но  
этого не  
существует. Говорится:

Не имея того, что не пусто,  
Пустое откуда бы возникало?  
Если так, тогда как, не имея другой стороны,  
Возникла бы противоположная? [*dBu ta* ya 232b]<sup>204</sup>

В этом «Комментарии» также цитируется комментируемый текст. {252} Более ранние тексты и эти два опровергают утверждения школ шраваков о том, что пустота существует истинно, тем самым вовсе не отрицая простого существования бессамостности. Таким образом, если вы неправильно поймете смысл [коренного] текста, то, утверждая «абсолютной истины нет», вы допустите онтологическую клевету<sup>205</sup>. А если даже признаете ее существование, то, поддерживая в себе убежденность в том, что это ведет к цеплянию за признаки, создаете большое препятствие для правильного понимания чистого смысла конечного воззрения.

---

<sup>204</sup> Внутри «Комментарии» приводится строфа из «Чатухиатаки».

<sup>205</sup> Тиб. skur-'debs-pa.

### 1.3.2.2.2. Презентация источников

Сутра-источник, которую мы здесь объясняем, это «*Ратнакута-сутра*» и в ее рамках – «*Сутра, испрошенная Кашьяпой*». В ней говорится:

То, что есть пустота, не делает феномены пустыми – феномены сами являются пустыми; то, что есть безпризнаковость, не делает феномены лишенными признаков – феномены сами

являются не имеющими признаков; то, что называется отсутствием желаний, не делает феномены лишенными желаний – феномены сами не имеют желаний. Такого рода различающее познание, Кашьяпа, называется срединным путем, совершенным анализом феноменов.

Кашьяпа, я говорю, что те, кто анализирует пустоту, объективируя ее, разрушают мое Слово, очень сильно его искажают [*dkon brtseg* ca 132a].

Положение о том, что такие феномены как пустота и т. д. не делают феномены пустыми, но феномены сами являются пустыми и т. д. означает, что не надо думать, будто феномены сами по себе, будучи истинными, не пусты, а истинно опустошаются чем-то другим. Когда говорится об очень сильно искаженном понимании пустоты, то имеется в виду тот способ интерпретации, при котором пустота объективи-



руется – объективируется как [нечто] истинно [сущее], а не та концептуализация, когда думают о «пустоте» конкретной вещи. В противном случае это сразу оказалось бы в противоречии с утверждением, что анализ этих трех, включая пустоту, есть срединный путь. {253}

Метод применения этого примера к тому, что он иллюстрирует в случае «всякий, кто видит пустоту, неизлечим», как сказано в сутре, заключается в следующем:

– Кашьяпа, это похоже, например, вот на что: есть больной человек, и врач дает ему лекарство, благодаря которому болезнь полностью уходит. Я спрашиваю, как ты думаешь, Кашьяпа, если бы то лекарство, что есть у него в желудке, не появилось там, освободился бы тот человек от болезни?

– О Бхагаван, конечно, нет. Если бы то лекарство, изгоняющее болезнь, не появилось в его желудке, то его болезнь зашла бы еще дальше, состояние значительно ухудшилось бы. – Бхагаван молвил:

– Кашьяпа, подобно этому, если пустота, являющаяся тем, что устраняет все возрения, стала возрением, тогда, Кашьяпа, как я объяснил, тот, кто видит только пустоту, не может быть излечен<sup>206</sup> [*Kon brtseg cha* 132b].

---

<sup>206</sup> По-видимому, «видеть только пустоту» означает, что целительное лекарство остается в желудке, не будучи усвоенным или выведенным, так что это приводит к ухудшению состояния больного.

Лекарство, излечив его прежнее расстройство желудка, затем, из-за того, что само не было выведено из организма, приводит к заболеванию. Этот приведенный пример следует применить к тому, что обе буддийские школы реалистов утверждали, что бессамость имеет истинное существование, и что некоторые ранние тибетские буддисты утверждали, что хотя опровергается тезис о том, что все вещи способны выдержать абсолютный анализ, тем не менее пустота, опровергающая это, является истинно [существующей]. Хотя посредством постижения *шуньи* как того, что опровергает объект отрицания, устраняется много проявлений болезни омрачений, из-за цепляния за пустоту как истинно существующую болезнь омрачений продолжается.

Что касается двух других, отличных от этого, подходов, – утверждающего, что вещи пусты, и утверждающего, что они не пусты, – то [первый из них], система *шуньи*<sup>207</sup>, не опровергается достоверным восприятием, но является онтологической клеветой, поэтому не соответствует приведенному выше примеру. [Второй из них], цепляние за способ *непустого* [существования вещей], порождает лишь болезнь омрачений.

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

---

<sup>207</sup> Тиб. ston-pa'i-tshul. Речь идет, по-видимому, о цеплянии за способ пустого существования вещей.

Итак, все составные феномены, в то время как не имеют самосущего бытия, проявляются так, будто существуют в силу их сущности; но невозможно для того, что существует самосущим способом, трансформироваться в нечто другое; {254} пустота пуста от истинного [существования] и не существует как истинная пустота. То, что эти положения, [раскрытые в этой главе], сформулированы также в глубинных сутрах, было выше подтверждено цитатами в каждом соответствующем контексте. Поэтому, установив это, необходим понять.

### 3. Резюме и название главы XIII

Смысл, в котором *неистинный способ* [существования] является неистинным, заключается в том, что хотя вещи не существуют посредством собственных характеристик, они кажутся существующими так. В этом смысле все действия и деятели имеют место. «Неистинный смысл»<sup>208</sup> не цепляется за пустоту всех вещей – действий и деятеля; трансформация и непостоянство также сходны с этим. Что касается *неистинного*, то хотя пустота, отрицающая *истинное существование*<sup>209</sup>, *не существует истинно*<sup>210</sup>, также не является

---

<sup>208</sup> Тиб. brdzun-pa'i-don.

<sup>209</sup> Тиб. bden-grub.

<sup>210</sup> Тиб. bden-par-ma-grub.

ся несуществующей<sup>211</sup>. Поэтому те, кто стремится к освобождению, должны с помощью очень точных методов определить те объекты пути, сосредоточившись на которых, посредством медитации устраняются загрязнения.

Это был комментарий к главе XIII, имеющей восемь строф и называемой «Исследование составных феноменов».

## **Глава XIV. Исследование контакта**

**(2.2.2.1.1.2.2) Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми**

**от самосущей природы**

**(2.2.2.1.1.2.2.2) Опровержение доказательства самосущего существования**

Мы все еще находимся во второй части второго большого раздела текста, который называется «Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми от самосущей природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2)). Мы завершили ее первую часть, которая называется «Опровержение самосущего существования вещей» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.1)). Теперь начинаем вторую часть, которая называется «Опровержение доказательства самосущего суще-

---

<sup>211</sup> Тиб. ma-grub-pa-min-pa.

ствования вещей» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2)).  
Здесь три части: 1) опровержение самосущего существования контакта; 2) опровержение самосущего существования присвоения<sup>212</sup> причины и следствия; 3) опровержение самосущего существования [сансарной] неволи и освобождения [от сансары].

### **(2.2.2.1.1.2.2.2.1) Опровержение самосущего существования контакта**

Здесь три части: 1) объяснение главы XIV «Исследование контакта»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XIV и ее название.

#### **1. Объяснение главы XIV «Исследование контакта»**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Вещи существуют самосущим способом, потому что имеет место их контакт<sup>213</sup>. Ибо в сутре говорится, что в зависимости от глаз и материальной формы возникает зрительное сознание, а из собрания этих трех возникает контакт<sup>214</sup>. Говорится, что то, что возникает одновременно с контактом, называется *ощу-*

---

<sup>212</sup> Тиб. bdag-gir-byed-pa.

<sup>213</sup> Тиб. phrad-pa.

<sup>214</sup> Тиб. reg-pa.

щением<sup>215</sup>. Точно так же феномен, называемый *различением*<sup>216</sup>, как и ощущение, имеется в контакте, а без контакта не имеет места. Далее говорится, что страсть (привязанность), гнев и неведение – то, что привязывает [существ к сансаре], – являются оковами. Итак, все составные феномены включают контакт».

{255} Опровержение этого тезиса состоит из двух частей: 1) опровержение самосущего существования контакта; 2) демонстрация того, что это опровергает также [вещи], находящиеся в контакте,

и т. д.

## **1.1. Опровержение самосущего существования контакта**

Здесь две части: 1) формулирование тезиса<sup>217</sup>; 2) презентация обоснования (аргумента).

### **1.1.1. Формулирование тезиса**

---

<sup>215</sup> Тиб. tshor-ba.

<sup>216</sup> Тиб. 'du-shes.

<sup>217</sup> Тиб. dam-bca'-bzhag Геше Самтен и Джей Гарфилд переводят здесь, как и выше, выражением «setting out the conclusion» («изложение заключения») [Tsong Khapa 2006, p. 304].

ММК, глава XIV, шлока 1<sup>218</sup>:

Объект видения, функция видения и субъект видения, –  
Эти трое ни попарно, ни все вместе, –  
Контактируя друг с другом,  
Существовать не могут.

Объект видения – материальная форма, выполняющий  
функцию видения глаз, субъект видения – сознание не явля-  
ются самосущим способом существующими не только в по-  
парном контакте, – глаз и форма или глаз и сознание или со-  
знание и форма, – но и в тройственном контакте – все вместе.

ММК, глава XIV, шлока 2<sup>219</sup>:

Аналогичным образом страсть, субъект страсти, объект  
страсти

И все остальные *клеши*,

А также остальные *аятаны*

[Следует рассматривать] этим тройким способом.

Точно так же, как это было объяснено в отношении тро-

---

<sup>218</sup> Тиб.: |blta-bya-lta-ba-lta-ba-pollgsum-po-de-dag-gnyis-gnyis-dang||thams-cad-kyang-ni-phan-tshun-dullphrad-par-gyur-ba-yod-ma-yin| [ММК XIV: 1; ММК 2016, p. 19].

<sup>219</sup> Тиб.: |de-bzhin-‘dod-chags-chag-pa-dang||chags-par-bya-ba-nyon-mongs-pallhag-ma-rnams-dang-skye-mchad-kyillhag-ma’ang-rnam-pa-gsum-nyid-kyis| [ММК XIV: 2; ММК 2016, p. 19].

ицы – видения и т. д., следует рассматривать как не существующие [самосушим способом] в одновременном контакте ни попарно (страсть и субъект страсти или субъект страсти и объект страсти или объект страсти и страсть), ни все три – страсть, субъект страсти и объект страсти. Точно так же, как было объяснено, этот трехчленный подход применим к анализу остальных *клеш*, таких как неприятие (антипатия), неведение<sup>220</sup> и т. д. Они не являются самосушим способом существующими в одновременном контакте ни попарно, ни все втроем. Этот же подход применим также к остальным *аятанам*, таким как способность слуха и т. д.: способность слуха, субъект слуха и объект слуха не существуют самосушим способом в одновременном контакте ни попарно, ни все втрое.

### **1.1.2. Презентация обоснования (аргумента)**

Здесь две части: 1) опровержение контакта на основании того, что *другой* не существует посредством самосушей природы; 2) опровержение контакта посредством исследования тождества и различия.

#### **1.1.2.1. Опровержение контакта на основании того,**

---

<sup>220</sup> Здесь использован термин *gti-mug*, имеющий широкий спектр значений помимо «неведения»: «невежество», «тупость», «умственная темнота», «ментальная инертность» и т. д.



**что *другой* не существует**

## **посредством самосушей природы**

Здесь три части: 1) формулирование силлогизма (презентация формального аргумента)<sup>221</sup>; 2) применение этого метода также к другим [феноменам]; 3) обоснование валидности аргумента.

### **1.1.2.1.1. Формулирование силлогизма (презентация формального аргумента)**

ММК, глава XIV, шлока 3<sup>222</sup>:

Если существует контакт с разными другими вещами,  
Тогда почему видимые объекты и т. д.  
Не сливаются с теми другими?  
Значит, они не имеют контакта.

Если бы различные вещи, вступающие в контакт, существовали самосущим способом, тогда, высказав суждение: «разные вещи должны были бы самосущим способом суще-

---

<sup>221</sup> Тиб. sbyor-ba-la-dgod-pa.

<sup>222</sup> Тиб.: lgzhan-dang-gzhan-du-phrad-'gyur-nallgang-phyir-blta-bya-la-sogs-pall gzhan-de-yod-pa-ma-yin-palde-phyir-phrad-par-mi-'gyur-rol [ММК XIV:3; ММК 2016, p. 19].

ствовать также друг в друге», выполняем обратное охватывание<sup>223</sup>. «Поскольку в видимых объектах и т. д. не существуют самосущим способом другие [феномены]» – сформулировав так довод, делаем вывод: «следовательно, они не имеют самосущим способом существующего контакта».

{256}

### **1.1.2.1.2. Применение этого метода также к другим феноменам]**

ММК, глава XIV, шлока 4<sup>224</sup>:

Мало того, что в объекте видения и т. д.

Не существует иной природы,

Но также тот объект одновременно с другим

Не может разделять [природу] другого.

Более того, дело обстоит не только так, что в объектах видения и т. д. – в вещах, которые пребывают только в качестве причин и следствий, отсутствует сущность других [вещей]. Невозможно также, чтобы такие вещи как сосуд, одежда и т. д., а также такие, как супруги (компаньоны, друзья, ассистенты), одновременно разделяли самосущую природу

---

<sup>223</sup> Тиб. ldog-kyab.

<sup>224</sup> Тиб.: lblta-bya-la-sogs-'ba'-zhig-lallgzhan-nyid-med-par-ma-zad-kyillgang-yang-gang-dang-lhan-cig-tullgzhan-pa-nyid-du-mi-'thad-dol [ММК XIV: 4; ММК 2016, p. 19].

других. Смысл вывода «следовательно, для них невозможно иметь самосуший контакт друг с другом» относится к тому, что все вещи не имеют самосушего контакта друг с другом.

### 1.1.2.1.3. Обоснование валидности аргумента

Здесь две части: 1) формулирование довода<sup>225</sup>; 2) отбрасывание возражений.

#### 1.1.2.1.3.1. Формулирование довода

ММК, глава XIV, шлока 5<sup>226</sup>:

Дифференциация существует в зависимости от другого.  
При отсутствии иного другая вещь являлась бы другой.  
То, что зависит от другого,  
Не может быть другим в сравнении с ним.

В высказывании «сосуд есть нечто *другое*, чем одежда», то *другое* в зависимости от одежды определяется как *другое*. Сначала посредством утверждения «без зависимости от *другого*, одежды, *другое* – сосуд – не является *иным*, неже-

---

<sup>225</sup> Тиб. rtags-bgod-pa

<sup>226</sup> Тиб.: lgzhan-ni-gzhan-la-brten-te-gzhan||gzhan-med-par-gzhan-gzhan-mi-'gyurllgang-la-brten-te-gang-yin-pall de-ni-de-las-gzhan-mi-'thadl [ММК XIV: 5; ММК 2016, p. 19].

ли одежда» обосновав, что все то, что определяется как *другое*, должно определяться в зависимости от того *другого*, затем формулируем общее охватывание<sup>227</sup>: «То, что является зависимым от какого-то феномена, не может существовать самосущим способом в качестве *другого*, чем феномен, от которого он зависит». После этого этот общий тезис применяем к частному случаю: «Хотя сосуд и является *другим*, чем одежда, тем не менее поскольку он является зависимым от одежды, то не является *самосущностно другим* в сравнении с одеждой».

### **1.1.2.1.3.2. Отбрасывание возражений**

Здесь две части: 1) отбрасывание возражения о неопределенности<sup>228</sup>; 2) отбрасывание возражения о том, что [тезис] не установлен.

#### **1.1.2.1.3.2.1. Отбрасывание возражения о неопределенности**

Предположим, кто-то говорит: «Если бы сосуд, будучи *другим*, чем сосуд, также зависел бы от одежды и если бы он

---

<sup>227</sup> Тиб. khyab-pa-sphyi

<sup>228</sup> Тиб. ma-nges-pa'i-skyon-spang-ba в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено как «rebutting the charge that it commits the fallacy of accident» («отбрасывание обвинения в ошибке случайности») [Tsong Khapa 2006, p. 307].

самосушим способом существовал как *другое*, то в чем заключалась бы ошибка?»

ММК, глава XIV, шлока 6<sup>229</sup>:

Если бы [одно] *другое* было *другим*, чем [некое иное] *другое*,

Тогда [первое] являлось бы *другим* без того чтобы имелось *другое*.

Но нет *другого*, которое не имело бы *другого*,

По этой причине оно не существует.

В случае, если бы сосуд как *другое* самосушим способом существовал в качестве чего-то *другого*, чем одежда, тогда сосуд, не будучи зависим от того *другого*, одежды, один (без другого, одежды, как основания различения) мог бы существовать, конвенционально называясь «другой, чем одежда». Но этого не происходит.

{257} Здесь [понятия] *зависимый от другого* и *независимый от другого* являются антагонистами, образуя прямое противоречие. Сосуд, являющийся *другим*, чем одежда, зависим от одежды. Если бы это *другое* было установлено самосушим способом, то оно являлось бы существующим самопроизвольно, силою собственной сущности. Следовательно,

---

<sup>229</sup> Тиб.: | gal-te gzhan-ni-gzhan-las-gzhanllde-tshe-gzhan-med-par-gzhan-'gyurll gzhan-med-par-ni-gzhan-'gyur-ballyod-min-de-yi-phyir-na-medl [ММК XIV: 6; ММК 2016, p. 19].

это противоречило бы его зависимости от другого. Более того, можно сформулировать противоположный тезис: «Нелогично, чтобы сосуд, не имея зависимости от *другого* – одежды, являлся *другим*, чем одежда. Это не имеет места. Поэтому сосуд, самосущим способом отличающийся от одежды, не существует». В «*Чатухиатаке*» этот аргумент излагается так:

Что имеет зависимое возникновение,  
То не является независимым.  
Все это не существует самопроизвольно.  
Поэтому они бессамостны [XIV: 23].

В «*Комментарии*» к «*Чатухиатаке*» *самость* объясняется как природа, существующая в силу собственной сущности. [*dVi ta* ya 20b]

Здесь, как говорится в «*Комментарии*», то, что сосуд является *другим*, чем одежда, зависит от одежды, но сущность сосуда не установлена к бытию (не существует) в зависимости от одежды. [85b] В соответствии со сказанным, необходимо проводить различия между тем, что является зависимым, и тем, что не является зависимым. Этот специфический аргумент, встречающийся во всем тексте, от его начала до конца, труден для понимания, поэтому следует его снова и снова вспоминать.

Предположим, что кто-то говорит: «Если вы не признае-

те никакой дифференциации, тогда как может иметь смысл утверждение “*другое* в зависимости от *другого* является *другим*”?» Поскольку дифференциация вещей является установленной к бытию посредством их взаимозависимости, то в рамках мирской конвенции они называются «*другими*». В комментарии Буддапалиты также говорится:

В силу мирской конвенции [вещи являются] другими [221b].

В «Комментарии» дается ответ на вопрос: «Когда в мирской условности сосуд представляется *другим*, чем одежда, почему не говорится, что росток в сравнении с семенем – это *другое*?». В ответе объясняется разница между тем, что обычные люди цепляются за инаковость сосуда и одежды, и тем, что они не цепляются за инаковость семени и ростка. Объяснение таково: врожденный ум<sup>230</sup> цепляется за сосуд и одежду как отдельные вещи, существующие в силу их собственных характеристик, а за семя и росток не цепляется подобным образом. В этом заключается смысл разницы. Но сказанное не означает, что конвенционально сосуд и одежда – это разные вещи, а семя и росток – нет. {258}

Причина того, почему врожденный ум цепляется за присваиваемые причину и результат как за отдельные вещи, су-

---

<sup>230</sup> Тиб. blo-lhan-skyes можно перевести и так: «естественный ментальный процесс», «спонтанный умственный процесс».

существующие в силу их собственных характеристик, была объяснена ранее. Хотя сосуд и одежда не существуют в силу собственных характеристик даже конвенционально, они все же конвенционально существуют [в качестве] *просто другого*. Ибо, как было сказано, то, что сосуд является *другим*, чем одежда, имеет зависимое возникновение. И оба комментария объясняют, что это существует конвенционально [*Prasannapadā* 85b; *Buddhapālita* 221b].

Главный смысл аргумента о том, что у шести видов первичного сознания, глаз, материальной формы и других объектов, шести чувственных способностей отсутствует самосущим способом существующее *другое*, заключается в том, чтобы на этом основании опровергнуть существование самосущего контакта. Обоснование<sup>231</sup> формулируется в утверждениях: «Если бы [одно] *другое* было *другим*, чем [некое иное] *другое*» [ММК XIV: 6a] и «То, что зависит от другого / Не может быть другим в сравнении с ним» [ММК XIV: 5cd] и т.д. Поэтому следует показать, что то, что шесть видов сознания являются *другим* в сравнении с объектами и чувственными способностями, возникает в зависимости от них. И поэтому же все причины и следствия являются *просто другим* [в сравнении друг с другом]. В противном случае, поскольку они вовсе не были бы ни тождественными, ни разными, они не являлись бы существующими<sup>232</sup>. Ибо ес-

---

<sup>231</sup> Тиб. rtags.

<sup>232</sup> Тиб. grub-па.



ли бы для *простого существования*<sup>233</sup> быть тождественным и различным [с другой вещью] не являлись взаимоисключающими [определениями], то тогда для *истинного существования*<sup>234</sup> не может быть с определенностью установлена возможность единичности и множественности.

Предположим, что кто-то говорит: «В таком случае конвенциональное возникновение из *другого* являлось бы существующим!». Здесь отсылаем к «*Мадхьмака-аватара-бхашье*». В ней говорится, что наша собственная система говорит о методе интерпретации сутр посредством презентации *трех природ*<sup>235</sup> и поэтому хотя и нужно признавать конвенционально также *шенванг*<sup>236</sup>, тем не менее это не равнозначно [признанию] *возникновения из другого*<sup>237</sup>. [283а] Те, кто утверждает [реальность] объектов, *возникающих из другого*, или принимает их конвенционально, выполняет философский анализ, который исследует, как возникает результат – из себя или из другого. Но это является не анализом того, возникает или не возникает результат из *себя* или из *простого другого*<sup>238</sup>, а таким анализом, когда, исследовав, является ли [другой объект] по своей сущности иным, называ-

---

<sup>233</sup> Тиб. yod-pa-tsam.

<sup>234</sup> Тиб. bden-yod.

<sup>235</sup> Тиб. ngo-bo-nyid-gsum.

<sup>236</sup> Тиб. gzhan-dbang – зависимая природа.

<sup>237</sup> Тиб. gzhan-skye.

<sup>238</sup> Тиб. rang-dang-tha-dad-tsam-zhig-las.

ют возникновение объекта, иного по собственным характеристикам, конвенцией «возникновения [из] другого». {259} А конвенция *шенванга* («зависимый от другого») нейтрализует идею о самопроизвольном возникновении результата, утверждая, что он является *просто зависимым* от причин и условий. «*Просто другое*», или «*простая инаковость*»<sup>239</sup> не подпадает под понятие *другого, существующего силою собственной природы*.

### 1.1.2.1.3.2.2. Отбрасывание возражения о том, что [тезис] не установлен

Последователи Канады<sup>240</sup> утверждают: «Если идея инаковости возникает из того, что [одна] *другая* вещь зависит от [другой] *другой* вещи, то хотя она и является несуществующей в качестве самосущим способом *другой*, тем не менее мы не заявляем об этом. То, что называется «*инаковостью*», является универсальной [категорией], и в ней также содержится специальная [квалификация]. Обобщаемые в ней вещи – это вещи, которые, хотя и не имеют зависимости от других вещей, должны называться *другими*. Следовательно, утверждая это, мы не допускаем ошибку».

<sup>239</sup> Тиб. *gzhan-tsam* Или «*простая инаковость*».

<sup>240</sup> Канада (*gzegs-zan-pa*), известный также как Кашьяпа, Улука, Канабхук, это древнеиндийский философ и физик, основатель школы вайшешика, считается, что жил в период VI–II вв. до н. э. Его имя означает «пожиратель атомов». Он известен разработкой атомистического подхода.

*Инаковость* не является существующей в *другом*

И не является существующей в *не-другом*.

Если *инаковость* не является существующей,

Тогда ни *другое*, ни *таковость* не являются существующими.

В ответ на это заявление последователей Канады мы говорим, что здесь универсалия, называемая «*инаковостью*», не является существующей на самом деле в другой существующей конкретной вещи в качестве *другого*, потому что нет необходимости в том, чтобы концептуализировать *инаковость* как другой [существующий] объект. Ибо такая концептуализация означала бы устанавливать ее к бытию в качестве *другого*, но [та конкретная вещь] уже существует в качестве *другого*. Более того, вы не можете утверждать, что одна вещь, которая не является *другим*, воплощает *универсалию инаковости* как *другой объект*, потому что, согласно вашей позиции, существует идентичность<sup>242</sup>, несовместимая с *инаковостью*<sup>243</sup>, существующей как другой объект. Поскольку помимо этих двух – *одного* и *другого* – нет никакой третьей

---

<sup>241</sup> Тиб.: lgzhan-nyid-gzhan-la-yod-ma-yin|gzhan-ma-yin-la'ang-yod-ma-yin|lgzhan-nyid-yod-pa-ma-yin-nall gzhan-nam-de-nyid-yod-ma-yin| [ММК XIV: 7; ММК 2016, р. 19].

<sup>242</sup> Тиб. gcig-nyid.

<sup>243</sup> Тиб. gzhan-nyid.

альтернативы, то та универсалия, которая называется «инаковостью», нигде не существует как некий другой объект.

Предположим, что кто-то говорит: «Хотя [реальное существование] универсалии «инаковость» опровергается, *другое* тем временем существует, но без *инаковости* не существует *другое*, поэтому универсалия «инаковость» также существует». Как было объяснено ранее, если универсалия «инаковость» не является [в реальности] существующей, то ни *другое*, ни *идентичная единичность*<sup>244</sup> не являются существующими самосущим способом. Буддапалита дает две различные интерпретации этой шлоки, которые не совпадают с тем способом, который был только что объяснен. [221b–222b]<sup>245</sup>.

{260}

### **1.1.2.2. Опровержение контакта посредством исследования тождества и различия**

Предположим, что кто-то утверждает следующее: «Хотя это было уже объяснено – что *другое* – видение и т. д. – не

---

<sup>244</sup> Тиб. de-nyid-de-gcig-pa.

<sup>245</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд в примечании пишут, что Буддапалита представил три интерпретации, одна из которых является зачаточной формой интерпретации Чандракирти. Буддапалита также предложил прочтение, при котором рассматриваемая шлока отвергает самосущее существование различия в любой другой вещи на основании относительности различия. При другом прочтении эта шлока отвергает сущностное существование различия на основании непостоянства отношения. [Tsong Khapa 2006, p. 310, note 6].

существует, все же, поскольку сказано, что контакт<sup>246</sup> – это собрание трех, то контакт<sup>247</sup> существует по собственной природе. Поэтому видение и т. д. существуют по собственной природе».

ММК, глава XIV, шлока 8ab<sup>248</sup>:

Ничто не имеет контакта само по себе.

*Другое* также не имеет контакта с *другим*.

В ответ на то утверждение мы спрашиваем: «Если у видения и т. д. контакт существует самосущим способом, тогда видение и т. д. являются самосущим способом самоидентичными или другими, чем каждый из них?» Если имеет место первое, тогда такие феномены не имеют контакта с самими собой, подобно тому, как невозможно сказать, что молоко, не зависящее от воды, само по себе контактирует с водой. Самосущим способом различающиеся *другое* и *другое* тоже не являются контактирующими друг с другом. Это подобно тому, что невозможно сказать, что если вода и молоко пребывают по отдельности, то вода и молоко контактируют.

## 1.2. Демонстрация того, что это опровергает также

---

<sup>246</sup> Тиб. reg-pa.

<sup>247</sup> Тиб. phrad-pa.

<sup>248</sup> Тиб.: lde-ni-de-dang-phrad-pa-medllgzhan-dang-gzhan-yang-phrad-mi-'gyurl

[ММК XIV: 8ab; ММК 2016, p. 19].

[вещи], находящиеся

**в процесса контакта и т. д.**

Предположим, что кто-то утверждает следующее: «Когда две вещи смешаны в одну, то поскольку они едины, то контакта нет; а когда они находятся по отдельности, то контакта тоже нет, поэтому [существование] контакта отрицается [вами], но тем не менее то, что находится в процессе контакта, являющееся *другим*, существует, следовательно, и контакт тоже существует».

ММК, глава XIV, шлока 8cd<sup>249</sup>:

То, что находится в процессе контакта, контакт,  
А также контактор не являются существующими.

Если бы то, что находится в процессе контакта<sup>250</sup>, было самосущим способом установлено к бытию как единичная вещь, то оно не могло бы находиться в контакте само по себе (с самим собой), а если бы самосущим способом являлось *другим*, то тоже не был бы способен контактировать. Оказалось бы, что все одинаково не пребывающие в контакте, являются контактирующими. Если допустить, что половина

---

<sup>249</sup> Тиб.: |phrad-bzhin-pa-dang-phrad-pa-dang||phrad-pa-po-yang-yod-ma-yin|  
[ММК XIV: 8cd; ММК 2016, п. 19].

<sup>250</sup> Тиб. phrad-bzhin-pa.

осуществляет контакт, то если думаете, что контакт с одной стороной является контактом со всей [целостной] природой [вещи], то независимо от того, думаете ли вы, что это единичная часть или две разные части, это опровергается демонстрацией ошибки в отношении различия. Следовательно, тот объект, что находится в процессе контакта, – осуществляющий активность контакта, – не существует.

Допустим, кто-то говорит, что хотя то, что находится в процессе контакта, не существует, контакт существует. Но если бы того, что находится в контакте, не было, тогда не было бы начального [усилия] для контакта и не было бы также контакта – завершения активности.

Предположим, что кто-то говорит: «Хотя [активность] контакта не завершена, если из пары контактирующих вещей раньше единичной вещи имеет место *другое*, то контактирующая вещь, контактор, существует». Но если этого нет, то, не имея функции контакта, контактор также не находится самопроизвольно в состоянии, чтобы завершить активность [контакта].

{261}

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

Итак, было показано, что органы чувств (глаза и т. д.) и их объекты (материальная форма и т. д.), а также [первичное] сознание и т. д. не вступают в контакт самосущим способом.

Это было установлено также глубинными сутраами. Для того чтобы показать, что в данной главе дано объяснение этих положений, а также чтобы продемонстрировать, что она объясняет содержащееся во всем Слове Будды опровержение обладания и контакта применительно ко всем феноменам, сделаем краткое подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла. В «*Упалипарипричча-сутре*» говорится:

Если глаз обладает всем, то он является зрящим,

...

Следовательно, глаз никогда не имеет зрения [*dKon brtseg* са 129а].

В конце говорится:

Кто понимает, что феномены не имеют самосушей природы,

Те герои – за пределами страданий мира.

Хотя и наслаждаются желанными благами, они не привязаны к ним.

Отбросив привязанности, они усмиряют живых существ.

Хотя нет ни живых существ, ни жизни,

Те лидеры людей осуществляют благо живых существ;

Хотя живые существа не существуют, они приносят им пользу –

Эта миссия чрезвычайно трудна [*dKon brtseg* са 130а].



И после этого сказано:

У них никогда не бывает привязанности.

У тех, кто устремлен к этой *дхармате*,

Ум не имеет привязанности к циклическому бытию [*dKon  
brtseg* ca 131a].

...

Это демонстрирует пользу понимания отсутствия контакта и обладания в отношении таких вещей как глаза и т. д. [в контексте объяснения] отсутствия привязанности и т. д.

### **3. Резюме главы XIV и ее название**

Феномены *встречающиеся, обладающие, соединившиеся и совокупности* феноменов, существующие силою собственной сущности, никак не могут быть установлены. В том, что они не имеют самосущей природы, следует твердо убедиться с помощью системы двух истин, которая является очень логичной при определении всех этих вещей.

Это был комментарий к главе XIV, которая имеет восемь строф и называется «Исследование контакта».

### **Глава XV. Исследование самобытия**

Мы все еще находимся во второй части второго большо-

го раздела текста, который называется «Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми от самосушей природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2)). Мы находимся все еще во второй ее части – «Опровержение доказательства самосушего существования вещей» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2)). Мы завершили из трех ее частей первую часть – «Опровержение самосушего существования контакта (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2.1)). Теперь приступаем ко второй ее части – «Опровержение самосушего существования *присвоения*<sup>251</sup> причины и следствия (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2.2)). {262}

### **(2.2.2.1.1.2.2.2) Опровержение самосушего существования *присвоения* причины и следствия**

Здесь три части: 1) объяснение главы XV «Исследование самобытия»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XV и ее название.

#### **1. Объяснение главы XV «Исследование самобытия»**

Здесь кто-то может сказать: «Вещи существуют самосущим способом, потому что имеет место *присвоение* таких вещей как причина и условия, семена, неведение и т. д., кото-

---

<sup>251</sup> Тиб. bdag-gir-byed-pa

рые порождают такие вещи как росток, составные феномены и т. д.» Этот вводный вопрос [для мотивации] содержится в «*Прасаннападе*». А Буддапалита [для мотивации анализа] говорит следующее:

Вы утверждаете, что все феномены являются зависимо возникающими и что они также не имеют сущности. Если это так, то тогда как они являются возникающими, не имея сущности? В том случае, если из причин и условий не возникает сущность вещи, то тогда что иное возникает? Если сущность одежды не возникает из натянутых [на ткацком станке] продольных и поперечных нитей, то тогда из них порождается просто сущность их самих? Если же из них ничто не возникает, тогда почему мы говорим о «возникновении»? Ответ таков: «Разве вы, когда скачете верхом на лошади, не видите лошадь? Хотя вы говорите, что вещи являются зависимо возникающими, вы также не видите, что они не являются самосушим способом существующими?» [224а].

То, что в отношении вещей ни в малейшей степени не является приемлемой [идея] самосушим способом существующей сущности и что, с другой стороны, вещи возникают в зависимости от причин и условий, – эти два утверждения, считающиеся противоречащими друг другу, вовсе не противоречат друг другу. Важнейшее положение этого аргумента

заключается в том, чтобы различить их смешение<sup>252</sup>. Это было введение, связывающее объясненное ранее с содержанием данной главы.

Итак, опровержение утверждения о самосущем существовании содержит две части: 1) опровержение самосущего существования вещей; 2) демонстрация того, что при утверждении о самосущем существовании не избежать впадения в крайности.

## **1.1. Опровержение самосущего существования вещей**

Здесь две части: 1) опровержение доказательства самосущего существования; 2) демонстрация вредоносности [концепта о] самосущем существовании.

### **1.1.1. Опровержение доказательства самосущего существования**

Здесь три части: 1) главный смысл; 2) демонстрация того, что посредством этого опровергаются другие три крайности; 3) разоблачение [реификационистского] взгляда относительно смысла тех опровержений. {263}

#### **1.1.1.1. Главный смысл**

---

<sup>252</sup> Тиб. 'de-gnyis-dres-'byed можно перевести и так: «проанализировать путаницу [в понимании] этих двух».

Здесь две части: 1) демонстрация того, что самосушая природа не нуждается в причине и условии и что она противоречит им; 2) демонстрация характеристик независимой природы.

### **1.1.1.1.1. Демонстрация того, что самосушая природа не нуждается в причине и условии**

**и что она противоречит им**

ММК, глава XV, шлока 1<sup>253</sup>:

Самосушая природа, из причин и условий

Возникающая<sup>254</sup>, – это нелогично.

Возникающая из причин и условий

Самосушая природа являлась бы сотворенной.

Если бы у составных (обусловленных) феноменов, роста

---

<sup>253</sup> Тиб.: |rang-bzhin-rgyu-dang-rkyen-las-nill'byung-bar-rigs-pa-ma-yin-nollrgyu-dang-rkyen-las-'byung-ba-yill rang-bzhin-byas-pa-can-du-'gyurl [ММК XV: 1; ММК 2016, р. 20].

<sup>254</sup> Было бы правильнее с точки зрения грамматики русского языка перевести первые две строки как «Самосушая природа, возникающая / из причин и условий, – это нелогично», но мы намеренно стараемся по возможности придерживаться того же порядка изложения смысла коренного текста, что и в тибетском тексте.

и т. д. имела самосушая природа<sup>255</sup>, то бессмыслицей было бы [говорить] об их возникновении из неведения, семени и т. д. как из их причин и условий. Ибо у того, что существует в качестве самосушей природы, отсутствует необходимость быть порожденным чем-то.

Предположим, кто-то думает, что если вещь существует до своего возникновения, то возникновение является бессмысленным, и что только вещь, не существующая до своего возникновения, является возникающей в зависимости от причин и условий. Если бы это было так, то в силу возникновения из причин и условий природа результата являлась бы созданной. Допустим, далее он говорит, что согласен с выводом о сотворенности результата. Чандракирти спрашивает: «Как может иметь смысл утверждение вроде того, что “это является и тем, что сотворено, и самосушей природой”?» [88a] Это не имеет смысла, ибо содержит взаимоисключающие вещи, согласно его объяснению. Дело в том, что *сотворенное* и *несотворенное* находятся в прямом противоречии, поэтому в случае элиминации одной из двух сторон, образующих прямое противоречие на одном базисе, другая сторона должна подтверждаться на этом же базисе. *Сотворенное* подпадает под категорию *созданное*, а *самосушая природа* по своему характеру подпадает под категорию *несозданное*. Поэтому они не могут сосуществовать на одном и том же базисе, подобно жару воды или известным из обычной жизни

---

<sup>255</sup> Тиб. rang-bzhin.

ни искусственным вещам, таким как *надма ра га* и т. д., создаваемым алхимиком из таких компонентов как *ке-ке-ру*<sup>256</sup> и т. д., которые не могут называться самосушей природой искусственно созданных вещей.

Но, предположим, кто-то утверждает следующее: «В обычной жизни жар огня и *надма ра га*

и т. д. – разнообразные предметы описываются в качестве самосушей природы, поэтому как может быть логичным отсутствие сущности<sup>257</sup> у того, что является сотворенным?»

В обычной жизни применительно к искусственным вещам не действует конвенция «собственная природа» или «сущность». Мы тоже согласны с этим. Но, хотя в обычной жизни известно, что жар огня является собственной природой, или сущностью, огня, тем не менее мы говорим, что он тоже не является сущностью огня, потому что он *не имеет признака сущности*<sup>258</sup>. {264} Огонь воспринимается как зависимый от причин и условий – зажигательного стекла и т. д., и его жар – аналогично этому. Поэтому с полной определенностью мы говорим, что он по той причине, что является сотворенным, подобно жару воды, не является самосушей природой. Хотя жар огня и жар воды одинаковы в том, что они оба возникли из причин и условий, тем не менее они не одинаковы в

---

<sup>256</sup> Тиб. ke-ke-ru – драгоценный камень кошачий глаз.

<sup>257</sup> Тиб. gshis.

<sup>258</sup> Тиб. gshis-kyi-mtshan-nyid-dang-bral-ba.

отношении того, являются или не являются *созданными* (искусственными). Поэтому они не одинаковы в том, являются или не являются самосушей природой. Хотя эта мысль известна обычным людям, реалисты<sup>259</sup> не проводят различия между жаром огня и жаром воды на основании различения – возникли или не возникли они посредством самосушей природы. Когда в обычной жизни определяют вещь как искусственную, то это происходит без признания, что ее нельзя назвать самосушей природой. В нашей собственной системе это признается.

Духовно незрелые люди<sup>260</sup>, фиксируясь [на идее о том], что отсутствие у вещей собственной природы существует самосущим способом, видят только этот феномен, не видя другие феномены, и точно так же говорят [об этом как] характеристике, как говорят при фиксации «жар – это собственная характеристика огня». Это происходит из-за [концепта] о том, что собственные характеристики – это характеристики сущности, или природы<sup>261</sup>.

Доступным для них путем Учитель в *Абхидхарме* дал также презентацию индивидуальных характеристик<sup>262</sup> этих вещей как относительных. Он объяснил здесь, что *непосто-*

---

<sup>259</sup> Тиб. dngos-po-smra-ba.

<sup>260</sup> Тиб. byis-ра буквально означает «ребенок». Этот термин относится к духовно неразвитым существам.

<sup>261</sup> Тиб. bdag-nyid-kyi-mtshan.

<sup>262</sup> Тиб. rang-gi-ngo-bo.



янтво и т. д. – то, что является общим для других феноменов, – это универсальные характеристики. Итак, хотя жар как природа огня, непостоянство как природа составных феноменов не существуют даже конвенционально, в *Абхидхарме* о них говорится как об универсальных характеристиках<sup>263</sup> или индивидуальных (собственных) характеристиках<sup>264</sup> в зависимости от того, являются или не являются они общими. В нашей системе они, в соответствии с *Абхидхармой*, также считаются существующими конвенционально. Следовательно, очень важно проводить различие между тем, с одной стороны, что существует в силу собственных характеристик, или в силу собственной сущности, и тем, с другой стороны, что имеет индивидуальные собственные характеристики, не разделяемые с другими вещами.

Утверждение, гласящее в «*Комментарии*», что «*Абхидхарма* объясняет доступным для них путем общие и специфические характеристики», означает, что духовно незрелые существа цепляются за то, что является характеристикой феноменов, как за их природу (сущность). Поэтому, не опровергая этого, *Абхидхарма* для них объясняет два вида характеристик. {265} Но это не следует понимать так, будто *Абхидхарма* представляет их природу в качестве двух видов характеристик, подобно тому, как происходит цепляние за такие вещи как жар огня в качестве его природы и т. п. В «*Ма-*

---

<sup>263</sup> Тиб. spyi'i-mtshan-nyid.

<sup>264</sup> Тиб. rang-gi-mtshan-nyid.

*дхьямака-аватаре»* говорится:

Хотя Будда посредством метода, связанного с *Праджня-парамитой*,

Одинаково отбрасывает их,

В учении *Абхидхармы* они представлены [VI: 92].

В *«Комментарии»* также показано, что в *Абхидхарме* посредством классификации универсальных и специфических характеристик и т. д. пять скандх представлены в соответствии с этим. Но в *«Материнской сутре»* [*Sher phyin kha 20a*] говорится, что все пять скандх суть пустота, поэтому они одинаковы в том, что не существуют как [нечто] абсолютное, и в том, что существуют как [нечто] конвенциональное. А жар в качестве природы огня не принимается даже конвенционально. Поэтому мы не согласны с тем, что жар является природой огня, не по той причине, что другие это принимают. А дело в том, что у нас не существует цепляния за [идею о том, что] жар огня и природа огня неразделимо едины, поэтому они определяются как «просто принятые другими».

### **1.1.1.1.2. Демонстрация характеристик независимой природы**

Предположим, кто-то спросил: «Если говорится «то, что сотворено, не является самосущей природой», тогда какова

характеристика самосушей природы, а также что такое эта самосушая природа?»

ММК, глава XV, шлока 2<sup>265</sup>:

Называть «самосушей природой» то, что сотворено, –  
Как это может быть правильным?

Ведь самосушая природа относится к несотворенным вещам,

Которые не имеют зависимости от других.

В данном контексте определение «собственная сущность [вещи] есть самосушая природа» имеет место в качестве конвенции. В этом смысле говорят, что то, что относится к самости вещи, [является для нее «моим», *даг-ги-ва*]<sup>266</sup>, называется ее «самосушей природой». Чтò это – «тò, что относится к самости», *даг-ги-ва*? Это несотворенное качество *дхармина*<sup>267</sup>. То, что является изготовленным, не относится к самости (не является *даг-ги-ва*), как, например, жар воды и тому подобное. То, что является зависимым от другого, не есть

---

<sup>265</sup> Тиб.: lrang-bzhin-byas-pa-can-zhes-byar||ji-lta-bur-na-rung-bar-'gyur||rang-bzhin-dag-ni-bcos-min-dang|| gzhan-la-ltos-pa-med-pa-yin|| [ММК XV: 2; ММК 2016, p. 20].

<sup>266</sup> Тиб. bdag-gi-ba

<sup>267</sup> Тиб. chos-can-gang-gi-chos-ma-bcos-pa в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено как «the unconstructed characteristics of the characterized» («несозданные характеристики характеризуемого») [Tsong Khapa 2006, p. 318].

его *даг-ги-ва*. Это похоже, к примеру, на чью-то беспомощную копию<sup>268</sup>. {265} Сказанное не указывает на то, что никакие созданные феномены и зависимые от других феномены не являются относящимися к самости данного феномена. Но вместо этого здесь демонстрируется: то «мое» (*даг-ги-ва*), что определяется как самосушая природа или сущность данного феномена, не должна быть созданной и зависимой от другого объекта, как должник [от кредитора].

Следовательно, *самосушая природа огня* определяется следующим образом. Это исконная (базовая) сущность огня; она не создана; не является возникшей впервые, не будучи существовавшей в прошлом; в трех временных периодах является неискаженной в отношении огня; не зависит от других причин и условий, как это имеет место в отношении жара воды, этой и той стороны, длинной и короткой дороги.

Возникает вопрос: «Если собственная сущность огня такова, то существует ли она?» [Мадхьямики] говорят, что она не является существующей самосущим способом, но и не существующей не является. Это означает: хотя и существует, но не существует в силу собственной сущности. В «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» говорится:

Абсолютное, будучи специфическим объектом мудро-

---

<sup>268</sup> Тиб. *brnyan-po-rang-dbang-med-pa* в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «one's servant or one's wealth» [Tsong Khapa 2006, p. 318].

сти совершеннозрящих<sup>269</sup>, обнаруживается как собственная сущность «я», но не как самосущее бытие «я» [253а].

Хотя это так, – вещи не существуют силою собственной сущности, – тем не менее ради того чтобы успокоить тех, кто, услышав это, испытывает страх, допустив *преувеличение бытия*<sup>270</sup>, говорится, что они существуют относительно. Здесь было бы нелогично утверждать, что, поскольку о существовании вещей говорится из-за этой необходимости, то абсолютная истина непознаваема. Чандракирти говорит:

Это потому, что в «*Дхармасамгити-сутре*»<sup>271</sup> говорится: Для того чтобы полностью успокоить пребывающих в страхе обычных существ, о вещах говорится, что они возникают и прекращаются посредством силы конвенции [*mDo sde Sha* 43а].

Тогда следовало бы, что возникновение и прекращение также непознаваемы. Когда говорится «преувеличив бытий-

---

<sup>269</sup> Или «объектом постижения совершенномудрых».

<sup>270</sup> Тиб. *sgro-btags-pa* можно перевести как «приписывать», «фабриковать», «суперналожение» и т. п. «*sgro-btags*» означает «материализация», «реификация» и т. п. В данном контексте речь идет об онтологическом преувеличении статуса вещей путем приписания им бытия.

<sup>271</sup> Тиб. *chos-yang-dag-par-sdud-pa* – «*Дхармасамгити-сутра*» в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда указана как «*Санчаягатха*» [*mDo sde Sha* 43а] [Tsong Khapa 2006, p. 318].

ный статус»<sup>272</sup>, то также нелогично говорить «абсолютная истина не является объектом познания». В целях понимания того, что [в нашей системе] говорится о существующих вещах посредством «преувеличения бытия», приводится цитата из «*Самадхираджа-сутры*»<sup>273</sup>:

Дхарму, не выраженную посредством слов,  
Как можно услышать? От какого учителя?  
То, что преувеличено, не имеет слов,  
[Но] оно также может быть услышано и проповедано<sup>274</sup>.  
{267}

Эта цитата означает, что о слушающем, проповедующем и проповедуемых учениях говорится также посредством преувеличения бытия, т. е. допущения их условного существо-

---

<sup>272</sup> Тиб. *sgro-btags-nas*.

<sup>273</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд отмечают, что этого стиха нет в тексте «*Самадхираджа-сутры*» и что Цонкапа, вероятно, взял ссылку на нее из «*Прасаннапанды*» [89a] или из «*Мадхьямака-аватара-бхашьи*» [*dVi ta 'a* 276b], где этот стих приписывается «*Самадхираджа-сутре*», но не ясно, каков его источник [Tsong Khapa 2006, p. 319, note 5].

<sup>274</sup> Четвертая строка в этом стихе в тексте Цонкапы такова: *lde-ni-nyan-zhing-stong-pa'ang-yinl* [Tsong-khapa 2012, p. 266]. В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда она передана так: «And can neither be heard nor taught» [Tsong Khapa 2006, p. 319]. Т. е. по смыслу этот перевод противоположен нашему. Мы следовали в своем переводе в точности тексту Цонкапы. Тем не менее, смысл этой строки в нашем переводе кажется парадоксальным образом противоречащим смыслу третьей строки данного стиха. Но, видимо, речь идет о том, что хотя абсолютная истина невыразима, учение об абсолютной истине может быть услышано и проповедано в условном смысле.

вания, потому что они тоже не являются познаваемыми [в абсолютном смысле]. Таких вещей, являющихся ментальными приписаниями [бытия], о которых Учитель говорил как о существующих «посредством преувеличения бытия», имеется множество, поэтому нет необходимости в том, чтобы обе «самости» (bdag-gnyis) были похожими в том, что касается «преувеличения бытия».

Предположим, кто-то спрашивает: «Как можно утверждать, что вещи возникают из преувеличивающего приписания [бытия]?». Ответ на второй<sup>275</sup> вопрос звучит так: «Их собственной сущностью является то, что называется “дхармата феноменов” и т. д.» [*Прасаннапада* 89b]. *Дхармата* – это сущность всех феноменов<sup>276</sup>; сущность – это природа<sup>277</sup>; природа – это пустота<sup>278</sup>; пустота – это отсутствие самосущей природы<sup>279</sup>. А это суть *таковость*<sup>280</sup> и, более того, это *неизменность в качестве сущности таковости*<sup>281</sup> и *постоянное пребывание*<sup>282</sup>. Если бы вещи существовали именно так, как они воспринимаются сквозь пелену неведения,

---

<sup>275</sup> Неясно, о каком вопросе идет речь.

<sup>276</sup> Тиб. dngo-bo.

<sup>277</sup> Тиб. rang-bzhin.

<sup>278</sup> Тиб. stong-nyid.

<sup>279</sup> Тиб. rang-bzhin-med-pa.

<sup>280</sup> Тиб. de-bzhin-nyid.

<sup>281</sup> Тиб. de-bzhin-nyid-kyi-ngo-bor-'gyur-ba-med-pa.

<sup>282</sup> Тиб. rtag-tu-gnas-pa.

то должны были бы восприниматься незагрязненной мудростью арьев, пребывающих в состоянии медитативного равновесия. Хотя их способ [медитативного погружения таков, что] они не воспринимают вообще ничего, абсолютный способ существования вещей<sup>283</sup> является объектом этой мудрости. Это потому что та мудрость постигает конечный способ существования вещей<sup>284</sup> и потому что именно то, что *вещи не существуют в реальности*<sup>285</sup>, и есть их *таковость*<sup>286</sup>; и потому также, что если бы объект отрицания существовал, он был бы воспринимаемым. Но он не воспринимается, и благодаря этому достигается опровержение объекта отрицания.

Смысл утверждения «не-видение есть чистое<sup>287</sup> видение» не сводится к постулированию того, что ничего не видеть – это видение. Согласно ранее объясненному, *не видеть ментальное измышление*<sup>288</sup> определяется как видение без концептуального конструирования. Поэтому *видение* и *не-виде-*

---

<sup>283</sup> Тиб. de-kho-na-nyid – «то, каковы [вещи] в реальности».

<sup>284</sup> Тиб. de-kho-na-nyid.

<sup>285</sup> Тиб. dngos-po-rnam-de-khona-nyid-du-ma-grub-ра здесь может быть переведено и так: «вещи не существуют в абсолютном смысле» или «вещи не существуют в *таковости*». Геше Самтен и Джей Гарфилд дают здесь такой перевод: «the nonexistence of the entities as things really stand» («несуществование вещей так, каковы они есть на самом деле») [Tsong Khapa 2006, p. 319].

<sup>286</sup> Тиб. de-kho-na-nyid.

<sup>287</sup> Тиб. dam-ра имеет также значения «превосходный», «святой», «возвышенный», «истинный, подлинный» и т. д.

<sup>288</sup> Тиб. spros-pa-ma-mthong-ba.



ние не могут функционировать на одном базисе. В «Санчаягатхе»<sup>289</sup> говорится:

Нет видения материальных форм и также нет видения ощущений,

Нет видения восприятия<sup>290</sup> и не видно мышления<sup>291</sup>.

Где не видно сознания, ума, интеллекта,

Там Дхарма видна, – учил Татхагата.

{268}

Живые существа произносят слова «небо видно».

Исследуй это критически – как небо видно!

Тем самым Татхагата также показал видение Дхармы.

Видение невозможно описать посредством других примеров [*Sher phyin sna Tshogs ka 8b*].

Сказано: «То, что не видно, – это пять скандх, а то, что видно, – это Дхарма». В этом состоит смысл *таковости*<sup>292</sup>: тот, кто видит зависимое возникновение, тот видит Дхарму. Кроме того, например, пространство – это просто отсутствие препятствий для контакта. Объект отрицания при видении или осознании [Дхармы] по функции похож на препятствия

---

<sup>289</sup> Тиб. *sdud-pa* – *Праджняпарамита-санчаягатха* (*Сжатая Праджняпарамита*).

<sup>290</sup> Тиб. 'du-shes.

<sup>291</sup> Тиб. *sems-pa*.

<sup>292</sup> Тиб.: *de-kho-na-nyid-kyi-don*.

в примере с пространством. Препятствия, если бы существовали, то были бы воспринимаемыми, но их не видно. То, что видно, – это пространство, а то, что не видно, – это препятствия.

Последняя строка опровергает, что видение *таковости* [является] подобным видению голубизны, и утверждает, что вместо этого оно должно быть подобным тому видению [пространства], которое представлено в данном примере.

Когда говорится «то, что не видно, – это пять скандх», то тем самым указано, что в процессе незагрязненного медитативного погружения *дхармин*<sup>293</sup> не является видимым. Если так, то *таковость*, не будучи реально видимой, не является также всего лишь обозначением, но абсолютное не является также существующим самосущим способом. Хотя все *дхармины* не существуют в природе такого рода, тем не менее их *дхарматы*<sup>294</sup> существуют, но никакие феномены не существуют в качестве природы, установленной к бытию в силу собственной сущности.

### **1.1.1.2. Демонстрация того, что посредством этого опровергаются другие три крайности**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Хотя по-

---

<sup>293</sup> Тиб. chos-can в данном контексте имеет значение «носитель признаков», «характеризуемое».

<sup>294</sup> Тиб. chos-nyid-rnams.

средством опровержения существования вещей в качестве самосушей природы вы опровергаете *самобытие*<sup>295</sup>, тем не менее *инобытие*<sup>296</sup> существует, потому что не опровергнуто вами. А если оно существует, то природа также является существующей самосушим способом».

ММК, глава XV, шлока 3<sup>297</sup>:

Если самосушей природы нет,  
Тогда как существует инобытие?  
Самосушая природа других вещей –  
Это то, что называется инобытием.

Если бы жар существовал в качестве самосушей природы огня, тогда можно было бы в зависимости от самосушей природы жидкости определить это как инобытие. В то время как посредством абсолютного анализа [установлено, что] никакая вещь не существует в качестве самосушей природы, как может инобытие существовать в силу самосушей природы? Это невозможно. {269} Ибо определено, что в [понятии] «самосушая природа инобытия» тем, что называется «самосушим способом существующее инобытие», является сущ-

---

<sup>295</sup> Тиб. gang-dngos – собственное бытие как реальность.

<sup>296</sup> Тиб. gzhan-dngos – бытие другого существа как реальность.

<sup>297</sup> Тиб.: lrang-bzhin-yod-pa-ma-yin-nallgzhan-gyi-dngos-po-ga-la-yodllgzhan-gyi-dngos-po'i-rang-bzhin-nill gzhan-gyi-dngos-po-yin-zhes-brjodl [ММК XV: 3; ММК 2016, p. 20].

ность, установленная к бытию самосушим способом.

Далее предположим, что кто-то утверждает следующее: «Хотя вами опровергнуты обе сущности – собственная природа, т. е. сущность, и инобытие, вещи существуют по природе, потому что это не опровергнуто.

ММК, глава XV, шлока 4<sup>298</sup>:

Помимо самобытия и инобытия

Как вещи могли бы существовать?

Если бы существовали самобытие и инобытие,

То вещи являлись бы установленными к бытию.

Помимо самобытия и инобытия как вещи могли бы существовать? Не могли бы никак. Ибо если бы самобытие и инобытие существовали самосушим способом, то тогда существование вещей в силу их собственной природы являлось бы установленным. Но это невозможно, потому что самосушее существование обоих было опровергнуто ранее.

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Хотя вами и опровергнуты [самосушие] вещи, тем не менее не опровергнуто небытие вещей. Следовательно, оно существует самосушим способом. А поскольку одна из двух противоположностей существует, то и второй член пары существует, так что вещи существуют».

---

<sup>298</sup> Тиб.: lrang-bzhin-dang-ni-gzhan-dngos-dagllma-gtogs-dngos-po-ga-la-yodllrang-bzhin-dang-ni-dngos-po-dagll yod-na-dngos-po-'grub-par-'gyurll

Поскольку вещи не установлены к бытию,  
То и их небытие не является существующим.  
Вещь, превратившаяся в иное,  
Есть небытие вещи, – так говорят люди.

Если не установлено самосущее бытие вещи, то не является установленным и самосущее существование ее небытия. Когда сосуд и другие вещи трансформируются из своего нынешнего состояния в другое, люди обычно говорят, что прежняя вещь больше не существует. Хотя здесь необходимо опровергнуть истинное [существование] объекта отрицания – небытия вещи, которое не является объектом познания, тем не менее дело вот в чем. Поскольку цепляние за истинность в отношении существования или не-существования объекта отрицания имеет место в разной степени, то в силу этого, если установить, что небытие объекта отрицания – [самосущенно] существующей вещи – не имеет истинного существования, тогда будет легче установить, что другие не-вещи<sup>300</sup> не существуют [как нечто] истинное.

---

<sup>299</sup> lgal-te-dngos-po-ma-grub-nalldngos-med-‘grub-par-mi-‘gyur-rolldngos-pogzhan-du-gyur-ba-nilldngos-po-med-yin-par-skye-bo-smral [ММК XV: 5; ММК 2016, р. 20].

<sup>300</sup> Тиб. dngos-med-gzhan – буквально означает «другая ничтожность», можно перевести и так: «другие факты несубстанциональности», «другие случаи небытия» и т. п.

### 1.1.1.3. Разоблачение [реификационистского] взгляда относительно смысла тех опровержений

ММК, глава XV, шлока 6<sup>301</sup>:

Кто теоретизирует<sup>302</sup> о самобытии, инобытии,

Вещи и не-вещи,

Те не понимают<sup>303</sup>

*Таковость* в Учении Будды<sup>304</sup>.

Итак, самобытие и инобытие, вещь и не-вещь не являются установленными к бытию самосущим способом. Но те гордецы, претендующие на безошибочную интерпретацию Слова Будды, называют «природой земли ее прочность, природой ощущений – восприятие объекта и т. д.» [*Prasannapadā* 90b]. Они рассматривают «самобытие и инобытие», относительно

---

<sup>301</sup> |gang-dag-rang-bzhin-gzhan-dngos-dang||dngos-dang-dngos-me-nyid-lta-ballde-dag-sang-rgyas-bstan-pa-lalld-nyid-mthong-ba-ma-yin-nol [ММК XV: 6; ММК 2016, р. 20].

<sup>302</sup> Здесь в тексте Цонкапа использован термин «lta-ba», который в данном контексте считаем более корректным передавать не в значении «видеть», а в значении «рассматривать», «понимать».

<sup>303</sup> Из широкого спектра значений термина «mthong» здесь считаем более подходящим не значение «видеть» или «воспринимать», а «понимать».

<sup>304</sup> В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда последние две строки переведены так: «They do not see the reality of / The Buddha's doctrine» («Они не видят реальность доктрины Будды») [Tsong Khapa 2006, р. 322]. Такой перевод, на наш взгляд, не вполне корректен.

«сознания» и прочего – «нынешнее и прошлое состояние» и т. д. в качестве *ничто* (не-вещь)<sup>305</sup>, существующего самосущим способом<sup>306</sup>. {270} Эти люди не понимают в Учении Будды зависимое возникновение, высшую *таковость*, и не излагают это.

Итак, «природа» и т. д. – вещи, существующие самосущим способом, противоречат логике. И Победители также не постулировали природу вещей, противоречащую логике, потому что безошибочно постигли *таковость* всех вещей. Поэтому ученые-пандиты считают только сказанное Буддой достоверно обоснованным и потому – безобманным. При опоре на этимологию оригинального санскритского слова *агама*<sup>307</sup>, соответствующий тибетский смысл термина *лунг* (*lung*<sup>308</sup>) можно объяснить следующим образом: это называется *лунгом*, потому что пришло из надежного источника, устраняющего все вредоносное; это называется *лунгом*, потому что приводит к полному пониманию – к совершенному пониманию *таковости*; это называется *лунгом*, потому что при полном его постижении и при опоре на него оно выводит за пределы мира страданий. В силу этого Слову полностью

---

<sup>305</sup> Тиб. *dn̄gos-po-med-pa-nyid* – «небытие вещи» или «небытийность вещей».

<sup>306</sup> Тиб. *dn̄go-bo-nyid-kyis-yod-pa*.

<sup>307</sup> Санскр. *āgama* означает «происходящий из надежных источников» [Tsong Khapa 2006, p. 322, note 11].

<sup>308</sup> Тиб. *lung* имеет следующие основные значения: «авторитетный текст», «коренной текст», «проповеданное Буддой учение», «сутра», «передача разрешения изучать священные тексты».

реализованного и совершенного Будды дается определение «лунг». Священные тексты других традиций, не являющиеся Словом Будды, не имеют рационального обоснования и поэтому не подпадают под определение *лунг* (*агама*).

## **1.1.2. Демонстрация вредоносности [концепта о] самосущем существовании**

Здесь две части: 1) демонстрация этого с помощью сутр; 2) демонстрация этого с помощью логического обоснования.

### **1.1.2.1. Демонстрация этого с помощью сутр**

ММК, глава XV, шлока 7<sup>309</sup>:

Победоносный [Будда], знающий «вещи» и «не-вещи»,  
В «*Сущностных наставлениях для Катьяяны*»<sup>310</sup>  
«Существование» и «не-существование» –  
Обе [крайности] опроверг.

Поскольку воззрение о том, что самобытие и инобытие,

---

<sup>309</sup> Тиб.: lbcom-ldan-dngos-dang-dngos-med-pallmkhyen-pas-ka-ta-ya-na-yill  
gdams-ngag-las-ni-yod-pa-dang|| med-pa-gnyis-ka'ang-dgag-pa-mdzadl [ММК XV:  
7; ММК 2016, р. 20].

<sup>310</sup> Тиб. ka-ta-ya-na'yi-gdams-ngag.



сущее<sup>311</sup> и небытие<sup>312</sup> существуют самосущим способом, не является логически обоснованным, оно не учит *таковости*. Поэтому Бхагаван в сутре под названием «*Сущностные наставления для Катьяяны*» сказал для учеников, устремленных к освобождению:

О Катьяяна, люди в этом мире вообще склонны цепляться за [идеи о] бытии<sup>313</sup> и небытии<sup>314</sup>,

поэтому они не являются полностью свободными от рождения, старости, болезней, смерти,

печали, плача, страданий, беспокойства, борьбы... Они не в состоянии избежать полностью

страданий смерти [*Phran tshogs tha* 283a].  
{271}

Он также отбросил крайности существования и небытия. Поскольку этот раздел сутр декламируют все школы, то они в соответствии с этой сутрой и аргументами, ранее объясненными, не принимают самосущее существование четырех – самосущей природы и т. д. Если говорить о том, почему Бха-

---

<sup>311</sup> Тиб. dngos-po.

<sup>312</sup> Тиб. dngos-med.

<sup>313</sup> Тиб. yod-pa-nyid.

<sup>314</sup> Тиб. med-pa-nyid.

гаван является в особенности святым существом, то он безошибочно познал вещи (сущее) и природу не-вещей (небытия).

### **1.1.2.2. Демонстрация этого с помощью логического обоснования**

ММК, глава XV, шлока 8<sup>315</sup>:

Если что-то существует в силу самосушей природы,  
То оно не является небытием.

Самосушая природа, превращающаяся в нечто другое,  
Никогда не может иметь места.

Более того, если бы огонь и т. д. существовали в силу самосушей природы, то самосушая природа посредством превращения в нечто другое не стала бы небытием. То, что превращение чего-то существующего самосущим способом в нечто другое никак не возможно, подобно тому, что беспрепятственность пространства никогда не превратится в нечто другое. Вещи, полностью изменяющиеся, как температура воды, не являются самосушей природой.

Если говорится «Поскольку для вещей, существующих

---

<sup>315</sup> Тиб.: lgal-te-rang-bzhin-gyis-yod-nalldeni-med-nyid-mi-'gyur-rollrang-bzhin-gzhan-du-'gyur-pa-nillnam-yang-'thad-par-mi-'gyur-rol [ММК XV: 8; ММК 2016, p. 20].

самосушим способом, невозможна трансформация в нечто другое, и поскольку мы можем видеть трансформацию вещей, то все вещи не являются существующими в силу само-сущей природы», то, хотя нет того, что является *по природе* существующим, *что* же является трансформирующимися в нечто другое?

ММК, глава XV, шлока 9ab<sup>316</sup>:

Если природа не существует,

Что является трансформирующимся в нечто другое?

Кто-то может сказать: «Для того, что не является существующим в силу самобытия (по природе), невозможна трансформация в нечто другое, но поскольку мы наблюдаем ее, то вещи существуют в силу самобытия (по природе)».

ММК, глава XV, шлока 9cd<sup>317</sup>:

Но даже если бы природа являлась существующей,

Как возможно превращение в нечто другое?

Если бы даже то самобытие (природа) являлось существующим в силу собственной сущности, то каким образом оно

---

<sup>316</sup> Тиб.: lrang-bzhin-yod-pa-ma-yin-nallgzhan-du-'gyur-ba-gang-gi-yinl [ММК XV: 9ab; ММК 2016, p. 20].

<sup>317</sup> Тиб.: lrang-bzhin-yod-pa-yin-na-yangllgzhan-du-'gyur-ba-ji-ltar-rungl [ММК XV: 9cd; ММК 2016, p. 20].

трансформировалось бы в нечто другое? Это было бы невозможно. Буддапалита, считая данную строфу собственной позицией Нагарджуны, говорит, что первые две строки опровергают существование трансформирующейся вещи на том основании, что причина трансформации в нечто другое не существует по природе (т. е. самосущим способом). Последние две строки опровергают самосущее существование вещей на том основании, что для существующего в силу самобытия (по природе) трансформация в нечто другое невозможна. «Комментарий» здесь говорит:

Утверждение “Поскольку наблюдается трансформация в нечто другое, то самобытие не является существующим” формулируется с точки зрения наблюдения такой трансформации в нечто другое, которая известна другим. {272} Однако мы никогда не соглашались с тем, что трансформация в нечто другое существует. [92a]

Выше [в «Комментарии»] было сказано: «Даже если бы огонь и т. д. существовали в силу самобытия (по природе), вы бы также наблюдали их трансформацию во что-то другое». [91b]. Это объясняется тезисом «поскольку трансформация в другое наблюдается, то нет самосущего бытия». Но мы не говорим, что не признаем простую трансформацию в другое.

## **1.2. Демонстрация того, что при утверждении о самосущем существовании не избежать впадения в крайности**

ММК, глава XV, шлока 10<sup>318</sup>:

«Существует» – это цепляние за постоянство,  
«Не существует» – это нигилистическое воззрение.

Поэтому за [концепты] «существование» и «несуществование»

Мудрым не следует держаться.

Итак, в то время как вещи никогда не были существующими в силу самобытия, те, кто признает вещи существующими, говоря «они определенно так существуют», цепляются за постоянство; те, кто считает их после того как они в предшествующий момент разрушились, более не существующими, говоря «не существуют», впадают в абсурд нигилистического воззрения. Воззрения этернализма и нигилизма также препятствуют достижению высоких перерождений и освобождению. По этой причине, поскольку они приносят очень большой вред, мудрые не должны держаться за крайности существования и несуществования.

---

<sup>318</sup> Тиб.: lyod-ces-bya-ba-rtag-par-'dzinllmed-ces-bya-ba-chad-par-ltalde-phyir-yod-dang-med-pa-lallmkhas-pas-gnas-par-mi-bya'ol [ММК XV: 10; ММК 2016, p. 20].

Предположим, что кто-то задает вопрос: «Если у кого-то имеется воззрение о сущем или небытии, почему это является этернализмом или нигилизмом<sup>319?</sup>»

ММК, глава XV, шлока 11<sup>320</sup>:

«Все, что существует в силу самобытия,

Не есть небытие» – это постоянство.

«То, что возникло в прошлом, сейчас не существует» –

Это заключение означает нигилизм.

Все, что постулируется как существующее в силу самобытия, поскольку нет перемен в [природе] самобытия, никогда не становится небытием. Поэтому те, кто признают вещи существующими в силу самобытия, придерживаются воззрения этернализма, но они не признают *простое существование*. Те, кто, признав вещь реально возникшей в прошлом и установленной к бытию в силу самобытия, утверждают, что с настоящего времени и впредь она больше не существует, впадают в абсурдное воззрение нигилизма. Но они не признают, что вещи, будучи в предыдущий момент *просто существующими*, в следующий момент *просто разрушаются*.

У нас отсутствуют воззрения этернализма и нигилизма,

---

<sup>319</sup> Тиб. rtag-chad-kyi-lta-ba в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено как «a view of reification or nihilism» [Tsong Khapa 2006, p. 324].

<sup>320</sup> Тиб.: lgang-zhig-rang-bzhin-gyis-yod-palldeni-med-pa-min-pas-rtagllsngon-byung-da-ltar-med-ces-palldes-na-chad-par-thal-bar-'gyur! [ММК XV: 11; ММК 2016, p. 20].

основанные на признании самобытия, потому что мы не утверждаем, что вещи существуют в силу самобытия. Допустим, кто-то выдвигает возражение: «Даже если у вас нет этернализма, имеется нигилистическое воззрение!». Мы отвечаем следующим образом. Если бы кто-то в отношении объекта уничтожения сначала признал, что он существует в силу самобытия, а затем утверждал бы, что он не существует, то это было бы принижением бытийного статуса объекта, который существует в силу самобытия и поэтому должен существовать всегда. И это являлось бы нигилистическим воззрением. {273} Но говорить «это не существует» в отношении того, что вообще никогда не существовало в силу самобытия, в этом нет бытийного принижения, и поэтому нигилизмом это не является. Как говорится в «Ланкаватара-сутре»,

О Бхагаван! Кто вначале принимает привязанность, неприятие (антипатия), неведение [за существующие феномены], а потом говорит, что привязанность, неприятие (антипатия), неведение не существуют, тот является нигилистом [*mDo sde* ca 113a].

Если утверждать, что вещи существуют в силу самобытия, то даже если не говорить об их постоянстве, это является концепцией постоянства (этернализмом). Если утверждать, что нечто существующее в предшествующий момент

в следующий миг уничтожено, то хотя при этом не признается, что прервался континуум, это является нигилистическим воззрением. Поэтому тем, кто пришел к утверждению о том, что вещи установлены к бытию самосущим способом, не избежать этернализма и нигилизма. Если же самосущее бытие вещей не признается, и хотя нет этерналистских и нигилистических воззрений, опирающихся на [концепт] самобытия, но нет места для причинно-следственной связи, то это является принижением бытийного статуса вещей и поэтому – нигилистическим воззрением. Нельзя утверждать, что поскольку здесь нет речи об уничтожающемся объекте, то это не является нигилистическим воззрением. Это подобно тому, как *локаятики*<sup>321</sup>, вначале признав прошлые и будущие жизни, причинно-следственную связь и уничтожение вещей<sup>322</sup>, хотя позже не говорят, что они не существуют, тем не менее не в состоянии отбросить нигилистическое воззрение.

Йогачарины утверждают, что поскольку *шенванг* (зависимый от другого) «я»<sup>323</sup> – сознание и ментальные факторы – существует в силу собственных характеристик, то ими от-

---

<sup>321</sup> Тиб. 'jig-rten-rgyang-pan-pa.

<sup>322</sup> Тиб. chad-rgyu.

<sup>323</sup> Тиб. bdag-gzhan-dbang можно перевести и как «*шенванг личности*», «*шенванг самости*», «"Я", зависимое от другого». В тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда «bdag» не дан перевод для «bdag»: в тибетском тексте речь идет именно о «bdag-gzhan-dbang», а в английском переводе остался только «gzhan-dbang», переведенный как «the other-dependent» [Tsong Khapa 2006, p. 325].



брошено нигилистическое воззрение, а поскольку в *шенванге* отсутствует *кюнтаг*<sup>324</sup>, то и этернализм – тоже. Эта позиция означает принижение бытийного статуса субъекта и объекта, конвенционально существующих в зависимости от внешнего мира, и преувеличение бытийного статуса *шенванга* как *истинно существующего*, хотя он не имеет истинного существования. Поэтому они впадают в обе крайности – постоянства и нигилизма.

{274} Итак, лишь мадхьямака не впадает в крайности существования и небытия и свободна от ошибок этернализма и нигилизма. Ни одна из других школ не достигла этого. В связи с этим приведем цитату из «*Ратнавали*»:

Спросите санкхьяиков, последователей Улука<sup>325</sup>,  
Обнаженных аскетов-джайнов – тех, кто говорит,  
Что личность – это скандхи, избежали ли они [крайностей]

Существования и несуществования в отношении уничтожения?

Поэтому учение Просветленных,  
Свободное от [крайностей] бессмертия и небытия<sup>326</sup>,  
Называемое глубоким, было проповедано.  
Познайте то, что является даром Дхармы! [I: 61–62].

---

<sup>324</sup> Тиб. kun-btags-ра.

<sup>325</sup> Тиб. 'ug-phrug – Улук, он же Канада, представитель школы вайшешика.

<sup>326</sup> Тиб. yod-med

Те, кто говорит о «простой личности»<sup>327</sup>, – это те буддийские школы, которые утверждают субстанциальность личности. Те, кто говорит о «простых скандхах»<sup>328</sup>, – это те буддийские школы, которые утверждают, что личность не существует субстанциально, но скандхи – субстанциальны. Коротче говоря, пока не достигнуто понимание того, как в [системе] отсутствия самобытия, установленного посредством собственной сущности, определить такие вещи как причинно-следственная связь и освобождение от оков сансары как существующие, до тех пор концепты постоянства и уничтожения невозможно отбросить, каким бы способом вы ни старались их избежать. Потому что когда вы отбросите концепт уничтожения<sup>329</sup>, придется соглашаться с крайностью существования<sup>330</sup>, а когда отбросите концепт постоянства, то придется соглашаться с крайностью небытия<sup>331</sup>.

Согласно подходу школы *виджняптиматра*<sup>332</sup> «материальная форма не существует, но ум существует»; *кюнтаг* не существует посредством собственных характеристик, но две

---

<sup>327</sup> Тиб. gang-zag-tsam

<sup>328</sup> Тиб. phung-po-tsam

<sup>329</sup> Тиб. chad-lta

<sup>330</sup> Тиб. yod-mtha'

<sup>331</sup> Тиб. med-mtha'

<sup>332</sup> Тиб. gnam-par-rig-pa-tsam – букв. «просто сознание», название школы *виджняптиматра*, которая известна также как йогачара и читтаматра.

другие природы<sup>333</sup> существуют посредством собственных характеристик. Подобно тому, как философы школы *самматия*<sup>334</sup> говорят о [существовании] личности, Учитель в силу своего великого сострадания для того чтобы постепенно подвести учеников к методу понимания абсолютной истины, для этих людей<sup>335</sup> преподал этот подход, который содержит смысл, нуждающийся в интерпретации<sup>336</sup>, а не окончательный смысл<sup>337</sup>. Для того чтобы определить, какие сутры из Слова Будды имеют относительный смысл, нуждающийся в интерпретации, а какие – окончательный смысл, следует понять это, следуя учениям «*Самадхираджа-сутры*» и «*Акишьямати-нирдеша-сутры*»<sup>338</sup>.

## 2. Подтверждение цитатами из сутр окончательно го смысла

{275}

Итак, для того чтобы продемонстрировать, что это рационально-логическое учение о том, что все вещи не име-

---

<sup>333</sup> Тиб. ngo-bo-nyid-gzhan-gnyis – букв. «две другие сущности»; здесь используется терминология йогачары, и речь идет о двух других из трех природ помимо *кюнтага – шенванге*, зависимой природе, и *йонгдрубэ* – абсолютной природе.

<sup>334</sup> Тиб. mang-po-skur-ba

<sup>335</sup> То есть для тех, кто стал приверженцами йогачары (читтаматры, виджняптиматры)/

<sup>336</sup> Тиб. drang-don

<sup>337</sup> Тиб. nges-don

<sup>338</sup> Тиб. blo-gros-mi-zad-pa

ют самобытия – природы, установленной к бытию посредством собственной сущности, представлено также глубинными сутрами, и что все учение Слова Будды на данную тему объясняется в этой главе, сделаем краткое подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла. В «*Самадхи раджа-сутре*»<sup>339</sup> говорится:

Все является неохватным мыслью, и все является невозникшим, поэтому знание  
реального и нереального (сущего и небытия; вещи и не-вещи)<sup>340</sup> полностью уничтожено.

Те незрелые существа, что подавлены разумом,  
Страдают в течение многих миллионов жизней  
[*Upāliparipṛcchā-sūtra dKon brtsegs* ca 128b].

Далее сказано:

Я помню, в неохватных мыслью далеких временах  
Я был лидером людей:  
Великий святой, приносивший пользу, служа переправой,  
По имени Возникший Из Отсутствия Реальности<sup>341</sup>.

---

<sup>339</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд делают примечание, что в тексте Цонкапы эта цитата ошибочно атрибутирована. Последующая цитата – из «*Самадхираджа-сутры*» [Tsong Khapa 2006, p. 327, note 15].

<sup>340</sup> Тиб. dngos-dang-dngos-med

<sup>341</sup> Тиб.: dngos-po-med-las-'byung.

После рождения тотчас воспарив в пространстве,  
Я учил, что все вещи нереальны.  
Тогда в соответствии с этим я получил свое имя.  
Моя слава распространилась по всему миру.

Все божества возвестили,  
Что я стану Победителем под именем Не Существующий  
Реально<sup>342</sup>.

Родившись, я сразу сделал семь шагов.

Победитель объяснил, что все феномены не существуют  
реально.

Когда Муни объяснил все феномены,  
Когда Будда проявил себя царем Дхармы,  
От растений, деревьев, кустарников, трав, гор  
Тоже возникли звуки: «Все феномены не существуют ре-  
ально»

Все голоса, какие ни есть в мире, декламировали:  
«Не существует реального. Ничто не является существу-  
ющим».

Таким способом Предводитель мира

Проявил себя – в виде мелодичных звуков [*Samādhirādja-*  
*sūtra, mDo sde da 23b*].

---

<sup>342</sup> Тиб. dngos-po-med.

Смысл понятия «несуществование реального»<sup>343</sup> равнозначен смыслу понятия «отсутствие самобытия».

### 3. Резюме главы XV и ее название

Необходимо обрести убежденность в эксплицитно указанном окончательном смысле – в том, что вообще говоря, вещь (*реальное*) и не-вещь (*нереальное, ничто, небытие*) и в особенности *самобытие = собственная реальность*<sup>344</sup> и *инобытие = реальность другого*<sup>345</sup>, *природа таковости феноменов*<sup>346</sup> – все это никак невозможно установить как существующие силою их собственной сущности. {276}

В это время следует простое постулирование имплицитного [смысла] в качестве существующего силою конвенции сопровождать искренней убежденностью, возникшей при опоре на мысль «все это очень логично».

Это был комментарий к главе XV, которая состоит из одиннадцати стихов и называется «Исследование самобытия».

### Глава XVI. Исследование оков и освобождения

---

<sup>343</sup> Тиб. dngos-po-med-pa.

<sup>344</sup> Тиб. rang-gi-dngos-po.

<sup>345</sup> Тиб. gzhan-gyi-dngos-po.

<sup>346</sup> Тиб. chos-rnams-kyi-de-kho-na-nyid-kyi-rang-bzhin.

Мы все еще находимся во второй части раздела о двух видах бессамостности, которая называется «Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми от самобытия» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.)). Эта вторая часть называется «Опровержение доказательства самосущего существования» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2.)). Мы завершили рассмотрение первых двух из ее трех частей: «Опровержение самосущего существования контакта» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2.1)) и «Опровержение самосущего существования *присвоения* (bdag-gir-byed-pa) причины и следствия» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2.2.)). Третья часть называется «Опровержение самосущего существования [сансарных] оков и освобождения [от сансары]» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2.3)).

### **(2.2.2.1.1.2.2.2.3) Опровержение самосущего существования [сансарных] оков**

#### **и освобождения [от сансары]**

Здесь три части: 1) главный смысл; 2) опровержение аргумента о самосущем существовании оков и освобождения.

#### **(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1) Главный смысл**

Здесь три части: 1) объяснение главы XVI «Исследование оков и освобождения»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XVI и ее название.

## **1. Объяснение главы XVI «Исследование оков и освобождения»**

Здесь три части: 1) опровержение самосущего бытия сансары и нирваны; 2) опровержения самосущего освобождения от оков сансары; 3) отбрасывание абсурдного заключения о том, что бессмысленно предпринимать усилия ради нирваны.

### **1.1. Опровержение самосущего бытия сансары и нирваны**

Здесь две части: 1) опровержения самосущего бытия сансары; 2) опровержение самосущего бытия нирваны.

#### **1.1.1. Опровержения самосущего бытия сансары**

Здесь кто-то может подумать, что вещи существуют самосущим способом, потому что циклическое бытие имеет место самосущим способом. Поскольку сансарой, циклическим бытием, называется трансмиграция от одного перерождения к другому, то если все вещи не существуют самосу-



щим способом, тогда *кто* переходит из прошлой жизни в следующую жизнь и вращается в колесе сансары? Это подобно сыну бесплодной женщины.

Опровержение самосущего бытия сансары содержит две части: 1) опровержение тезиса, что присваиваемые скандхи проходят через циклы перерождений; 2) опровержение тезиса, что живое существо, присвоитель скандх, вращается в колесе перерождений.

### **1.1.1.1. Опровержение тезиса, что присваиваемые скандхи проходят**

#### **через циклы перерождений**

Здесь две части: 1) опровержение тезиса, что *постоянное* циклически вращается; 2) опровержения тезиса, что *непостоянное* циклически вращается.

#### **1.1.1.1.1. Опровержение тезиса, что *постоянное* циклически вращается**

ММК, глава XVI, шлока 1ab<sup>347</sup>:

---

<sup>347</sup> Тиб.: lgal-te-'du-byed-'khor-zhe-nalldedag-rtag-na-mi-'khor-tellmi-rtag-nayang-'khor-mi-'gyurllsems-can-la-yang-rim-'di-mtsungsl [ММК XVI: 1ab; ММК 2016, p. 21].

Допустим, составные феномены цикличны.

Но если они постоянны, то не вращаются.

Допустим, кто-то говорит: «Если сансара существует в силу самобытия, то либо скандхи, либо живое существо должны вращаться в циклах перерождений. Итак, составные феномены, а именно скандхи, должны быть циклическими». Даже при таком допущении они определенно должны быть либо не быть постоянными. Если они постоянны, то не вращаются циклически, поскольку в этом случае у них отсутствует активность прихода и ухода. А если они не переходят из прошлой жизни в будущую жизнь, то это противоречит тому, чтобы быть циклически перерождающимися.

### **1.1.1.1.2. Опровержения тезиса, что *непостоянное* циклически вращается**

ММК, глава XVI, шлока 1с<sup>348</sup>:

А если они непостоянны, то не вращаются в сансаре.

Если допустить, что составные феномены непостоянны, и они вращаются в циклах сансары, то будучи непостоянными, они не являются самосущим способом существующими трансмигрантами. {277} Ибо непостоянная вещь уже сразу после возникновения разрушается, а те вещи, что уничтоже-

---

<sup>348</sup> Тиб.: lmi-rtag-na-yang-'khor-mi-'gyurl [ММК XVI: 1с; ММК 2016, p. 21].

ны, не являются снова циклирующими.

Впрочем, кто-то может думать, что составные феномены, будучи непостоянством непрерывного потока, как причина и следствие, последовательно связанные один с другим, вращаются циклически. Что касается этого допущения, то речь может идти о циклическом вращении потока последовательных моментов без различения предыдущих и последующих моментов либо о циклическом вращении каждого из различных моментов. Если речь идет о второй альтернативе – циклическом вращении каждого из последовательных моментов, то его опровержение состоит в следующем. Момент результата, которому еще предстоит возникнуть, не может быть трансмигрантом, потому что он еще не пришел из какой-то предыдущей жизни и не ушел в какую-то следующую жизнь, и по той причине, что для того чтобы быть тем, кто вращается в сансаре, требуются обе эти активности. Предыдущая причина, будучи уже разрушившейся, также не может вращаться циклически, потому что не приходит из какой-то предыдущей жизни и не уходит в какую-то следующую жизнь. Помимо предыдущего разрушившегося составного феномена и того, которому еще только предстоит возникнуть, нет никаких других составных феноменов – ни в прошлом, ни в будущем, и эти два – уже разрушенный и тот, который еще не возник, – не могут быть трансмигрантами. Следовательно, составные феномены в прошлом или будущем не являются существующими в качестве циклически

вращающихся [в колесе сансары].

Допустим, кто-то думает, что хотя эти *два* не вращаются в циклах сансары, все же, когда следующий возник, предыдущий момент является циклирующим, поэтому в зависимости от предыдущего и последующего момента составного феномена его можно определить как трансмигранта. Тогда следует спросить: являются ли более ранний и более поздний моменты самосущим способом тождественными или различными? Если допустить первое, то это нелогично, потому что причина и следствие последовательны, и потому что разрушение причины и возникновение следующего момента – это разные моменты времени. Если допустить второе, то нелогично, чтобы предыдущий момент циклировал в то время, когда более поздний момент возникает, потому что они оба являются [по предположению,] различными в силу их сущности. Здесь нет неопределенности (случайности), ибо в противном случае, из того, что обычные существа имеют перерождение в сансаре, будет следовать, что и архаты тоже вращаются в колесе сансары. И это бы также означало, что когда зажигается другой светильник, то погасший вновь горит. {278} Поскольку это одинаково не связанные объекты, то по смыслу два этих примера подобны тому, что когда один из двух моментов возник, второй пребывает в процессе циклического вращения.

Более того, если более поздний момент возникает из более раннего, то возникает вопрос: он возникает из того, что

уже разрушено, или из того, что не разрушено, или из того, что в процессе разрушения? Если он возникает из того, что уже разрушено, тогда из сожженного семени тоже появлялся бы росток. Но это было бы нечто беспричинное! Согласно данной системе то, что уже разрушено, – *разрушенное*<sup>349</sup>, – хотя и считается *вещью*, все же, как было объяснено ранее, не утверждается, что из более раннего, разрушенного момента возникает более поздний момент. Таким образом, это опровергается.

Предположим, с другой стороны, что он возникает из предыдущего момента, который еще не разрушен. Это означало бы, что плод возник из семени, которое совершенно не изменилось – причина и результат существуют одновременно! Хотя конвенционально принято считать, что неразрушенная более ранняя вещь является субстанциальной причиной более поздней вещи, здесь опровергается возникновение в силу собственных характеристик. Поэтому и при данном допущении имеют место все ранее объясненные ошибки.

Если, наконец, допустить, что он возникает из разрушающегося, то нет такого *разрушающегося*, которое не являлось бы ни уже разрушенным, ни тем, что еще только будет разрушенным, а в отношении этих двух случаев ошибки были уже рассмотрены.

Итак, было опровергнуто утверждение о том, что более

---

<sup>349</sup> Тиб. zhig-pa.

ранние и более поздние моменты – один за другим или те и другие вместе взятые, – это трансмигранты. Были опровергнуты в отношении последовательных моментов их тождественность и различие, а также то, что существует самосущее возникновение последующего момента из предыдущего. Поскольку не существует самосущим способом установленной к бытию временной последовательности и причинно-следственной связи, то не существует и континуум, зависимый от этого. Следовательно, сансара не существует самосущим способом как континуум.

Все небуддийские школы, признающие существование трансмигранта, который перерождается в сансаре жизнь за жизнью, утверждают, что субстанциальная личность, существующая отдельно от скандх, вращается в сансаре. Поэтому те, кто говорит о вращении в сансаре составных феноменов, или скандх, – это буддийские школы. И большинство из них утверждает, что основой определения личности является сознание<sup>350</sup>. Поэтому также говорится, что сознание – *алая*<sup>351</sup> и т. д. вращается в циклах бытия и в этом смысле также говорится, что *личность* вращается в сансаре, и утверждается, что сансарой является континуум как таковой без различения в нем временной последовательности. {279}

### 1.1.1.2. Опровержение тезиса, что живое существо,

---

<sup>350</sup> Тиб. rnam-shes.

<sup>351</sup> Тиб. kun-gzhi.

**присвоитель скандх,**

## **вращается в круговороте сансары**

Здесь две части: 1) опровержение тезиса о вращении в сансаре живого существа, отличного от скандх; 2) опровержение тезиса о вращении в сансаре личности, о которой нельзя сказать, что она идентична скандхам или отлична от них.

### **1.1.1.2.1. Опровержение тезиса о вращении в сансаре живого существа, отличного от скандх**

Предположим, что кто-то говорит: «Хотя верно, что это противоречит аргументу о том, что составные феномены не вращаются в сансаре, тем не менее существует субстанциальное «я», в сущности отличное от скандх. Оно и вращается в сансаре».

ММК, глава XVI, шлока 1d<sup>352</sup>:

Тот же подход является верным для живых существ.

Все те процедуры, которые показали неправомерность утверждения о вращении в сансаре составных феноменов, в равной степени применимы к тезису о круговращении жи-

---

<sup>352</sup> Тиб.: *lsems-can-la-yang-rim-'di-mtshungsl* [ММК XVI: 1d; ММК 2016, p. 21].

вых существ, поэтому аналогичным образом он несостоятелен. Потому что если бы живое существо было постоянным, то не имело бы активности ухода и прихода и поэтому, будучи постоянным, не вращалось бы в сансаре. А анализ непостоянного живого существа, будь то аспект его мгновенности или континуальности, показывает нелогичность его вращения в циклах сансары.

### **1.1.1.2.2. Опровержение тезиса о вращении в сансаре личности, о которой нельзя сказать,**

**что она идентична скандхам или отлична от них**

Здесь представители школы самматия могли бы утверждать следующее: «Это неприемлемо – считать одинаково применимым к живым существам анализ, устанавливающий невозможность вращения в сансаре постоянных или непостоянных составных феноменов. Ибо невозможно выразить в словах, является живое существо идентичным или отличным от скандх, поэтому не поддающаяся определению личность, будь то постоянная или непостоянная, вращается в сансаре».

ММК, глава XVI, шлока 2<sup>353</sup>:

---

<sup>353</sup> Тиб.: lgal-te-gang-zag-'khor-zhe-nallphung-po-skye-mched-khams-rnams-pall de-ni-rnam-pa-lngas-btsal-nall med-na-gang-zhig-'khor-bar-'gyurl [ММК XVI: 2; ММК 2016, p. 21].



Если говорят «личность вращается в сансаре»,

То когда в *скандхах*, *аятанах* и *элементах*

При поиске пятичленным способом поиска она не найде-

на,

*Что* же тогда вращается в сансаре?

Если бы личность, вращающаяся в сансаре, существовала самосущим способом, то если провести объясненный ранее пятичленный анализ в целях поиска – существует она идентичной или отличной от *скандх*, *аятан* и *элементов* и т. д., она должна была бы быть найдена. Но поскольку она не обнаружена, то личность не является такой самостью, которая, существуя в силу своей сущности, вращалась бы в сансаре.

ММК, глава XVI, шлока 3<sup>354</sup>:

Если бы нечто от *присвоения* к *присвоению*

Перемещалось циклически, то не было бы жизни<sup>355</sup>.

А если нет ни жизни, ни *присвоения*,

Тогда что является вращающимся в сансаре?

Более того, если бы кто-то вращался в сансаре, переме-

---

<sup>354</sup> Тиб.: lnye-bar-len-nas-nyer-len-barll'khor-na-srid-pa-med-par-'gyurllsrid-med-nye-bar-len-med-nalld-gang-ci-zhig-'khor-bar-'gyurll [ММК XVI: 3; ММК 2016, р. 21].

<sup>355</sup> Тиб. srid-pa – «становление», «существование», «жизнь» в общем смысле; десятое звено 12-членной цепи зависимого возникновения.

щаяся от присвоения скандх человека к присвоению скандх бога, тогда трансмиграция существовала бы самосушим способом – при отбрасывании человеческих скандх или без их отбрасывания. В первом случае между прежней и следующей жизнью не было бы никакой другой жизни, т. е. набора пяти скандх, потому что это период, когда прежние скандхи оставлены, а новые еще не присвоены. Это объясняется тем, что в случае самосущего существования две активности – отбрасывания прежних и получения новых скандх – не могут иметь место одновременно. {280} Если между этими двумя нет ни жизни, ни скандх для присвоения, то нет причинного основания для конвенционального обозначения «я». Тогда что это за личность? Ничего нет! А если это не существует, то не будет существовать и личность, которой предстоит получить жизнь бога. Тогда кто возвращается в сансаре, если нет нигде того, кто возвращается?

Или при ином прочтении: если нет присвоителя, то возникает вопрос: какого рода сансарическая активность функционирует? Вопрос «какого рода?» относится к специфике сансары.

Если бы имел место второй случай, то это было бы также нелогично, потому что следующая жизнь оказалась бы полученной<sup>356</sup> без отбрасывания прошлой жизни. Единичное «я»

---

<sup>356</sup> Здесь использован термин «*bzung-ba*» (захватил, зацепил, поймал), благодаря которому смысл фразы в целом уточняется: новое существование в сансаре захватывается (*схватывается*) трансмигрантом, он *цепляется* за него.

оказалось бы двойственным: личностью человека и личностью бога, но такое нельзя принять. Допустим, кто-то говорит, что между двумя жизнями – жизнью человека и жизнью бога – имеется промежуточное сансарное существование бога<sup>357</sup>, поэтому нет «я» без сансарного существования<sup>358</sup>. Это также нелогично: к случаю перехода от жизни человека к жизни бога в одинаковой степени применим предыдущий анализ. Но допустим, тут кто-то говорит, что отбрасывание жизни человека и обретение промежуточного сансарного существования бога<sup>359</sup> происходят в одно и то же время. Следовательно, продолжает он, поскольку отбрасывание прежней жизни и получение следующей жизни происходят одновременно, то не совершается ошибка существования в промежуточный период между двумя жизнями «я», которое не имеет *присвоения*. Давайте проанализирует это следующим образом. Происходит ли это так, что одна сторона «я» отбрасывает прежнее *присвоение*, а другая сторона вступает в промежуточное сансарное существование? Или думаете, что, не имея таких отдельных частей, «я» в целом отбрасывает предыдущую жизнь и получает следующую? Если имеет место первое, то в это время оказываются существующими два «я» – то, которое отбрасывает прежнее сансарное бытие, и то, которое получает промежуточное сансарное бытие

---

<sup>357</sup> То есть *бардо* в этом случае трактуется как существование бога в *бардо*.

<sup>358</sup> Тиб. srid-pa.

<sup>359</sup> Тиб. lha'i-bar-srid-pa.

(*бардо*) бога. Во втором случае также оказывается, что между этими двумя существует «я», не имеющее сансарного бытия.

Есть единственная разница с предыдущим: когда происходит вхождение в *бардо*, из-за того, что оно является очень близким [к прежней жизни], на это короткое время *присвоение* отсутствует. {281} Довод, в силу которого оппоненты вынуждены принять существование «я», не имеющего скандх между прошлым и следующим перерождением, заключается в следующем. Когда говорят «то отбрасывается, а это принимается», то речь идет о двух активностях – отбрасывании и принятии в зависимости от кармы, которые являются зависимыми от двух объектов – последовательных во времени разных наборов скандх. Следовательно, в это время невозможно, чтобы активности, называемые «отбрасывание этого» и «получение того», которые зависят от субъекта действия как своего базиса, одновременно функционировали в одной и той же вещи. Потому что если бы они были одновременными, то оказалось бы, что опоры активности – человек и скандхи *бардо* – являются одновременными. Ибо если бы они были установленными в силу самобытия, то опирающееся<sup>360</sup> и опора<sup>361</sup> были бы всегда неразделимыми.

Итак, если активности отбрасывания и принятия являются последовательными во времени, то отбрасывание про-

---

<sup>360</sup> Тиб. brten-pa.

<sup>361</sup> Тиб. rten.

шлой жизни и принятие будущей жизни также являются последовательными во времени. И тогда оказывается, что в период, когда прошлая жизнь отброшена, а будущая не принята, существует «я», не имеющее сансарного бытия (жизни).

### 1.1.2. Опровержение самосущего бытия нирваны

Предположим, кто-то утверждает: «Сансара существует в силу самобытия, потому что ее противоположность – нирвана – существует в силу самобытия».

ММК, глава XVI, шлока 4<sup>362</sup>:

Нирвана составных феноменов  
Есть нечто никак невозможное.  
Нирвана живых существ  
Тоже никак невозможна.

Несомненно, тот, кто вышел за пределы печали<sup>363</sup>, достигший нирваны, должен быть одним из двух вещей. Но также никаким образом, т. е. ни в какой форме, невозможно, чтобы составные феномены, скандхи, вышедшие за пределы страданий, существовали в силу самобытия. И не только это.

---

<sup>362</sup> Тиб.: l'du-byed-mya-ngan-'da'-bar-'gyurllji-lta-bur-yang-mi-'thad-dollsems-can-mya-ngan-'da'-bar-yangllji-lta-bur-yang-'thad-mi-'gyurl [ММК XVI: 4; ММК 2016, р. 21].

<sup>363</sup> Тиб. mya-ngan-'da'-ba – «уйти за пределы страданий (печали, боли, омрачений)», «достичь нирваны».

Также совершенно невозможно, чтобы живое существо, субстанциально отличное от скандх, или личность, невыразимая в терминах идентичности со скандхами или отличия от них, достигшая нирваны, существовала в силу самобытия. Аргументом для этих тезисов служит перефразированный довод: «Так как они постоянны, то не достигли нирваны» и т. д.».

Хотя понятия *скандхи* и *личность* имеют смысл, все же если не опровергнуто истинное существование трансмигранта, то также не удастся опровергнуть, что вращение в сансаре существует как [нечто] истинное. А если опровергнуто истинное существование трансмигранта, то тогда опровергается и истинное существование того, кто вышел за пределы страданий и достиг нирваны. {282} Таким образом, отрицается истинное обретение достижений тем, кто их достигает, и, следовательно, также отрицается истинное [существование] того, что должно быть достигнуто. Следовательно, также должны быть отвергнуты *нирвана* и *дхармакая* как истинно существующие: если бы они имели истинное бытие, то тогда то, что необходимо достигнуть, должно было бы существовать как нечто истинное<sup>364</sup>, но категория, охватывающая<sup>365</sup> это, была опровергнута<sup>366</sup>.

---

<sup>364</sup> Тиб. bden-pa-ba.

<sup>365</sup> Тиб. khyab-byed.

<sup>366</sup> То есть было опровергнуто истинное существование обретения, достигающего и того, что достигается.

Даже те из индийских буддийских школ, которые являлись реалистами<sup>367</sup>, благодаря пониманию хода данной аргументации не проводили различия между сансарой и нирваной с той точки зрения, что одно из этого истинно существует, а другое – нет. Однако здешние оппоненты, не понимающие логики этой аргументации, проводят такое различие.

С намерением показать, что нирвана также не установлена как существующая в силу собственной сущности, в «*Победоносной Матери*»<sup>368</sup> говорится:

Почтенный Субхути! Нирвана также подобна иллюзии, подобна сновидению.

Почтенный Субхути, все качества Будды также подобны иллюзии, подобны сновидению...

О сын благородного семейства<sup>369</sup>, даже если бы имелись феномены более великие, чем нирвана, Я сказал бы, что они тоже подобны иллюзии, подобны сновидению [*Sher phyin ka 23a–23b*].

---

<sup>367</sup> Тиб. *dnegos-pog-smra-ba*. Геше Самтен и Джей Гарфилд здесь, как и ранее, называют эти школы реификационистскими. [Tsong Khapa 2006, p. 336].

<sup>368</sup> Тиб. *bcom ldan 'das ma* – «*Праджняпарамита-сумра*». Согласно Геше Самтену и Джею Гарфилду это «*Аитасахасрика-Праджняпарамита-сумра*» [Tsong Khapa 2006, p. 337].

<sup>369</sup> Тиб. *gigs-kyi-bu* – букв. «сын Рода», переводится как «сын благородной семьи» или «благородный сын»; это термин, который относится к махаянским практикам.

И «*Самадхираджа-сутра*» говорит:

Абсолютная истина похожа на сновидение;

И нирвана является подобной сновидению.

Мудрецы – те, кто воспринимает так.

Говорится, что это есть высший обет<sup>370</sup> ума [*mDo sde da* 161b].

А также говорится:

Когда бодхисаттва имеет такую речь:

«Истина пресечения подобна сновидению,

Нирвана – тоже в природе сновидения»,

То это называется обетом речи.

Когда ум привыкает к смыслу отсутствия самобытия, то это – ментальная дисциплина (обет); когда об этом говорится в речи, то это объясняется как высшая дисциплина (обет) речи. *Дисциплина* (обет) понимается как обуздание того, что должно быть отброшено, и благодаря этому – искоренение всех ошибок.

## **1.2. Опровержения самосущего освобождения от оков сансары**

---

<sup>370</sup> Тиб. *sdom-pa* – «обет», «обуздание». В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда – «дисциплина».



Здесь две части: 1) общее опровержение самобытия оков сансары и освобождения от них; 2) опровержение каждого по отдельности.

### **1.2.1. Общее опровержение самобытия оков сансары и освобождения от них**

{283}

Предположим, что кто-то говорит: «Хотя вы опровергли сансару и нирвану, сансарные оковы и освобождение от них существуют в силу самобытия, поэтому вещи существуют в силу самобытия».

ММК, глава XVI, шлока 5<sup>371</sup>:

Возникающие и разрушающиеся составные субъекты<sup>372</sup>

Не являются скованными и освобождающимися.

И подобно тому, что сказано ранее, живые существа тоже  
Не связаны и не освобождаются.

Говорится, что привязанность и другие клеши действуют как оковы, или неволя, произвольно, неконтролируемым способом, и поэтому оковам и обычным существам, которых они связывают, не избежать трех сфер. Легко увидеть нело-

---

<sup>371</sup> Тиб.: lskye-'jig-chos-can-'du-byed-rnams||mi-'ching-grol-bar-mi-'gyur-tellsnga-ma-bzhin-du-sems-can-yang|| mi-'ching-grol-bar-mi-'gyur-rol [ММК XVI:5; ММК 2016, р. 21].

<sup>372</sup> Тиб. chos-can.

гичность концепта о постоянстве привязанности и других клеш, которые представляются как сковывающие кандалы. Поэтому, например, субъекты возникновения и разрушения, мгновенные составные [феномены] не являются связанными неволей. Оковы (неволя) не существуют самосущим способом; они не могут быть ни континуумом, ни отдельными моментами, как мы видели ранее. Освобождение от них тоже не существует самосущим способом на основании тех же доводов, что были приведены ранее.

«В соответствии с ранее объясненным подходом»<sup>373</sup> означает, что так же, как неправомерно [представление о] сансарной неволе и освобождении в отношении *составного*, живые существа тоже не являются связанными [сансарной неволей] и освобождающимся. Или, при альтернативном прочтении<sup>374</sup>, «в соответствии с ранее объясненным подходом» относится к тому, что ни постоянные, ни непостоянные [существа] не являются вращающимися в сансаре и освобождающимися.

### 1.2.2. Опровержение каждого по отдельности

Здесь две части: 1) опровержение существования сансарных оков в силу самобытия; 2) опровержение существования освобождения в силу самобытия.

---

<sup>373</sup> Тиб. gim-pa-bzhin-du.

<sup>374</sup> Речь идет о прочтении третьей строки в шлоке 5.

### 1.2.2.1. Опровержение существования сансарных оков в силу самобытия

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Хотя сансарные оковы и освобождение были опровергнуты относительно составных феноменов и живых существ, тем не менее *присвоение* – привязанность и другие *клеши*, являющиеся оковами, существуют. Поэтому сансарные оковы тоже существуют в силу самобытия».

ММК, глава XVI, шлока 6<sup>375</sup>:

Если бы *присвоение* [само по себе] служило оковами,  
То *присвоитель* не являлся бы скованным.

При отсутствии *присвоения* [он] не был бы скованным.  
Тогда при каких обстоятельствах он является скованным?

Если бы *присвоение* существовало самосущим способом, чтобы действовать как оковы, то были бы две альтернативы. С одной стороны, относительно *присвоения*, имеющего такие оковы как привязанность и т. д., можно сказать «не является оковами», т. е. у него может не иметься самосущих оков. Потому что если бы они имелись, тогда должен иметься

---

<sup>375</sup> Тиб.: lgal-te-nye-bar-len-'ching-nallnye-bar-len-bcas-'ching-mi-gyurllnye-bar-len-med-mi-'ching-stellgnas-skab-gang-zhig-'ching-bar-'gyur! [ММК XVI: 6; ММК 2016, p. 21].

также другой объект, чтобы действовать как оковы. Но в других оковах не было бы смысла. Если бы объект оков и действие сковывания были установлены в силу самобытия, то две активности – активность сковывания в выражении «это является скованным»<sup>376</sup> и активность сковывания в выражении «это сковывает»<sup>377</sup> должны были бы быть субстанциально разными. {284} То есть то, что уже является скованным, должно было бы подвергаться снова сковыванию. Это похоже на аргумент, объясненный в главе VIII.

Но если бы не существовало *присвоения*, тогда [личность] не являлась бы скованной, поскольку была бы свободной от оков, как Татхагата. В таком случае при каких обстоятельствах [существо] является скованным? Ни при каких.

ММК, глава XVI, шлока 7<sup>378</sup>:

Если бы раньше, чем объект связывания,

Существовали [сансарные] оковы, то он зависел бы от оков.

Но это не так. Остальное было уже объяснено в отношении

Того, что пройдено, что еще предстоит пройти и того, где

---

<sup>376</sup> Тиб. 'di-bcings.

<sup>377</sup> Тиб. 'dis-bcings.

<sup>378</sup> Тиб.: lgal-te-bcings-bya'i-snga-rol-nall'ching-ba-yod-na-'ching-la-raglde-yang-med-de-lhag-ma-nillsong-dang-ma-song-bgom-pas-bstanl [ММК XVI: 7; ММК 2016, p. 21].

он идет сейчас.

Более того, если подобно железной цепи и прочим ограничивающим свободу вещам, которые существовали ранее и сковывают того, кто связан, раньше, чем скованные в сансаре существа, существовали сансарные путы – привязанность и т. д., то тогда составные феномены или личность должны были бы зависеть от них. Но этого нет. Потому что в отсутствие базиса привязанность и т. д. не существуют, и потому, что если бы сансарные путы существовали прежде, чем тот, кого они связывают, позже не было бы необходимости в связи с ним. И если бы то, что скованно путами, существовало как нечто самосушим способом отличное от действующих пут<sup>379</sup>, то не было бы необходимости в том, чтобы повторно сковывать то, что уже является скованным. Остальные опровержения, релевантные для этого случая, демонстрируются посредством перефразирования строф, относящихся к опровержению «того, где идущий уже прошел», «того, где он еще не прошел» и «того, где он проходит сейчас». Перефразировав, получаем: «то, что является сансарными оковами, не есть сансарные оковы»<sup>380</sup>

и т. д.

---

<sup>379</sup> Тиб. 'ching-byed.

<sup>380</sup> См. [ММК II: 1].

### 1.2.2.2. Опровержение существования освобождения в силу самобытия

Предположим, кто-то говорит: «Хотя вы опровергли оковы, но поскольку освобождение существует, то без оков освобождения не существует, поэтому оковы тоже существуют».

ММК, глава XVI, шлока 8<sup>381</sup>:

В то время как тот, кто скован путами, не может быть освобожденным,

Тот, кто не скован путами, также не может быть освобожденным.

Если бы тот, кто скован, находился в процессе освобождения,

Тогда неволя и освобождение были бы одновременными.

Если бы освобождение существовало в силу самобытия, то где оно бы существовало? В то время как [существо] связано сансарными путами, оно не является освобожденным, т. е. он не являлся бы самосущностно освобожденным, поскольку скован сансарными путами. Тогда, предположим, кто-то говорит: «Поскольку некто ранее скованный путами

---

<sup>381</sup> Тиб.: *lre-zhig-bcings-pa-mi-grol-tellma-bcings-pa-yang-grol-mi-'gyurllbcings-pa-grol-bzhin-yin-'gyur-nall bcings-dang-grol-ba-dus-gcig-'gyur!* [ММК XVI: 8; ММК 2016, p. 21].

сансары позднее при опоре на метод [более] не-медитации<sup>382</sup> на сансарные оковы достигает освобождения, то освобождение от сансарной неволи существует посредством самобытия». В этом случае просто говорится: «[Он] не освободился от оков сансары, но станет освобожденным». Однако предположим, что кто-то полагает, что этим самым утверждается: тот, кто не являлся освобожденным от пут в прошлом, станет освобожденным в ближайшем будущем. Но дело в том, что если бы освобождение существовало самосущим способом, то [можно допустить], что нечто близкое к нему приступило к бытию. Но когда утверждается, что освобождение – состояние отбрасывания сансарных оков – не существует самосущим способом, то самосущее освобождение не может существовать в непосредственной близости к настоящему времени. {285}И не только это.

У личности, не связанной путами клеш, также не бывает самосущего освобождения. Ибо он уже освобожден, так зачем ему нужно повторное освобождение? Если бы нужно было повторно достигать освобождения, тогда архаты, которые уже достигли освобождения, снова имели бы оковы и

---

<sup>382</sup> Тиб. *ma-bsgom-pa'i-thabs* в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда передано как «means of meditation on the path» [Tsong Khapa 2006, p. 340]. Хотя наш перевод кажется по смыслу противоположным этому, в действительности, строго говоря, противоречия нет, поскольку «*ma-bsgom-pa'i-thabs*», означает, по-видимому, «путь более не медитации» – пятый из пяти путей, составляющих постепенный путь к освобождению. Понятие «means of meditation on the path» является более широким, чем «путь более не медитации».

опять были бы несвободными.

Может возникнуть вопрос: как работает этот аргумент? Тот, кто будет освобожден, а также освобождение, нирвана, — оба должны быть определены как свободные от сансары. Если бы они оба были установлены к бытию в силу их собственных характеристик, то их нельзя было бы установить посредством одной активности освобождения, поэтому потребовалось бы устанавливать их по отдельности. В случае когда тот, кто обладает активностью освобождения, определяется как освобожденный, [т. е. субъект освобождения]<sup>383</sup>, поскольку нет иной, второй активности, нелогично говорить: «освобожденный достигнет освобождения»<sup>384</sup>. А если бы имелась вторая активность, тогда тот, кто освободился, после освобождения снова зависел бы от освобождения. А архат должен был бы повторно достигать освобождения.

Предположим, теперь кто-то думает так: «Для того, кто не связан путами сансары, не существует освобождения. Поэтому тот, кто связан, будет освобожденным». Если бы тот, кто является освобождающимся от сансарных оков, существовал самосущим способом, то, поскольку имеется общий базис для того, кто является связанным сансарными путами, и для освобождающегося от них, сансарная неволя и освобождение одновременно имели бы место. Но этому не бывать, как не бывать одновременно тьме и свету.

---

<sup>383</sup> Тиб. grol-ba-po.

<sup>384</sup> Тиб. grol-ba-po-grol.



### 1.3. Отбрасывание абсурдного заключения о том,

**что бессмысленно предпринимать усилия ради нирваны**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Если ни сансара, ни нирвана, ни оковы, ни освобождение не существуют самосущим способом, то тогда для тех, кто устремлен к освобождению, является бессмысленным думать так: “Однажды я, не имея *присвоенных* [скандх], выйду за пределы страданий. Однажды нирвана станет моей”. И также нет смысла во всех этих систематических практиках, – даянии, нравственности, слушании, размышлении, медитации и т. д., – необходимых для достижения нирваны».

{286} ММК, глава XVI, шлока 9<sup>385</sup>:

«Я без *присвоения* достигну нирваны,  
И нирвана будет моей» – говорит [кто-то].  
У тех, кто считает так,  
Очень сильно цепляние за *присвоение*.

Хотя все вещи подобны отражению и не имеют собствен-

---

<sup>385</sup> Тиб.: lbdag-ni-len-med-mya-ngan-'da'llmyan-'das-bdag-gir-'gyur-ro-zhesllde-ltar-gang-dag-'dzin-de-yillnyer-len-'dzin-pa-chen-po-yinl [ММК XVI: 9; ММК 2016, р. 21].

ной природы, а «я» и «мое» пусты от самосущего бытия, тем не менее некоторые мыслители развивают воззрение о том, что «я» и «мое» существуют естественным образом, в силу своей сущности. Они говорят: «Я даже без присвоения будущей жизни выйду за пределы сансары, и нирвана будет моей». Кто вот таким образом желает достичь освобождения, те являются цепляющимися за него. Их цепляние – это воззрение, являющееся мощной фиксацией на *присвоении*, т. е. на *разрушающихся совокупностях*<sup>386</sup>. До тех пор, пока не отброшено такого рода цепляние, все усилия, предпринимаемые ради освобождения, будут бесполезными. Однако не все концепции такого рода, объективирующие нирвану, являются воззрением *джигта*. Воззрение *джигта* – это цепляние за мысль «Когда же я достигну нирваны?» и при этом «я» мыслится как самосущим способом существующее «я». Это также цепляние при таком же понимании своего «я» за мысль «Когда же нирвана станет *моей*?». Поэтому говорится, что именно эта концепция является препятствием для достижения нирваны и что те, кто стремится к освобождению, должны отбросить ее. Следовательно, это также указывает на то, что у шраваков и пратьекабудд тоже имеется постижение отсутствия самобытия у личности и феноменов<sup>387</sup>.

---

<sup>386</sup> Тиб. 'jig-tshogs-la-lta-ba или 'jig-lta (*джигта*). Это понятие было рассмотрено Цонкапой выше.

<sup>387</sup> Речь идет о том, что без такого постижения они не достигли бы своих конечных реализаций. Но в школах, проповедующих путь шраваков и пратьекабудд, развивается концепция бессамости личности, но не феноменов.

Там, где нет порождения нирваны,  
И где нет устранения сансары,  
Какая сансара и какая нирвана  
Может являться [предметом] воображения?

Следовательно, те, кто устремлен к нирване, должны отбросить все те [ошибочные представления], что были выше объяснены. Ибо при порождении (культивировании) нирваны, которая является абсолютной [реальностью], нет преувеличения бытия<sup>389</sup>, а устранение сансары также не означает, что существует ее истощение (исчерпание). Что это за самосушая сансара, которая мыслится как нечто, подлежащее погашению? И что за самосушая нирвана, которая мыслится как нечто, являющееся объектом достижения?

Здесь можно дать также альтернативную интерпретацию<sup>390</sup>. Поскольку ни сансара, ни нирвана не воспринимаются как существующие самосущим способом, то никакое живое существо невозможно привести куда-то к нирване, отде-

---

<sup>388</sup> Тиб. |gang-la-mya-ngan-'das-bskyed-med||'khor-ba-bsal-ba'ang-yod-min-pall de-la-'khor-ba-ci-zhig-yin||mya-ngan-'das-pa'ang-ci-zhig-brtag| [ММК XVI: 10; ММК 2016, р. 21].

<sup>389</sup> Тиб. sgro-btags-pa.

<sup>390</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд здесь делают примечание, что оба эти альтернативных прочтения даны Буддапалитой [231a] и Чандракирти [100a] [Tsong Khapa 2006, р. 341].

лив его от сансары. И также невозможно действовать, стараясь породить нирвану. Что бы в этом случае ни измышлялось в качестве нирваны [как объекта достижения], эти измышления являются неправильными. {287} Постигнув это и отказавшись от такого рода концептуализации, можно с определенностью покинуть обиталища сансары и прибыть в град освобождения.

## 2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

Для того чтобы показать, что презентация аргументов о том, что сансара и нирвана, оковы и освобождение не существуют силою самобытия, содержится также в глубинных текстах Слова Будды, и что все сутры, где говорится, что «материальная форма не скована путами сансары и не является освобождаемой от них» и т. д., объясняются в данной главе, здесь приводим краткое подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла. В «*Марадамана-сутре*»<sup>391</sup> говорится:

В то время юный Манджушри созерцал вид злого демона, связанного путами на пороге богини врат, который бился в истерике на земле, плача и издавая вопли: «Я связан крепки-

---

<sup>391</sup> Тиб. bdud-btul-ba'i-mdo. Другое название сутры – «*Арья-Манджушри-вигурвананариварта-махаяна-сутра*».

ми путами! Я связан крепкими путами!», и размышлял над этим зрелищем.

Манджушри сказал: «О грешник! Те путы, которыми ты все время связан, – это не изначальные путы. Есть другие путы, намного сильнее, чем эти. Что это? Это вот что: эгоцентричная гордыня, оковы ошибочных представлений, оковы циклического бытия и [философских] теорий. О грешник, вот что это за путы. Нет пут крепче них! Ты всегда связан этими путами, но это не изначальные путы» [*mDo sde ka* 253a].

И сутра продолжает так:

«А будешь ли ты, грешник, рад, если снова станешь свободным?». Тот ответил: «Я был бы счастлив». Сын бога по имени Полностью Свободный От Крайностей<sup>392</sup> обратился к Манджушри с такой речью: «О Манджушри! Отпусти этого злого демона, позволь ему вернуться в его обиталище!». После этого Манджушри задал вопрос грешному демону: «Кого отпустить? И кем ты связан?» {288} Тот отвечал: «Манджушри, я не знаю, кем связан». Манджушри сказал: «Ты не связан, но чувствуешь себя связанным. Точно так же все духовно незрелые, обычные существа принимают непосто-

---

<sup>392</sup> Тиб. *rab-mtha'-bral*. В тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда указано санскритское имя *Sūyata* и сделано примечание, что в тибетском тексте самой сутры указано имя *bTsham-btsam*, тогда как в тексте Цонкапы – *Rab-mtha'-bral*. [Tsong Khapa 2006, p. 342].

янное за постоянное; то, что является страданием, считают счастьем; бессамость осознают как самость; нечистое принимают за чистое; отсутствие формы воспринимают как форму; несуществующие ощущения, несуществующие различения (восприятия),

несуществующие формирующие факторы (сансары), несуществующее сознание считают ощущениями, различениями, формирующими факторами (сансарами), сознанием» [253a–253b].

И сутра продолжает так:

Кроме того, о грешный демон, если бы ты освободился, то от чего освободился бы?

Тот отвечал: «Нет ничего, от чего я освободился бы!». Манджушри сказал: «Точно так же тем, кто будет освобожден, тоже не от чего освобождаться за исключением полного познания того,

что является нечистым различением (восприятием)<sup>393</sup>. Когда это будет ими полностью постигнуто, их следует называть освобожденными» [235b].

Согласно этой сутре, подобно тому как полыхающий огонь гасится водой, просто полное вырезание лозы ошибочных концепций есть то, что называется освобождением.

---

<sup>393</sup> Тиб. 'du-shes.

### **3. Резюме главы XVI и ее название**

Постигнув, что при допущении о том, что вращение в колесе циклического бытия, достижение нирваны, оковы клещ, освобождение посредством их отсечения – все это существует самосущим способом, ничто из этого не являлось бы возможным, следует не цепляться за них как за нечто истинно существующее. Но необходимо обрести твердую убежденность в глубоком зависимом возникновении, в силу которого все это является очень даже возможным – как просто установленное силою конвенционального наименования.

Это был комментарий к главе XVI «Исследование оков и освобождения», содержащей десять строф.

### **Глава XVII. Исследование кармы**

Мы все еще находимся во второй части раздела о двух видах бессамостности, которая называется «Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми от самосущей природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2)). И мы все еще находимся во второй ее части «Опровержение доказательства самосущего существования» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2)). Мы завершили рассмотрение первых двух из ее трех частей – «Опровержение самосущего существования контакта» и «Опровержение самосущего существова-

ния *присвоения* (bdag-gir-byed-pa) причины и следствия» – и находимся в третьей части – «Опровержение самосущего существования [сансарных] оков и освобождения [от сансары]». Мы рассмотрели ее первую часть – «Опровержение самосущего существования [сансарных] оков и освобождения [от сансары]» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2.3)). К ней относится содержание уже рассмотренной главы XVI «Исследование оков и освобождения». Теперь приступаем к рассмотрению второй части – «Опровержение аргумента о самосущем существовании оков и освобождения» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2.2.3.2)).

### **(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2) Опровержение аргумента о самосущем существовании оков и освобождения**

Здесь три части: 1) объяснение главы XVII «Исследование кармы»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XVII и ее название.

#### **1. Объяснение главы XVII «Исследование кармы»**

Здесь две части: 1) аргумент оппонента; 2) ответ.

##### **1.1. Аргумент оппонента**

{289}

Ранее в качестве обоснования того, что вещи существу-



ют в силу самобытия, [оппонентом] был выдвинут тезис, что циклическое бытие, сансара, существует в силу самобытия. В ответ на его опровержение кто-то может утверждать следующее: «Циклическое бытие существует в силу самобытия, потому что является базисом для причинно-следственной связи. Если составные феномены или живые существа, существующие в силу самобытия, вращаются в сансаре посредством непрерывной череды рождений и смерти, то результат кармы, сотворенной в этой жизни, должен появиться в другой – одной из будущих жизней. Поэтому кармы и плоды являются связанными друг с другом. А если бы такого циклического бытия не существовало, то причинно-следственная связь не существовала бы, потому что ум прекращался бы сразу после рождения, а во время действия ввергающей кармы созревание плода еще не имеет места. Следовательно, поскольку существует основа для причинно-следственной связи, то циклическое бытие, сансара, существует самосушим способом. Но что такое карма и ее результат?»

Рассмотрим эту дискуссию в двух частях: 1) определение добродетельной и недобродетельной [кармы]; 2) метод отбрасывания этернализма и нигилизма в их отношении.

### **1.1.1. Определение добродетельной и недобродетельной [кармы]**

Здесь две части: 1) определение добродетельного и недоб-

родетельного [состояния] сознания; 2) определение различных видов кармы.

### **1.1.1.1. Определение добродетельного и недобродетельного [состояния] сознания**

ММК, глава XVII, шлока 1<sup>394</sup>:

То, что хорошо умирляет «эго»,  
Добросердечное принесение блага другим, – это есть  
Дхарма,

Это семена для чистых плодов

В этой и будущей жизни.

Если этот эгоцентризм устанавливается относительно «я», то «я» – это личность, обозначаемая при опоре на скандхи. То, что отвращает от совершения убийства и т. д. из побуждений привязанности и других клеш, – это обеты нравственности<sup>395</sup>; то, что делает определенным накопление [кармы] и способно привести к созреванию кармических плодов, – это ум. *А то, что держит*, не давая упасть в низшие миры, – это называется Дхармой. Если вы думаете, что этим исчерпывается значение «Дхармы», то это не так. «Дхарма»

---

<sup>394</sup> Тиб.: lbdag-nyid-legs-par-sdom-pa-dangllgzhan-la-phan-'dogs-byams-sems-gangllde-chos-de-ni-'di-gzhan-dull'bras-bu-dag-gi-sa-bon-yinl [ММК XVII: 1; ММК 2016, р. 22].

<sup>395</sup> Тиб. legs-par-sdom-pa – «благой обет» или «то, что хорошо обуздывает».

означает также «добросердечно приносить пользу другим», включая четыре способа собирания [учеников]: щедрость, мягкая речь, целенаправленная деятельность (значимое поведение)<sup>396</sup>, последовательность слов и дел в отношении цели<sup>397</sup>; а также избавление от страха и так далее. Добросердечие, или любящий ум,<sup>398</sup> – это ментальное состояние, возникающее при восприятии близких и дорогих существ, а также ум, приносящий пользу себе, – это тоже Дхарма.

{290} В Слове Будды объясняются три значения слова «Дхарма»: смысл удерживания всеми оскверненными и неоскверненными феноменами собственных характеристик; смысл удерживания десятью добродетелями и т. д. от перерождения в дурных уделах; смысл выражения «я принимаю прибежище в Дхарме» – удерживание посредством нирваны от циклического перерождения в форме пяти видов существ. Говорится, что эти смыслы называются Дхармой. Следует понимать, что противоположности этих трех смыслов – неудерживание себя от совершения таких действий как убийство и т. д., причинение вреда другим, ум, враждебный к другим, – все это не является Дхармой. Подобно тому, как семя риса является не общей, а специфической причиной появления ростка риса, а общей причиной служат почва и другие факторы, так и те три вида умственного [настроя] яв-

---

<sup>396</sup> Тиб. don-spyod-pa.

<sup>397</sup> Тиб. don-mthun-pa.

<sup>398</sup> Тиб. byams-pa'i-sems.

ляются семенами созревания прекрасных плодов, в то время как действия существа и т. д. являются лишь общими причинами. Это именно так. Что касается времени, когда [они созреют], то это – обозримое будущее, т. е. непосредственно за этой следующей жизнью, или другая жизнь в необозримом будущем. Точно так же обстоит с недобродетельной кармой.

### **1.1.1.2. Определение различных видов кармы**

Здесь две части: 1) краткая презентация; 2) подробное объяснение.

#### **1.1.1.2.1. Краткая презентация**

ММК, глава XVII, шлока 2<sup>399</sup>:

Высший Святой сказал, что кармы –  
Это намерение и то, что является намеренным.  
Классификация этих карм  
Производится многими способами.

Благодаря реализации абсолютной [истины] Высшие Свя-  
тые, превосходящие шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв,

---

<sup>399</sup> Тиб.: |drang-srong-mchog-gis-las-rnams-nillsems-pa-dang-ni-bsam-par-gsungsl| las-de-bdag-gi-bye-brag-nill rnam-pa-du-mar-yongs-su-bsgrugsl [ММК XVII: 2; ММК 2016, р. 22].

сказали, что кармы бывают двух типов: кармы мысли (намерения)<sup>400</sup> и преднамеренные действия<sup>401</sup>. Многообразие этих двух типов карм объясняется посредством различных классификаций.

### 1.1.1.2.2. Подробное объяснение

Здесь две части: 1) троичная классификация двух видов карм; 2) семь подразделений трех видов карм.

#### 1.1.1.2.2.1. Троичная классификация двух видов карм

ММК, глава XVII, шлока 3<sup>402</sup>:

Та карма, что называется *помыслом* (намерением),  
Относится к ментальным [процессам].

Та карма, что называется *преднамеренной*,  
Относится к действиям тела и речи.

Из упомянутых выше двух видов карм то, что называет-

---

<sup>400</sup> Тиб. *sems-pa'i-las*.

<sup>401</sup> Тиб. *bsams-pa'i-las*.

<sup>402</sup> Тиб.: *lde-la-las-gang-sems-pa-zhesllgsungs-pa-de-ni-yid-kyir-'dodllbsams-pa-zhes-ni-gang-gsungs-pallde-ni-lus-dang-ngag-gir-yinl* [ММК XVII: 3; ММК 2016, p. 22].

ся кармой мысли, или намерением, является именно помыслом – фактором, ассоциируемым с ментальным сознанием. «Та карма, что называется помыслом (намерением)»<sup>403</sup>, называется так, потому что она *имеется в уме и доводится до конца посредством ума, независимо от вовлеченности тела и речи*. {291} Та карма, что называется *преднамеренной*, является кармой тела и речи, выполняемой осознанно, с мысленной установкой физически и вербально совершить такое действие. Она подразделяется также на две разновидности кармы, называемые кармой тела и речи, потому что относятся к телу и речи<sup>404</sup>, а также, потому что эта карма доводится до завершения посредством тела и речи.

### 1.1.1.2.2.2. Семь разновидностей трех видов карм

ММК, глава XVII, шлоки 4–5<sup>405</sup>:

Речь и физические действия,  
Невоспринимаемое то, что не отброшено,

---

<sup>403</sup> Тиб. yid-kyir-‘dod-pa.

<sup>404</sup> Тиб. lus-dang-ngag-la-yod-pa’i-phyir – букв. «потому что существуют в теле и речи».

<sup>405</sup> Тиб. lngag-dang-bskyod-dang-mi-spong-ba’illnam-rig-byed-min-zhes-byagangllspong-ba’i-rnam-rig-byed-min-pallgzhan-dag-kyang-ni-de-bzhin-‘dorllongs-spyod-las-byung-bsod-nams-dangllbsod-nams-ma-yin-tshul-de-bzhinllsems-pa-dang-ni-chos-de-bdunlllas-su-mngon-par-‘dod-pa-yinl [ММК XVII: 4– 5; ММК 2016, p. 22].

Невоспринимаемое то, что отброшено,  
А также другие действия, отбрасываемые точно так же,

Заслуги, возникшие из использования [вещей],

И тем же способом возникшие анти-заслуги;

А также [соответствующие] помыслы – это семь феноменов,

Которые принято понимать в качестве кармы.

Существуют два вида наблюдаемого (воспринимаемого): добродетельная и недобродетельная речь, выраженная в ясной вербальной форме, и добродетельные и недобродетельные физические действия. Аналогичным образом, в отношении того, что является иным, чем воспринимаемое, т. е. невоспринимаемым, также признаются два вида: добродетельное и недобродетельное. Когда сангха и другие личности, имеющие совершенное отречение от вещей, пользуются ими, то тогда в потоке сознания того, кто сделал подношение этих вещей, возрастают благие заслуги. Точно таков, как в случае возникновения [ненаблюдаемой] добродетели, механизм развития [ненаблюдаемых] анти-заслуг – негативности в потоке сознания тех, кто пользуется храмом, построенным для принесения в жертву животных, и где происходят жертвоприношения и т. д. Ментальное действие – помысел (намерение) – инициирует манифестацию добродетельной и недобродетельной кармы. Эти семь феноменов принято по-

нимать под кармой.

Невоспринимаемой (неочевидной)<sup>406</sup> недобродетелью называется то невоспринимаемое, от чего не достигнуто отречения. Когда кто-то решает: «Отныне я буду зарабатывать на жизнь, убивая живых существ, или грабежом» или когда он начинает заниматься такой работой как рыбная ловля или отлавливание дичи с помощью капканов, сетей и т. п., то даже в то время, когда он этим не занят, непрерывно возникает недобродетель, которая является невоспринимаемой (неочевидной). Кроме того, в «*Абхидхармакоше*» говорится:

К необузданности<sup>407</sup> приводят  
Действия или решения [IV: 37ab].

В автокомментарии к «*Абхидхармакоше*» [*mNgon pa khu168b*] объясняются два способа прихода к необузданности (безнравственности). Из них первый – это совершение убийства людьми, рожденными в таких кастах как рыбаковы и т. д. {292} Второй способ – это принятие решения о добывании средств существования так, как это делают лю-

---

<sup>406</sup> Тиб. *gnam-par-rig-byed-ma-yin-pa* – букв. «невоспринимаемое». Согласно «*Абхидхармакоше*» это вид нефизической субстанции (*gzugs*), соответствующей наличию или отсутствию отречения; она может быть добродетельной и недобродетельной, и это фактически становится частью совокупности скандх [Tsong Khapa 2006, p. 350, note 6].

<sup>407</sup> Тиб. *sdom-pa-min-pa* – букв. «то, что не является обетом», можно перевести и как «безнравственность».



ди этих каст, теми, кто родился в других кастах. Итак, это только способы развития неочевидной необузданности (безнравственности), а не методы порождения неочевидной добродетели. Неочевидная, или ненаблюдаемая, добродетель – это то, что является неочевидным, ненаблюдаемым при отбрасывании [неблагого]<sup>408</sup>: тонкая субстанция обетов. Когда вы говорите «Отныне и впредь я отказываюсь от совершения убийства и других неблагих действий», то после того как завершатся наблюдаемые при этом действия тела и речи, в последующем будет возникать неочевидная добродетель даже тогда, когда вы пьяны или в других аналогичных обстоятельствах<sup>409</sup>. Это специфический способ возникновения неочевидной добродетельной кармы у людей с чистыми обетами<sup>410</sup>, но не всех неочевидных добродетелей.

Хотя неочевидная карма имеет природу материальной формы и кармы, тем не менее ее мотивация не очевидна для других, как это имеет место в случае очевидной кармы.

### **1.1.2. Метод отбрасывания этернализма**

---

<sup>408</sup> Это «тонкая субстанция отречения».

<sup>409</sup> Имеются в виду состояния сна, обморока и т. д.

<sup>410</sup> Тиб. *sdom-pa-dang-bar-ma'i-mi'i-rig-min-'ga'-zhig-gi-ske-tshul-yin* в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: This is also the way unobservable substances develop in the context of discipline and some morally neutral actions» («Это также способ развития невоспринимаемых субстанций в контексте дисциплины и морально нейтральных действий») [Tsong Khapa 2006, p. 350].

# **и нигилизма в отношении добродетельной и недобродетельной кармы**

Здесь две части: 1) изложение аргумента оппонента; 2) способ отбрасывания аргумента оппонента.

## **1.1.2.1. Изложение аргумента оппонента**

ММК, глава XVII, шлока 6<sup>411</sup>:

Если бы вплоть до времени созревания  
Карма пребывала, то являлась бы постоянной.

Если бы она прекращалась, то являлась бы пресеченной,  
Тогда как возникает результат?

Здесь некоторые противники утверждают: «Если бы кармы из того множества, что было рассмотрено выше, пребывали, не исчезая, вплоть до времени созревания, тогда они являлись бы постоянными, потому что вплоть до этого были бы свободны от уничтожения. А поскольку они не исчезли раньше, то и позже не исчезают, следовательно, они не являются составными (обусловленными) феноменами, а будучи таковыми, они не в состоянии породить созревшие плоды. А если бы кармы прекращали существовать сразу после воз-

---

<sup>411</sup> Тиб.: lskal-te-smin-pa'i-dus-bar-dullgnas-na-las-de-rtag-par-'gyurllgal-te-'gags-na-gag-'gyur-pallji-ltar-'bras-bu-skyed-par-'gyurll [ММК XVII: 6; ММК 2016, p. 22].

никновения, тогда как они порождали бы результаты? Никак не могли бы, потому что нечто прекратившееся не является существующим».

### **1.1.2.2. Способ отбрасывания аргумента оппонента**

Здесь две части: 1) отбрасывание этернализма и нигилизма посредством признания континуума; 2) отбрасывание этернализма и нигилизма посредством утверждения о неистощимости кармы.

#### **1.1.2.2.1. Отбрасывание этернализма и нигилизма посредством признания континуума**

Здесь две части: 1) непосредственный (главный) способ отбрасывания этернализма и нигилизма; 2) идентификация десяти путей кармы вместе с результатами.

##### **1.1.2.2.1.1. Непосредственный (главный) способ отбрасывания этернализма и нигилизма**

Здесь две части: 1) презентация примера; 2) конкретное применение [аналогии].

###### **1.1.2.2.1.1.1. Презентация примера**

ММК, глава XVII, шлоки 7–8<sup>412</sup>:

Континуальность, которая имеется в ростке и т. д.,  
Возникает непосредственно из семени.

Из него – плод. Если бы семени не было,  
То и континуум не появился бы.

Ибо из семени происходит континуальность,

Из континуальности – плод.

Семя предшествует плоду,

Следовательно, нет ни прекращения, ни постоянства.

Таким образом, первое из двух рассуждений оппонента является неприемлемым. {293} А второе его утверждение [относительно разушения карм сразу после возникновения], хотя является правильным, тем не менее [эта предпосылка] не влечет за собой [предполагаемый оппонентом] ошибочный вывод. Хотя семя является мгновенным [сущим], росток и все то, что собирательно числится под выражением «и т. д.» (sogs), – ствол, орехи, листья и прочее, – являются результивной континуальностью<sup>413</sup>, возникшей очевидным образом из семени. То есть семя, послужив причиной

---

<sup>412</sup> Тиб.: lmyu-gu-la-sogs-rgyun-gang-nillsa-pon-las-ni-mngon-par-'byunglde-las-'bras-bu-sa-bon-nillmed-na-de-yang-'byung-mi-'gyurllgang-phyir-sa-pon-las-rgyun-dangllrgyun-las-'bras-bu-'byung-'gyur-zhingllsa-pon-'bras-bu'i-sngon-'gro-ball-de-phyir-chad-min-rtag-ma-yinl [ММК XVII: 7–8; ММК 2016, р. 22].

<sup>413</sup> Тиб. 'bras-bu'i-rgyun – «результативный континуум».

для них, прекращается [в качестве сущего]. В дальнейшем из результативного континуума возникает обширное множество плодов. Если бы семя не предшествовало этому, то также не возник бы этот континуум – росток и т. д. Так как из семени возникает континуум, – росток и т. д. – а из этой континуальности – конечные плоды, и поскольку семя предшествует плоду, то это не является прекращением [в смысле] невозникновения континуальности результата. Это не является также постоянством [в смысле] пребывания [семени] без разрушения вплоть до *опустошения результата*<sup>414</sup>.

### 1.1.2.2.1.1.2. Конкретное применение [анalogии]

ММК, глава XVII, шлоки 9–10<sup>415</sup>:

То, что является ментальным потоком,  
Возникает из предшествующего [состояния] ума.  
Из него точно так же – результативное [состояние] ума.

---

<sup>414</sup> Тиб. 'bras-bu-phyung-gi-bar-du-mi-'jig-par-gnas-pa'i-rtag-pa в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «there is no permanence, no endurance of the seed without cessation until the effect arises» («нет постоянства, нет пребывания семени без пресечения вплоть до возникновения результата») [Tsong Khapa 2006, p. 352].

<sup>415</sup> Тиб.: lsems-kyi-rgyun-ni-gang-yin-pallsems-las-mngon-par-'byung-bar-'gyurll de-las-'bras-bu-sems-lta-zhigll med-na-de-yang-'byung-mi-'gyurllgang-phyir-sems-las-rgyun-dang-nillrgyun-las-'bras-bu-'byung-'gyur-zhinglllas-ni-'bras-bu'i-sngon-'gro-ballde-phyir-chad-min-rtag-ma-yinl [ММК XVII: 9–10; ММК 2016, p. 22].

Без этого он тоже не являлся бы возникшим.

Точно так же как говорилось относительно семени, последующий ментальный поток возникает из [состояния] ума, ассоциированного с добродетельным помыслом. Если ментальный поток окрашен (пропитан) добродетельным помыслом, то при отсутствии одновременно с ним действующей нечистой причины возникает прекрасный созревший результат. Если бы не было предшествующего ментального состояния, то последующий ментальный поток не возник бы. Из предшествующего состояния ума возникает поток сознания, из потока в дальнейшем возникают прекрасные плоды. А карма помысла (намерения) предшествует результату. Следовательно, здесь нет места прекращению: невозможно, чтобы ментальный поток не стал причиной последующего состояния сознания, и чтобы поток прекратился в силу кармы прекращения. И также невозможно, чтобы поток ума, хотя и стал причиной последующего ментального состояния, пребывал бы без разрушения, постоянно. Поэтому, хотя [нами] принимается мгновенность карм, это не означает признание их постоянства или прекращения. Ни из одного комментария к ММК не ясно, позиция какой школы опровергается здесь. Но поскольку это совпадает с объяснением, данным в девятой главе комментария к «*Абхидхармакоше*»<sup>416</sup>,

---

<sup>416</sup> Тиб. mdzod-'grel переводится как «комментарий к “*Абхидхармакоше*”», но допустимо переводить и как «*Абхидхармакоша*» – таков перевод Геше Самтена

речь идет о саутрантиках и кашмирских [философах].

### 1.1.2.2.1.2. Идентификация десяти путей кармы вместе с результатами

ММК, глава XVII, шлока 11<sup>417</sup>:

Десять путей белой кармы –  
Это метод осуществления Дхармы.  
Плоды Дхармы в этой и будущих жизнях –  
Это пять желанных качеств.  
{294}

Следовательно, классификация кармы такова: три кармы тела и четыре – речи называются «Речь и физические действия» и т. д. [ММК XVII:4]; то, что называется «соответствующие помыслы» [ММК XVII: 5с] – это три ментальные кармы. Они объясняются как десять путей белой кармы и являются также методом осуществления Дхармы, т. е. ее осуществляющей причиной<sup>418</sup>.

Может возникнуть вопрос: «А что же есть эта Дхарма, методом осуществления которой являются те десять?». В соответствии с данным выше объяснением, понятие *Дхарма* от-

---

и Джея Гарфилда [Tsong Khapa 2006, p. 353].

<sup>417</sup> Тиб.: ldkar-po'i-las-kyi-lam-bcu-pollchos-sgrub-pa'i-thabs-yin-tellchos-kyi-'bras-bu-'di-gzhan-dull'dod-pa'i-yon-tan-rnam-lnga'ol [ММК XVII: 11; ММК 2016, p. 22–23].

<sup>418</sup> Тиб. te-'grub-pa'i-rgyur-'gyur-ba'o.

носится к трем [установкам] ума<sup>419</sup>. Или [можно сказать, что] *Дхарма* – это абсолютная (конечная) сущность десяти добродетелей. А характер выполнения действия<sup>420</sup> является значением понятия «путь благой кармы». Плодом этой Дхармы является наслаждение в этой и в будущих жизнях пятью видами блага, такими как привлекательная внешность и т. д.

Некоторые полагают, что поскольку говорится, что десять путей кармы являются методом осуществления Дхармы, и что наслаждение желанными достоинствами – привлекательной внешностью и др. – является плодом Дхармы, то, следовательно, связь между кармой и плодом существует самосущим способом.

#### **1.1.2.2.2. Отбрасывание этернализма и нигилизма посредством утверждения**

##### **о неистощимости кармы**

Здесь две части: 1) опровержение ответов других школ; 2) предложение собственного ответа.

##### **1.1.2.2.2.1. Опровержение ответов других школ**

---

<sup>419</sup> См. комментарий Цонкапы к [ММК XVII: 1; Tsong-khapa 2012, p. 289].

<sup>420</sup> Тиб. byed-bzhin-pa'i-ngo-bo.



Если это так представлять – [как самосущие феномены],  
То последует множество серьезных ошибок.

Следовательно, такого рода концепции

Здесь неприемлемы.

В том случае, если отбрасывание постоянства и нигилизма в отношении ментального потока концептуализируется посредством аналогии с семенем и ростком, то эта позиция окажется под угрозой серьезных ошибок, видимых и невидимых, и в ней окажется много противоречий<sup>422</sup>.

Итак, из семени риса возникает континуальность – росток риса и т. д. А из этой континуальности может возникнуть в качестве плода только рис, но никак не может возникнуть что-то иного рода. Аналогичным образом, можно было бы сказать, что из добродетельного, недобродетельного, ней-

---

<sup>421</sup> Тиб.: lgal-te-brtag-pa-der-'gyur-nalnyes-pa-chen-po-mang-por-'gyurllde-lta-bas-na-brtag-pa-dell'dir-ni-'thad-pa-ma-yin-nol [ММК XVII: 12; ММК 2016, p. 23].

<sup>422</sup> Тиб. mthong-ba-dang-ma-mthong-ba-dang-'gal-ba'i-nyes-pa-chen-po в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «Homogeneous cases will not have homogeneous properties, things with heterogeneous properties will not be heterogeneous cases, and there will be contradictions» («В однородных случаях не будет однородных свойств, а вещи с однородными свойствами не будут однородными случаями, и будут иметься противоречия») [Tsong Khapa 2006, p. 354]. Ими сделано примечание, что это общая таксономия ошибок в буддийской логике, а Цонкапа только продемонстрировал первую из них в этой дискуссии. [Ibid., note 8].

трального ума<sup>423</sup>; из ментальных состояний сферы желаний, сферы форм и бесформной сферы; из незагрязненного ума; из ума существ шести уделов – людей и других существ – возникают ментальные состояния, исключительно однородные с каждым из них, а неоднородный с ними ум не возникает. Тогда тот, кто был богом, являлся бы только богом, а другим существом не перерождался бы. {295} В этом случае бог или человек, совершающий неблагие деяния, не отправился бы в дурные перерождения. Но с этим нельзя согласиться! Поскольку допускаются эти ошибки, то в данном контексте тот ответ, что можно отбросить [крайности] постоянства и нигилизма в отношении кармы с помощью концепций, высказываемых другими школами, не является приемлемым.

#### **1.1.2.2.2. Презентация собственного ответа**

Здесь три части: 1) краткая презентация; 2) подробное объяснение; 3) сжатое опровержение этернализма и нигилизма.

##### **1.1.2.2.2.1. Краткая презентация**

ММК, глава XVII, шлоки 13–14ab<sup>424</sup>:

---

<sup>423</sup> Тиб. lung-ma-bstan-gyi-sems – «нейтральный ум».

<sup>424</sup> Тиб.: lsang-rgyas-rnams-dang-rang-rgyal-dangllyan-thos-rnams-kyi-gang-sung-s-ba'illbrtag-pa-gang-zhig-'dir-'thad-palldde-ni-rab-tu-brjod-par-byallji-ltar-

Я должен точно изложить  
Те высказанные буддами, пратьекабуддами  
И шраваками концепции<sup>425</sup>,  
Которые здесь уместны.

Как всегда сохраняющий силу документ с подписью и печатью<sup>426</sup>,

Карма неунитожима и подобна долгу.

Здесь Нагарджуна говорит, что должен точно изложить те подходящие в контексте ответа концепции, о которых говорили будды, пратекабудды и шраваки. О каких «концепциях»<sup>427</sup> идет речь?

Хотя добродетельная или недобродетельная карма тотчас по завершении действия прекращается, тем не менее она не исчезает, не оставив результат. В момент возникновения кармы в потоке сознания действующего субъекта появляется так называемый «неистошимый [эффект]»<sup>428</sup> этой кармы,

---

dbang-rgya-de-bzhin-chudllmi-zad-las-ni-bu-long-bzhinl[ММК XVII: 13–14ab; ММК 2016, р. 23].

<sup>425</sup> Тиб. brtag-pa обычно переводится как «исследование», «концепция», «критический анализ».

<sup>426</sup> В этом месте тибетский текст содержит опечатку: вместо «dprang-rgya» написано «dbang-rgya». [Tsong-khapa 2012, р. 295].

<sup>427</sup> Тиб. brtag-pa.

<sup>428</sup> Тиб. chud-mi-za-ba.

классифицируемый в качестве неассоциируемого композитного фактора<sup>429</sup> и подобный долговой расписке, скрепленной подписью и печатью. Так же как этот документ, следует понимать неистошимый эффект и породившую его карму: это подобно долгу. Хотя после оформления кредита деньги были использованы, кредитор благодаря документу позже получит свои средства с процентами. Аналогичным образом, хотя карма немедленно после исполнения разрушается, остается ее неистошимый эффект, поэтому субъект действия испытает последствия кармы. Так же как в том случае, когда кредитор вытребовал деньги по долговому обязательству, вне зависимости от того, имеются еще деньги или не имеются, он больше не вправе снова требовать деньги по этому документу. Точно так же, когда неистошимый эффект кармы уже созрел, независимо от того, остается или не остается еще этот эффект, субъект той кармы больше не будет связан с ее созреванием<sup>430</sup>. Авалокитабрата<sup>431</sup> считает, что это утверждение принадлежит вайбхашикам. [*Avalokitabrata-vṛtti*, Vol. III, *dVi ma* за 34a]. Следовательно, это отличается от позиции кашмирцев.

### 1.1.2.2.2.2. Подробное объяснение

---

<sup>429</sup> Тиб. *ldan-min-'du-byed-du-gtogs-pa*. Неассоциируемые композитные факторы не относятся ни к сознанию, ни к материальной форме.

<sup>430</sup> То есть та кармы уже не сможет что-либо причинить субъекту.

<sup>431</sup> Тиб. *spyan ras gzigs brtul zhugs* – ученик Бхававивеки.

Здесь четыре части: 1) классификация сфер бытия и их природа; 2) что является объектом отбрасывания; 3) способ возникновения; 4) способ прекращения.

### **1.1.2.2.2.2.1. Классификация сфер бытия и их природы**

ММК, глава XVII, шлока 14cd<sup>432</sup>:

С точки зрения сфер [кармы] их – четыре.

Более того, их природа нейтральна.

В других сутрах говорится, что обсуждаемая нами здесь неистошимая карма бывает – с точки зрения классификации сфер бытия на сферу желаний, сферу форм, бесформную сферу и незагрязненную сферу – четырех видов. {296} Авалокитаврата объясняет, что если классификация карм производится в соответствии с их принадлежностью трем сферам или незагрязненной сфере, тогда следует понимать, что имеется загрязненная и незагрязненная карма. Однако неистошимая природа кармы не интерпретируется как загрязненная или незагрязненная, поэтому говорится, что она нейтральна. [*dBu ma za 34b*]

---

<sup>432</sup> Тиб.: lde-ni-khams-las-rnam-pa-bzhilde-yang-rang-bzhin-lung-ma-bstan  
[ММК XVII: 14cd; ММК 2016, p. 23].

Когда говорится, что она не является загрязненной, то подразумевается загрязненная карма, но это не означает, что она не является именно загрязненной. Так говорится, потому что она подлежит отбрасыванию посредством медитации. Поскольку тот неистощимый [элемент] кармы также не интерпретируется как добродетель или недобродетель, то является ценностно нейтральным. Если бы неистощимый [элемент] недобродетельной кармы являлся также недобродетельным, то у того, кто не привязан к миру желаний, в соответствии с отсутствием недобродетельной [кармы], ее неистощимый элемент также отсутствовал бы. Если бы, с другой стороны, неистощимый элемент добродетельной кармы являлся добродетельным, то тогда у того, кто из-за ложного воззрения отсекает корни добродетели, он не имелся бы.

### **1.1.2.2.2.2.2.2. Что является объектом отбрасывания**

ММК, глава XVII, шлока 15<sup>433</sup>:

Отбрасывание не является просто отказом,  
Медитация является также отбрасыванием.  
Следовательно, в силу неистощимости  
Кармы порождается ее плод.

---

<sup>433</sup> Тиб.: lspong-bas-spang-ba-ma-yin-tellbsgom-pas-spang-ba-nyid-kyang-yinllde-  
phyir-chud-mi-za-ba-yislllas-kyi-'bras-bu-skyed-par-'gyurl [ММК XVII: 15; ММК  
2016, p. 23].

Тот неистошимый [элемент кармы] не отбрасывается посредством *пути видения* – отбрасывания того, что подлежит отбрасыванию на этом пути, а подлежит отбрасыванию посредством [пути] *медитации*. Слово «также» (kyang) [во второй строке] сокращенно обозначает отбрасывание неистошимого [элемента] кармы при трансцендировании за пределы соответствующей сферы [желаний, формы или бесформной], к которой относится эта карма. Если карма обычных существ не отбрасывается посредством пути видения, то арьи обладают кармой обычных существ, поэтому, хотя она и отбрасывается, тем не менее посредством *видения* не отбрасывается ее неистошимый [элемент]. Хотя карма дезинтегрировалась, ее неистошимый [элемент] не исчез, и хотя карма отброшена, тем не менее по причине того, что ее неистошимость не отброшена, благодаря этой неистошимости кармы ее плод оказывается порожденным.

Предположим, у кого-то возник вопрос: «Какая ошибка будет допущена, если сказать, что когда карма отброшена с помощью антидота и уничтожена, то и ее неистошимость отбрасывается и прекращается?»

ММК, глава XVII, шлока 16<sup>434</sup>:

---

<sup>434</sup> Тиб.: lgal-te-spong-bas-spang-ba-dangllas-'pho-ba-yis-'jig-'gyur-nalldel-las-'jig-la-sogs-pa'illskyong-rnams-su-ni-thal-bar-'gyurl [ММК XVII: 16; ММК 2016, p. 23].

Если бы воздержанием (отказом) достигалось отбрасывание,

Если бы карма разрушалась посредством ее изменения,  
То последовали бы ошибочные заключения  
О том, что карма гасится и т. д.

В том случае если бы карма обычных существ уничтожалась посредством отбрасывания объектов отбрасывания на пути видения, если бы она изменялась, – разрушался бы неистощимый [элемент] разрушающейся кармы. Т. е. в это время созданная карма исчезала бы, перестала существовать. {297} Поэтому выражение «и т. д.» (la-sogs-pa) является сокращенным обозначением ошибочных заключений: арьи вообще не испытывают двух результатов кармы, накопленной в то время, когда являлись обычными существами; даже если и испытывают, то возникают плоды несозданной кармы; поскольку это воззрение об отсутствии кармы и результата, то здесь допущена ошибка ложного воззрения. Точно так же этот аргумент действует в случае допущения об изменении кармы.

### 1.1.2.2.2.2.3. Способ принятия рождения

ММК, глава XVII, шлока 17<sup>435</sup>:

---

<sup>435</sup> Тиб.: lkhams-mtshungs-las-ni-cha-mtshungs-danglcha-mi-mtshungs-pa-thams-cad-kyillde-ni-nying-mtshams-sbyor-ba'i-tshellgcig-po-kho-na-skye-bar-'gyurl



Из всех карм в сфере бытия, –  
Конгруэнтных и неконгруэнтных, –  
В момент рождения<sup>436</sup>  
Только одна является возникающей.

Как в момент рождения<sup>437</sup> возникает неистошимый [элемент] кармы? Когда в одной из [трех] сфер бытия происходит перерождение, то наличествуют неистошимые [элементы] однородных и неоднородны карм. В момент вхождения сознания в утробу все они разрушаются, и только одна из них возникает<sup>438</sup>. Более того, эта неистошима карма<sup>439</sup> является конгруэнтной с определенной сферой, – сферой же-

---

[ММК XVII: 17; ММК 2016, p. 23].

<sup>436</sup> Тиб. *nying-mtshams-sbyor-ba* – «рождение», «вхождение сознания в утробу».

<sup>437</sup> Моментом рождения является момент вхождения сознания в утробу матери.

<sup>438</sup> Здесь в тибетском тексте использован термин «*skye-bar-'gyur*» («является возникающей»). Но, учитывая, что собственно карма возникает в момент совершения действия и разрушается в следующий миг, но ее неистошимость продолжается как континуум, здесь, очевидно, под «возникновением» имеется в виду принятие рождения как плод неистошимости кармы, а не возникновение кармы. Или имеется в виду возникновение (в смысле – продолжение) потока неистошимости в новом перерождении.

<sup>439</sup> Выше было объяснено, что собственно карма, т. е. действие, прекращается в момент завершения действия, но продолжается (континуально) неистошимость кармы, представляющая собой неассоциируемый составной фактор. Поэтому здесь под «неистошимой кармой» имеется в виду, по-видимому, не собственно карма, а феномен ее неистошимости.

ланий и т. д., – поэтому рождение может иметь место именно в этой конкретной конгруэнтной сфере, а в неконгруэнтной – не может. После принятия сознания в утробу способ возникновения неистощимости таков:

ММК, глава XVII, шлока 18<sup>440</sup>:

В этой жизни<sup>441</sup> кармы любого из двух видов  
И то, что относится к карме,  
Возникают отдельно,  
И хотя созревают, они продолжают.

Все действия двух видов в этой жизни – загрязненные или незагрязненные: намерения и преднамеренные действия, добродетельные и недобродетельные действия, а также то, что относится к карме, – ее неистощимость – являются возникающими каждое в отдельности. И даже когда уже появился созревший плод, неистощимость кармы продолжается. Несомненно, она не прекращается.

#### **1.1.2.2.2.2.4. Способ прекращения**

---

<sup>440</sup> Тиб.: l<sup>m</sup>thong-ba'i-chos-la-rnam-gnyis-pollkun-gyi-las-dang-las-kyi-dellthadad-par-ni-skye-'gyur-zhingll rnam-par-smin-kyang-gnas-pa-yinl [ММК XVII: 18; ММК 2016, р. 23].

<sup>441</sup> Тиб. mthong-ba'i-cho-la

Когда происходит переход к достижению Плода<sup>443</sup>

Или наступает смерть, [неистошимость кармы] прекращается<sup>444</sup>.

Нужно знать их классификацию

На незагрязненное и загрязненное.

Неистошимость кармы дезинтегрируется в двух ситуациях перерождающихся существ: когда они переходят на стадию Плода – становятся *Вступившими-в-Поток*<sup>445</sup> и т. д. – или в момент наступления смерти. Первый из этих случаев имеется в виду во фразе «медитация является также отбрасыванием» [ММК XVII: 15b]. Второй случай объясняется строками «В момент перерождения / Только одна является возникающей» [ММК XVII: 17cd]. Поэтому не будем здесь

---

<sup>442</sup> Тиб.: lde-ni-'bras-bu-'pho-ba-dangllshi-bar-gyur-na-'gag-par-'gyurllde-yi-rnam-dbye-zag-med-dangllzag-dang-bcas-par-shes-par-byal [ММК XVII: 19; ММК 2016, р. 23].

<sup>443</sup> Здесь под «Плодом» имеются в виду конечные реализации путей шраваков, пратьекабудд и будд.

<sup>444</sup> Речь идет, по-видимому, о том, что континуум неистошимости кармы прекращается. В переводе с санскрита К. Инады эти строки переведены так: «The imperishable continuing action ceases to be when it has gone beyond (i.e., exhausted) the effects or met with death» («Неистошимая континуальность кармы прекращается, когда она выходит за пределы (исчерпает) последствий или когда встречается со смертью» [ММК 1993, р. 109]).

<sup>445</sup> Тиб. rgyun-zhugs-pa.

это повторять. В отношении неистошимости кармы следует знать, что она бывает двух видов: неистошимость незагрязненной кармы является также незагрязненной, а неистошимость загрязненной кармы – загрязненной. Авалокитааврата [d*Bu ma za*: 38a] объясняет, что они так называются на основе двух видов кармы.

### **1.1.2.2.2.3. Сжатое опровержение этернализма и нигилизма**

{298}

ММК, глава XVII, шлока 20<sup>446</sup>:

[Они суть] пустота и безграничность,

Они суть сансара и непостоянство:

[Таковы] кармы [как] неистошимые феномены.

Этому учил Будда<sup>447</sup>.

Следовательно, логично [утверждать], что карма, прекращаясь<sup>448</sup> сразу после исполнения, поскольку не является пре-

---

<sup>446</sup> Тиб.: *lstong-pa-nyid-dang-tshad-med-dangll'khor-ba-dang-ni-rtag-pa-minllas-nams-chud-mi-za-ba'i-chos llangs-rgyas-kyis-ni-bstan-pa-yinl* [ММК XVII: 20; ММК 2016, р. 23].

<sup>447</sup> В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда первые две строки переведены по смыслу иначе: «Emptiness is not annihilation; / Cyclic existence is not permanent» («Пустота – это не уничтожение; / Циклическое бытие не является постоянным») [Tsong Khapa 2006, р. 358].

<sup>448</sup> Тиб. 'gag имеет в данном контексте значение «прекращаться» не в смысле

бывающей в силу самобытия, суть пустота. Хотя это и так, тем не менее это не аннигиляция<sup>449</sup>, потому что совершенно точно продолжается ее *неистоцимый* эффект, порождающий плод кармы. Так как есть *неистоцимость* кармы, и поскольку нет согласующейся с Дхармой концептуализации континуума семени, то циклическое бытие пяти видов перерождений – существ различных родов, различных способов рождения и различных миров – существует. О карме, поскольку она не существует в силу собственной сущности, а принимается конвенционально, также нельзя сказать, что она постоянна. Это учение о неистоцимости карм проповедано Буддой, полностью пробужденным от сна неведения. Итак, [Нагарджуна] говорит: «Поскольку эта изложенная нами концепция кармы свободна от ошибочных выводов этернализма и нигилизма, то только она является верной».

## 1.2. Ответ

Здесь три части: 1) поскольку карма лишена самобытия, то не имеют места ни ее постоянство, ни ее аннигиляция; 2) опровержение тезиса о том, что карма существует в силу самобытия; 3) демонстрация посредством примера, что при отсутствии самобытия возможно исполнение действий.

---

«вообще прекращать существовать», а в смысле *остановки действия*.

<sup>449</sup> Тиб. chad-ra в отличие от 'gag-ra означает *пресечение* в смысле *уничтожения*, т. е. перехода в *ничто*.

**1.2.1. Поскольку карма лишена самобытия, то не имеют места ни ее постоянство,**

**ни ее аннигиляция**

ММК, глава XVII, шлока 21<sup>450</sup>:

Почему у кармы нет возникновения?

Потому что она не имеет самобытия.

Поскольку она не возникала,

То не является истоцимой.

Если бы карма возникала в силу собственной сущности, и если бы она пребывала вплоть до созревания, то была бы постоянной, а если бы, напротив, разрушалась, то она бы аннигилировалась. Но поскольку карма не возникает самосущим способом, как могут иметь место самосущим способом продолжающееся постоянство кармы и самосущая разрушительная аннигиляция? Это невозможно, и причина заключается в том, что карма не существует самосущим способом.

Но если карма не имеет самосущего возникновения, тогда почему в сутре говорится:

---

<sup>450</sup> Тиб.: lgang-phyir-las-ni-skye-ba-medll'di-ltar-rang-bzhin-med-de'i-phyirllgang-phyir-de-ni-ma-skyes-palld-phyir-chud-zar-mi-'gyur-rol [ММК XVII: 21; ММК 2016, р. 23–24].

Существа, облеченные в плоть, не истощат свою карму  
Даже за сотни калып.

Когда завершится накопление и время придет,

Она созреет в виде плода [*Vinayakṣurakavastu-sūtra 'Dulbat ha* 153a, 156a, 157a]?

Когда Бхагаван проповедовал это, то вкладывал в свои слова следующий смысл: поскольку карма не возникает в силу собственных характеристик, то по этой причине она не является истощаемой. Следовательно, эта сутра не подрывает нашу позицию. {299}

Предположим, что кто-то высказывает следующее: «Шраваки утверждают, что если у кармы отсутствует самосущее возникновение, то карма должна не существовать, но это противоречит положению о неистощимости кармы. Как связано с ответным аргументом в дискуссии с ними положение “не возникает в силу самобытия, поэтому является неистощимой”? Ведь *неистощимость* относится к плодам, приносимым созреванием кармы».

Здесь нет ошибки. Если этот оппонент подразумевал абсолютное, то в абсолютном смысле карма не возникала, а ее плоды не имеют истощения. А если, с другой стороны, он ведет диспут, утверждая, что то, что в абсолютном смысле не имеет возникновения, и то, что является в конвенциональном смысле созреванием, составляют противоречие, то про-

тиворечия нет, как было уже много раз объяснено ранее и как будет изложено ниже.

Теперь предположим, выдвинуто утверждение: «Неистощимость созревания была обоснована с помощью довода об отсутствии возникновения посредством собственных характеристик. Каким образом этот аргумент устанавливает, что нет противоречия в том, что в конвенциональном смысле карма приносит созревшие плоды?». В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится:

Поскольку самосушим способом эта [карма] не прекращается,

Постольку, хотя *алаи* нет, это возможно; поэтому осознайте:

Спустя даже долгое время после прекращения действия  
Когда-нибудь совершенно точно появятся ее плоды [VI: 39]<sup>451</sup>.

[Смысл рассматриваемой шлоки ММК] следует понять в соответствии со сказанным здесь. Этот стих из ММК цитируется в «*Мадхьямакаватара-бхашиье*» в контексте обоснования данного смысла. [*dVi ta* 'a 260a].

Далее предположим, кто-то вступает в спор, утверждая следующее: «Необходимо согласиться с тем, что два вида накопленной в прошлом кармы могут породить два вида

<sup>451</sup> См. также этот стих в переводе А.М. Донца: [МА 2004, с. 125].



плодов по прошествии долгого времени. Однако карма во второй момент возникновения становится уничтоженной, и поэтому в момент, непосредственно предшествующий возникновению плода, она не существует. Карма уничтожена и является небытием. Так каким образом карма порождает плод?»

В ответ на это в «*Мадхьямакаватара-бхашье*» говорится, что поскольку признается [наличие] у кармы потенциала в момент перед прекращением, то некоторые буддийские школы создают концепцию *алаи*, другие – концепцию [кармической] неистощимости и обретения [плодов], иные концептуализируют поток ума, говоря о кармических отпечатках. {299} В этом тексте также говорится, что согласно воззрению о том, что карма не является возникающей самосущим способом, невозможно, чтобы результат не возник из непрекратившейся и неисчезнувшей кармы. Следовательно, поскольку кармы не уничтожаются, то связь кармы и результата является намного более приемлемой. [260а] Итак, «непрекратившаяся [карма]» означает [*карму*], которая *не прекратилась самосущим способом*. «Непрекратившаяся самосущим способом» не означает, что нет и конвенционального прекращения кармы. Ибо говорится «Спустя даже долгое время после прекращения действия» и

Точно так же из кармы уже прекратившейся и не имеющей самобытия

Есть [возникающие] плоды. [МА VI: 40cd]<sup>452</sup>

В этом контексте автокомментарий [260a] приводит такую цитату из сутры:

Что называется «неисчезнувшим»?

Что называется «истощением (исчезновением) кармы»?

С точки зрения пустоты<sup>453</sup> исчезновение не существует.

Исчезновение демонстрируется с точки зрения конвенции.

[*Pitāputrasamāgama-sūtra*, dKon brtegs dBu ma nga 50b]

То, что в системе, не признающей даже конвенционально феномены, установленные к бытию посредством собственных характеристик, способность к функционированию того, что уже разрушено, является доказанной, было объяснено ранее<sup>454</sup>. Поэтому даже без признания *алаи* и т. д. связь кармы и ее результата является обоснованной. Следовательно, довод «Поскольку это не прекратилось самосущим способом» не противоречит утверждению, что из прекратившейся кармы возникает результат.

Те, кто считают, что такие вещи как возникновение и прекращение установлены к бытию посредством собствен-

---

<sup>452</sup> См. также в переводе А.М. Донца: [МА 2004, р. 126].

<sup>453</sup> Тиб. stong-pa-i-tshul-du

<sup>454</sup> См. ММК, глава VII.

ных характеристик, утверждают, что разрушение – это необытие<sup>455</sup>, поэтому, с их точки зрения, не может быть возникновения из того, что прекратилось. Базисом трансмиссии, однородной с разрушением разрушенной кармы, является континуум личности, где возникает чувство-мысль «Я!»; он же является базисом связи между кармой и результатом.

## **1.2.2. Опровержение тезиса о том, что карма существует в силу самобытия**

Здесь две части: 1) установление вредоносности [концепции] самобытия; 2) опровержение обоснования самобытия.

### **1.2.2.1. Установление вредоносности [концепции] самобытия**

Здесь две части: 1) абсурдный вывод о постоянстве и несозданности; 2) абсурдный вывод о нескончаемом принесении созревших плодов.

#### **1.2.2.1.1. Абсурдный вывод о постоянстве и несозданности**

Здесь две части: 1) главный абсурдный вывод; 2) дискре-

---

<sup>455</sup> Тиб. dngos-med

дитация такого утверждения.

### **1.2.2.1.1.1. Главный абсурдный вывод**

{301}

ММК, глава XVII, шлока 22<sup>456</sup>:

Если бы карма имела самобытие,  
Она являлась бы, несомненно, постоянной.  
Карма являлась бы несозданной,  
Потому что постоянное не имеет активности.

Вне сомнения, следует признать, что карма не существует посредством самобытия, в противном случае, если бы у кармы имелось самосущее бытие, она, несомненно, являлась бы постоянной, потому что самобытие не трансформировалось бы в иное и, следовательно, карма не была бы осуществленной субъектом действия. Ибо для постоянного не существует того, что исполняется деятелем. В таком случае добродетельная и недобродетельная кармы, не будучи созданными, оказались бы созревающими в мире.

### **1.2.2.1.1.2. Дискредитация такого утверждения**

---

<sup>456</sup> Тиб.: lgal-te-las-la-rang-bzhin-yodllrtag-par-'gyur-bar-the-tshom-medllas-ni-byas-pa-ma-yin-'gyurllrtag-la-bya-ba-med-phyir-rol [ММК XVII: 22; ММК 2016, p. 24].

Здесь две части: 1) демонстрация того, что это противоречит шастрам; 2) демонстрация того, что это противоречит тому, что известно в мире.

### **1.2.2.1.1.2.1. Демонстрация того, что это противоречит шастрам**

ММК, глава XVII, шлока 23<sup>457</sup>:

Если бы карма являлась несозданной,  
То было бы страшно встретиться с тем, что не сотворено.  
И это также ведет к ошибке – выводу о том,  
Что чистого поведения не существует.

Если бы карма являлась несозданной субъектом действия, то даже если не были совершены такие действия как убийство и т. д., было бы страшно встретиться с результатами несовершенных действий. С этой позиции следует также абсурдный вывод, что те, кто придерживается чистого, как у Брахмы, поведения, хотя и не допускали нечистого поведения, не являются пребывающими в чистой нравственности, следовательно, никто не сможет выйти за пределы страданий.

---

<sup>457</sup> Тиб.: lci-ste-las-ni-ma-byas-nallma-byas-pa-dang-phrad-'jigs-'gyurlltshangs-spyod-gnas-pa-ma-yin-pa'angllde-la-skyon-du-thal-bar-'gyurll [ММК XVII: 23; ММК 2016, р. 24].

## 1.2.2.1.1.2.2. Демонстрация того, что это противоречит тому, что известно в мире

ММК, глава XVII, шлока 24<sup>458</sup>:

Все конвенции оказались бы тоже  
Противоречиями, вне сомнения.  
Заслуги от злодеяний отличить  
Оказалось бы невозможным.

Даже без приложения усилий такие виды деятельности как земледелие и торговля приносили бы плоды, поэтому не было бы смысла делать какие-либо усилия. Вне всякого сомнения, это противоречило бы всем мирским конвенциям – таким как выраженные во фразах «изготовить сосуд», «состать одежду» и т. д., потому что сосуд и прочие вещи в этом случае оказываются существующими, не будучи созданными. Также становится неправомерным различие, выражаемое высказываниями «он создает заслуги», «он совершает злодеяния», потому что и заслуги и злодеяния существуют [с этих позиций], не будучи сотворенными.

---

<sup>458</sup> Тиб.: [Tha-snyad-thams-cad-nyid-dang-yangll'gal-bar-'gyur-bar-the-tshom-medllbsod-nams-dang-ni-sdig-byed-pa'illnam-par-dbye-ba'ang-'thad-mi-'byungl  
[ММК XVII: 24; ММК 2016, p. 24].

### **1.2.2.1.2. Абсурдный вывод о нескончаемом прине- сении созревших плодов**

ММК, глава XVII, шлока 25<sup>459</sup>:

Те созревающие плоды, созрев,  
Стали бы созреть снова и снова  
В случае если есть самобытие –  
Из-за [самосущего] пребывания кармы.

Более того, та карма, что уже завершила процесс созревания и принесла плоды, будет снова и снова созреть до полной зрелости и появления плодов, как будто она еще на этапе незрелости, не утратившая своей сущности. Если кто-то полагает, что карма существует в силу самобытия, то тогда, поскольку карма пребывала бы при этом предположении вечно без деградации, были бы допущены ошибки, ранее объясненные. {302} Следовательно, карма не существует силою самобытия, и в этом случае нет ошибок этернализма и нигилизма.

### **1.2.2.2. Опровержение обоснования самобытия**

---

<sup>459</sup> Тиб.: lde-ni-rnam-smin-smin-gyur-pallyang-dang-yang-du-rnam-smin-'gyur/l gal-te-rang-bzhin-yod-na-nill gang-phyir-las-gnas-de-yi-phyirl [ММК XVII: 25; ММК 2016, p. 24].

Здесь три части: 1) опровержение аргумента о самосущем бытии кармы; 2) опровержение аргумента о самосущем бытии обоих – кармы и клеш; 3) опровержение другого аргумента о самосущем бытии кармы.

### **1.2.2.2.1. Опровержение аргумента о самосущем бытии кармы**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Карма существует самосущим способом: говорится, что она образуется под влиянием неведения; наличествует, будучи обусловленной *схватыванием (присвоением)*; а причина кармы, неведение, существует самосущим способом».

ММК, глава XVII, шлока 26<sup>460</sup>:

Эта карма – в природе клеш,  
Те клеши не являются истинно сущим.  
Если клеши не есть истинно сущее,  
Тогда как может быть реальной<sup>461</sup> карма?

Эта загрязненная карма имеет своей природой клеши: она возникает из клеш. Те клеши также не являются истинно (в

---

<sup>460</sup> Тиб.: llas-'di-nyon-mongs-bdag-nyid-lal'nyon-mongs-de-dag-yang-dag-minllgalte-nyon-mongs-yang-dag-minlllas-ni-yang-dag-ji-ltar-yinl [ММК XVII: 26; ММК 2016, р. 24].

<sup>461</sup> Тиб. yang-dag



реальности) существующими, потому что возникают, как будет объяснено, под влиянием дискурсивного проецирования (концептуального измышления)<sup>462</sup>. В то время как омрачения не имеют истинного существования, как могла бы истинно (реально) существовать вызванная ими карма<sup>463</sup>? Это невозможно!

#### **1.2.2.2.2. Опровержение аргумента о самосущем бытии обоих – кармы и клеши**

Предположим, кто-то утверждает: «Карма и омрачения существуют самосущим способом, потому что их результат – тело – существует самосущим способом».

ММК, глава XVII, шлока 27<sup>464</sup>:

Карма и клеши указаны

Как условия [существования] тел.

Если те – карма и клеши – суть пустота,

Что следует сказать о телах?

---

<sup>462</sup> Тиб. *nam-par-rtog-pa*

<sup>463</sup> Тиб. *rgyu-can-gyi-las* в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переводится как «they cause – karma» («их причина – карма»), т. е. по смыслу принципиально иначе [Tsong Khara 2006, p. 364]. На наш взгляд, это некорректный перевод.

<sup>464</sup> Тиб.: *llas-dang-nyon-mongs-pa-dag-nilllus-mams-kyi-ni-rkyen-du-bstanllgal-te-las-dang-nyon-mong-palld-stong-lus-la-ji-ltar-brjodl* [ММК XVII: 27; ММК 2016, p. 24].

Карма и клеши указаны в сутре как обусловливающие факторы [возникновения] тел. Так как ранее было объяснено, что карма и клеши пусты от самосущего бытия, то их результат – тело – не является существующим самосущим способом. Что еще остается сказать? Ничего.

### **1.2.2.2.3. Опровержение другого аргумента о самосущем бытии кармы**

ММК, глава XVII, шлока 28<sup>465</sup>:

Существо, что омрачено неведением,  
Личность, получившая жизнь в колесе сансары,  
Переживающая [плоды], не отлична от деятеля  
И не является им самим.

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Карма существует самосущим способом, потому что самосущим способом существует тот, кто переживает ее плод – счастье или страдание. Окутанные неведением, т. е. умственно неполноценные живые существа, снова и снова рождающиеся в пяти уделах перевоплощений, в путях сансарического бытия, – таковы те, кто переживает плоды кармы. {303} Тот, кто пе-

---

<sup>465</sup> Тиб.: lma-rig-bsgribs-pa'i-skye-bo-gangllsrid-ldan-de-mi-za-ba-polldde-yang-byed-las-gzhan-min-zhingllde-nyid-de-yang-ma-yin-nol [ММК XVII: 28; ММК 2016, p. 24].

реживает результат кармы, не отличен от того, кто создал причину [этого результата]. Но само это существо, переживающее результат, не является также и создателем [соответствующей] кармы. Так что это невыразимо в терминах идентичности и инаковости».

ММК, глава XVII, шлока 29<sup>466</sup>:

Так как эта карма  
Не является возникающей из условий,  
Не возникает из того, что не есть условия,  
То, следовательно, нет того, кто ее создает.

Как было объяснено в главе об исследовании условий, эта карма не существует самосущим способом, возникая из четырех условий, таких как причинное условие и т. д. Но она также не возникает из того, что не является условием, как это было объяснено при исследовании действия и деятеля:

Если причина не существует, то результат

И [действующая] причина тоже не имеют смысла [ММК VIII: 4ab; ММК 2012, р. 193].

Следовательно, создатель кармы тоже не имеет самобы-

---

<sup>466</sup> Тиб.: lgang-gi-phyir-na-'las-'di-nillrkyen-las-byung-ma-ma-yin-zhingllrkyen-min-las-byung-yod-min-palde-phyir-byed-pa-po-yang-medl [ММК XVII: 29; ММК 2016, р. 24].

тия.

ММК, глава XVII, шлока 30<sup>467</sup>:

Если нет ни кармы, ни деятеля,  
То как может существовать результат, возникший из кармы?

А если результат не является существующим,  
Тогда как существует некто, переживающий [результат]?

Если карма и деятель не существуют самосущим способом, тогда как может существовать самосущим способом результат, возникающий из кармы? Этого не может быть! А если результат кармы не является существующим самосущим способом, то разве может существовать тот, кто его переживает, так, словно имеет самобытие? Итак, следует понять этот тезис: «Все это является абсолютно не существующим в качестве самосущего».

### **1.2.3. Демонстрация посредством примера, что при отсутствии самобытия возможно исполнение действий**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Когда вы устанавливаете отсутствие самобытия всех вещей, то отри-

---

<sup>467</sup> Тиб.: lgal-te-las-dang-byed-med-nallas-skyes-'bras-bu-ga-la-yodllci-ste-'bras-bu-yod-min-nallza-ba-po-lta-la-ga-la-yodl [ММК XVII: 30; ММК 2016, p. 24].

цаете всю ту систему, что выражена словами Учителя [Будды] о том, что тот, кто создал карму, сам испытает ее созревший результат. И поскольку вы допускаете онтологическую клевету в отношении кармы и ее результата, то являетесь главными нигилистами!»

Мы не являемся сторонниками теории небытия<sup>468</sup>: опровергая обе позиции, – тех, кто говорит о *бытии*, и тех, кто говорит о *небытии*, – мы вносим ясность в недвойственный путь, ведущий в град освобождения. Способ устранения позиции нигилизма заключается в утверждении, что мы не говорим, что такие вещи как карма и результат являются несуществующими. Тогда в чем же дело? Когда мы утверждаем «они не имеют самобытия» [*Prasannapadā* 109b], это является способом устранения позиции тех, кто говорит о *бытии*. Таким образом, мы показываем, что те, кто говорит, что нет условного существования таких вещей как карма и результат, впадают в онтологическую крайность *небытия*, а те, кто говорит, что они существуют самосущим способом, впадают в онтологическую крайность *бытия*. Но при этом они не говорят, что они *просто* существуют или *просто* не существуют.

Со стороны оппонентов, которые выдвигают обвинение в том, что мы не можем избавиться от ошибок в системе отсутствия самобытия, поскольку понятия о действии и деятеле оказываются бессмысленными, есть контраргументация.

---

<sup>468</sup> Тиб. med-pa-ba

{304} Она такова: «Хотя вы не утверждаете, что вещи не существуют, а говорите, что они не имеют самобытия, тем не менее вы не избавились от ошибки, что карма и результат не имеют места». В ответ на это в «*Прасаннападе*» говорится:

Поскольку не наблюдается активность в вещах, имеющих самобытие,

но наблюдается активность только в вещах, не имеющих самобытия,

постольку лишь несамосущие [вещи, такие как] сосуд, в мире

воспринимаются как функциональные объекты. [109b]

Тем самым показано, что если бы вещи существовали в силу самобытия, то были бы невозможными все объекты и субъекты действий, такие как порождаемое и порождающее; субъекты и объекты действий имеют место лишь в отношении вещей, не имеющих самобытия. Ибо аргументы, опровергающие самосущее бытие кармы и результата и т. д., помогают [осознать] логичность [признания] всех субъектов и объектов действий в отношении того, что не имеет самобытия, а вовсе не являются отрицанием [наличия] субъектов и объектов действий. Этот следует понять применительно ко всякому контексту.

ММК, глава XVII, шлока 31–32<sup>469</sup>:

<sup>469</sup> Тиб.: |ji-ltar-ston-pas-sprul-pa-nillrdzu-'prul-phun-tshogs-kyis-sprul-zhingll

Точно так же, как Учитель  
С помощью высших чудесных сил  
Явил свою эманацию, а эта эманация  
Вновь излучила другую эманацию,

Исполнение действия субъектом  
Подобно процессу эманации –  
Происходит так же, как одна эманация  
Эманирует другую<sup>470</sup>.

Более того, в том, что вещи функционируют именно потому, что они не имеют самобытия, следует отчетливо убедиться с помощью этих ярких примеров. Рассмотрим в качестве примера эманирование Учителем посредством его высших чудесных сил своей фантомной формы. Эта эманированная форма в свою очередь проявляет другую эманированную форму. Обе они пусты от самосушей природы Татхагаты и не имеют самобытия, однако, будучи таковыми, они осуществляют активность, не являющуюся самосушей. Конвенциональные функции кармы и ее деятеля аналогичны

---

sprul-pa-de-yang-sprul-pa-nallsar-yang-gzhan-ni-sprul-pa-ltarlde-bzhin-byed-po-de-las-ganglbyas-pa'ang-sprul-pa'i-rnam-pa-bzhinldper-na-sprul-pas-sprul-gzhan-zhigll  
sprul-pa-mdzad-pa-de-bzhin-nol [ММК XVII: 31–32; ММК 2016, p. 24].

<sup>470</sup> В переводе К. Инады с санскрита строфа 32 передана так: «Точно так же деятель подобен сформированной фигуре, а его действие (карма) подобна другой фигуре, образованной первой» [ММК 1993, p. 111].

этому. Субъект кармы<sup>471</sup>, подобно эманированному образу, пуст от самобытия. Даже малейшая карма, созданная тем субъектом, подобная эманации, проявленной [первой] эманацией, точно так же пуста от самобытия. Следовательно, как у мадхьямиков, которые проповедуют недвойственность, могут иметься превратные воззрения о постоянстве и небытии? В «*Самадхираджа-сутре*» также говорится:

Когда Сугата давал учения,

Ради того чтобы быть защитником людей, идущих по улице,

Из сострадания и любви к ним Победитель эманировал тела,

И даже в них Будда учил совершенной Дхарме.

{305}

Когда сотни тысяч существ услышали это,

Они вознесли молитву высшей мудрости Будды,

Думая: «Когда же я обрету такую мудрость?!»

Зная их пожелания, царь сделал такое пророчество:

«У того, кто приглашает Победителя, лидера людей,

Даяние станет безмерным, беспредельным,

Он обретет неохватную мыслью высшую пользу».

Некоторые породили устремленность к этому [*mDo sde da* 36b].

---

<sup>471</sup> Тиб. las-kyi-byed-pa-po



ММК, глава XVII, шлока 33<sup>472</sup>:

Клеши, кармы, тела,  
Деятели и результаты  
Подобны городу гандхарвов,  
Они – как мираж и сновидение.

Следует понять логичность субъекта и объекта действия с позиции отсутствия самобытия с помощью не одного лишь примера с эманациями – есть и другие примеры для этого. Клеши, омрачающие поток ума, – привязанность и т. д.; кармы – благие заслуги, неблагие деяния и неколебимая карма; тело и внутренние органы; деятель – «я»; кармические результаты – созревшие плоды<sup>473</sup>, доминирующий результат<sup>474</sup>, последствия, согласующие с причиной<sup>475</sup>, – все это следует постичь как не имеющее самобытия. Все это подобно городу гандхарвов, миражу, сновидению. Итак, необходимо понимать, что только мадхьямики, поскольку они не согласны с существованием вещей в силу их собственных характеристик, свободны от утверждения двух крайностей – этерна-

---

<sup>472</sup> Тиб.: lnyon-mongs-las-dang-lus-rnams-dangllbyed-pa-po-dangl-bras-bu-dangl-dri-za'i-grong-'khyer-lta-bu-danglsmig-rgyu-rmi-lam-'dra-ba-yinl [ММК XVII: 33; ММК 2016, p. 24].

<sup>473</sup> Тиб. rnam-smin

<sup>474</sup> Тиб. bdag-po'i-'bras-bu

<sup>475</sup> Тиб. rgyu-mthun-rnams

лизм и нигилизма.

## 2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

Итак, учение о том, что такие вещи как карма и омрачения являются пустыми от существования посредством собственной сущности, имеется также в глубинных сутрах. Все высказывания на эту тему из Слова Будды объясняются в данной главе. Для того чтобы показать это, приводится краткое указание на цитаты из сутр окончательного смысла. В «*Ратнакута-сутре*» говорится, что это похоже на историю о том, как два эманированных монаха усмиряли пятьсот воображаемых монахов<sup>476</sup> [*dkon cha brtegs* 147a].

## 3. Резюме главы XVII и ее название

Аргументы этой главы опровергают, что деятель, карма, клеши, их результаты, переживание этих результатов и т. д. являются существующими самосущим способом. Они указывают на то, что совершенно неразумно было бы определять [эти понятия] в контексте онтологии самосущего бытия. {306} Такие [феномены] как *деятель* и т. д. являют-

---

<sup>476</sup> Тиб. *dge-slong-dmigs-pa-can* в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено как «obsessed people» («одержимые злым духом люди») [Tsong Khapa 2016, p. 367].

ся онтологически вполне правомерными [с учетом того], что они, подобно сновидению, иллюзии, эманации, городу гандхарвов, пусты от существования посредством собственных характеристик. Как таковые они суть лишь видимость.

Это был комментарий к главе XVII, которая состоит из тридцати трех строф и называется «Исследование кармы».

## **Глава XVIII. Исследование «я» и феноменов**

Мы завершили вторую часть из пяти частей<sup>477</sup> раздела «Подробное рассмотрение двух видов бессамостности» (в общей структуре – 2.2.2.1.1.2.) – «Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми от самосушей природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.2)). Теперь приступаем к третьей из пяти частей – «Способ проникновения в бессамостную таковость» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.3)).

### **(2.2.2.1.1.2.3) Способ проникновения в бессамостную таковость**

Здесь три части: 1) объяснение главы XVIII «Исследование “я” и феноменов»; 2) подтверждение цитатами из сутр

---

<sup>477</sup> Эти пять частей таковы: (2.2.2.1.1.2.1.)Объяснение бессамостности феноменов и личности при их дифференцированном рассмотрении; (2.2.2.1.1.2.2)Учение о том, что простые вещи пусты от самосушей природы; 2.2.2.1.1.2.3.Способ вступления в бессамостную таковость; (2.2.2.1.1.2.4)Учение о том, что время пусто от самосушей природы; (2.2.2.1.1.2.5)Учение о том, что поток циклического бытия пуст от самосушей природы.

окончательного смысла; 3) резюме главы XVIII и ее название.

## **1. Объяснение главы XVIII «Исследование я и феноменов»**

Здесь пять частей: 1) способ проникновения в *таковость*; 2) отбрасывание обвинения в том, что это противоречит сутраам; 3) последовательная система обучения *таковости*; 4) характеристика *таковости*; 5) наставление о том, что необходимо достигнуть убежденности в этом смысле.

### **1.1. Способ проникновения в *таковость*<sup>478</sup>**

Здесь две части: 1) установление воззрения *таковости*; 2) порядок устранения ошибок посредством медитации на это.

#### **1.1.1. Установление воззрения *таковости*<sup>479</sup>**

---

<sup>478</sup> Тибетское название данного параграфа – «de-kho-na-nyid-la-'jug-pa'i-tshul» в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда передано, на наш взгляд, не вполне корректно выражением «The mode of engaging with things as they really are» («Способ вступления (взаимодействия) в вещи такими, какие они есть на самом деле») [Tsong Khapa 2016, p. 370].

<sup>479</sup> Здесь использован термин «de-kho-na-nyid», который имеет также значения «абсолютный способ существования вещей», «пустота», «действительность», «реальная природа», «дхармата».

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Если такие вещи как карма и омрачения подобны городу гандхарвов и т. п. и, не будучи *таковостью*, являются духовно незрелым людям как *таковость*<sup>480</sup>, в таком случае что такое *таковость*, и каков способ проникновения в *таковость*?»

Полное устранение всех форм цепляния за внешние и внутренние феномены как за «я» и «мое» посредством *невидения*<sup>481</sup> всех внешних и внутренних вещей – это есть *таковость*<sup>482</sup>. Подробный способ проникновения в *таковость* объясняется в «*Мадхьямака-аватаре*», в частности, так:

Все без остатка клеши и пороки возникают

Из воззрения о преходящих совокупностях (*джигта*).

Йогин, понявший это, постигает «я» как объект этого воззрения

И отвергает такое «я». [VI: 120]<sup>483</sup>

Необходимо понять этот способ с помощью данной стро-

---

<sup>480</sup> Т. е так, словно они таковы в реальности.

<sup>481</sup> Тиб. ma-dmigs-pa переводится и как «необъективация», «невосприятие».

<sup>482</sup> В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда сказано, что такая элиминация означает «видеть то, каковы вещи на самом деле» («... is to see the way things really are») [Tsong Khapa 2006, p. 370]. На наш взгляд, использование в данном контексте слова «видеть» не является корректным, тем более что в тексте Цонкапы говорится, что *таковость* – это то, что постигается посредством *невидения*, то есть без восприятия какого-либо объекта – внутреннего или внешнего. К тому же слово «видеть» отсутствует в тибетском тексте в том месте.

<sup>483</sup> См. также в переводе А.М. Донца: [МА 2004, с. 203].

фы и других. Здесь же мы даем краткое объяснение содержания коренного текста по данному вопросу. Оно имеет две части: 1) опровержение представления, что «я» существует в силу собственной сущности; 2) демонстрация того, что посредством этого опровергается также самосущее существование «моего».

{307}

### **1.1.1.1. Опровержение представления, что “я” существует в силу собственной сущности**

Здесь две части: 1) начальный метод выполнения анализа теми, кто устремлен к освобождению; 2) последующий метод установления воззрения бессамости.

#### **1.1.1.1.1. Начальный метод анализа для тех, кто устремлен к освобождению**

Если в соответствии с истиной страдания, которая была проповедана первой из четырех благородных истин, йогин вначале систематически медитирует об общей ущербности сансары и многих ее конкретных недостатках – таких как рождение, смерть и т. д., то ему захочется вступить в *такховость*. У него возникнет желание отбросить все зло сансары и клеши без остатка – привязанность и т. д. Если появляется такое стремление, то, увидев, что без разрушения причи-

ны результат невозможно отменить, он приступает к анализу – размышляет: «В чем же коренится сансара?». Во время такого исследования он видит, что корнем сансары служит воззрение *джигта* и понимает, что благодаря его отбрасыванию устраняются полностью все клеши и недостатки.

Здесь возникает вопрос: «Что нужно сделать, чтобы отбросить воззрение *джигта*?». Вообще во всех главах содержатся сокрушительные доводы против существования объекта таким способом, как за него цепляется заблуждающийся ум, и благодаря этому устраняется цепляние субъекта за него. В частности, в данной главе предпринимается исследование «я», за которое цепляется *джигта*: существует *я* как тождественное со скандхами или как отличное от них? Говорится, что посредством отрицания объекта [цепляния] устраняется цепляние за «я» и «мое». В «*Чатухиатаке*» также говорится:

Если постичь, что в объекте не существует «я»,

Семя циклического бытия прекратит [приносить плоды]

[XIV: 24cd].

Говорится: от сансары следует освободиться, узрев, что *я* не существует так, как считают из-за *я*-цепляния<sup>484</sup>. В «*Праманаварттике*» говорится:

---

<sup>484</sup> Тиб. bdag-'dzin-gyis.

Без элиминации<sup>485</sup> этого объекта [цепляния]  
То [цепляние] не может быть отброшено [II: 223ab].

Следовательно, в отношении этого метода все [школы]  
великой колесницы единоклюсны, и их позиции созвучны.  
{308}

Поэтому было бы неправильно, если бы кто-то стремился освободиться от сансары посредством простого привыкания к отстранению от «я» и «моего», без понимания того, как *я-цепляние* хватается за «я», и метода, который полностью элиминирует с помощью безупречной логики то «я», которое является объектом *я-цепляния*. Ибо без этого, хотя [практик] и не пребывает с «я», являющимся объектом *я-цепляния*, он не вступает и в бессамость, так что цеплянию за «я» не наносит никакого вреда. В противном случае также не было бы необходимости в том, чтобы развивать безошибочное воззрение для того чтобы медитировать на смысл *таковости*. Следовательно, все учения из Слова Будды и шаштр, устанавливающие воззрение *таковости*, являлись бы бессмысленными и бесполезными.

Нельзя также говорить, что хотя во время слушания и размышления это<sup>486</sup> было необходимо, во время медитации этого не нужно делать. Ибо то, что установлено во время слу-

---

<sup>485</sup> Тиб. sun-phyung-ba.

<sup>486</sup> Имеется в виду понимание способа цепляния за «я» и применение логического метода полной элиминации объекта отрицания.



шания и размышления, предназначено для ознакомления и привыкания ума к воззрению во время медитации. Когда говорится, что «йогин отвергает «я»» [*Madhyamakāvataṛa* VI: 120], это означает, что йогин делает это посредством медитации. Поэтому йогин понимает, что отбрасывание воззрения *джигта* зависит от установления того факта, что объект цепляния со стороны *джигта* не существует так, как это приписывает ему *джигта*, т. е. не имеет самосущего бытия. Также, поняв, что этим объектом является «я», в самом начале он через анализ – существует или не существует в силу собственной сущности то «я», которое является объектом *я-цепляния*, развивает постижение «я».

### **1.1.1.1.2. Последующий метод установления воззрения бессамостности**

Здесь две части: 1) опровержение того, что «я» и скандхи имеют одну природу; 2) опровержение того, что «я» и скандхи имеют разную природу.

#### **1.1.1.1.2.1. Опровержение того, что я и скандхи имеют одну природу**

ММК, глава XVIII, шлока 1ab<sup>487</sup>:

---

<sup>487</sup> Тиб.: |gal-te-phung-po-bdag-yin-nallskye-dang-'jig-pa-can-du-'gyur| [ММК XVIII: 1ab; ММК 2016, p. 25].

Если бы «я» было скандхами,  
То оно возникало бы и уничтожалось.

Итак, если бы тот объект *я-цепляния*, «я», существовал в силу собственной сущности, то имелись бы две альтернативы, поэтому нужно исследовать, чтобы определить, является ли «я» – как существующее по своим собственным характеристикам – тождественным скандхам или отличным от них. Из двух альтернатив – тождественности и нетождественности – в случае полной элиминации одной из них другая становится определенной, потому что третья возможность исключается. {309}

Согласно такому исследованию, если бы «я» и скандхи имели одну сущность, установленную к бытию посредством собственных характеристик, то «я» являлось бы ежемоментно возникающим и разрушающимся, потому что скандхи возникают и разрушаются в каждый момент времени. Другие школы не рассматривают «я» таким образом, и было бы нелогичным, чтобы наши собственные школы понимали «я» таким способом. Если бы то «я», которое является базисом возникновения мысли-переживания «Я!», существовало в идентичности со скандхами по собственным характеристикам, то «я» являлось бы идентичным со скандхами этой жизни. Но в таком случае существо этой жизни отсутствовало в прошлой жизни и возникло в этой: существует начало. Это

будет далее обсуждаться в главе XXVII.

Кроме того, если в каждый отдельный момент случаются отдельные акты возникновения и уничтожения, то они должны отличаться друг от друга по своим собственным характеристикам. В таком случае были бы невозможны воспоминания о прошлых рождениях, например, «я был царем-чакравартином по имени Мандхатри». Ибо «я» той жизни так же, как и тело, разрушилось и исчезло, а в этой жизни возникло «я», по собственным характеристикам отличающееся от того «я».

Более того, в соответствии с множественностью скандх «я» оказалось бы тоже множественным. В этом случае «я» сводится лишь к перечню скандх, и признание субстанционального бытия «я» теряет всякий смысл; допускаются такие ошибки как отождествление объектов присвоения и присвоителя, кармы и субъекта кармы.

Таким образом, с помощью этих аргументов должна зародиться прочная убежденность в том, что «я» и скандхи не существуют, будучи по своей собственной сущности идентичными.

### **1.1.1.2.2. Опровержение того, что “я” и скандхи имеют разную природу**

ММК, глава XVIII, шлока 1cd<sup>488</sup>:

Если бы «я» являлось отличным от скандх,  
То не имело бы признаков скандх.

Если бы «я» в силу собственных характеристик существовало как нечто другое, чем скандхи, то «я» не имело бы признаков, характеризующих составные феномены, – возникновения, уничтожения, пребывания: оно было бы лишено этого, подобно тому, как лошади не присущи признаки коровы. В таком случае «я» не существует, потому что не является составным феноменом и оказывается подобным нирване или небесному цветку. Такое «я» не может быть также одним из двух видов объектов врожденного цепляния за «я», поскольку не является составным феноменом. {310}

Или [такое «я»] существовало бы самосущим способом иначе, чем характеристики пяти скандх, – способность быть материальной формой, чувственным переживанием<sup>489</sup>, достоверным распознаванием<sup>490</sup>, функционированием<sup>491</sup>, различающим осознанием каждого объекта<sup>492</sup>. Если признать это, тогда точно так же как ум считается [феноменом] иным, нежели тело, «я» воспринималось бы как отдельная сущность, иная, чем скандхи. Но так не считают.

---

par-'gyurl [ММК XVIII: 1cd; ММК 2016, p. 25].

<sup>489</sup> Тиб. nyams-su-myong-ba.

<sup>490</sup> Тиб. tshad-mar-'dzin-pa.

<sup>491</sup> Тиб.: mngon-par-'du-byed-pa.

<sup>492</sup> Тиб. yul-so-sor-rnam-par-rig-pa.

Предположим, что кто-то говорит, что этим не подрывается высказывание других школ о том, что «я» есть нечто субстанциально иное, чем скандхи. Хотя они говорят, что «я» субстанциально отличается от скандх, они не утверждают, что такого рода восприятие является врожденным. Тогда что они утверждают? Не поняв смысл *зависимого обозначения*<sup>493</sup>, страшась сказать, что «я» является лишь номинальным обозначением<sup>494</sup>, они нарушают также относительную истину и, будучи введены в заблуждение софистическими аргументами<sup>495</sup>, понимают характеристику «я» как субстанциально иную, чем скандхи, и излагают это понимание.

Когда в таком контексте как исследование кармы и деятеля говорится, что «я» и *присвоение*<sup>496</sup> установлены к бытию взаимозависимым способом, то «я», которое анализируется в том контексте, отрицается даже в относительном смысле. Таким образом, если бы «я» существовало самосущим способом, то «я» и скандхи должны были бы быть тождественными либо разными, будучи установленными к бытию в силу их собственных характеристик. Когда обнаруживается, что обе эти позиции подрываются аргументацией, то обретается убежденность в положении: «я» ни в малейшей степени не

---

<sup>493</sup> Тиб. brten-nas-btags-pa.

<sup>494</sup> Тиб. ming-du-btags-pa – «обозначенный в качестве имени», «номинально маркированный» и т. п.

<sup>495</sup> Тиб. gtan-tshigs-ltar-snang – «видимость доказательства», «ложный довод».

<sup>496</sup> В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда выражение «nye-bar-len-pa» передано как «appropriator» («присвоитель») [Tsong Khapa 2006, p. 374].

является существующим самосущим способом. Это является обретением реализации того, что объект *я-цепляния* со стороны врожденного воззрения *джигта* не имеет самобытия.

### **1.1.1.2. Демонстрация того, что посредством этого опровергается**

**также самосущее существование «моего»**

ММК, глава XVIII, шлока 2ab<sup>497</sup>:

Если «я» не является существующим,  
Тогда как «мое» являлось бы существующим?

Затем, если провести анализ – существует или не существует по своим собственным характеристикам «мое» – объект мысленного цепляния «это –мое!» со стороны врожденного *джигта*, – то при мысли: «Если «я» не является существующим самосущим способом, тогда «мое» как может тоже существовать благодаря собственной сущности?», приходит также постижение, что и «мое» не имеет самобытия. {311}

Тот самый ум, который постигает, что то, что называет-

---

<sup>497</sup> Тиб.: lbdag-nyid-yod-ma-yin-nallbdag-gi-yod-par-ga-la-'gyurl [ММК XVIII: 2ab; ММК 2016, p. 25].

ся «я», не имеет самобытия, не схватывает то, что «мое» не имеет самобытия. Но когда посредством системы анализа – имеется или не имеется самобытие у «моего», – он поворачивается к тому, что было постигнуто им ранее, и при опоре на это, без обращения к другим аргументам он постигает и это. Поэтому в трактатах говорится, что это устанавливается благодаря подходу, использующему прежнюю аргументацию, и не говорится о дополнительных аргументах.

Итак, когда прочно установлено, что «я» и «мое» не имеют самобытия, достигается полное понимание пустоты в ее противоречии со всем привычным восприятием<sup>498</sup>, которое является корнем сансары. Здесь нечего больше сказать.

### **1.1.2. Порядок устранения ошибок посредством медитации на это**

Здесь две части: 1) порядок элиминации пороков (дефектов); 2) система достижения освобождения.

#### **1.1.2.1. Порядок элиминации пороков (дефектов)**

Здесь три части: 1) способ элиминации воззрения *джиг-та*; 2) отбрасывание контраргументов в его отношении; 3) способ прекращения рождений посредством прекращения присвоения.

---

<sup>498</sup> Тиб. 'dzin-stangs – «способ цепляния», «привычное представление» и т. п.

### 1.1.2.1.1. Способ элиминации воззрения *джигта*

ММК, глава XVIII, шлока 2cd<sup>499</sup>:

Благодаря умиротворению «я» и «моего»  
Не будет цепляния за «я» и «мое».

Итак, когда обретено воззрение, твердо устанавливающее, что нет самосущих «я» и «моего», выполняется продолжительная, непрерывная медитация. При опоре на такую медитацию «я» (объект *я-цепляния* – личность) и «мое» (объект цепляния за «мое» – характеристики скандх) становятся умиротворенными. То есть никакие объекты не воспринимаются, объект и субъект становятся [как бы] одинаковыми на вкус<sup>500</sup>. Как только йогин отбрасывает воззрение *джигта*, цепляющееся за самобытие «я» и за самобытие «моего», они оказываются несуществующими. Ибо правильное воззрение и то, что должно быть отброшено, являются взаимоисключающими умственными позициями в отношении одного и того же объекта. А первое из них проникает в подлинную ре-

---

<sup>499</sup> Тиб.: lbdag-dang-bdag-gi-zhi-ba'i-phyirllngar-'dzin-nga'-yir-'dzin-med-'gyurl [ММК XVIII: 2cd; ММК 2016, p. 25].

<sup>500</sup> Тиб. yul-yul-can-ro-mnyam-par-gyur-pa в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переданы так: «subject and object are dissolved» («субъект и объект растворяются») [Tsong Khapa 2006, p. 375].



альность<sup>501</sup>. Система практической реализации правильного воззрения – тренинг по развитию шаматхи и випашьяны – был подробно объяснен в [учении] об *этапах пути просветления*<sup>502</sup>. Здесь такого объяснения нет.

### 1.1.2.1.2. Отбрасывание контраргументов в его отношении

Предположим, что кто-то утверждает: «В таком случае, поскольку существует йогин, отбрасывающий цепляние за «я» и «мое», то «я» и скандхи существуют самосущим способом». {312}

ММК, глава XVIII, шлока 3<sup>503</sup>:

Кто не имеет цепляния за «я» и «мое»,  
Тот тоже не является существующим.  
Кто видит без цепляния за «я» и «мое»,  
Тот не видит.

---

<sup>501</sup> Тиб. yang-dag-pa'i-don

<sup>502</sup> Тиб. byang-chub-lam-gyi-rim-ра в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда передано как название «Большого Ламрима» («*The Great Exposition of the Stages of the Path*»). [Tsong Khapa 2006, p. 375]. Но Цонкапа не называет конкретный текст Ламрима. Практики шаматхи и випашьяны объясняются детально Цонкапой в его «*Большом Ламриме*» и «*Среднем Ламриме*».

<sup>503</sup> Тиб.: lngar-'dzin-nga-yir-'dzin-med-ganglde-yang-yod-pa-ma-yin-tell  
ngar-'dzin-nga-yir-'dzin-med-parllgang-gis-mthong-bas-mi-mthong-ngol [ММК XVIII: 3; ММК 2016, p. 25].

Поскольку, как было уже объяснено, «я» и «мое» не имеют самобытия, то не существует отличного от этого цепляния за «я» и «мое». То есть тот йогин, что отбросил это, тоже не является существующим самосушим способом. Любой, кто утверждает, что йогин, не имеющий цепляния за «я» и «мое», отбросивший их, существует самосушим способом, воспринимая [вещи], не понимает смысл *таковости*. Он также не в состоянии отбросить *джигта*, цепляющееся за «я» и «мое». Как говорится в сутре:

Созерцай внутреннее «я» как пустое!

Созерцай внешние феномены как пустые!

Более того, любой, кто выполняет медитацию пустоты,

Также не является существующим<sup>504</sup>.

И в «*Самадхираджа-сутре*» говорится:

Те умиротворенные [личности], кто думает о дхарме

Совершенного покоя, также никогда не существовали

[*dKon brtsegs* ca 129a].

А также:

---

<sup>504</sup> Это пассаж из сарвастивадинской «*Винаякишудрака-сутры*», недоступный в дошедших ее редакциях, приводится в автокомментарии к «*Абхидхарма-коше*» [*mNgon pa khu* 86b], в «*Вьякхьяюкти*» [*Sems tsam si* 97a] и в «*Йогачара-бхуми*» [*Sems tsam tse* 205a]. См. [Tsong Khapa 2006, p. 376, note 3].

Скандхи не имеют самобытия и суть пустота.

Просветление не имеет самобытия и суть пустота.

Тот, кто практикует, тоже пуст от самобытия.

Это познано теми, кто обладает мудростью, но не

«детьми»

[*Pitāputrasamāgama-sūtra*, dKon rtsegs nga 48b]<sup>505</sup>.

### 1.1.2.1.3. Способ прекращения рождений посредством прекращения *присвоения*

ММК, глава XVIII, шлока 4<sup>506</sup>:

Когда в отношении внешнего и внутреннего

Исчезнут понятия «я» и «мое»,

Прекратится *присвоение*,

Благодаря этому прекратится и рождение.

Таким образом, когда посредством *невидения*<sup>507</sup> два ви-

---

<sup>505</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд указывают, что цитата ошибочно атрибутируется как относящаяся к «*Самадхираджа-сутре*» [Tsong Khapa 2016, p. 376, note 5].

<sup>506</sup> Тиб.: l nang-dang-phyi-rol-nyid-dag-lallbdag-dang-bdag-gi-snyam-zad-nallnye-bar-len-pa-'gag-'gyur-zhinglde-zad-pas-na-skye-pa-zadl [ММК XVIII: 4; ММК 2016, p. 25].

<sup>507</sup> Тиб. ma-dmigs-pa можно перевести и как «невосприятие», «необъективи-

да *джигта* в отношении внутреннего «я» и внешнего «моего» – мысли «Я!» и «Мое!» – исчезнут, то исчезнут и четыре присвоения (схватывания)<sup>508</sup>, потому что, как говорится, все клеши коренятся в *джигта*, все они имеют источником *джигта*, и их причина – это *джигта*.

Четыре присвоения (схватывания) – это присвоение желаемого<sup>509</sup>; присвоение [ложного] воззрения<sup>510</sup>; схватывание нравственности<sup>511</sup>; схватывание представления о «я»<sup>512</sup>. [Если рассматривать эти объекты схватывания] по порядку, то речь идет о таких объектах желаний как материальные вещи, звуки и т. д.; другие – помимо *джигта* – дурные воззрения; связанные с неправильными воззрениями нравственность и обеты; разрушающиеся совокупности. Посредством объективации этих четырех [ошибочных] представлений возникают желание и привязанность. Когда исчезают эти схватывания, то прекращается рождение в сансаре под властью кармы.

{313}

### 1.1.2.2. Система достижения освобождения

---

рование».

<sup>508</sup> Тиб. nye-bar-len-pa-bzhi.

<sup>509</sup> Тиб. 'dod pa nye bar len pa.

<sup>510</sup> Тиб. lta-ba-nye-bar-len-pa означает схватывание ложного воззрения.

<sup>511</sup> Тиб. tshul-khrims-brtul-zhugs-nye-bar-len-pa – вид схватывания, когда принятие нравственных обетов считается первостепенно значимым.

<sup>512</sup> Тиб. bdag-tu-smra-ba-nye-bar-len-pa.

Через истощение кармы и клеш [приходит] освобождение.

Карма и клеши [приходят] из концептуализаций,  
А концептуализации – из ментальной игры (активности).  
Они пресекаются посредством пустоты.

Поскольку процесс устранения рождения таков, как это было объяснено ранее, то остается то, о чем говорится: «истощением кармы и клеш становятся освобожденными». Когда *присвоение (схватывание)* устраняется, тогда то, что имеет его последствия<sup>514</sup>, – *существование*<sup>515</sup> [циклического бытия, сансары,] не возникает. Ибо когда и карма и клеши истощаются, то устраняются рождение, старость и смерть.

Допустим теперь, что кто-то спрашивает: «Благодаря устранению чего устраняются кармы и клеши?» Карма рождения в сансаре возникает из клеш. А клеши – из оши-

---

<sup>513</sup> Тиб.: llas-dang-nyon-mongs-zad-pas-thar||llas-dang-nyon-mongs-rnam-rtog-las||de-dag-spros-las-spros-pa-nillstong-pa-nyid-kyis-'gag-par-'gyur||[ММК XVIII: 5; ММК 2016, р. 25].

<sup>514</sup> Тиб. rkyen-can переводится и как «имеющий причину», и как «имеющий следствие». В тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда фраза «de-'i-rkyen-can-srid-pa-mi-'byung» переведена так: «that which it conditions – becoming – does not arise» («то, что его обуславливает – становление – не возникает») [Tsong Khapa 2006, р. 377].

<sup>515</sup> Тиб. srid-pa – «существование», десятое звено 12-членной цепи зависимого возникновения.

бочной концептуализации, из-за извращенного умственного процесса, неправомерно рассматривающего вещи как приятные и неприятные. И они не являются существующими самосущим способом. Из-за концептуальных установок, соответствующих неправильным ментальным процессам, ум с безначального времени привыкает функционировать так. Из этой привычки возникают различные концептуальные измышления<sup>516</sup>. Ум цепляется за них как за истинно существующие вещи: познание и объекты познания; выражение и его референт; сосуд, одежда; мужчина и женщина; обретение и потеря и т. д. Концепт цепляния за истинное существование<sup>517</sup> [и соответствующие измышленные] объекты устраняются посредством привыкания к воззрению пустоты. Итак, пустота есть *таковость* (абсолютная природа вещей). Посредством медитации на воззрение пустоты она реализуется (напрямую постигается). Когда в конце медитации исчезают семена клеш, то именно эта пустота совершенного пресечения концептуальных фабрикаций называется освобождением и нирваной. В «*Чатухиатаке*» говорится:

Если кратко, Дхарма – это непричинение вреда, –  
Так говорили Татхагаты.

Пустота и нирвана:

В этом контексте есть только эти две вещи [XII: 23].

---

<sup>516</sup> Тиб. spros-pa.

<sup>517</sup> Тиб. bden-'dzin-gyi-spros-pa.

В «*Праджняпрадиге*» говорится:

Посредством истощения этого  
Устраняется рождение.

Это является презентацией нирваны шраваков и пратьекабудд. [185a] Нирвану махаяны представляет стих, в котором говорится:

Отсутствие<sup>518</sup> кармы и клеш – это освобождение.

В комментарии Буддапалиты и в «*Прасаннападе*» [114a–115b] говорится, что оба этих положения дают общую для большой и малой колесниц презентацию освобождения из сансары. {314} В «*Прасаннападе*» говорится, что интерпретация Бхававивеки не достигла полного понимания того, как шраваки и пратьекабудды понимали бессамость феноменов, поэтому не является системой Арьи [Нагарджуны]. Следовательно, она неприемлема.

Высказывание из «*Ратнавали*» [114a–115b] о том, что те из наших школ, кто испугался отсутствия пребывания [основания, устойчивости бытия]<sup>519</sup>, даже незнакомы со смыслом

---

<sup>518</sup> Тиб. zad-pa.

<sup>519</sup> Тиб. gnas-med-pa можно перевести как «бездомность» в смысле онтологической бесприютности.

*таковости*, относится к шравакам и пратьекабуддам, придерживающимся философии вайбхашики и саутрантики. Но это не указывает на то, что все последователи малой колесницы незнакомы с ним. Те последователи малой колесницы, кто постиг *таковость* личности и феноменов и падения в бездну этернализма или нигилизма, отбросив крайности с помощью воззрения, свободного от крайностей, являются мадхьямиками. Хотя они могут впасть в крайность вечного покоя, это не дискредитирует их как мадхьямиков [в философии]. В противном случае оказалось бы, что до тех пор, пока не достигнуто освобождение от оков сансары и от уклонения в покой, ни один практик не является мадхьямиком.

## **1.2. Отбрасывание обвинения в том, что это противоречит сутрам**

Здесь две части: 1) принципиальное опровержение обвинения в противоречии сутрам; 2) причина, по которой *таковость* невозможно никак выразить.

### **1.2.1. Принципиальное опровержение обвинения в противоречии сутрам**

Предположим, кто-то спрашивает: «Если *таковость* – это производимая на уровне прямого постижения *таковости* элиминация концептов воззрения *джигта* в отношении



внешних и внутренних вещей посредством их *невидения*, то разве это не противоречит многим утверждениям из сутр?»:»:

Именно сам [ты] – защитник самого себя,  
Кто еще мог бы быть [твоим] защитником?  
Тот, кто правильно усмиряет себя,  
Обретет высокое перерождение мудреца

[*Dhammapada XII: 4*; цит. также в *Abhiniṣkramaṇa-sūtra*, *mDo sde sa 229b*].

А также:

Ни черная, ни белая карма не уничтожаются,  
То, что ты сделал, ты сам испытаешь [*Samādhirāja-sūtra*,  
*mDo sde da 147b*].

Однако в сутрах говорится также:

Здесь нет [самосущих] «я», или живых существ.  
Эти феномены имеют причины.

И аналогичным образом говорится:

«Я» – это не материальная форма, «я» не обладает формой,  
мой,

в форме нет «я», в «я» нет формы [*Binayavastu*, 'Dul ba nga 44b].

Аналогичным образом говорится об остальных четырех скандхах. Говорится, что все феномены бессамостны. [*Vināyakṣudrakavastu*, 'Dul bat ha 151b]. Смотрите также «Абхишкрамана-сутру» [*mDo sde sa* 62a].

Итак, почему это не противоречит сутрам, цитированным выше? {315}

ММК, глава XVIII, шлока 6<sup>520</sup>:

Будды использовали обозначение «я-самость»

И также указывали, что *я-самость* не существует.

Они учили, что ни *я-самость*,

Ни бессамостность вообще не существуют.

Следовательно, необходимо определить, с каким намерением Победитель преподал эти учения. Эти учения были преподаны ради тех самых слабых учеников, которые допускали онтологическую недооценку того, что живые существа и личности («я»), приходящие из прошлой жизни в эту и уходящие из этой жизни в следующую, в будущем испытают счастье и страдания, которые возникнут из благой и неблагоприятной кармы, созданной в этой жизни. Они были проповеданы

<sup>520</sup>

Тиб.: lbdag-go-zhes-kyang-btags-gyur-cingllbdag-med-ces-kyang-bstan-par-gyurllsang-rgyas-rnams-kyis-bdag-dang-ni llbdag-med-'ga'med-ces-kyang-bstanl [ММК XVIII: 6; ММК 2016, p. 25].

с намерением предотвратить недобродетельные кармы этих учеников, несдержанно вступающих в зло. Поэтому в некоторых сутрах Будды употребляли термин «я-самость» (*атман*; *bdag*), т. е. определяли я-самость как нечто существующее. Ученики среднего уровня – это те, кто совершает благие деяния и отвернулся от злодеяний, но крепко связан путами воззрения о самости, подобно птице, привязанной к очень длинной нити. Хотя они и могут очень далеко продвинуться, но все же не в состоянии выйти за пределы трех сфер циклического бытия и прийти в град освобождения. Для того чтобы ослабить у них *джигта* и породить стремление к уходу за пределы страданий, им адресовано встречающееся в некоторых сутрах наставления о том, что я-самость не существует. Ученики высшего уровня – это те, у кого благодаря изучению особенной глубинной Дхармы в прошлых жизнях семя, оставшееся от убежденности в нее, приносит плоды созревания в этой жизни, и они способны оценить всю глубину Слова Будды. Для них предназначено учение о том, что вообще не существуют ни я-самость, ни бессамость, самосущим способом установленные к бытию. В «Сутре, испрошенной Кашьяпой», говорится:

О Кашьяпа, говорить, что существует «я», – это одна крайность, а говорить, что «я» не существует, – это вторая крайность. В середине между ними находится то, что не имеет материальной формы, что невозможно продемон-

стрировать, что не имеет опоры, не имеет проявлений, не осознается, не имеет пребывания. О Кашьяпа, это срединный путь, называемый *совершенным аналитическим постижением феноменов*<sup>521</sup> [dKon brtsegs cha 131a].

И в «Ратнавали» тоже говорится:

{316}

Таким образом, ни «я», ни отсутствие «я»

Не поддаются объективации<sup>522</sup> так, каковы они есть на самом деле.

Поэтому воззрение о «я» и о небытии «я»

Отвергается великими мудрецами.

О таких вещах как видение и слушание мудрецы

Говорили, что они не истинны и не ложны.

Поскольку каждая позиция влечет за собою противоположность,

То обе они не соответствуют реальности [II: 3, 4].

Хотя конвенционально говорится, что оба – «я» и бессамость – существуют, в абсолютном смысле они не существуют, поэтому говорится, что в реальности они не существуют как объекты<sup>523</sup>. Этот же порядок представлен в «Ча-

---

<sup>521</sup> Тиб. chos-rnams-yang-dag-par-so-sor-rtog-pa.

<sup>522</sup> Тиб. dmigs-su-med – «не существует как объект», «нет в восприятии».

<sup>523</sup> Тиб. yang-dag-par-dmigs-su-med-pa можно перевести и так: «на самом деле».

*тухиатаке»:*

Вначале следует отбросить все, что не дает благих плодов,

В середине – отбросить «я-самость»,

В конце – отбросить все цепляния за воззрения<sup>524</sup>.

Тот, кто понимает это, является мудрецом [VIII: 15].

Стих [из «*Ratnavali*»], начинающийся словами «так же, как грамматики / [начинают обучение с алфавита / будды наставляют своих учеников в соответствии с тем, как много Дхармы они могут воспринять /]» [*Ratnavali* IV: 94–96], совпадает со сказанным.

Таким образом, когда, не элиминируя объект цепляния за независимое субстанциальное существование личности, [Будда] проповедовал, что есть «я», которое накапливает карму и испытывает ее плоды, то это было сделано с целью породить в учениках убежденность в [законе] причины и следствия. Он проповедовал так, чтобы они не падали в дурные уделы, чтобы направить их в благие уделы. Когда [он], элиминировав объект цепляния – независимо и субстанциально существующую личность, учит, что подобной *я-самости* не существует, и не подвергает отрицанию объ-

---

они не существуют в восприятии», «на самом деле они не воспринимаются».

<sup>524</sup> Тиб. *lta-zhig-kun-bzlog-pa* в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда переданы так: «all views are to be rejected» («все воззрения должны быть отброшены») [Tsong Khapa 2006, p. 381]. На наш взгляд, это некорректный перевод, т. к. проигнорировано слово «zhig», которое в данном контексте мы переводим как «цепляние».

ект цепляния за субстанциально существующие скандхи, в этом случае [у учеников хватка со стороны] *джигта* просто ослабляется. Но корень этого воззрения не удаляется. Следовательно, пути, основанные на [медитации] шестнадцати аспектов [четырёх благородных истин] – непостоянство и т. д., – [представляющие] пустоту и бессамость как отсутствие независимой и субстанциальной личности, не устраняют клеши.

Те учения из Слова Будды, которые опровергают и самосущее бытие личности и самосущее существование ее небытия, представляют путь, устраняющий все клеши.

Это объяснение того, как связаны три выражения: вначале<sup>525</sup> – обозначение деятеля – «будды», затем – «я-самость» («bdag-go») и «обозначение» («btags») – слово, выражающее активность. {317}

Теперь, если давать объяснение связи в коренном тексте слова «будды», обозначающего субъекта, с третьим [выделенным] словом, обозначающим активность, то оно таково. Увидев, что в отношении составных феноменов, ежемоментно разрушающихся, неправоммерно говорить о причине и следствии, санкхьяики и другие утверждают на этом основании, что существует постоянное «я» (*атман*). Локаятики<sup>526</sup> и другие в соответствии с доводом о правоммерности эм-

---

<sup>525</sup> В тибетском тексте данной шлоки слово «sang-rgyas-rnams-kyis» («будды») встречается в третьей строке.

<sup>526</sup> Тиб. rgyang-pan-pa

прической видимости и на основании того, что не наблюдается личность, которая переходит из прошлой жизни в эту жизнь, а из этой – в следующую, утверждают, что такая личность не существует. А Бхагаван Будда учит, что вообще не существуют ни «я» (*самость*), ни *бессамость*, которые были бы установлены к бытию самосущим способом.

### **1.2.2. Причина, по которой *таковость* невозможно никак выразить**

Предположим, кто-то задает вопрос: «Если будды учили, что оба – и *самость*, и *бессамость* – не имеют самосущего бытия, тогда что они указывали как существующее?»

ММК, глава XVIII, шлока 7<sup>527</sup>:

То, что выражается в языке, отбрасывается<sup>528</sup>, когда

Прекращается<sup>529</sup> функциональная сфера ума.

Невозникающая и непрекращающаяся:

*Дхармата* равняется нирване.

Если бы то, что выражается в языке, существовало в абсо-

---

<sup>527</sup> Тиб.: lbrjod-par-bya-ba-ldog-par-stellsems-kyi-spyod-yul-ldog-pas-soll ma-skyes-pa-dang-ma-'gags-pallchos-nyid-mya-ngan-'das-dang-mtshungsll [ММК XVIII: 7; ММК 2016, p. 25].

<sup>528</sup> Тиб. ldog может быть переведено в данном контексте и как «прекращается», «опровергается» и т.д.

<sup>529</sup> Тиб. ldog

лютом смысле, тогда, даже если его и можно было бы продемонстрировать, в качестве абсолютной [истины] оно опровержимо: тому, что не является существующим, будды ни в коей мере не обучали. Причина этого заключается в том, что объект функциональной сферы ума<sup>530</sup> отбрасывается (опровергается) как нечто абсолютное<sup>531</sup>, на том основании, что в абсолютном [смысле] все феномены суть невозникшая и непрекращающаяся *дхармата*, **равная**<sup>532</sup> выходу за пределы страданий – нирване: какова нирвана, такова и *дхармата*.

Или возможно иное прочтение – как ответ на вопрос «Как, если сказано [Нагарджуной, что] «измышления пресекаются посредством пустоты» [ММК XVIII: 5d], концептуальные измышления могут быть пресечены посредством воззрения пустоты?» В этом случае смысл двух последних строк следует понимать таким образом.

Возможно еще другое прочтение: это ответ на вопрос, касающийся выше сформулированного утверждения о том, что истощение двух видов *джигта* посредством *невидения* внешних и внутренних вещей есть *таковость*<sup>533</sup>. Вопрос таков: «Может ли *это* быть выраженным в языке и познанным или нет?» Объяснение дается такое же, что и выше.

---

<sup>530</sup> Тиб. *sems-kyi-spyod-yul-gyi-dmigs*-pa можно перевести и как «объект сферы ментального опыта», «объективация сферы ментального опыта».

<sup>531</sup> Тиб. *don-dam-par*

<sup>532</sup> Тиб. *mtshungs*

<sup>533</sup> См. комментарий к шлоке XVIII: 4.



### 1.3. Последовательная (постепенная) система обучения *таковости*

Кто-то может сказать здесь: «Поскольку “Невозникающая и непрекращающаяся! *Дхармата* равняется нирване.”», то речь и ум не могут напрямую вступить в нее. {318} Но в таком случае ученики не могут познать ее. Следовательно, для того чтобы ученики проникли в глубинный смысл, непременно должен иметься постепенный способ обучения, представляющий его в зависимости от относительной истины».

ММК, глава XVIII, шлока 8<sup>534</sup>:

Все является совершенным<sup>535</sup> и не является совершенным;

И совершенством и несовершенством;

Не является ни несовершенством, ни совершенством.

Это Учение досточтимого Будды.

Порядок обучения Победителями учеников постепенно-му методу принятия нектара *таковости* таков: в «*Чатухи-атаке*» говорится:

---

<sup>534</sup> Тиб.: lthams-cad-yang-dag-yang-dag-minllyang-dag-yang-dag-ma-yin-nyidll yang-dag-min-min-yang-dag-minllde-ni-sang-rgyas-rjes-bstan-pa-ol [ММК XVIII: 8; ММК 2016, p. 25].

<sup>535</sup> Тиб. yang-dag

Кто это – тот, кто [стремится] к счастью, и что это – то,  
к чему он стремится, –

Вначале именно это надлежит объяснить.

Те, кто деградировал, никак не подходят,

Чтобы стать сосудами превосходной Дхармы [V: 10].

Как сказано здесь, если вначале не объяснить то, что самим ученикам известно, то они могут деградировать и не станут подходящими сосудами для [восприятия] глубинного. Говорится:

Как варваров невозможно вести,

Говоря на чужом для них языке,

Так же без понимания [со стороны] обычных людей

Невозможно поддерживать их [VIII: 19].

Как сказано здесь, объяснять [Дхарму] в соответствии с тем, что они знают, означает использовать [искусные] средства для того, чтобы сделать их своими последователями. В тексте «Трисамвара-нирдеша»<sup>536</sup> говорится:

Обычные люди спорят со мной, но я не спорю с ними, потому что все, что они считают существующим в мире, я тоже формулирую как существующее. Все, что считается в мире

---

<sup>536</sup> Тиб. sdom-pa-gsum-bstan-pa – «Учение о трех обетах».

несуществующим, я тоже называю несуществующим. [*dKon brtsegs ka 9b*]

Говорится, что Дхарма была преподана Буддой в согласии с тем, что известно в мире. В сутрах Будда в самом начале для того чтобы породить в учениках веру и уважение к тому, что называется всеведением [Будды] – полным знанием способа возникновения мира [сансары], для учеников, расположенных к тому, чтобы слушать то, что им известно, – классификацию самосущих вещей, – проповедовал в зависимости от их представлений. Относительно всех внешних и внутренних вещей в мире – скандх, элементов, аятан и т. д. для тех учеников, чей ум затемнен завесами неведения, приписывавших им реальный статус, он проповедовал, что все это является реальным, т. е. истинным (истинно существующим).

{319} Посредством такого обучения в учениках развивались вера и уважение к всеведению Будды. Для них он позже проповедовал, что *подлинно реальное (совершенное, чистое) бытие*<sup>537</sup> не допускает изменений, а эти составные феномены, поскольку разрушаются каждый миг, существуют, изменяясь в каждое мгновение, поэтому не являются *подлинно реальным бытием*. Этой проповедью Будда, объяснив их *тонкое непостоянство*<sup>538</sup>, сказал, что они ненадежны, чтобы на них

---

<sup>537</sup> Тиб. yang-dag-pa.

<sup>538</sup> Тиб. phrad-ba'i-mi-rtag-pa.

полагаться, и не являются *совершенными*, т. е. обманчивы. Но здесь он не учил, что они не являются установленными к бытию посредством собственных характеристик – не существуют [в качестве] истины.

Затем для некоторых учеников Будда проповедовал, что то, что с точки зрения всех тех сосудов, которые являются «детьми», представляется *подлинно реальным*, т. е. истинным, с точки зрения постмедитативной мудрости арьев<sup>539</sup> не является подлинно реальным: это ложная [видимость]. Он сказал, что истинность или ложность [явлений] – это также их необманчивость или, соответственно, обманчивость в отношении их пребывания в идентичном качестве во второй момент после того как были установлены к бытию.

Для некоторых учеников, кто имел длительное знакомство с глубинным воззрением в прошлых жизнях, а в этой жизни из-за влияния философских теорий имел немного неотброшенных завес цепляния за истинное [бытие вещей], для того чтобы они тоже могли отбросить эту тонкую омраченность, Будда проповедовал следующее. Бессмысленно воображать, какого цвета [одежду носит] несуществующий сын бесплодной женщины – голубоватую или беловатую. Аналогичным образом, отвергаются оба утверждения: утверждение о том, что то, что не является подлинной реальностью<sup>540</sup>, изменяющееся в каждый момент времени,

---

<sup>539</sup> Тиб. 'phags-pa'i-rjes-kyi-ye-shes.

<sup>540</sup> Тиб. yang-dag-pa-min.

не является установленным к бытию самосушим способом; и утверждение о том, что подлинная реальность, т. е. то, что не изменяется каждый миг, не является также несуществующей. Ибо основа определения того, установлена или не установлена трансформация как существующая или несуществующая, не существует самосушим способом.

Таким образом, в первое время Будда преподавал Дхарму, порождающую доверие к нему как к Учителю, утверждая, что за исключением непостоянства предела потока [духовного развития], нет изменений, происходящих в каждый момент, и соглашаясь с подлинной реальностью [воспринимаемого].

Во второй период он, признав, что [вещи] каждый миг изменяются и не являются подлинно реальными, он преподавал Дхарму, устраняющую тонкое цепляние за постоянство. В третий период он преподавал Дхарму двух видов – о том, что в зависимости от двух точек зрения [вещи,] являющиеся ежемоментно изменяющимися или неизменяющимися, реальны или нереальны. {320} В четвертый период он сразу преподавал Дхарму, отбрасывающую постоянство и непостоянство – обоих – как несуществующие самосушим способом.

Этот порядок обучения Дхарме, отвлекая учеников от ложного пути, затем подводит их к благородному пути. Более того, поскольку Дхарма преподается постепенно, то это порядок обучения посредством [системы] *направляющих ин-*

*струкций*<sup>541</sup> или обучение, подходящее к ментальным качествам учеников, поэтому называется систематическим обучением. Победители не проповедовали того, что не служит средством, обеспечивающим доступ к нектару *таковости*. Но подобно тому, как доктор подбирает и аккумулирует лекарства, подходящие для излечения больного, они преподают Дхарму в соответствии с [качествами] учеников. В «*Чатухиатаке*» говорится:

«[Вещи] существуют, не существуют, [верно] и то и другое,

Ни то, ни другое [неверно]» – было также преподано.

Разве не может все что угодно служить лекарством

В зависимости от болезни? [VIII: 20]

Буддапалита объясняет это следующим образом: «Хотя Будда преподает [Дхарму] в соответствии с представлениями обычных людей о том, что на самом деле существует и что не существует, тем не менее *то*, что так объясняется, зависит от мирских конвенций, а не является подлинной реальностью<sup>542</sup>, и оба – существование и несуществование – отрицаются с позиции абсолютной [истины]. Или, иначе говоря, реальное<sup>543</sup>, нереальное, и то и другое в период причины

---

<sup>541</sup> Тиб. gjes-su-bstan-pa.

<sup>542</sup> Тиб. yang-dag-pa.

<sup>543</sup> Тиб. yang-dag.

имеют возникновение результата, не имеют его, либо имеют место и то и другое. Учение Будды, опровергнув крайности существования и небытия [вещей], истощило их как приписанные на основе причины и результата. Поэтому те, кто желает узреть *таковость*, не должны устремляться к тому, что было проповедано в зависимости от мирских конвенций, а должны держаться за *таковость*». [244а–245а]

## **1.4. Характеристика *таковости***

Здесь две части: 1) характеристики *таковости* в соответствии с [пониманием] арьев; 2) характеристики *таковости* в соответствии с [пониманием] обычных людей.

### **1.4.1. Характеристики *таковости* в соответствии с [пониманием] арьев**

Кто-то может утверждать следующее: «Какими характеристиками обладает *таковость*, для проникновения в которую был проповедан постепенный метод?» Мы в ответ говорим: «Поскольку было объяснено, что “то, что выражено в языке, подлежит отбрасыванию”, о чем еще тут спрашивать?».

Он может возразить: «Хотя это и так, в соответствии с принятыми мирскими конвенциями все же необходимо, допустив в плане условной истины онтологическое пре-

увеличение<sup>544</sup>, выразить характеристику *таковости*». {321} Утверждение, появившееся в «*Прасаннападе*» о том, что необходимо посредством онтологического прувеличения выразить *таковость* [119b], означает, что следует объяснить их на пути языковых и концептуальных конвенций. Но при этом нельзя приписать характеристики, которых у нее нет, – это было объяснено в главе XV.

ММК, глава XVIII, шлока 9<sup>545</sup>:

Не является познаваемой от другого, пребывает в покое,  
Не является конструктом ментальной активности,  
Недискурсивна, не дифференцирована по объекту.  
Таковы характеристики *таковости*.

С целью устранения ошибочных представлений было проповедано, что *таковость* обладает пятью характеристиками. Первая из них – «не является познаваемой от другого» – означает, что ее невозможно постичь, просто послушав учение, которое дает другая личность, а необходимо постичь ее посредством собственной незагрязненной мудрости. К примеру, когда кто-то, у кого глаза повреждены катарактой, видит падающие перед его взором волосы, кто-то другой, у ко-

---

<sup>544</sup> Тиб. sgro-btags.

<sup>545</sup> Тиб.: |gzhan-las-shes-min-zhi-pa-dang||spros-pa-rnams-kyis-ma-spros-pall  
nam-rtog-med-don-tha-dad-med||de-ni-de-nyid-mtshan-nyid-dol [ММК XVIII: 9;  
ММК 2016, p. 25–26].



го нет катаракты, может указать ему, что здесь нет на самом деле падающих волос. И хотя человек с катарактой не может видеть отсутствие падающих волос так же, как человек без катаракты, он может из этого указания понять просто мысль об ошибочности проявления перед ним падающих волос. А когда он излечится от катаракты с помощью медицины, то постигнет сам природу этой видимости посредством необнаружения в поле его зрения видимости падающих волос. Аналогичным образом, хотя арьи обучают *таковости* посредством онтологического преувеличения, посредством слушания этих наставлений обычные существа не могут постичь ее собственную природу так же, как ее можно узреть посредством незагрязненной мудрости. Тем не менее, когда лекарство безошибочного видения смысла пустоты излечит ментальное око, зародится незапятнанная «катарактой» неведения мудрость *таковости*. В это время ученик посредством метода невидения никакой измышленной видимости сам постигает *таковость*. Такая реализация и есть *таковость*!

Итак, хотя тот, у кого перед взором появляются свисающие волоски, не постигает фактического отсутствия этой видимости посредством способа, устраняющего эту видимость, тем не менее нельзя сказать, что он не понимает, что его поле зрения пусто от волосков. Аналогичным образом живые существа, хотя они не постигают *таковость* посредством метода, устраняющего двойственную видимость, не могут не понять абсолютный смысл – пустоту от самосущего бытия.

Вторая характеристика – это *покой*: поскольку катаракты нет, то падающих волосков не видно; точно так же *таковость* вещей есть отсутствие самобытия, которое существовало бы в силу сущности. Поэтому третья характеристика – «не является конструктом ментальной активности»: объекты, конструируемые концептуальным мыслетворчеством, более не конструируются, т. е. не выражаются в языке. Четвертая характеристика – *недискурсивность*: *дискурсивность* (мыслетворчество, различающее познание)<sup>546</sup> – это ментальное блуждание, но во время прямого постижения *таковости* ум свободен от него. В сутре говорится:

Что такое абсолютная истина? Когда нет даже ментального блуждания,

Нет нужды говорить о словах [*Akṣayamatīnirdeśa-sūtra*, *dKon brtsegs ga* 123b].

Пятая характеристика – это *недифференцированность по объекту*: каков один феномен в абсолютном смысле, в этом смысле таковы и все другие феномены, поэтому в абсолютной [реальности] нет отдельных объектов. В «*Сатъядвайаватара-сутре*»<sup>547</sup> подробно говорится:

<sup>546</sup> Тиб. *nam-par-rtog-pa*.

<sup>547</sup> Тиб. *bden-pa-gnyis-la-'jug-pa* («Вступление в две истины»).

О Манджушри, что такое совершенная подготовка<sup>548</sup>?

Манджушри в ответ сказал: «О божественный сын, *таковость*<sup>549</sup>, *дхармадхату*<sup>550</sup>,

будучи абсолютным, совпадает с тем, что вообще не возникало, и также совпадает с тем,

что абсолютно беспредельно [*mDo sde* та 248а].

Итак, эти пять смыслов являются характеристиками *таковости*. Следует также понимать, что предыдущие объясняются последующими.

#### **1.4.2. Характеристики *таковости* в соответствии с [пониманием] обычных людей**

ММК, глава XVIII, шлока 10<sup>551</sup>:

Коль скоро нечто возникает при опоре на что-то,

Оно не является идентичным с ним

И не является также иным, чем он.

Поэтому оно не исчезает и не является постоянным.

---

<sup>548</sup> Тиб. yang-dag-par-sbyor-ba.

<sup>549</sup> Тиб. de-bzhin-nyid.

<sup>550</sup> Тиб. chos-kyi-dbyings – «сфера дхарм», «абсолютное пространство», «абсолютная реальность».

<sup>551</sup> Тиб.: lgang-la-brten-te-gang-'byung-ballde-ni-re-zhig-de-nyid-minlde-las-gzhan-pa'ang-ma-yin-phyirldde-phyir-chad-min-rtag-pa-minl [ММК XVIII: 10; ММК 2016, p. 26].

То, что в качестве результата возникает в зависимости от некой причины, не может быть идентичным с той причиной самосущим способом. В противном случае последовало бы абсурдное заключение: все порождаемые и порождающие идентичны. Поэтому эта самая причина не является постоянной, будучи переносимой в результат. Также то, что является результатом, возникающим из некой причины, не существует как нечто самосущим способом иное, чем та причина. Если бы он был иным, то это противоречило бы его зависимости от причины, потому что в этом случае он возникал бы даже беспричинно. Следовательно, континуум причины не может быть уничтожен тем, что результат не возникает из причины. {323}

Следовательно, обоснование посредством [аргумента] о зависимом возникновении показывает, что причина и результат никоим образом не являются установленными к бытию как тождественные или различающиеся самосущим способом. В силу этого же довода данная позиция также свободна от двух ошибок – этернализма и нигилизма – в отношении причины. Это следует понять как способ отбрасывания постоянства и уничтожения, [а также] самосущего существования тождества и различия в отношении всех других, помимо причины и следствия, зависимых обозначений.

## **1.5. Наставление о том, что необходимо достигнуть**

## убежденности

### В ЭТОМ СМЫСЛЕ

ММК, глава XVIII, шлока 11<sup>552</sup>:

Учение Будд, защитников мира,

Ставшее эликсиром бессмертия, [гласит]:

Объекты не идентичны и не различны,

Не являются тем, что исчезает, и не являются постоянными.

Учение Будд, защитников мира, ставших прибежищем и покровителями беспомощных существ, – нектар священной Дхармы, полностью устраняющий старость и смерть. Как было объяснено ранее, все феномены, зависимым способом возникающие и зависимым способом обозначаемые, не являются самосущим способом тождественными и различными объектами, а также уничтожающимися и постоянными. Эта доктрина освещает очень глубокий смысл абсолютной истины<sup>553</sup>, поэтому надлежит с великим усердием обрести этот нектар.

---

<sup>552</sup> Тиб.: *lsang-rgyas-'jig-rten-mgon-rnams-kyillbstan-pa-bdud-rtsir-gyur-pa-dell don-gcig-ma-yin-tha-dad-minll chad-pa-ma-yin-rtag-ma-yinll* [ММК XVIII: 11; ММК 2016, р. 26].

<sup>553</sup> Тиб. *don-dam-pa'i-de-kho*-на можно перевести и как «таковость абсолютно-го».

ММК, глава XVIII, шлока 12<sup>554</sup>:

Где не появляются совершенные Будды,  
И где исчезли также шраваки,  
Там усиленно зарождается мудрость пратьекабудд  
При полном отсутствии Учителя.

Шраваки строго подходят к [вкушению] этого нектара Дхармы *таковости* с помощью последовательного выполнения практик слушания, размышления и медитации: они наслаждаются нектаром трех тренингов – нравственности, самадхи<sup>555</sup> и мудрости и благодаря этому совершенно определено, устранив старость и смерть, выходят за пределы страданий. Если же, хотя они и получали нектар Дхармы, тем не менее корни их добродетели оказались несозревшими, в этой жизни не достигнув освобождения, эти практики в следующей жизни благодаря силе прошлых причин несомненно достигнут его. В «*Чатухиатаке*» говорится:

Если даже благодаря постижению *таковости*  
В этой жизни не удалось уйти за пределы страданий,  
В будущей жизни без усилий нирвана

---

<sup>554</sup> Тиб. lrdzogs-sangs-rgyas-rnams-ma-byung-zhingllnyan-thos-rnams-ni-zad-gyur-kyangllrang-sangs-rgyas-kyi-ye-she-nillston-pa-med-las-rab-tu-skyel [ММК XVIII: 12; ММК 2016, p. 26].

<sup>555</sup> Тиб. ting-nge-'dzin.

Обязательно будет достигнута в соответствии с кармой [VIII: 22].

Здесь кто-то может подумать, что если такой практик в будущей жизни встретится с условием, – Учителем, который будет учить *таковости*, – то это может произойти, но нет гарантии, что такая встреча состоится, поэтому остается неопределенным достижение им нирваны в будущей жизни. {324} Но даже если в будущей жизни такой фактор пробуждения как совершенные Будды не появится в мире, и даже если шраваци тоже исчезнут, мудрость пратьекабудд будет определено обретена независимо от событий в мире или независимо от нахождения благого друга, и поэтому нирвана обязательно будет достигнута.

Это было объяснение способа, которым последователи малой колесницы достигают великой цели. Что касается последователей великой колесницы, то этот путь<sup>556</sup>, открывая око других путей, ведет их в град освобождения. По достижении освобождения они обретают титул «Трансцендентный»<sup>557</sup>. Об этом в «*Санчаягатха-сутре*» говорится так:

Как несметное множество слепцов, не имеющих поводы-

---

<sup>556</sup> Имеется в виду, по-видимому, глубинный путь.

<sup>557</sup> Тиб. pha-rol-tu-phyin-ра имеет буквальное значение «ушедший на другую сторону»; выражает понятие «парамита» («совершенство»), а также уход за пределы сансары.

ря,

Могут войти в город, даже не зная пути?

Точно так же, если нет мудрости, то посредством пяти парамит,

Не имея ока [мудрости], невозможно достичь просветления.

Когда мудрость полностью развита,

Тогда обретается око и этот титул [*Sher phyin sna tshogs ka ba*].

Это положение является чрезвычайно важным, поэтому хвала возносится тем, кто хотя бы усомнился в том, обстоит это так или не так [в отношении способа существования вещей]<sup>558</sup>.

В «*Чатухиатаке*» говорится:

Те, кто имеет малые заслуги,

В отношении этой Дхармы даже не сомневаются.

Простым лишь сомнением

---

<sup>558</sup> Тиб. 'di-ltar-yin-nam-ma-yin-snyam-du-the-tshom-za-ba-la-yang-bsngags-te в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено так: «even if one has a doubt regarding whether things are really like that, it must be regarded as significant» («даже если у кого-то есть сомнения относительно того, действительно ли вещи являются такими или нет, это следует рассматривать как нечто значимое») [Tsong Khapa 2006, p. 389]. На наш взгляд, такой перевод является некорректным.



Сансара сотрясается до основания<sup>559</sup> [VIII: 5].

Мудрые ученики, увидев эти преимущества, должны как Бодхисаттва Садапраудита<sup>560</sup>, который, даже жертвуя жизнью, искал парамиту мудрости, тоже искать ее. Найдя ее, следует во всякое время усердствовать в размышлении над этим глубинным смыслом внутренних феноменов<sup>561</sup>. В «Чатуххитаке» говорится:

Кто в совершенстве узрит [таковость], достигнет высшего места.

Кто немного постигнет [таковость], родится в благих уделах.

Поэтому умные ученики все время культивируют мудрость

В размышлении над внутренними феноменами. [VIII: 21]

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

Это объяснение того, что «я» и «мое» не имеют самосу-

---

<sup>559</sup> Тиб. srid-pa-hrul-por-byas-par-'gyur буквально переводится так: «циклическое бытие разрывается в клочья».

<sup>560</sup> Тиб. rgyal-sras-rtag-tu-ngus – Все Время Плачущий Бодхисаттва.

<sup>561</sup> В тексте Цонкапы использован термин «pang-gi-bdag-nyid» («внутренняя самость», «внутреннее я»), но в данном контексте мы сочли более правильным использовать при переводе термин «внутренние феномены».

щего бытия, было дано во многих цитированных выше и в других глубинных сутрах. {325} В кратком виде его смысл представлен в данной главе. Говорится, что благодаря его освоению устраняются все недостатки. Поэтому все сутры, в которых излагается глубинный смысл, содержат постепенный подход к постижению *таковости*, и этот подход следует понять в соответствии с тем, что преподано здесь. Поняв это, нужно увидеть, как редко и с каким большим трудом обретается собрание внешних и внутренних факторов, таких как наличие благого друга, свободы и благоприятные условия и т. д. А затем, посредством чистой нравственности установив основу, нужно в уединенном месте заняться медитативным освоением смысла многих прослушанных учений. Это относится к общим практикам бодхисаттв и, в особенности, к учениям глубинного смысла. Смысл этих сущностных наставлений из сутр заключается в том, что не следует увлекаться просто произнесением слов [Дхармы]. В «*Питтапутрасамагама-сутре*»<sup>562</sup> говорится:

Это совершенно невероятно, чтобы появился Будда; чтобы его Учение

Пребывало долгое время; столь же трудно обрести веру в него;

---

<sup>562</sup> Тиб. yab-sras-mjal-ba – «*Сутра встречи отца и сына*». Геше Самтен и Джей Гарфилд в примечании указывают, что это неправильно атрибутированная цитата: она из «*Деванутры*» [Tsong Khapa 2006, p. 389, note 16].

А также трудно обрести жизнь человека.

Поэтому нужно больше усердия в отношении Учения Победителей!

Полностью отбросив все восемь несвобод<sup>563</sup>,  
Обретя труднодостижимые свободы и блага<sup>564</sup>,  
Взрастив веру в Учение Сугаты,  
Мудрые практикуют йогу осознанности<sup>565</sup>.

Не полагаясь лишь на слова и не пребывая в такой вере,  
Изучение Дхармы всегда продолжайте с упорством,  
Пребывайте все время в уединенном месте  
И так становитесь высшей личностью<sup>566</sup>!

Доверьтесь благому другу, который учит Дхарме,  
Никогда не полагайтесь на плохих друзей,  
Культивируйте равенность в восприятии всех живых  
существ,

Не будьте никогда высокомерны с ними,

---

<sup>563</sup> Тиб. mi-khom-brgyad-po.

<sup>564</sup> Тиб. khom-pa-phun-tshogs.

<sup>565</sup> Тиб. rigs-pa'i-gnal-'byog в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда – «an appropriate discipline» («соответствующая дисциплина») [Tsong Khapa 2006, p. 390]. На наш взгляд, «rigs-pa» в данном контексте означает именно осознанность – состояние без концептуализаций и дуалистических фиксаций.

<sup>566</sup> Тиб. mi-mchog – «высший человек», эпитет Будды.

Будьте нравственными и много слушайте [Дхарму],  
Все время практикуйте аскезу, пользуясь тем, что другим  
не нужно.

Не допуская лени, положитесь на [медитацию], сидя под  
деревом.

Не осуждайте нечистые проявления у высшего [сущест-  
ва]<sup>567</sup>.

Все эти составные [феномены] не являются составными,  
Они имеют одну характеристику и подобны миражу.  
Вам следует познать сторону абсолютной истины<sup>568</sup>!  
Быстро постигнув это, достигните просветления!  
{326}

Созерцайте пять скандх как подобные иллюзии.  
Говорится, что шесть внутренних и шесть внешних *аятан*  
Являются подобными пустому городу,  
Поэтому никогда не полагайтесь на них!

Привязанность и неприятие пусты от самобытия,

---

<sup>567</sup> Тиб. bkus-te-bor-ba-mchog-la-ma-smod-cig в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено так: «Do not disparage discarded ointments» («не пренебрегайте использованными мазями») [Tsong Khapa 2006, p. 390]. Такой перевод, на наш взгляд, является ошибочным.

<sup>568</sup> Тиб. dam-pa'i-don-gyi-mu-gcig-shes-gyis мы можем перевести также выражением «познайте границу абсолютного смысла!». В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «You should know the only alternative is ultimate reality» («Вы должны знать, что единственная альтернатива – это абсолютная реальность») [Tsong Khapa 2006, p. 390].

Тупость<sup>569</sup> и эгоцентризм<sup>570</sup> порождаются дискурсивной мыслью<sup>571</sup>.

Когда вы постигнете, что те концепции также не являются ни возникшими, ни невозникшими, вы станете лидерами [*Susthitamatidevaputraparipṛcchā-sūtra*, *dKon brtsegs* ca 300a].

### 3. Резюме главы XVIII и ее название

Данная глава содержит в свернутом виде учение о последовательном процессе практической реализации глубинного смысла, который устанавливается в предыдущих и последующих главах. Следовательно, поняв, что все, что установлено посредством [философского] воззрения, было собрано для того чтобы преподать отсутствие самобытия у «я» и феноменов, следует освоить это посредством медитативной практики в соответствии данными выше наставлениями.

Это был комментарий к главе XVIII, которая имеет двенадцать строф и называется «Исследование “я” и феноменов».

### Глава XIX. Исследование времени

---

<sup>569</sup> Тиб. *gti-mug* – «ментальная затемненность», «сонливость», «невежество», «глупость», «бестолковщина».

<sup>570</sup> Тиб. *nga-rgyal*.

<sup>571</sup> Тиб. *rtog-pa*.

Мы завершили третью часть раздела «Подробное рассмотрение двух видов бессамостности» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2)). Третья часть называлась «Способ вступления в бессамостную таковость» (в общей структуре – 2.2.2.1.1.2.3). А сейчас приступаем к четвертой части – «Учение о том, что время пусто от самосушей природы (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.4)).

#### **(2.2.2.1.1.2.4) Учение о том, что время пусто от самосушей природы**

Здесь две части: 1) опровержение самосушего бытия времени; 2) опровержение аргумента о самосушем бытии времени.

#### **(2.2.2.1.1.2.4) Опровержение самосушего бытия времени**

Здесь три части: 1) объяснение главы XIX «Исследование времени»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XIX и ее название.

### **1. Объяснение главы XIX «Исследование времени»**

Здесь кто-то может сказать: «У вещей имеется самосушая природа, потому что они являются причиной обозначения

трех временных периодов». В этом контексте три временных периода указаны в сутрах, более того, их базисом являются вещи, потому что конвенционально говорится, что природа вещей, которые, возникнув, уже прекратились, есть прошлое, а природа вещей, которые возникли, но не прекратились, есть настоящее. А то, чье собственное сущее<sup>572</sup> не найдено, есть будущее. Опровержение этого тезиса содержит три части: 1) общее опровержение того, что три временных периода существуют в силу самобытия; 2) индивидуальное опровержение школ, признающих самобытие; 3) способ конвенционального определения трех временных периодов.

## **1.1. Общее опровержение того, что три временных периода существуют в силу самобытия**

{327}

Здесь три части: 1) опровержение самобытия двух временных периодов в зависимости от того, зависят или не зависят они от прошлого; 2) применение этого аргумента к другим временным периодам; 3) применение к другим троичным феноменам.

### **1.1.1. Опровержение самобытия двух временных периодов**

**в зависимости от того, зависят или не зависят они от прошлого**

---

<sup>572</sup> Тиб. bdag-gi-dngos-po.

Здесь две части: 1) опровержение самосущего бытия времени, зависящего от прошлого; 2) опровержение самосущего бытия времени, независимого от прошлого.

### **1.1.1.1. Опровержение самосущего бытия времени, зависящего от прошлого**

ММК, глава XIX, шлока 1<sup>573</sup>:

Если настоящее<sup>574</sup> и будущее  
Зависят от прошлого,  
Тогда настоящее и будущее  
Существовали в прошлом.

Если бы настоящее и будущее существовали самосущим способом, то не избежать двух альтернатив. Если возникновение в настоящем и будущем зависят от прошлого, тогда они оба существовали в прошлом. А если они оба в то время существовали самосущим способом, то также оба являются зависимым от прошлого самобытием, установленным посредством собственных характеристик. Но такое самобы-

---

<sup>573</sup> lda-ltar-byung-dang-ma-'ongs-pallgal-te-'das-la-ltos-gyur-nallda-ltar-byung-dang-ma-ongs-pall'das-pa'i-dus-na-yod-par-'gyur! [ММК XIX: 1; ММК 2016, p. 26].

<sup>574</sup> Тиб. da-ltar-ba-byung буквально означает «сейчас возникшее». Мы переводим это выражение как «настоящее» или «настоящее время».



тие нигде и никогда не должно искажаться, потому что никогда не может трансформироваться в нечто другое.

Может возникнуть мысль, что это подобно тому, как тьма не существует в сущности масляного светильника, тем не менее, чтобы составить противоречие, она должна зависеть от противоположности, поэтому охватывание не имеет места<sup>575</sup>, [т. е. настоящее и будущее не существуют в прошлом]. Но если утверждается, что свет и тьма имеют самобытие, установленное в силу их собственной сущности, тогда, хотя они оба не существуют в корреляции, их зависимость была бы подобной тезису<sup>576</sup>, поскольку нуждалась бы в доказательстве. Следовательно, пример не подрывает сути.

Если бы эти два временных периода существовали в прошлом, то оба они тоже являлись бы прошлым. В этом случае невозможно категоризовать (определить) прошлое, потому что оно постулируется как то, что прошло, в отношении к настоящему, и в отношении к нему необходимо определить будущее. А без настоящего это является невозможным.

ММК, глава XIX, шлока 2<sup>577</sup>:

Если настоящее и будущее

---

<sup>575</sup> Тиб. khyab-pa-med-do

<sup>576</sup> Тиб. bsgrub-bya – тезис, т. е. субъект с предикатом.

<sup>577</sup> Тиб.: lda-ltar-byung-dang-ma-'ongs-pallgal-te-de-na-med-gyur-nallda-ltar-byung-dang-ma-'ongs-pallji-ltar-de-la-ltos-par-'gyurl [ММК XIX: 2; ММК 2016, p. 26].

Не существовали там,  
Тогда как настоящее и будущее  
Являлись бы зависимыми от него?

Более того, если из стремления отбросить только что изложенные ошибки кто-то думает, что возникновение в настоящем и будущем не существуют в прошедшем времени, тогда как эти временные периоды являются зависимыми от прошлого? Никак не могут.

### **1.1.1.2. Опровержение самосущего бытия времени, независимого от прошлого**

Кто-то может полагать в соответствии с представлением небуддийских школ о постоянстве времени, что оба временных периода не должны зависеть от прошлого.

ММК, глава XIX, шлока 3<sup>578</sup>:

Без зависимости от прошлого эти два времени  
Не являются установленными к бытию.  
Поэтому настоящее и будущее время  
Также не являются существующими.

---

<sup>578</sup> Тиб.: l'das-pa-la-ni-ma-ltos-par-lde-gnyis-grub-pa-yod-ma-yinllde-phyir-dal-tar-byung-ba-dangllma-'ong-dus-kyang-yod-ma-yinl [ММК XIX: 3; ММК 2016, p. 26].

Без зависимости от прошлого эти два времени не являются установленными как существующие. {328} После обретения своей сущности такие вещи как росток и прочее должны не преступать этой своей идентичности или не выходить за ее пределы и оставаться в настоящем. Поэтому настоящее, которое не зависит от прошлого, есть противоречие. Следовательно, будущее тоже должно косвенно зависеть от прошлого, потому что будущее определяется как то, что еще не пришло в настоящее. Если эти два времени не зависят от прошлого, тогда они оказываются также не зависящими от чего-то другого. И тогда, поскольку они не зависят ни от чего, они являются подобными рогам осла. Итак, эти два времени не существуют самосущим способом ни будучи зависимыми, ни будучи независимыми от прошлого. Поэтому нынешнее становление<sup>579</sup> и будущее время также не являются существующими самосущим способом.

### **1.1.2. Применение этого аргумента к другим временным периодам**

ММК, глава XIX, шлока 4ab<sup>580</sup>:

Тем же самым последовательным методом

---

<sup>579</sup> Тиб. da-ltar-byung-ba

<sup>580</sup> Тиб.: lrim-pa'i-tshul-ni-'di-nyid-kyislllhag-ma-gnyis-po-bsnor-ba-dangl [ММК XIX: 4ab; ММК 2016, p. 26].

[Следует рассмотреть] остальные два.

Точно так же следует познать, что ни зависимые, ни независимые от настоящего времени прошлое и будущее, а также ни зависимые, ни независимые от будущего времени прошлое и настоящее не являются существующими самосущим способом. С помощью того же последовательного логического метода, которым ранее опровергалось самосущее существование двух временных периодов в их зависимости или независимости от прошлого, следует точно так же выполнить опровержение самосущего существования других пар времени в отношении к настоящему и будущему соответственно, произведя соответствующие изменения при применении этого метода. Итак, можно перефразировать строки шлок 1–3, начиная со строк «Если настоящее и будущее / Зависят от прошлого /» и вплоть до строк «Поэтому настоящее и будущее время / Также не являются существующими/» и тогда мы имеем преобразованные шлоки, начиная со строк «Если прошлое и настоящее / Зависят от настоящего, /» и вплоть до строк «Поэтому прошлое и будущее время также не являются существующими».

### **1.1.3. Применение к другим троичным феноменам**

ММК, глава XIX, шлока 4cd<sup>581</sup>:

---

<sup>581</sup> Тиб.: lmchog-dang-tha-ma-'bring-la-sogslgcig-la-sogs-pa'ang-shes-par-byal

И так же *высший, низший, средний* и т. д.,  
*Единство* и т. д. следует понять.

Тем же самым последовательным логическим методом, который применялся при анализе трех временных периодов, надлежит проанализировать и понять следующие триады феноменов: *высшее, низшее и среднее*, а также другие триады, собирательно обозначенные как «*и т. д.*». Это такие троичные феномены как *добродетель, недобродетель, морально нейтральное; возникновение, пребывание, уничтожение; первый, последний, средний; три сферы; обучение, необучение, ни то, ни другое; единство* и то, что обозначено как «*и т. д.*» – *двойственность и множественность* и еще все, что является триадой. {329} Скажем об этом вкратце. Если высший и низший существуют по собственным характеристикам в зависимости от среднего, если высший и средний существуют по собственным характеристикам в зависимости от низшего, если низший и средний существуют по собственным характеристикам в зависимости от высшего; если единство и двойственность существуют по собственным характеристикам в зависимости от множественности, если единство и множественность существуют по собственным характеристикам в зависимости от двойственности, если двойственность и множественность существуют по собственным ха-

рактикам в зависимости от единства, тогда они существовали бы во всех временных периодах и повсюду, где имеется эта зависимость. А если не существуют, значит, они не являются зависимыми [таким способом].

Так как является также невозможным, чтобы они существовали, не будучи взаимозависимыми, то они не существуют самосущим способом. Но они не являются также несуществующими посредством мирских конвенций. Это также следует понимать.

## **1.2. Индивидуальное опровержение школ, признающих самобытие**

Здесь две части: 1) опровержение небуддийских концепций времени; 2) опровержение реалистических представлений буддийских школ о времени.

### **1.2.1. Опровержение небуддийских концепций времени**

Предположим, кто-то говорит: «Время имеет самобытие, потому что измеряется в секундах, минутах, часах, днях и ночах и т. д., которые являются различными реальными объектами».

ММК, глава XIX, шлока 5<sup>582</sup>:

Непробывающее время не схватывается [мыслью]<sup>583</sup>,  
Но время, которое являлось бы схватываемым,  
Не является прочно существующим<sup>584</sup>.

Время, которое не схватывается, как может быть позна-  
но<sup>585</sup>?

Если бы то, что называется «время», существовало как некая сущность, пребывающая отдельно от секунд и т. д., то даже если бы схватывалось как измеряемое посредством секунд и т. д., тогда, что называется «время», измеряемое посредством секунд и т. д., не существовало бы в качестве неизменного пребывания. Следовательно, по той причине, что время не пребывает, оно не схватывается посредством отличных от него сущностей – секунд и т. д.

Допустим, кто-то приводит довод, что постоянное время существует, потому что оно манифестируется посредством секунд и т. д. Как говорится,

Время делает элементы созревшими,

---

yod-pa-ma-yin-pasllma-bzung-dus-ni-ji-ltar-gdagsl [ММК XIX: 5; ММК 2016, р. 26].

<sup>583</sup> Тиб. 'dzin в данном контексте означает «концептуализировать», «фиксировать [ментально]».

<sup>584</sup> Тиб. gnas-pa-yod-pa букв. «существующее пребывание», «недвижное существование» и т. д.

<sup>585</sup> Тиб. gdags означает «приписывать имя», «маркировать» и т. д.

Время объединяет всех живых существ.

Время пробуждает от сна.

Очень трудно выйти за пределы времени

[*Dharmadhātudarśanagīti*, rGyud zhi 260a].

Можно подумать, что время существует, имея характеристики вроде элементов и т. д. Но время, которое манифестируется посредством секунд и т. д. и благодаря этому является схватываемым, не является существующим в качестве чего-то неизменного. Ибо, если бы оно существовало как сущность, отдельная от секунд и т. д., оно было бы воспринимаемым объектом. Но оно невоспринимаемо. {330} Более того, мы можем провести анализ – существует это время само-сущим способом как нечто составное (произведенное) или несоставное (непроизведенное). Обе альтернативы были уже опровергнуты ранее:

Так как возникновение, пребывание и уничтожение

Не установлены к бытию, производные феномены не существуют [ММК VII: 33ab].

Такое время не воспринимается никаким достоверным восприятием. Следовательно, как может постулироваться посредством измерения в секундах и т. д. подобное время, являющееся несхватываемым? Это невозможно.



## 1.2.2. Опровержение реалистических представлений буддийских школ о времени

Допустим, кто-то утверждает следующее: «Хотя верно, что не существует постоянное время, тем не менее время, обозначаемое в зависимости от составных феноменов, – материальной формы и т. д. – как референт таких слов как «мгновение» и т. д., существует».

ММК, глава XIX, шлока 6<sup>586</sup>:

Если время существует при опоре на сущее<sup>587</sup>,

Тогда как может существовать невоплощенное время<sup>588</sup>?

Если не существует никаких вещей,

То как может существовать видение времени?<sup>589</sup>

Если не существуют такие вещи как материальная форма и т. д., тогда время, будучи сущностью иной, чем эти вещи,

---

<sup>586</sup> |gal-te-dus-ni-dngos-brten-telldngos-med-dus-ni-ga-la-yodlldngos-po-'ga'-yang-yod-min-nalldus-lta-yod-par-ga-la'gyurl [ММК XIX: 6; ММК 2016, р. 26].

<sup>587</sup> Тиб. dngos-brten-dus можно перевести и как «воплощенное время», «материализованное время».

<sup>588</sup> Тиб. dngos-med-dus можно перевести и как «нереальное время», «время без сущего».

<sup>589</sup> Строка |dus-lta-yod-par-ga-la'gyurl| в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда дана так: «How can time exist?» («Как может существовать время?») [Tsong Khara 2006, р. 399]. Слово «lta» в данном контексте имеющее значение «воззрение» (взгляд, видение), ими опущено при переводе. Выражение «dus-lta» мы могли бы перевести и как «воззрение о времени»

как могло бы существовать? Никак не могло бы. Следовательно, если определять время в зависимости от таких вещей как материальная форма и т. д., то, согласно объясненному выше аргументу, если никакие вещи не существуют в силу самобытия, тогда как связанное с ними время<sup>590</sup> может восприниматься как существующее самосущим способом? Никак не может.

### **1.3. Способ конвенционального определения трех временных периодов**

Здесь три временных периода определяются в соответствии с «Комментарием к “Чатухиатаке”» следующим образом:

Будущее есть то, что еще не пришло в настоящее<sup>591</sup>. Прошлое – это то, что ушло за пределы настоящего. Настоящее (сейчас происходящее возникновение)<sup>592</sup> – это то, что возникло, но не прекратилось. Поскольку настоящее воспринимается сейчас, то оно доминирует [в определении трех времен] и имеет принципиальную значимость. А определение двух других временных периодов – будущего, еще не при-

---

<sup>590</sup> Тиб. dus-lta.

<sup>591</sup> Тиб. da-ltar-byung-ba'i-dus – букв. «время сейчас происходящего возникновения».

<sup>592</sup> Тиб. da-ltar-byung-ba.

шедшего в настоящее, прошлого, вышедшего за его пределы, – не

является столь принципиальным [*dVi ta* уа 171b].

Временной период, на базе которого определяется будущее – как то, что еще не пришло туда, прошлое – как то, что уже вышло за его пределы, есть настоящее время. Поэтому настоящее является главным среди временных периодов, а два других не имеют такого большого значения. {331} То, что еще не пришло в настоящее, подобно небу или рогам зайца и т. п. Поэтому для того чтобы исключить такие вещи, в «*Абхидхарме*» говорится, что будущее есть то, что еще не возникло, хотя имеется его причина. Это как в том примере с ростком: хотя причина ростка существует, ростку еще предстоит возникнуть как ростку. То, что еще не пришло в настоящее, есть будущее. Но то, что не имеет основы для прихода в настоящее и вообще не имеет причины для возникновения и не придет в настоящее, не есть будущее. Итак, то, куда [нечто, имеющее причину,] еще не пришло, – это настоящее. Хотя то, что *еще не пришло*, включает результаты, такие как росток и т. д., результаты не определяются в качестве будущего времени. Поскольку будущий результат и его причина – оба, исполнив свою активность, не уничтожены, то в «*Мадхьянтавибхаше*»<sup>593</sup> [*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, *Sems*

---

<sup>593</sup> Тиб. *dbus-mtha* – «Различение срединного пути и крайностей», один из пяти трактатов Майтреи.

*tsam bi 14b*] и в других текстах – в комментарии Стхираматти к «*Мадхьянта-вибхаве*» [*Madhyāntavibhāga-bhāṣya-ṭikkā*, *Sems tsam bi 266a*] – такие причина и результат описываются как неизрасходованные. Если бы прошлое определялось просто как то, что не наличествует так, как, например, небо и т. д., тогда будущее тоже было бы прошлым. Поэтому это то, что ушло за пределы настоящего, израсходовано в настоящем<sup>594</sup>.

О прошлом также говорится, что это «возникшее и прекратившееся». Например, когда уничтоженный росток определяют как прошлое, то понятие «возникшее» не относится к прошлому, а относится к ростку, который становится прошлым. Когда тот росток сделался прошлым, то результат – росток – и его причина – оба, осуществив свою активность, исчезли. Поэтому говорится, что «причина и результат – оба израсходованы». А о настоящем говорится, что это время, когда росток и т. д. уже возникли, но еще не прекратились. В это время собственная причина [ростка и т. д.] прекратилась, но сам результат не прекратился, поэтому говорится, что причина израсходована, а результат не израсходован. Таким образом, разрушенный росток – это прошлое время роста, а время, когда росток еще не появился, – это будущее время роста. Время, когда росток установлен к бытию

---

<sup>594</sup> Тиб. *da-ltar-ba-las-'das-pa-ni-da-ltar-ba-zhig-pa'*о может быть, с точки зрения тибетского языка, переведено по смыслу иначе: «То, что ушло за пределы настоящего, уничтожает настоящее», но едва ли по контексту это правильный смысл.

и не разрушен, – это настоящее время роста. Таким образом, очень важно рассматривать три временных периода по отдельности в отношении таких вещей как росток и т. д. – как время разрушения, время невозникновения, время неразушения после возникновения. {332}

Но то, что не существует в настоящем, когда субъект конвенции «время» выражает темпоральную терминологию, не описывается как не являющееся настоящим, потому что оно определяется как настоящее в зависимости от того, кто говорит. Поэтому, утверждая, что причина предшествует, а результат наступает позже, что прошлое уничтожено, а будущее не возникло, было бы глупостью также утверждать, что более ранние моменты – это прошлое, а более поздние – это будущее.

Вайбхашики постулируют три временных периода в качестве триад относительно каждой вещи – ростка и т. д. Поэтому они утверждают, что будущий росток, а также росток, существовавший в прошлом времени, существуют как росток. И точно так же они говорят о других вещах. Более того, Дхарматрата<sup>595</sup> [*Abhidharmakośa-bhāṣya V, mNgon pa ku239b*] утверждал, что когда такие вещи как росток и т. д. вступают из будущего в настоящее и из настоящего – в прошлое, то происходит отбрасывание вещи будущего и соответственно – вещи настоящего времени<sup>596</sup>, но они не отбрасывают

---

<sup>595</sup> Тиб. Chos-skyob, один из главных представителей вайбхашики.

<sup>596</sup> Тиб. ma-'ongs-pa-dang-da'ltar-ba'i-dngos-po.

субстанцию<sup>597</sup>, [соответствующую] этим временным периодам. Это, по их словам, подобно тому, как, к примеру, когда уничтожается золотой сосуд и вместо него изготавливают другой или когда молоко превращается в йогурт, то очертания и, соответственно, вкус меняются, но цвет остается прежним. Гхошака<sup>598</sup> [*Abhidharmakośa-bhāṣya V, mNgon pa ku239b*] утверждал, что каждый из трех временных периодов обладает характеристиками всех трех. Но в зависимости от того, какая часть доминирует, они обозначаются соответственно как прошлое и т. д. Он говорил, что это сравнимо с тем, что мужчина, в своей страстности больше привязанный к одной конкретной женщине, не является лишенным вожделения и к другой женщине.

Васумитра<sup>599</sup> [*Abhidharmakośa-bhāṣya V, mNgon pa ku 240a*] выдвинул [концепцию темпоральности], согласно которой конкретная вещь, такая как росток и т. д., проходит через отдельные состояния, такие как фаза будущего и т. д.. Они определяются как «будущее» и т. д. Это подобно тому, что один счетный шарик может обозначать единицу или сотню или тысячу в зависимости от слота на счетной доске, в который он помещен, и поэтому он определяется как единица и так далее.

---

<sup>597</sup> Тиб. de'i-dus-kyi-rdzas.

<sup>598</sup> Тиб. dbyangs-sgrog, один из главных представителей вайбхашики.

<sup>599</sup> Тиб. dbyig-shes – монах, представитель школы сарвастивада (II в. н. э.), председательствовал на четвертом буддийском соборе, инициированном Канишкой I.

Буддадева<sup>600</sup> [*Abhidharmakośa-bhāṣya V, mNgon pa ku 240b*] утверждал, что подобно тому как одна и та же женщина называется матерью или дочерью в зависимости от личности, по отношению к которой<sup>601</sup> дается ее определение, одна и та же вещь в зависимости от того, предшествует ей то, с чем она связана, или случается после нее, определяется во времени по-разному.

Первая из этих точек зрения, которая говорит об изменении [вещи в трех временах], выражает позицию санкхьяиков. Вторая – смешивает характеристики времени. {333}

Согласно третьей утверждается, что если активность таких феноменов как росток и т. д. есть нечто в сущности отличное от них, то они были бы непроизводными феноменами, а если бы они были идентичными по своей сущности, то невозможно было бы различить состояния, когда они функционируют, а когда не функционируют. Согласно четвертой, относительно каждого из временных периодов – прошлого и т. д. – следует сказать, что они содержат все временные периоды – предшествующий, последующий, средний, так что каждое из трех времен содержит все три времени.

Согласно «*Абхидхармакоше*» и автокомментарии на этот текст, опровержение этого таково: если бы такие вещи как росток и т. д. существовали самосущим способом в прошлом

---

<sup>600</sup> Тиб. *sangs-rgyas-lha* – один из самых известных вайбхашиков.

<sup>601</sup> Тиб. *lto-sa* – объект, по отношению к которому нечто устанавливается или определяется.

и будущем времени, тогда зачем нужно было бы о таких вещах как росток и т. д. говорить, что они «разрушаются» или «еще не возникли»? Опровергнув это представление, данные тексты приводят характеристики трех времен так, как это было объяснено выше: утверждается, что разрушенное и то, что еще не возникло, – прошлое и будущее, – оба нереальны – не являются *суцим*<sup>602</sup>. Это утверждают все буддийские школы, начиная с саутрантики и выше, кроме прасангика-мадхьямики.

Прасангика-мадхьямика объясняет все три времени в качестве функциональных вещей<sup>603</sup>. В главе XVII была обоснована функциональность<sup>604</sup> времени разрушения и времени, когда еще нет возникновения<sup>605</sup>. Однако при этом не утверждается, что три временных периода каждой вещи – ростка и т. д. – имеют тройственную активность (три функциональные фазы)<sup>606</sup>. Поэтому это отличается от воззрения вайбха-

---

<sup>602</sup> Тиб. dngos-med-du-'dod в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «are asserted not to be things» («утверждается, что это не вещи») [Tsong Khapa 2006, p. 401].

<sup>603</sup> Тиб. dngos-por.

<sup>604</sup> Тиб. dngos-por.

<sup>605</sup> Тиб. zhid-pa-dang-ma-skyes-pa'i-dus-gnyis-dngos-por-bsgrubs-pa-bzhin-no в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «the two temporal periods in which somethings has disintegrated and in which it has yet to arise are things» («два временных периода, в которых что-то распалось и в которых оно еще не возникло, суть вещи») [Tsong Khapa 2006, p. 401].

<sup>606</sup> Тиб. myu-gu-la-sogs-pa-re-re-la-dus-gsum-gsum-du-byed-pa в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «each thing such as a sprout has three temporal



шки.

Согласно этой системе, если характеризовать три времени относительно роста, то росток – это настоящее; его уничтожение – это прошлое; тот случай, когда вообще-то причина имеется, но из-за неполноты условий росток еще не появился, это – будущее.

Однако кто-то может рассуждать так: «Утверждается, что уничтожение разрушенного ростка [есть] возникновение однородного с ним континуума, поэтому непрерывившиеся моменты его возникновения являются настоящим временем, а если это так, то тогда настоящее и [состояние] уничтожения оказываются невзаимоисключающими».

Мы не допускаем такой ошибки. Ибо первый момент уничтожения ростка – это уничтожение, а однородные с ним моменты уничтожения – это уничтожение каждого предыдущего момента, и все моменты уничтожения есть прошлое. Хотя во время уничтожения ростка он сам не является уничтожением, тем не менее в целом это – уничтожение, поэтому – прошлое. {334} Таким образом, все то однородное, что возникло в прошлом, должно было установить собственную сущность посредством уничтожения другой вещи. Поэтому [здесь] есть большая разница между прошлым и двумя другими временными периодами. Сходным образом, все то од-

---

stages» [Tsong Khapa 2006, p. 401]. Здесь, на наш взгляд, некорректно переведено выражение «*dus-gsum-gsum-du*», которое указывает, что каждое время признается троичным в темпоральной теории вайбхашиков.

народное, что возникнет в будущем, должно установить собственную природу только на основе невозникновения другой вещи, поэтому в этом – большая разница с прошлым и настоящим. Настоящее не нуждается в установлении посредством уничтожения другой вещи и через отсутствие возникновения и является подобным ростку, возникшему, но не прекратившемуся. Поэтому есть большая разница между этим и мгновениями будущего, которые еще не возникли и не прекратились.

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

Таким образом, для того чтобы показать, что это учение о пустоте трех времен от существования посредством собственных характеристик установлено также в глубинных сутрах, и что в этой главе объясняются все наставления из Слова Будды об отсутствии самосущего бытия трех временных периодов, приведем краткое подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.

В «*Сутре мощи слона*»<sup>607</sup> говорится:

Если бы в феноменах существовала какая-то природа<sup>608</sup>,

---

<sup>607</sup> Тиб. glang-po'i-rtsal-gyi-mdo (санскр. *Hastikakṣya-sūtra*) – махаянская сутра, содержащая Дхарма-дискурс в глубинное воззрение пустоты всех феноменов.

<sup>608</sup> Тиб. rang-bzhin.

То Победитель и его шраваки познали бы это.  
Неизменные феномены не выйдут за пределы страданий.  
Даже мудрецы никогда не были за пределами всех концепций [*mDo sde da 251b*].

И в «*Самадхираджа-сутре*» говорится:

Хотя, преподав сотни тысяч учений Дхармы,  
Те бесчисленные Будды ушли за пределы,  
Дхарма и писания неиссякаемы:

Возникновения нет, поэтому нет и конца [*mDo sde da 147a*].

А также в другой сутре говорится:

В то время, когда появился Сугата  
И появился Победитель по имени Майтрея,  
Эта земля начала покрываться золотом.

В это время как может иметься начало этого? [*Vīradatta-sūtra, dKon brtsegs ca 201a*]

Здесь опровергается самосушее истощение (небытие) времени Будд, прежде приходивших и ушедших, и самосушее бытие времени появления последнего [из приходивших] Будд и посредством этого демонстрируется, что время не имеет самосушей природы.

### **3. Резюме главы XIX и ее название**

{335}

Это совершенно невозможно, чтобы три времени, установленные относительно того, что ранее возникло и прекратилось; относительно того, что все еще не возникло; относительно того, что снова возникло и, возникнув, не прекратилось, существовали в силу собственных характеристик. Размышляя о том, что это очень логично, – то, что они пусты от собственных характеристик и не имеют самобытия, – следует обрести прочную убежденность в двух истинах.

Это был комментарий к главе XIX, которая содержит шесть строф и называется «Исследование времени».

### **Глава XX. Исследование совокупностей**

Мы все еще находимся в четвертой части раздела «Подробное объяснение двух видов бессамостности» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2)). Эта часть называется «Учение о том, что время пусто от самосушей природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.4)). Мы завершили рассмотрение первой из ее двух частей: «Опровержение самосушего бытия времени» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.4.1)). Теперь приступаем ко второй ее части – «Опровержение аргумента о самосушем бытии времени» (в общей части – (2.2.2.1.1.2.4.2.)). Здесь две части: 1) опровержение времени

как сопутствующего (одновременного) условия возникновения результата; 2) опровержение времени как причины возникновения и разрушения результата.

#### **(2.2.2.1.1.2.4.2) Опровержение аргумента о самосущем бытии времени**

##### **(2.2.2.1.1.2.4.2.1) Опровержение времени как сопутствующего (одновременного) условия возникновения результата**

Здесь три части: 1) объяснение главы XX «Исследование совокупностей»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XX и ее название.

#### **1. Объяснение главы XX «Исследование совокупностей»**

Здесь кто-то может сказать: «Время имеет самобытие, потому что является сопутствующим (одновременно действующим) условием возникновения результата. Хотя такие условия как семя, почва и вода собраны, до тех пор, пока не приблизится особое время, результата не будет, а если время подходящее, то он будет. Так же как с внешними феноменами, обстоит и с внутренними феноменами, как сказал Будда:

Когда собрание стало полным, и пришло время,  
Плод созреет.

[*Vinaya, kṣudra-varga, Phran tshogs* ta 153a, 156a, 157a,  
*Vinaya Vibhanga, 'Dul ba cha* 177a].

Это говорит о том, что возникновение результата зависит от времени».

Опровержение данного тезиса состоит из трех частей: 1) опровержение возникновения из совокупности причин и условий; 2) опровержение возникновения из причинности; 3) демонстрация других аргументов, опровергающих возникновение из собрания причин и условий.

### **1.1.1. Опровержение возникновения из совокупности причин и условий**

Здесь три части: 1) опровержение возникновения из предшествующей совокупности; 2) опровержение возникновения из одновременной совокупности; 3) опровержение возникновения из последующей совокупности.

### **1.1.1. Опровержение возникновения из предшествующей совокупности**

Здесь две части: 1) опровержение непосредственного возникновения из совокупностей; 2) опровержение косвенного возникновения из совокупностей.

### **1.1.1.1. Опровержение непосредственного возникновения из совокупностей**

Здесь две части: 1) опровержение того, что возникновение существует и не существует в совокупности; 2) опровержение существования и несуществования в совокупности.

#### **1.1.1.1.1. Опровержение того, что возникновение существует и не существует в совокупности**

ММК, глава XX, шлока 1<sup>609</sup>:

Если результат, возникающий

Из совокупности причин и условий,

Существует в той совокупности,

То как он может возникать из совокупности?

Когда росток возникает из совокупности причин и условий, – семени и т. д., – то возникает в силу самобытия результат, находящийся в той совокупности, или нечто, что не

---

<sup>609</sup> Тиб.: lgal-te-rgyu-dang-rkyen-mams-kyilltshogs-pa-nyid-las-skye-'gyur-zhingltso-gs-la-'bras-bu-yod-na-nillji-ltar-tshogs-pa-nyid-las-skyel [ММК XX: 1; ММК 2016, p. 27].

находилось там? {336}

Если бы результат являлся возникающим самосушим способом из совокупности причин и условий, и если бы результат находился в той совокупности причин и условий, тогда разве можно было бы говорить, что результат самосушим способом возникает из совокупности причин и условий? Такое возникновение не может иметь места, потому что в этом случае результат являлся бы и базисом [своего возникновения], и тем, что зависит от этого базиса. Например, сорт йогурта, который находится в металлическом сосуде, не порождается этим сосудом. Более того, то, что существует, уже установлено к бытию и, подобно этому сосуду перед нами, не зависит от повторного возникновения.

Возможно, кто-то скажет, что хотя самосушая природа результата, пребывающая в причине и условиях, проявляющаяся посредством условий, существует, тем не менее возникновение имеет смысл.

ММК, глава XX, шлока 2<sup>610</sup>:

Если результат, возникающий  
Из совокупности причин и условий,  
Не существует в той совокупности,  
Тогда как он может возникать из нее?

---

<sup>610</sup> Тиб.: lgal-te-rgyu-dang-rkyen-rnams-kyilltshogs-pa-nyid-las-skye-'gyur-nall tshogs-la-'bras-bu-med-na-nillji-ltar-tshogs-pa-nyid-las-skyel [ММК XX: 2; ММК 2016, p. 27].



Если [результат] уже был проявлен, то нет необходимости в повторном возникновении, а если не был проявлен, тогда то, что ранее не существовало, является аспектом возникновения<sup>611</sup>. Если результат является возникающим из собрания причин и условий, и он не пребывает в той совокупности, тогда спрашивается: «Как из совокупности причин и условий самосущим способом возникает результат?» Не возникает таким способом. По той причине, что он отсутствует там, это является подобным выжиманию кунжутного масла из песка. Короче говоря, если бы результат существовал в силу самобытия, то ему не нужно было бы возникать, а если он отсутствует в совокупности, тогда он не может быть порожден в силу самобытия.

### **1.1.1.1.2. Опровержение существования и несуществования [результата] в совокупности**

ММК, глава XX, шлока 3<sup>612</sup>:

Если бы в совокупности причин и условий

---

<sup>611</sup> Тиб. sngar-med-skye-pa'i-phyogs-su-'gyur-ro можно перевести и так: «это является позицией, что ранее не существовавшее возникает». Таков вариант перевода в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда [Tsong Khapa 2006, p. 408].

<sup>612</sup> Тиб.: lgal-te-rgyu-dang-rkyen-rnams-kyilltshogs-la-'bras-bu-yod-na-nilltshogs-la-gzung-du-yod-rigs-nalltshogs-pa-nyid-la-gzung-du-medl [ММК XX: 3; ММК 2016, p. 408].

Существовал результат,  
То был бы познан в совокупности как объект,  
Но он не существует в совокупности как объект.

Более того, если бы результат существовал посредством зависимости от совокупности причин и условий, тогда он должен бы существовать в качестве объекта достоверного познания, устанавливаемого посредством соответствующего из четырех средств *цемы*. Но достоверное познание не обнаруживает его в качестве объекта в совокупности причин и условий, как это можно сделать в отношении йогурта, имеющегося в металлическом сосуде. Из того, где нечто не является существующим, оно не возникает, как из песка не возникает растительное масло. Но кто-то, возможно, при этом думает так: «Результат возникает из совокупности, потому что возникновение результата из совокупности установлено посредством логического вывода». В таком случае почему посредством того же логического метода, что и при утверждении «из того, в чем находится, оно не возникает само-сущим способом, как из металлического сосуда не возникает ничто похожее на йогурт», вы не устанавливаете: «в совокупности нет результата»? {337}

Или кто-то, возможно, думает примерно так: «Поскольку обе позиции противоречат логическому познанию, таким же нелогичным, как существование результата в совокупности причин и условий, является и его несуществование в той со-

вокупности». Мы не доказываем, что отсутствие результата в совокупности причин и условий установлено к бытию самосущим способом, а опровергаем измышленное другими самосущее существование результата в совокупности. Точно так же мы не доказываем, что результат самосущим способом существует в совокупности, но устраним измышленное другими [представление о том, что] отсутствие результата там установлено в силу самобытия. Ибо мы стремимся, устранив крайности существования и несуществования, обосновать срединный путь.

ММК, глава XX, шлока 4<sup>613</sup>:

Если бы результата не было  
В совокупности причин и условий,  
Тогда причины и условия сравнялись бы с тем,  
Что не есть причины и условия.

Если бы результат не существовал в совокупности причин и условий, тогда причины, а также условия роста оказались бы одинаковыми с тем, что не является его причинами и условиями, – с огнем, древесным углем и т. д. Если бы они были сходны в том, что не имеют такого результата, то, являясь или не являясь причинами и условиями роста, они

---

<sup>613</sup> Тиб.: lgal-te-rgyu-dang-rkyen-rnams-kyilltshogs-la-'bras-bu-med-na-nillrgyu-rnams-dang-ni-rkyen-dag-kyangl rgyu-rkyen-ma-yin-mtshung-par-'gyurl [ММК XX: 4; ММК 2016, p. 27].

были бы также одинаковыми в том, что в силу самобытия существуют или не существуют.

### **1.1.1.2. Опровержение косвенного возникновения из совокупностей**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Причина, по которой мы проводим анализ – существует или не существует результат в совокупности, это то, что совокупность причин и условий не может непосредственно породить результат. Однако же совокупность условий просто содействует непосредственной причине, а благодаря той причине результат порождается. Когда некоторый потенциал причины передается результату и затем причина прекращается, то говорится, что также посредством вспомогательной причинно-следственной связи был порожден результат.

ММК, глава XX, шлока 5<sup>614</sup>:

Если причина, отдав результату

Свою причинную [силу], прекращается,

Тогда сущность причинно-следственной связи раздваивается

На каузацию и прекращение.

---

<sup>614</sup> Тиб.: lgal-te-rgyus-ni-'bras-bu-lallrgyu-byin-nas-ni-'gag-'gyur-nallgang-byin-pa-dang-'gags-pa'illrgyu'i-bdag-nyid-gnyis-su-'gyurl [ММК XX: 5; ММК 2016, p. 27]

Если причина, отдав потенциал, прекратилась, то это две субстанциально разные причины: причина, которая отдает потенциал результату (каузация), и причина, которая прекращается. Это нелогично, потому что возникшая причинно-следственная связь сохраняется после того как она возникла, поэтому она постоянна, а прекращающаяся причина является непостоянной и, следовательно, это было бы противоречием: одна и та же причина являлась бы и постоянной, и непостоянной. {338}

ММК, глава XX, шлока 6<sup>615</sup>:

Если бы причина, еще не предоставив результату  
Причинно-следственную связь, прекратилась,  
Тогда результат, появившийся после ее прекращения,  
Оказался бы беспричинным.

Предположим, что во избежание обвинения в том, что одна и та же причина будет являться двумя отдельными субстанциями, кто-то выдвигает следующую аргументацию. Если причина, не передав действие каузации<sup>616</sup> результату, сама полностью прекращается до появления результата, следовательно, результат, как например, росток, который появля-

---

<sup>615</sup> Тиб.: lgal-te-rgyus-ni-'bras-bu-lallrgyu-ma-byin-bar-'gag-'gyur-nallrgyus-'gags-nas-ni-skyes-pa-'ill'bras-bu-de-dag-rgyu-med-'gyurl [ММК XX: 6; ММК 2016, p. 27].

<sup>616</sup> Тиб. byed-rgyu.

ется после прекращения причины, такой как семя, не возникает непосредственно из причины, семени, а оказывается появившимся беспричинно.

Возможно, возникает вопрос: «Что это за концепции – представление о том, что причина, семя, полностью прекращается, прежде чем возникает росток, и представление о том, что [причина] имеет два аспекта – прекратившийся и непрекратившийся?»

С точки зрения тех, кто признает существование прекращения в силу собственных характеристик, до появления ростка, когда семя вот-вот прекратит существовать, активность прекращения должна быть доведена до завершения. Прекращение – это свойство той вещи, которая прекращается, но существующие самосущим способом свойство и предмет всегда являются неразрывными<sup>617</sup>. Это подобно то-

---

<sup>617</sup> Тиб. rang-bzhin-gyis-grub-pa'i-chos-chos-can-ni-dus-nam-yang-mi-'brel-ba'i-phyir в варианте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведено так: «And a property of an essentially existent entity is inextricable from it...» («И свойство самосущим способом существующей вещи является неразрывным с ней...») [Tsong Khapa 2006, p. 410]. Этот перевод по смыслу является противоположным тому варианту, который мы можем сделать, следуя тибетскому тексту: «но существующие самосущим способом свойство и предмет никогда не являются связанными». Т. е. в тибетском тексте речь идет не о том, что свойство самосущей вещи неотделимо от нее, а о том, что свойство и предмет, будучи оба самосущими, не связаны между собой. Но если в тибетском тексте допущена опечатка, и должно стоять слово «mi-'bral-ba» («неотделимый») вместо «mi-'brel-ba», то тогда перевод Геше Самтена и Джея Гарфилда является правильным, тем более что именно он уместен в данном контексте. С учетом контекстуальной связи со следующим предложением и возможности опечатки мы даем не буквальный, а смысловой

му, что если возникновение считается истинно существующим, то в то время, когда возникновение вот-вот произойдет, вещь, которой предстоит возникнуть, уже должна существовать.

### **1.1.2. Опровержение возникновения из одновременной совокупности**

Допустим, теперь кто-то утверждает следующее: «Поскольку представление о том, что результат возникает из *предшествующей* ему причины, является ошибочным, то только совокупность причин и условий, возникших *одновременно* с результатом, порождает его. Это сравнимо с тем, как, например, светильник, являющийся одновременным со светом, порождает его».

ММК, глава XX, шлока 7<sup>618</sup>:

Если бы одновременно с совокупностью  
Являлся также возникающим и результат,  
Тогда производитель и производимый  
Являлись бы одновременными. Это абсурд.

Если бы одновременно с совокупностью причин и условий

---

перевод, совпадающий с вариантом Геше Самтена и Джея Гарфилда.

<sup>618</sup> Тиб. lgal-te-tshogs-dan-lhan-cig-tull<sup>618</sup>bras-bu-yang-ni-skye-'gyur-nallskyed-par-byed-dang-bskyed-bya-gangl ldus-gcig-par-ni-thal-bar-'gyurl [ММК XX: 7; ММК 2016, p. 27].

возникал и результат, тогда следовал бы абсурдный вывод о том, что причина, действующая по порождению результата, и то, что является порождаемым ею результатом, являются одновременными. Это так же бессмысленно, как если бы у коровы правый и левый рог являлись производителем и производимым.

### 1.1.3. Опровержение возникновения из последующей совокупности

С точки зрения вайбхашиков вещи не возникают из того, что не существовало бы до них, иначе абсурдным образом следовало бы, что они возникают случайно, без причины. Поэтому, как они считают, вещи являются пребывающими до совокупности причин и условий в *будущем* состоянии. Посредством совокупности причин и условий они порождаются в *настоящем* состоянии, но их субстанции пребывают до этого и после этого. [*Abhidharmakośa-bhāṣya V, mNgon pa ku 239a*] {339}

ММК, глава XX, шлока 8<sup>619</sup>:

Если бы прежде, чем совокупность,  
Имелся возникший результат,

---

<sup>619</sup> Тиб.: lgal-te-tshogs-pa'i-snga-rol-tull'bras-bu-skyes-par-gyur-na-nillrgyu-dang-kyen-rnams-med-pa-ill'bras-bu-rgyu-med-'byung-bar-'gyur! [ММК XX: 8; ММК 2016, p. 27].



Тогда в отсутствие причин и условий  
Возникал бы беспричинный результат.

Если бы результат, возникнув до совокупности причин и условий, являлся уже установленным к бытию, тогда результат являлся бы независимым от причин и условий. В таком случае он был бы возникшим беспричинно

## **1.2. Опровержение возникновения именно из причинности**

Здесь две части: 1) опровержение позиции о сущностном единстве причины и результата; 2) опровержение позиции о сущностном различии между причиной и результатом.

### **1.2.1. Опровержение позиции о сущностном единстве причины и результата**

Некоторые утверждают, что результат порождается только причиной, а не совокупностью причин и условий, и что нет ошибки в [понятии] о действующей причине, обеспечивающей или не обеспечивающей результат<sup>620</sup>. Ибо, как они говорят, причина, сама прекратившись, продолжает пребывать в форме результата.

---

<sup>620</sup> Тиб. byed-rgyu-byin-ma-byin

Если причина, будучи прекратившейся,  
Полностью переходит в результат,  
Тогда абсурдно следует, что причина,  
Прежде возникшая, повторно возникает.

Когда причина прекратилась, результат возникает. Некоторые могут понимать это исключительно как природу самой причины: подобно тому, как артист во время шоу сбрасывает один костюм и надевает другой, причина просто продолжается всегда, и результат не возникает как что-то, чего прежде не было. Следовательно, причина должна быть постоянной, но это нелогично, ибо постоянных вещей<sup>622</sup> нет. Более того, следует абсурдный вывод, что ранее возникшая причина должна повторно возникать: в первый раз – в период причины, повторно – в период результата. Это также бессмысленно, потому что нет необходимости [снова] возникать и потому что возникновение приняло бы характер дурной бесконечности.

---

<sup>621</sup> Тиб.: lgal-te-rgyu-'gags-'bras-bu-nallrgyu-ni-kun-tu-'pho-bar-'gyurllsngon-skyes-pa'i-rgyu-yang-nillyang-skye-bar-ni-thal-bar-'gyurll [ММК XX: 9; ММК 2016, р. 27].

<sup>622</sup> Под «вещью» здесь имеются в виду именно вещи, т. е. функциональные объекты. Когда здесь говорится, что постоянных вещей нет, отнюдь не отрицается существование постоянных феноменов.

## **1.2.2. Опровержение позиции о сущностном различии между причиной и результатом**

Здесь две части: 1) опровержение причины, которая действует по обеспечению активности возникновения результата; 2) опровержение того, что сама причина имеет самобытие.

### **1.2.2.1. Опровержение причины, которая действует по обеспечению активности возникновения результата**

Здесь семь частей: 1) опровержение тезиса о том, что прекратившаяся или пребывающая причина порождает результат; 2) опровержение тезиса о том, что наблюдаемая или ненаблюдаемая причина порождает результат; 3) опровержение тезиса о том, что причина порождает результат посредством контакта или без контакта; 4) опровержение тезиса о том, что результат порождается причиной, пустой или не пустой от результата; 5) опровержение тезиса о том, что причина порождает пустой или непустой результат; 6) опровержение тезиса о том, что причина порождает результат, по самосущей природе идентичный или отличный от нее; 7) опровержение тезиса о том, что причина порождает самосущим способом существующий или несуществующий результат.

### **1.2.2.1.1. Опровержение обоих вариантов – того, что прекратившаяся причина порождает**

**результат, и того, что пребывающая причина порождает результат**

{340}

Более того, если причина самосущим способом порождает результат, то она делает это, будучи до того прекратившейся или не прекратившейся? А также предполагается порождение посредством причины уже возникшей или еще не возникшей?

ММК, глава XX, шлока 10<sup>623</sup>:

Как причина, уже пропавшая,

Может породить уже возникший результат?

Как может связанная<sup>624</sup> с результатом причина,

---

<sup>623</sup> Тиб.: 'gags-pa-nub-par-gyur-ba-yisll'bras-bu-skyes-pa-ji-ltar-skyedll'bras-bu-dang-ni-'bral-pa'i-rgyullgnas-pas-kyang-ni-ji-ltar-skyedl [ММК XX: 10; ММК 2016, р. 27].

<sup>624</sup> Тиб. 'bral-ba – «лишенный», «отделенный», «разъединенный», «не связанный». В тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда это слово в третьей строке переведено как «related to» («связанный с»), так что смысл всего утверждения передан ими как противоположный тому, как оно могло бы быть переведено, если бы «'bral-ba» не было опечаткой в тибетском тексте ММК [ММК 2016, р. 27]. Их перевод таков: «How can an enduring cause related to its effect/ Give rise to it?» («Как может пребывающая причина, связанная с ее результатом, породить его?») [Tsong Khapa 2006, р. 412]. Учитывая нижеследующий комментарий Цон-

Даже будучи пребывающей, породить его?

В первом случае спрашивается: «Как может причина прекратившаяся, пропавшая, т. е. уничтоженная, породить уже возникший результат?» Никак не может, потому что в то время, когда она прекратилась, она уже не существует, а нечто несуществующее не может быть причиной, и потому что нечто уже возникшее не нуждается в повторном возникновении.

Во втором случае спрашивается: «Как может пребывающая причина, которая связана с результатом, т. е. даже еще не уничтоженная, самосущим способом породить его?» Это никак невозможно, потому что если бы самосущим способом существующая и не прекратившаяся причина породила результат, то мы должны были бы видеть порождение результата без какой-либо трансформации причины, но это не имеет никакого смысла. В «*Чатухиатаке*» говорится:

Когда причина трансформируется,  
Она становится причиной иного [IX: 9 ab].

В соответствии со сказанным, когда результат возникает, причина должна была трансформироваться.

Кто-то может полагать, что результат, уже установленный

---

капы, в котором использовано слово «'brel-ba», а не «'bral-ba», мы заключаем, что «'bral-ba» является опечаткой.

к бытию, не нуждается в порождении, поэтому в период причины она порождает результат, с которым не связана.

ММК, глава XX, шлока 11ab<sup>625</sup>:

Если причина не связана с результатом,  
Что за результат она порождает?

Неверно, что «причина самосущим способом порождает некий результат», потому что если бы результат порождался в силу самобытия, тогда и в период причины должен быть связан с нею. А если нет связи с нею, то оказывается, что для того, что установлено к бытию силою собственных характеристик, не существует никакой связи. Таким образом, если бы не имеющая связи причина порождала результат, то единственная причина порождала бы все в качестве своих результатов или не порождала бы никаких результатов.

### **1.2.2.1.2. Опровержение тезиса о том, что причина порождает результат**

#### **посредством видения или невидения**

Более того, если причина порождает результат в силу самобытия, то причина порождает результат, видя его или не

---

<sup>625</sup> Тиб.: lci-ste rgyu-'bras-ma-'brel-nall'bras-bu-gang-zhig-skyed-par-byedl [ММК XX: 11; ММК 2016, p. 28].

видя?

ММК, глава XX, шлока 11cd<sup>626</sup>:

Причина порождает результат,

Ни видя его, ни не видя.

В первом случае причина не порождает свой результат посредством видения его, потому что если бы она видела его, то это означало бы, что он уже установлен к бытию и не было бы необходимости в том, чтобы повторно его порождать. {341} Но причина также не порождает свой результат, не видя его. В противном случае единственная причина могла бы порождать все что угодно как свои результаты.

Что означает «видеть» в этом контексте? Это означает воспринимать в том смысле, как воспринимают обычные люди. Возникает вопрос: «Разве это не является невозможным для таких вещей как семя и т. д., у которых отсутствуют органы чувств?» Мы не являемся теми, с кем нужно спорить о том, является это возможным или невозможным, но следует спорить с теми, кто говорит о самосущем возникновении результата. Ведь это они говорят, что такие вещи как семя порождают результат, видя его! Следует сказать, что мир не видит того, что они утверждают, – что причина видит свой результат. А если они говорят, что причины порождают са-

---

<sup>626</sup> Тиб.: lrgyus-ni-mthong-dang-ma-mthong-barll'bras-bu-skyed-par-mi-byed-dol [ММК XX: 11cd; ММК 2016, p. 28].

мосущим способом свои результаты, не видя их, то следует применить в этом случае то, что мы говорили ранее.

Тем, кто говорит о высшем существе – пуруше и т. д. – как о причине, о существовании творца, который преднамеренно создает существ; джайнам, которые говорят, что такие вещи как семя и т. д. имеют единый орган чувств и обладают психикой<sup>627</sup>, не удастся предовратить абсурдных выводов. Мы не ошибаемся!

В «*Праджняпрадиге*» этот пассаж применяется для опровержения специфического случая причинно-следственной связи<sup>628</sup>: когда такие вещи как глаз и т. д. порождают свое первичное сознание<sup>629</sup>, то это происходит посредством восприятия соответствующих объектов, таких как материальная форма и т. д., или без восприятия? [200a]

### **1.2.2.1.3. Опровержение тезиса о том, что причина порождает результат**

#### **посредством контакта или без контакта**

ММК, глава XX, шлока 12<sup>630</sup>:

---

<sup>627</sup> Тиб. *sems-pa*

<sup>628</sup> Тиб. *rgyu-'bras-bye-brag-pa* можно перевести и так: «[представление] вайшешики о причинно-следственной связи».

<sup>629</sup> Тиб. *gnam-shes*

<sup>630</sup> Тиб.: *l'bras-bu-'das-pa-rgyu-'das-dangllma-skyes-pa-dang-skyes-pa-dangllhan-cig-phrad-par-'gyur-ba-nillnam-yang-yod-pa-ma-yin-nol* [ММК XX: 12; ММК 2016,



Чтобы прошлый результат вместе с прошлой причиной,  
[как и] с невозникшей или возникшей причиной  
Одновременно встретились, –  
Этого никогда не может быть.

Более того, если бы причина порождала результат самосу-  
щим способом, то они должны иметь контакт, т. е. собраться  
вместе одновременно, ибо отличные от этого такие вещи  
как день и ночь, сансара и нирвана не воспринимаются как  
порождающее и порождаемое. Но если подвергнуть контакт  
рациональному анализу, то его невозможно найти в трех вре-  
менных периодах. Что касается этого, то в то время как ро-  
сток и прочие результаты ушли в прошлое, их одновремен-  
ная встреча с такими прошлыми причинами как семя и т. д.  
никогда не имеет места, потому что в период уничтожения  
они оба не существуют. Это объясняется также тем, что хотя  
разрушенные семя и росток могут войти в контакт, это не  
будет являться встречей причины и результата. {342}

Точно так же прошлый результат никогда не может иметь  
встречу с невозникшей причиной – с тем, что еще не на-  
ступило, потому что уже разрушенный результат и еще не  
возникшая причина не являются существующими, и потому  
что они относятся к двум разным временам. Прошлый ре-  
зультат никогда не существует одновременно с возникшей в

настоящем причиной, потому что они существуют в разных временных периодах, и потому что разрушенный результат не является существующим. Это подобно тому, что сын бесплодной женщины не может встретиться с Лхеджином.

ММК, глава XX, шлока 13<sup>631</sup>:

Чтобы возникший результат с причиной невозникшей,  
Прошлой или возникшей  
Одновременно встретились, –  
Этого никогда не может быть.

Никогда не может иметь места самосушая встреча возникшего результата, т. е. относящегося к настоящему, ни с его невозникшей причиной, т. е. относящейся к будущему, ни с причиной прошлой, ни с причиной возникшей, т. е. относящейся к настоящему. Ибо прошлая причина и то, что еще не наступило, относятся к двум разным временным периодам; если бы причина и результат в настоящем имели встречу в силу самобытия, то их последовательность во времени оказалась бы не имеющей места, следовательно, они должны быть одновременными, но этого не может быть. Если кто-то полагает, что результат, уже установленный к бытию, должен войти в контакт с причиной, для того чтобы причина поро-

---

<sup>631</sup> Тиб.: l'bras-bu-skyes-pa-rgyus-ma-skyesll'das-pa-dang-ni-skyes-pa-dangllhan-cig-phrad-par-'gyur-ba-nillnam-yang-yod-pa-ma-yin-nol [ММК XX: 13; ММК 2016, р. 28].

дила его, то на самом деле в этом нет необходимости.

ММК, глава XX, шлока 14<sup>632</sup>:

Чтобы невозникший результат с причиной возникшей,  
Невозникшей или прошлой  
Одновременно встретились, –  
Этого никогда не может быть.

Этого никак не может быть, чтобы силою самобытия произошла одновременная встреча невозникшего результата, т. е. будущего, с причиной возникшей – настоящим или с невозникшей будущей причиной или с прошедшей причиной. Это так, потому что прошлая причина и то, что имеется в настоящем, существуют в разных временных периодах, и потому что эти два [феномена] – причина и результат – никоим образом не существуют в будущем.

ММК, глава XX, шлока 15<sup>633</sup>:

Если нет контакта,  
То как причина порождает результат?  
Но даже если есть контакт,

---

<sup>632</sup> Тиб.: l'bras-bu-ma-skyes-rgyu-skyes-dangllma-skyes-pa-dang-'das-pa-dangllhan-cig-phrad-par-'gyur-ba-nillnam-yang-yod-pa-ma-yin-nol [ММК XX: 14; ММК 2016, p. 28].

<sup>633</sup> Тиб.: lphrad-pa-yod-pa-ma-yin-nallrgyu-ni-'bras-bu-ji-ltar-skyedllphrad-pa-yod-pa-yin-na-yangllrgyus-ni-'bras-bu-ji-ltar-skyedl [ММК XX: 15; ММК 2016, p. 28].

Как может причина порождать результат?

Итак, анализ причины и результата [устанавливает, что] контакт не является существующим посредством самобытия. Тогда как причина может порождать результат? Она не может. Во всяком случае, даже если бы самосушая встреча причины и результата имела место, как могла бы причина самосущим способом порождать результат? Она не могла бы! Потому что если она не оказывается одновременной с результатом, то встреча невозможна, а если они собираются одновременно, то повторное возникновение результата не имеет смысла.

**1.2.2.1.4. Опровержение тезиса о том, что причина, пустая или не пустая от результата, порождает результат**

ММК, глава XX, шлока 16<sup>634</sup>:

Если причина пуста от результата,  
Как она может породить результат?  
Если причина не пуста от результата,

---

<sup>634</sup> Тиб.: |gal-te-'bras-bus-stong-pa'i-rgyullji-ltar-'bras-bu-skyed-par-byed||gal-te-bras-bus-mi-ston-rgyus||ji-ltar-'bras-bu-skyed-par-byed [ММК XX: 16; ММК 2016, p. 28].

Как она может породить результат?

Более того, как причина, пустая от результата, может самосущим способом породить результат? {343} Не может, иначе не было бы разницы между водой и йогуртом. Хотя они одинаково пусты от масла, тем не менее из йогурта получается масло, а из воды – нет. Если бы, с другой стороны, причина не была пустой от результата, тогда как она могла бы самосущим способом породить результат? Не могла бы, потому что существующий результат повторно не возникает, и потому что это было бы подобно тому, что Лхеджин имеет сына.

### **1.2.2.1.5. Опровержение тезиса о том, что причина порождает пустой или непустой результат**

Возникает вопрос: является ли тот возникающий результат пустым или непустым от самосущего бытия?

ММК, глава XX, шлок 17<sup>635</sup>:

Непустой результат не возникает.

Непустое не прекращается.

То непустое является

---

<sup>635</sup> Тиб.: l'bras-bu-mi-stong-skye-mi-'gyurllmi-stong-'gag-par-mi-'gyur-rollmi-stong-de-ni-ma-'gags-dangllma-skye-par-yang-'gyur-ba-yinl [ММК XX: 17; ММК 2016, p. 28].

Непрекращающимся и невозникаающим.

Результат, непустой от самобытия, не являлся бы возникающим [феноменом]: он не являлся бы зависимо возникающим и пребывал бы в силу самобытия. Поскольку такой непустой [феномен] не расставался бы с самобытием, то он и не прекращался бы. Следовательно, если признавать тот результат непустым, то окажется, что он не прекращается и даже не возникает. Но вы не можете утверждать такое!

ММК, глава XX, шлока 18<sup>636</sup>:

Как может пустое возникать?

Как может пустое прекращаться?

Это пустое тоже не прекращается

И даже не возникает – таков вывод.

Возникает вопрос: «Как может результат, пустой от самобытия, возникать самосущим способом, и как он может прекращаться самосущим способом?» Не может, как и пространство. Следовательно, если вы утверждаете, что результат пуст от самобытия, то также должны заключить, что он самосущим способом не прекращается и не является возникшим самосущим способом. Но вы не соглашаетесь с

---

<sup>636</sup> Тиб.: llstong-pa-ji-ltar-skye-'gyur-zhingllstong-pa-ji-ltar-'gag-par-'gyurllstong-pa-de-yang-ma-'gags-dangllma-skyes-par-yang-thal-bar-'gyurl [ММК XX: 18; ММК 2016, p. 28].

ЭТИМ!

**1.2.2.1.6. Опровержение тезиса о том, что причина порождает результат,**

**по самосущей природе идентичный или отличный от нее**

ММК, глава XX, шлока 19<sup>637</sup>:

Чтобы причина и результат были идентичны –

Этого никогда не может быть.

Чтобы причина и результат были разными –

Этого никогда не может быть.

Более того, если причина в силу самобытия порождает результат, то не миновать двух альтернатив. Здесь автор выдвигает тезис, что не является приемлемым ни то, что эти два – причина и результат – являются самосущим способом идентичными, ни то, что они являются самосущим способом разными. Его обоснование таково:

ММК, глава XX, шлока 20<sup>638</sup>:

---

<sup>637</sup> Тиб.: lrgyu-dang-'bras-bu-gcig-nyid-dullnam-yang-'thad-par-mi-'gyur-rollrgyu-dang-'bras-bu-gzhan-nyid-dull nam-yang-'thad-par-mi-'gyur-rol [ММК XX: 19; ММК 2016, p. 28].

<sup>638</sup> Тиб.: lrgyu-dang-'bras-bu-gcig-nyid-nallbskyed-bya-skyed-byed-gcig-tu-'gyurll rgyu-dang-'bras-bu-gzhan-nyid-nallrgyu-dang-rgyu-min-mtshungs-par-'gyurll [ММК

Если бы причина и результат были идентичны,  
То произведенное и производитель были бы идентичны.  
Если бы причина и результат были дифференцированы,  
То причина была бы одинаковой с тем, что не есть при-  
чина.

Если бы эти две вещи – причина и результат – были иден-  
тичны в силу самобытия, тогда порожденные вещи, такие  
как сын, зрительное сознание, росток оказались бы тожде-  
ственными с теми вещами, что их порождают, – с отцом, гла-  
зами, семенем. {344}

А если бы эти две вещи – причина и результат – были  
дифференцированными в силу самобытия, тогда не было бы  
зависимости от того, что установлено к бытию посредством  
собственных характеристик. Следовательно, то, что являет-  
ся причиной и то, что не является причиной, в одинаковой  
степени могли оказаться и причиной, и тем, что не является  
причиной, потому что было бы невозможно между несвязан-  
ными вещами провести различие того, что является при-  
чиной, и того, что не является причиной.

### **1.2.2.1.7. Опровержение тезиса о том, что причина порождает самосущим способом**



## существующий или несуществующий результат

Более того, возникает вопрос: «Если причина порождает результат, то порождается ли результат, самосущим способом существующий или несуществующий?»

ММК, глава XX, шлока 21<sup>639</sup>:

Если результат существует как нечто самосущее,

Тогда что порождается причиной?

Если результат не существует как нечто самосущее,

Тогда что порождается причиной?

Что касается [ответа] на это, то даже если бы результат существовал самосущим способом, тогда что порождалось бы причиной? Ничто не порождалось бы, потому что если бы она порождала, тогда должна была бы породить повторно нечто уже установленное к бытию, но то, что уже установлено к бытию, не нуждается в повторном возникновении. Если, с другой стороны, результат даже и не существует самосущим способом, тогда что порождается причиной? Ничто не порождается.

Предположим, что кто-то говорит: «Хотя отражение и не существует силою самобытия, тем не менее оно порождает-

---

<sup>639</sup> Тиб.: l'bras-bu-ngo-bo-nyid-yod-nalrgyus-ni-ci-zhig-skyed-par-byedll'bras-bu-ngo-bo-nyid-med-nalrgyus-ni-ci-zhig-skyed-par-byedl [ММК XX: 21; ММК 2016, р. 28].

ся причиной, следовательно, нет определенности в том, [что ничто не порождается]». Хотя пример является уместным, тем не менее он также устанавливает, что все вещи не существуют самосущим способом. Поэтому, отказавшись говорить о самосущем бытии, вам нужно вслед за нами признать, что все причины и результаты не имеют самобытия. Нет ничего, что было бы установлено к бытию в силу самобытия, следовательно, поскольку противоположность этого не существует, то несуществование самосущих вещей тоже не существует самосущим способом. Поэтому как может иметь место неопределенность? С нашей точки зрения, поскольку тот *дхармин* (характеризуемый феномен)<sup>640</sup>, который называется *отражением* (образом), не существует в силу самобытия, то и его характеристики, или свойства,<sup>641</sup> тоже не существуют силою самобытия. Поэтому мы не утверждаем ни о каком самосущем бытии – ни о том, что самобытие существует, ни о том, что его несуществование имеет самобытие.

Выше мы опровергли возникновение пустого или непустого результата, фокусируясь на результате. А сейчас опровержение возникновения результата, существующего или несуществующего самосущим способом, делается при фокусировании на причине, поэтому не является повторением предыдущего.

---

<sup>640</sup> Тиб. chos-can

<sup>641</sup> Тиб. chos

### 1.2.2.2. Опровержение того, что сама причина имеет самобытие

Здесь кто-то может сказать: «Хотя было опровергнуто, что причина обеспечивает активность возикновения результата, тем не менее не было опровергнуто, что причина существует в силу самобытия. Следовательно, результат тоже существует в силу самобытия

ММК, глава XX, шлока 22<sup>642</sup>:

Нечто не имеющее функции порождения,

Не может являться причиной.

В отсутствие валидной причинности

Что за результат возникнет?

{345}

Если причина не функционирует по самосущему порождению результата, то самобытие причинности также не является логичным. Допустим, что кто-то полагает, что хотя самобытие причины было опровергнуто, все же результат существует силою самобытия, и, следовательно, причина также является установленной к бытию самосущим способом. Но поскольку самобытие причинности неприемлемо, то тот самосущим способом существующий результат является ре-

---

<sup>642</sup> Тиб. lskyed-pa-byed-pa-ma-yin-nallrgyus-nyid-'thad-par-mi-'gyur-rol | rgyu-nyid-'thad-pa-yod-min-nal 'bras-bu-gang-gi-yin-par-'gyur! [ММК XX: 22; ММК 2016, p. 28].

зультатом какой причины? Никакой!

### **1.3. Демонстрация других аргументов, опровергающих возникновение**

#### **из собрания причин и условий**

Предположим, что кто-то сказал: «*Только причина* не является активным агентом возникновения результата, но *совокупность* причин и условий порождает результат». Это лишено смысла, потому что ранее было уже опровергнуто.

ММК, глава XX, шлока 23<sup>643</sup>:

Если то, что причин и условий

Собранием является,

Само себя не порождает, тогда как бы оно

Функционировало по порождению результата?

Более того, если думать так, то возникает вопрос: то, что является собранием причин и условий, порождает само себя или не порождает? Совокупность не порождает сама себя, потому что это было бы бессмысленным – порождаться в качестве результата и потому что рефлексивное действие явля-

---

<sup>643</sup> Тиб.: lrgyu-rnams-dang-ni-rkyen-dag-gilltshogs-pa-gang-yin-de-yis-nillbdag-gis-bdag-nyid-mi-skyed-nall'bras-bu-ji-ltar-skyed-par-byedl [ММК XX: 23; ММК 2016, р. 28–29].

ется противоречивым. Совокупность не существует субстанциально, поэтому она не существует самосущим способом как активный агент порождения результата. Таким образом, если эта совокупность, не будучи субстанциально существующей, не порождает сама себя, тогда как бы она функционировала по самосущему порождению результата? Не функционировала бы никак, подобно сыну бесплодной женщины. Совокупность не порождает самосущим способом ни себя, ни другие вещи. Поэтому то, что сотворено совокупностью причин и условий, т. е. порожденный результат, не существует самосущим способом. Буддапалита объясняет, что смысл того, что совокупность не порождает собственную самость, состоит в том, что совокупность не установлена к бытию посредством собственной сущности.

Теперь предположим, что кто-то утверждает: «Даже если не существует результат, созданный совокупностью причин и условий, все же существует результат, созданный тем, что не является совокупностью причин и условий».

ММК, глава XX, шлока 24<sup>644</sup>:

Следовательно, нет того, что сотворено совокупностью,  
И нет результата, сотворенного тем, что не есть совокупность.

---

<sup>644</sup> Тиб.: lde-phyir-tshog-pas-byas-pa-medlltshogs-min-byas-pa'i-'bras-bu-medll'bras-bu-yod-pa-ma-yin-nallrkyen-gyi-tshogs-pa-ga-la-yodl [ММК XX: 24; ММК 2016, р. 29].

Если бы результат являлся несуществующим,  
Тогда где существует совокупность условий?

Если нет результата, самосущим способом возникшего из совокупности причин и условий, то и его абсолютная противоположность – результат, сотворенный тем, что не является совокупностью причин и условий, тоже не существует.

Допустим, кто-то говорит, что хотя результат не имеет самобытия, все же совокупность причин и условий имеет самобытие, поэтому результат тоже имеет самобытие. {346} Следуя анализу посредством представленных выше аргументов, можем спросить: если результат не имеет самобытия, тогда как бы имела самобытие совокупность условий? Ответ: никак не имела бы.

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

Такое учение о том, что возникновение результата ни из совокупности причин и условий, ни по отдельности из них не является установленным к бытию самосущим способом, дается также в глубинных сутрах, и в данной главе объясняется все, что преподано об этом в Слове Будды. Для того чтобы показать это, приводится краткое подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла. В «*Лалитависта-*

*ра-сутре*»<sup>645</sup> говорится:

В зависимости от губ, горла, нёба,  
Посредством движений языка возникают звуки речи,  
Но они не зависят от горла и от нёба не зависят:  
Речь не существует как объект каждого в отдельности.

И хотя в зависимости от их совокупности речь возникает  
Благодаря познавательной силе ума<sup>646</sup>,  
Ум и речь не проявляются и не имеют материальной фор-  
мы,  
Ни внутри, ни снаружи они не воспринимаются.

Мудрые люди, выполняя рациональный анализ  
Возникновения и разрушения речи, слов, звуков, мело-  
дий,  
В это время все речи воспринимают словно эхо –  
Как моментальные и не имеющие сущности [*mDo sde kha*  
89b–90a].

Как говорится здесь, если проанализировать появление  
речи в зависимости от причин и условий, то будет установ-  
лено, что она не имеет самобытия, и такое возникновение  
имеет место благодаря силе ума.

---

<sup>645</sup> Тиб. *rgya-cher-rol-pa*.

<sup>646</sup> Тиб. *yid-kyi-blo-yi-dbang-gis*

Это похоже на ранее приведенные цитаты из «Учения великой радости»<sup>647</sup> («Упалипариприччха-сутра») [dKon brtsegs ca 130c] и т. д. В «Аштасахасрика-праджняпарамита-сутре» говорится:

О Коушика! Бодхисаттвы-махасаттвы благодаря тому, что облачены в великие доспехи, не должны держаться за материальную форму.

И после этого сказано:

Не следует также держаться<sup>648</sup> за остальные четыре скандхи, четыре плода, за [статус] пратьекабудд или полностью просветленных будд. [Sher phyin ka 20a]

### **3. Резюме главы XX и ее название**

В комментарии Буддапалиты говорится:

«Если не существуют даже ни время, ни причина и следствие, ни совокупность, тогда что еще может существовать?» – говорят нигилисты<sup>649</sup>. {347} [В ответ на это мы го-

---

<sup>647</sup> Тиб. shin-tu-dga'-ba'i-bstan-pa.

<sup>648</sup> Тиб. gnas – «пребывать», «существовать», «быть приверженным».

<sup>649</sup> Тиб. med-pa-ba.



ворим, что], это не случай нигилизма, потому что такого рода концепции самосущего бытия таких вещей как время и т. д. [мы] истощаем (устраиваем)<sup>650</sup> как совершенно непропорциональные фабрикации, но эти вещи установлены к бытию в качестве *зависимых обозначений*<sup>651</sup>. [255b]

Необходимо понимать, что время, причина и следствие, совокупность условий не существуют как самосущие – так, как утверждают реалисты<sup>652</sup>. Поэтому они отрицаются как имеющие самобытие. Но то, что появляется при опоре на причины и условия, что имеет зависимое возникновение, то не отрицается.

Это был комментарий к главе XX, которая содержит двадцать четыре строфы и называется «Исследование совокупности».

## **Глава XXI. Исследование становления и разрушения**

Мы все еще находимся в четвертой части раздела «Подробное объяснение двух видов бессамостности» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2)). Эта часть называется «Учение о том, что время пусто от самосущей природы» (в об-

---

<sup>650</sup> Тиб. zad.

<sup>651</sup> Тиб. brten-nas-gdags-par-ni-grub-po.

<sup>652</sup> Тиб. dngos-por-smra-ba-mams.

щей структуре – (2.2.2.1.1.2.4)). Мы завершили рассмотрение первой из ее двух частей: «Опровержение самосущего бытия времени» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.4.1)), а также рассмотрели во второй части – «Опровержение аргумента о самосущем бытии времени» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.4.2.)) первую из двух ее частей – «Опровержение времени как сопутствующего (одновременного) условия возникновения результата» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.4.2.1.)). Теперь приступаем к ее второй части – «Опровержение времени как причины возникновения и разрушения результата» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.4.2.2.)). В ней три части: 1) объяснение главы XXI «Исследование становления и разрушения»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XXI и ее название.

#### **(2.2.2.1.1.2.4.2) Опровержение аргумента о самосущем бытии времени**

##### **(2.2.2.1.1.2.4.2.1) Опровержение времени как причины возникновения и разрушения результата**

##### **1. Объяснение главы XXI «Исследование становления и разрушения»**

Здесь кто-то может утверждать, что время существует самосущим способом, потому что является причиной становления и разрушения результата. Ибо росток в зависимости от времени, такого как зима, разрушается, а в зависимости от такого времени как весна возникает.

Если бы становление и разрушение существовали в силу самобытия, тогда время, как причина становления и разрушения, являлось бы самосущим. Но оно не существует таким способом.

Здесь две части: 1) опровержение того, что возникновение и уничтожение установлены к бытию самосущим способом; 2) демонстрация ошибок этернализма и нигилизма, возникающих при утверждении, что возникновение и уничтожение являются установленными к бытию самосущим способом.

## **1.1. Опровержение того, что возникновение и уничтожение**

**являются установленными к бытию самосущим способом**

Здесь две части: 1) опровержение заключения<sup>653</sup> о том, что становление и разрушение существуют в силу самобытия; 2) опровержение аргумента о самосущем бытии становления и разрушения.

---

<sup>653</sup> Тиб. bsgrub-bya.

### **1.1.1. Опровержение заключения о том, что становление и разрушение существуют в силу самобытия**

Здесь три части: 1) опровержение посредством исследования – являются или не являются становление и разрушение одновременными; 2) опровержение посредством исследования того, на каком базисе могли бы существовать становление и разрушение; 3) опровержение посредством исследования – являются или не являются становление и разрушение тождественными или различными [феноменами].

#### **1.1.1.1. Опровержение посредством исследования – являются или не являются становление и разрушение одновременными**

Здесь три части: 1) формулирование тезиса<sup>654</sup>; 2) презентация обоснования (аргумента); 3) краткая суть опровержений.

##### **1.1.1.1.1. Формулирование тезиса**

---

<sup>654</sup> Тиб. dam-bca'-bzhaḡ-pa.

ММК, глава XXI, шлока 1<sup>655</sup>:

Разрушение без становления

Или одновременно с ним не происходит.

Становление без разрушения

Или одновременно с ним не происходит.

{348

Если бы становление и разрушение существовали в силу самобытия, тогда можно было бы сформулировать четыре утверждения: разрушение происходит без становления, т. е. без возникновения; разрушение не может происходить самосущим способом одновременно со становлением; становление существует без разрушения; становление не может существовать самосущим способом одновременно с разрушением.

### **1.1.1.1.2. Презентация обоснования (аргумента)**

Здесь две части: 1) опровержение разрушения, являющегося или не являющегося одновременным со становлением; опровержение становления, являющегося или не являющегося одновременным с разрушением.

#### **1.1.1.1.2.1. Опровержение разрушения, являющегося-**

---

<sup>655</sup> Тиб.: l'jig-pa-'byung-ba-med-par-ramllhan-cig-yod-pa-nyid-ma-yinll'byung-ba-'jig-pa-med-par-ramllhan-cig-yod-ba-nyid-ma-yinl [ММК XXI: 1; ММК 2016, р. 29].

ся

## или не являющегося одновременным со становлением

ММК, глава XXI, шлока 2<sup>656</sup>:

Разрушение без становления

Каким образом могло бы существовать?

Тогда существовала бы смерть без рождения.

Не существует разрушения без становления.

Невозможно, чтобы разрушение являлось существующим без становления, т. е. возникновения. «Каким образом могло бы»<sup>657</sup> указывает на то, что это вообще не существует. Если бы это существовало, тогда [существа] умирали бы без возникновения, т. е. не рождаясь. Но этого никто не видел. Таким образом, разрушение не пребывает без становления.

ММК, глава XXI, шлока 3<sup>658</sup>:

Разрушение одновременно со становлением

---

<sup>656</sup> Тиб.: l'jig-pa-'byung-ba-med-par-nillji-lta-bur-na-yod-par-'gyurllskye-ba-med-par-'chi-bar-'gyurll'jig-pa-'byung-ba-med-par-medl [ММК XXI: 2; ММК 2016, p. 29].

<sup>657</sup> Тиб. ji-lta-bur-na.

<sup>658</sup> Тиб.: l'jig-pa-'byung-dang-lhan-cig-tullji-ltar-yod-pa-nyid-du-'gyurll'chi-ba-skye-dang-dus-gcig-tullyod-pa-nyid-ni-ma-yin-nol [ММК XXI: 3; ММК 2016, p. 29].

Каким образом могло бы существовать?  
Ведь смерть одновременно с рождением<sup>659</sup>  
Не является существующей.

Как разрушение вещей может самосущим способом происходить синхронно, т. е. одновременно с их становлением? Этого не происходит. Если бы такое существовало, тогда смерть и рождение имели бы место одновременно самосущим способом. Но этого не существует, потому что они являются взаимоисключающими [феноменами], как свет и тьма. Ведь способ взаимоисключающего противоречия был объяснен ранее в главе XI. Или, иначе говоря, в случае с такой вещью как росток время, когда он возник, и время, когда он прекратился, находятся в таком же логическом соотношении, как свет и тьма.

А если утверждается, что возникновение и прекращение являются установленными к бытию посредством собственных характеристик, тогда прекращение ростка – это свойство (характеристика) ростка, а росток – это *дхармин*, характеризующее. В самобытии ростка нет перемен. Следовательно, он должен был бы оставаться таким в любой момент времени. Так что, если бы возникновение и прекращение происходили в одно время, то возникающий и прекращающийся [росток] оказались бы тоже одновременными. Остальной

---

<sup>659</sup> Здесь следует учитывать, что под рождением понимается вхождение сознания в лоно матери.

анализ прекращения был объяснен в контексте главы VII, поэтому здесь не представлен.

В данном контексте сошлемся на текст «*Праджняпрана*», где в качестве ответа некоторым шравакам, утверждающим, что прекращение имеет причину, потому что является характеристикой обусловленных феноменов, как и возникновение, {349} объясняется, что они допускают две ошибки. Одна из них – это ошибка неопределенности довода<sup>660</sup>. Хотя прекращение всех вещей, таких как обычное сознание<sup>661</sup>, звук, последняя вспышка огня, конечное состояние ума и ментальных факторов архата, является признаком обусловленных феноменов, тем не менее оно не имеет причины. Поэтому говорится, что [довод] является неопределенным. [205a]

В «*Прасаннападе*» говорится, что их разрушение является также обусловленным их возникновением, поэтому оно имеет причину. Необходимо также понимать, что разрушение таких вещей как конечный момент обычного сознания не существует как беспричинное разрушение. В равной степени это относится вообще к разрушению. Поэтому здесь нет ошибки неопределенности [довода]. [134b]

---

<sup>660</sup> Тиб. rtags-ma-nges-pa'i-skyon в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «a failure of entailment in the premise» («ошибка логического следования в предпосылке») [Tsong Khapa 2016, p. 424].

<sup>661</sup> Тиб. blo.



Как было объяснено ранее, уничтожение<sup>662</sup> является осуществленным разрушением. Таков также способ, которым досточтимый Чандракирти объяснял это в качестве вещи. В «*Праджняпрадипе*» после такого же, как и данное выше, объяснения, говорится, что нечто, будучи уничтоженным, более не существует. Оно не является имеющим причину, потому что не существует, как, например, то, что вообще не существует. Такое объяснение дается в соответствии с системой [Бхававивеки], в которой уничтожение (уничтоженное) не считается вещью. Следовательно, заключение «хотя уничтожение является собственной характеристикой обусловленных феноменов, тем не менее не имеет причины» сделано в соответствии с утверждениями оппонентов, но не относится к нашей системе. [205a]

Причина, по которой пример<sup>663</sup>, к которому относится фраза «как и возникновение»<sup>664</sup>, продемонстрирован как неустановленный (несуществующий), заключается в следующем<sup>665</sup>. «Возникновением» называется обретение вещью самоидентичности<sup>666</sup> посредством становления ее природы<sup>667</sup>,

---

<sup>662</sup> Тиб. zhig-pa.

<sup>663</sup> Речь идет о том примере, который рассматривается в «*Праджняпрадипе*» как представленный со стороны оппонентов-реификационистов аргумент о беспричинном возникновении в целях иллюстрации возможности беспричинного прекращения.

<sup>664</sup> Тиб. skye-ba-bzhin-po.

<sup>665</sup> Далее следует объяснение Цонкапой ответа Бхававивеки на этот пример.

<sup>666</sup> Здесь использован термин «bdag-nyid» – «сущность, «природа», «самоиден-

которая прежде не появлялась. Возникновение, о котором говорится как о характеристике обусловленного, оппонентами признается как нечто субстанциально отличное от таких характеризуемых вещей как сосуд и т. д. Поскольку такое возникновение не существует, то это означает, что оно и не обладает причиной.

В «*Праджняпрадиге*» тот факт, что возникновение не является субстанциально установленным к бытию, используется для доказательства того, что пример несостоятелен. Приводимое в «*Прасаннападе*» [утверждение оппонентов]: «поскольку субстанциально существующее является установленным в качестве возникающего...» [134b] не противоречит ранее сделанному утверждению, потому что смысл предшествующего – таков, как был объяснен выше, а смысл последующего – это просто презентация способа утверждения оппонентами субстанциальности возникновения. В соответствии с «*Прасаннападой*», причина неприемлемости высказывания, что пример является неустановленным, потому что «вы принимаете, что такие вещи как отражение и т. д., не существующие субстанциально, имеют причину» [135a] состоит вот в чем: хотя отрицается, что возникновение существует субстанциально, возникновение не является несуществующим как нечто имеющее причину.

---

тичность».

<sup>667</sup> Тиб. dngos-po'i-ngo-bo.

## 1.1.1.1.2.2. Опровержение становления, являющегося или не являющегося одновременным с разрушением

ММК, глава XXI, шлока 4<sup>668</sup>:

Становление без разрушения –  
Как это могло бы существовать?  
Ведь вещи никогда не существовали,  
Будучи свободными от разрушения.

Как являлось бы существующим становление без разрушения? Это невозможно. Если бы такое имело место, тогда вещи должны существовать, не поддаваясь разрушению. Но вещи никогда не были свободны от разрушения.

ММК, глава XXI, шлока 5<sup>669</sup>:

Становление и разрушение одновременно –  
Как это могло бы существовать?

---

<sup>668</sup> Тиб.: l'byung-ba-'jig-pa-med-par-nillji-lta-bur-na-yod-par-'gyurllngos-po-nams-la-mi-rtag-nyidllnam-yang-med-pa-ma-yin-nol [ММК XXI: 4; ММК 2016, p. 29].

<sup>669</sup> Тиб.: l'byung-ba-'jig-dang-lhan-cig-tullji-ltar-yod-pa-nyid-du-'gyurllskye-ba-'chi-dang-dus-cig-tullyod-pa-nyid-ni-ma-yin-nol [ММК XXI: 5; ММК 2016, p. 29].

Ведь рождение и смерть в одно время  
Не являются существующими.

Как становление и разрушение могли бы самосущим способом существовать одновременно? Это невозможно. Если бы такое имело место, тогда рождение и смерть случались бы одновременно, но этого нет. Это было уже ранее объяснено.

### **1.1.1.1.3. Краткая суть опровержений**

ММК, глава XXI, шлока 6<sup>670</sup>:

Вещи, что не являются установленными  
Как существующие одновременно друг с другом  
Или неодновременно, –  
Как они могут устанавливаться к бытию?

Возникает вопрос: «Как в отношении становления и разрушения, не имеющих самосущей установленности к бытию одновременно друг с другом, т. е. в то же самое время, или неодновременно друг с другом, т. е. не в то же самое время, может существовать самосущая установленность к бытию?» Это невозможно, ибо если бы они были установлены в силу

---

<sup>670</sup> Тиб.: lgang-dag-phan-tshun-lhan-cig-gamllphan-tshun-lhan-cig-ma-yin-parll grub-pa-yod-pa-ma-yin-palldedag-grub-pa-ji-ltar-yodl [ММК XXI: 6; ММК 2016, р. 29].

самобытия, то невозможно было бы избежать двух альтернатив в отношении способа их существования.

Допустим, кто-то полагает: «Хотя они не установлены к бытию посредством самобытия ни одновременно, ни неодновременно, тем не менее они могут существовать<sup>671</sup> способом, невыразимым этой двойственностью». Если он думает, что то, что является невыразимым существованием, является смешением этих двух [способов], то мы на это отвечаем: поскольку эти двое ранее не существовали отдельно, то смешения нет.

Предположим, с другой стороны, что кто-то думает, что смысл «невыразимости» состоит в том, что это не поддается определенному интеллектуальному пониманию. Однако если бы это был такой случай, то, подобно синюшности или бледности сына бесплодной женщины, поскольку становление и разрушение не существуют в силу самобытия, их причина, время, тоже не имело бы самобытия.

### **1.1.1.2. Опровержение посредством исследования того, на каком базисе могли бы существовать становление и разрушение**

Здесь три части: 1) опровержение становления и разрушения вне зависимости от того, исчерпан или не исчерпан

---

<sup>671</sup> Тиб. grub-ра.

базис; 2) опровержение становления и разрушения, базисом которых являются вещи; 3) опровержение становления и разрушения вне зависимости от того, является или не является базис пустым.

### **1.1.1.2.1. Опровержение становления и разрушения вне зависимости от того,**

#### **исчерпан или не исчерпан базис**

{351}

Если вы утверждаете, что становление и разрушение существуют в силу самобытия, тогда в каких вещах они существуют – в тех, чьей характеристикой является истощение (исчерпанность), или в тех, чьей характеристикой это не является?

ММК, глава XXI, шлока 7<sup>672</sup>:

В том, что исчерпано, становления нет.

И в том, что не исчерпано, становления нет.

В том, что исчерпано, разрушения нет.

И в том, не исчерпано, разрушения нет.

Что касается этого, то в вещах, являющихся исчерпанны-

---

<sup>672</sup> Тиб. l'zad-la-'byung-ba-yod-ma-yinllma-zad-la'ang-'byung-ba-medllzad-la-'jig-yod-ma-yinllma-zad-la'ang-'jig-pa-medl [ММК XXI: 7; ММК 2016, p. 29].

ми *дхарминами* (носителями свойств)<sup>673</sup>, становление, т. е. возникновение, не существует самосущим способом, потому что для того, что существует в силу самобытия, исключено, – по причине противоречия их присутствия в одной и той же основе, – чтобы становление и истощение сосуществовали на его базисе. В вещи, еще не исчерпанной, становление также не существует самосущим способом, потому что если бы самосущая вещь не являлась исчерпанной, то она не имела бы разрушения в качестве своей характеристики. В исчерпанной вещи разрушение не может существовать самосущим способом, потому что она как объект пресечения уже не существует, и она не может быть базисом самосущего бытия разрушения. В неисчерпанной вещи разрушение тоже не может существовать самосущим способом. Причина этого – такая же, как и в объясненном выше случае.

### **1.1.1.2.2. Опровержение становления и разрушения, базисом которых являются вещи**

Допустим, кто-то утверждает: «Становление и разрушение имеют самобытие, потому что вещи существуют самосущим способом, а они являются базисом для этих двух [характеристик]».

ММК, глава XXI, шлока 8<sup>674</sup>:

---

<sup>673</sup> Тиб. chos-can.

<sup>674</sup> Тиб.: ldngos-po-yod-par-ma-yin-parll'byung-dang-'jig-pa-yod-ma-yinll'byung-

Без существования вещей  
Становление и разрушение не имеют бытия.  
Без становления и разрушения  
Вещи не имеют бытия.

Без того, чтобы вещи имели самобытие, становление и разрушение не могли бы существовать самосущим способом. Причина того, почему вещи не существуют самосущим способом, состоит в следующем. Мы ранее уже дали опровержение того, что становление и разрушение имеют самобытие, так что без существования обоих вещи не являются существующими самосущим способом, поскольку эти два [феномена] являются характеристиками вещей.

Некоторые утверждают: «То, что не является существующим, не является свойством<sup>675</sup> вещи, подобно грибе лягушки. Становление и разрушение являются свойствами вещей, поэтому истинно существуют». В ответ на это в «*Праджняпрадипе*» говорится, что без абсолютного существования становления и разрушения вещи не являются абсолютно существующими, поскольку вещи являются воплощением<sup>676</sup> становления и разрушения; так что аргумент оказался

---

dang-'jig-pa-med-par-nilldngos-po-yod-pa-ma-yin-nol [ММК XXI: 8; ММК 2016, р. 29–30].

<sup>675</sup> Тиб. chos.

<sup>676</sup> Тиб. bdag-nyid-can.



несостоятельным. Сходным образом, прочитывая две первые строки после двух последующих, [Бхававивека] объясняет, что без бытия вещей – без базиса – становление и разрушение не могут существовать.

### **1.1.1.2.3. Опровержение становления и разрушения вне зависимости от того,**

**является или не является базис пустым**  
{352}

Если бы становление и разрушение существовали в силу самобытия, то возникает вопрос: является ли та вещь, самосущим способом существующая в качестве базиса для них, самосущим способом пустой или самосущим способом непустой?

ММК, глава XXI, шлока 9<sup>677</sup>:

Становление и разрушение в [том, что] пусто,

Не имеют смысла.

В [том, что] не пусто, становление и разрушение

Также не имеют смысла.

Что касается этого, то самосущее бытие становления и

---

<sup>677</sup> Тиб.: lstonḡ-la-'byung-dang-'jig-pa-dagll'thad-pa-nyid-ni-ma-yin-nollmi-stong-pa-la'ang-'byung-'jig-dagll' thad-pa-nyid-ni-ma-yin-nol [ММК XXI: 9; ММК 2016, р. 30].

разрушения в том, что пусто в силу самобытия, является бессмысленным, потому что отсутствует базис: это подобно небесному цветку. Но также бессмысленным было бы самобытие становления и разрушения в том, что существует посредством собственных характеристик и не является пустым: непустое не может иметь становление и разрушение, потому что для этого нет базиса.

### **1.1.1.3. Опровержение посредством исследования – являются или не являются становление и разрушение тождественными или различными [феноменами]**

ММК, глава XXI, шлока 10<sup>678</sup>:

Становление и разрушение  
Не могут быть тождеством,  
Но чтобы становление и разрушение  
Были разными [феноменами] – это тоже нелогично.

Если бы становление и разрушение имели самобытие, то имелись бы два альтернативных способа. Однако нелогично, чтобы становление и разрушение существовали, будучи

---

<sup>678</sup> Тиб.: l'byung-ba-dang-ni-'jig-pa-dagllgcig-pa-nyid-du-mi-'thad-doll'byung-ba-dang-ni-'jig-pa-dagllgzhan-nyid-du-yang-mi-'thad-dol [ММК XXI: 10; ММК 2016, р. 30].

в сущности идентичными: поскольку они, подобно свету и тьме, являются взаимоисключающими, то не могут быть тождественными. Но также неприемлемо, чтобы становление и разрушение существовали, будучи в сущности разными: если бы они в силу собственных характеристик были установлены к бытию как разные, то следовало бы заключение, что они не имеют связи. Однако эти двое неразрывно связаны между собой.

### **1.1.2. Опровержение аргумента о самосущем бытии становления и разрушения**

Здесь две части: 1) то, что они наблюдаемы, не является доказательством; 2) презентация аргумента для этого [заключения].

#### **1.1.2.1. То, что они наблюдаемы, не является доказательством**

Предположим, что кто-то утверждает следующее: «Зачем нужно проводить этот скрупулезный анализ, когда все, включая пастухов и женщин, могут наблюдать, что становление и разрушение существуют благодаря собственным характеристикам? Так что эти два [явления] существуют самосущим способом!».

Если вы думаете, что становление и разрушение –  
Оба могут наблюдаться,  
Тогда становление и разрушение  
Вы видите из-за омраченности ума.

Если вы полагаете, что можете наблюдать становление и разрушение как существующие самосущим способом, то этот довод не доказывает того, что становление и разрушение существуют в силу собственных характеристик. Ибо он является подобным тому, как [обычные люди] – от пастухов до женщин – видят [призрачный] город гандхарвов, миражи и т. п., а больные катарактой видят ниспадающие волосы или мух. Становление и разрушение, хотя и проявляются в видимости вещей, словно существуют самосущим способом, они воспринимаются так по причине того, что восприятие является загрязненным из-за неведения.

{353}

### **1.1.2.2. Презентация аргумента для этого [заключения]**

Здесь две части: 1) опровержение того, что становление и

---

<sup>679</sup> Тиб.: l'byung-ba-dang-ni-'jig-pa-dagllmthong-ngo-snyam-du-skyod-sems-nall'byung-ba-dang-ni-'jig-pa-dagllgti-mug-nyid-kyis-mthong-ba-yinl [ММК XXI: 11; ММК 2016, р. 30].

разрушение возникают из чего-то однородного или неоднородного; 2) опровержение вещей, возникающих из себя или из другого.

### **1.1.2.2.1. Опровержение того, что становление и разрушение возникают из чего-то однородного или неоднородного**

Предположим, что кто-то утверждает следующее: «Если эта видимость становления и разрушения – как имеющих самосущее бытие – наблюдается из-за того, что восприятие загрязнено неведением, тогда как установить это? Посредством логического вывода. Но каково это логическое обоснование?»

ММК, глава XXI, шлока 12<sup>680</sup>:

Сущее<sup>681</sup> не возникает из сущего.

Сущее не возникает из небытия.

Небытие не возникает из небытия.

Небытие не возникает из сущего.

---

<sup>680</sup> Тиб.: |dngos-po-dngos-las-mi-skye-telldngos-po-dngos-med-las-mi-skyell dngos-med-dngos-med-mi-skye-stel | dngos-med-dngos-las-mi-skye-'ol [ММК XXI: 12; ММК 2016, р. 30].

<sup>681</sup> В данном контексте для перевода термина «dngos-po» мы использовали понятие *сущее*, а для термина «dngos-med» – понятие *небытие*, хотя можно было использовать и понятие *не-сущее*.

В этом контексте, если становление имеет самобытие, то оно должно было бы возникнуть либо из сущего, т. е. уже возникшего, либо из отсутствия сущего (небытия), т. е. чего-то уже разрушившегося. А если разрушение имеет самобытие, оно тоже должно было бы возникнуть тем же путем. Сущее (вещь) – то, что уже появилось, не возникает самосущим способом из однородного сущего (вещи), – того, что уже появилось, – потому что в противном случае причина и результат оказались бы одновременными, и имело бы место повторное возникновение. Но оба этих случая невозможны. Сущее (вещь) не возникает самосущим способом из небытия (не-вещи) – того, что уже разрушено. Ибо, согласно точке зрения тех, кто считает вещи имеющими самобытие, во время разрушения они должны уничтожаться (превращаться в небытие), так что если бы имело место возникновение из несуществующей разрушенной вещи, тогда дочь бесплодной женщины могла бы родить сына!

Небытие (не-сущее, не-вещь) – то, что разрушено, – не возникает самосущим способом из небытия – из уже разрушенной вещи. Ибо несуществующая разрушенная вещь не может самосущим способом породить результат, потому что если бы нечто уничтоженное было способно породить самосущим способом другое уничтоженное, тогда дочь бесплодной женщины тоже родила бы сына.

Небытие – то, что разрушено, – не возникает самосущим

способом из сущего – того, что уже появилось. Если бы такое возникновение произошло, то оказалось бы, что неуничтоженная вещь породила самосущим способом нечто неоднородное с собой, уже уничтоженное. Это сравнимо с абсурдным выводом, что из светильника возникла тьма. Посредством такого метода анализа видно, что становление и разрушение не имеют самобытия, а их восприятие как существующих посредством самобытия происходит из-за оскверненности ума неведением.

Имеется также альтернативная интерпретация: если бы становление и разрушение имели самобытие, то их базисом являлось бы либо сущее (вещи), либо небытие (не-вещи). {354} Если проанализировать эти два, то окажется, что они не имеют самобытия, следовательно, базис не существует, тогда становление и разрушение как могут существовать? Следовательно, их восприятие как имеющих самобытие – это восприятие, оскверненное неведением.

Объяснение того, что вещи не имеют самобытия ни как существующие, ни как несуществующие, данное в «*Прасаннападае*», – «сущее не возникает из сущего» и т. д. [138а], – соответствует объяснению, данному Буддапалитой [258а].

#### **1.1.2.2.2. Опровержение вещей, возникающих из себя или из другого**

Предположим, кто-то может думать так: «Если бы ка-

кие-то вещи существовали самосущим способом, то становление и разрушение тоже должны были бы существовать самосущим способом. Но этого нет, потому что они не возникли самосущим способом. А то, что не возникло самосущим способом, не существует».

ММК, глава XXI, шлока 13<sup>682</sup>:

Сущее (вещь) не возникает из себя самого,  
Из [чего-то] другого не является возникшим,  
Из себя самого и из [чего-то] другого возникновение  
Не имеет места. Тогда как оно возникает?

Оно не является несуществующим. Согласно сказанному сущее (вещь) не возникает из себя самого, возникновение из другого также не имеет места; и поскольку оно не возникает из себя и из другого, тогда как оно может возникать самосущим способом? Не может никак. Это было уже объяснено в главе I.

## **1.2. Демонстрация ошибок этернализма и нигилизма, возникающих при утверждении, что возникновение и уничтожение являются уста-**

---

<sup>682</sup> Тиб.: ldngos-po-bdag-las-mi-skye-stellgzhan-las-skye-ba-nyid-ma-yinllbdag-dang-gzhan-las-skye-ba-nillyod-min-ji-ltar-skye-bar-'gyurl [ММК XXI: 13; ММК 2016, р. 30].



## **новленными к бытию самосущим способом**

Здесь три части: 1) как принятие самобытия вещей приводит к этернализму и нигилизму; 2) опровержение ответа, что хотя это и принимается, тем не менее ошибка устраняется; 3) сжатый смысл этих опровержений.

### **1.2.1. Как принятие самобытия вещей приводит к этернализму и нигилизму**

ММК, глава XXI, шлока 14<sup>683</sup>:

Те, кто признают существование вещей,  
Придут в воззрении к этернализму и нигилизму.  
Ибо те вещи должны быть  
Либо постоянными, либо непостоянными.

Необходимо безоговорочно принять утверждение: «самосущие вещи не существуют вообще». В противном случае, если допустить самобытие вещей, последуют полностью противоречащие Слову Будды воззрения этернализма и нигилизма. Ибо если вы говорите, что вещи постоянны, то станете этерналистом, а если вы говорите, что вещи непостоянны,

---

<sup>683</sup> Тиб.: ldngos-po-yod-par-khas-blangs-nallrtag-dang-chad-par-lta-bar-nill'thal-bar-'gyur-te-dngos-de-nillrtag-dang-mi-rtag-'gyur-phyir-rol [ММК XXI: 14; ММК 2016, p. 30].

то определенно станете нигилистом. Это было уже объяснено в контексте главы XV:

«Все, что существует в силу самобытия,

Не есть небытие» – это постоянство.

«То, что возникло в прошлом, сейчас не существует» –

Это заключение означает нигилизм. [XV: 11]

Согласно сказанному здесь, то, что было бы установленным к бытию самосущим способом, никогда не становилось бы небытием, поэтому это воззрение постоянства. А если то, что было бы установленным к бытию самосущим способом, в первый момент существовало, а во второй момент его не было бы, то это – воззрение нигилизма. Но когда принимается *просто существование*<sup>684</sup> и *моментарное разрушение*<sup>685</sup>, то это не указывает на воззрение этернализма и нигилизма. {355} Потому что этернализм и нигилизм отбрасываются принятием зависимого возникновения: когда проповедовалось учение о зависимом возникновении, было сказано: «**если есть это, то возникает то**». В «Комментарии к “Чатухиатаке”» также говорится:

Почему вы, абхидхармисты<sup>686</sup>, не принимаете моментар-

---

<sup>684</sup> Тиб. yod-pa-tsam.

<sup>685</sup> То есть тонкое непостоянство.

<sup>686</sup> Тиб. chos-mngon-pa.

ное (в каждый миг происходящее)

разрушение? Если вы не принимаете его, то не являетесь последователями Сугаты! [*dVi ta* уа 180а].

Здесь сказано, что если не принять моментарность, тонкое непостоянство, то может возникнуть опасное следствие из этого – то, что вы не входите во внутренний круг буддистов.

## **1.2.2. Ответное опровержение того, что хотя это и принимается,**

**тем не менее ошибка устраняется**

Здесь две части: 1) презентация способа отбрасывания этернализма и нигилизма при принятии самобытия; 2) ответное опровержение этого способа.

### **1.2.2.1. Презентация способа отбрасывания этернализма**

**и нигилизма при принятии самобытия**

ММК, глава XXI, шлока 15<sup>687</sup>:

---

<sup>687</sup> Тиб.: ldngos-po-yod-par-khas-blangs-kyangllchad-par-mi-'gyur-rtag-mi-'gyurll'bras-bu-rgyu-yi-'byung-'jig-gillrgyun-de-srid-pa-yin-phyir-rol [ММК XXI:

Если даже принять существование вещей,  
Это не является нигилизмом и не является этернализмом.  
Ибо непрерывный поток становления и разрушения  
Результатов и причин – это сансара.

Здесь кто-то может утверждать следующее: «Даже если мы принимаем существование вещей в силу их собственных характеристик, то это не является нигилизмом или этернализмом. Ибо поток непрерывного становления результатов – их возникновения – и разрушения их причин – их уничтожения, – это сансара, циклическое бытие. Итак, если бы по прекращении причины ее результат не возникал, то это было бы небытием<sup>688</sup>; а если бы причина, не прекратившись, пребывала самосущим способом, то это было бы также постоянством<sup>689</sup>. Но поскольку мы этого не утверждаем, то нет и ошибок этернализма и нигилизма».

### **1.2.2.2. Ответное опровержение этого способа**

Здесь две части: 1) даже принятием континуальности вы не можете отбросить этернализм и нигилизм; 2) демонстрация того, что поток сам не является установленным к бытию

---

15; ММК 2016, р. 30].

<sup>688</sup> Тиб. chad-pa.

<sup>689</sup> Тиб. rtag-pa.

самосушим способом.

### **1.2.2.2.1. Даже принятием континуальности вы не можете отбросить этернализм и нигилизм**

ММК, глава XXI, шлока 16<sup>690</sup>:

Если бы сансара являлась потоком  
Становления и разрушения причин и результатов,  
Тогда, поскольку разрушенное не возникает вновь,  
Абсурдно следовало бы, что причина уничтожается.

Если циклическое бытие является потоком становления результатов и разрушения причин, тогда в силу моментарного разрушения причины – ее прекращения после выполнения функции порождения результата – не существует ее повторного возникновения, поэтому абсурдно следует, что континуум причины пресекается.

А если вы утверждаете, что вещи существуют в силу своих собственных характеристик, то результаты окажутся независимыми от причин и чем-то иным в сравнении с ними. Следовательно, в этом случае, хотя бы и возникли результаты, это не помогло бы не прерваться потоку причин, а прекра-

---

<sup>690</sup> Тиб.: l'bras-bu-rgyu-yi-'byung-'jig-gillrgyun-de-srid-pa-yin-'gyur-nall'jig-la-yang-skye-med-pa'i-phyirllrgyu-ni-chad-par-thal-bar-'gyurl [ММК XXI: 16; ММК 2016, р. 30].

тившаяся причина не имеет вновь возникшей континуальности. Поэтому поток причин оказывается при этом допущении прервавшимся. {356}

Мы не имеем такой проблемы, потому что не признаем самобытия вещей. Ибо мы утверждаем на основании принципа зависимого возникновения, выраженного в строке «Коль скоро нечто возникает при опоре на что-то» [ММК XVIII: 10a], что причина и результат не являются самосущим способом ни идентичными друг с другом, ни разными.

ММК, глава XXI, шлока 17<sup>691</sup>:

Если бы вещи существовали в качестве самобытия<sup>692</sup>,

Тогда было бы нелогичным, чтобы они стали небытием<sup>693</sup>.

Во время ухода за пределы страданий [достигается] пресечение,

Потому что поток циклического бытия полностью успокоен.

Те, кто признает самобытие вещей, являются теми же этернаристами: если бы вещи существовали в силу своей сущности, то позже они не могли бы перестать существовать,

---

<sup>691</sup> Тиб.: ldngos-po-ngo-bo-nyid-yod-nalldngos-med-'gyur-bar-mi-rigs-sollmya-ngan-'das-pa'i-dus-na-chadllsrid-rgyun-rab-tu-zhi-phyir-rol [ММК XXI: 17; ММК 2016, p. 30].

<sup>692</sup> Тиб. ngo-bo-nyid-yod.

<sup>693</sup> Тиб. dngos-med.

потому что их самобытие являлось бы неизменяемым. Следовательно, все еще остается непреодоленной абсурдная позиция этернализма.

Посредством двух аргументов – что если бы вещи существовали самосущим способом, то результату было бы невозможно возникнуть из предшествующей причины, а причина не могла бы прекратиться в период результата – невозможно отбросить этернализм и нигилизм.

Более того, согласно вашей позиции, во время достижения *нирваны без остатка*<sup>694</sup>, сансара, т. е. самосущее вступление в поток скандх, полностью успокаивается – то есть пресекается. Следовательно, это является абсурдным заключением о небытии. Но Учитель говорил, что необходимо отбросить нигилизм.

Если же кто-то говорит: «Цепляние за пресечение такого потока не является нигилистическим воззрением», то ответим, что в этом случае подобное цепляние даже в контексте циклического бытия не являлось бы нигилистическим воззрением.

**1.2.2.2.2. Демонстрация того, что поток сам не является установленным**

**к бытию самосущим способом**

---

<sup>694</sup> Тиб. *phung-po-lhag-med-kyi-mya-ngag-'das-pa* – «нирвана без остаточных скандх».

Это невозможно, чтобы континуум сансары, как он был объяснен ранее оппонентом, – имел самосущее бытие. Тогда возникает вопрос: как он [конституируется]?

ММК, глава XXI, шлока 18<sup>695</sup>:

Если бы последний момент [жизни] стал прекратившимся,

То первый момент жизни не являлся бы логичным.

Когда последний момент не стал бы прекратившимся,

Первый момент жизни не являлся бы логичным.

В данном контексте последний момент жизни – это последний момент сознания этой жизни, т. е. смерть как стадия циклического бытия<sup>696</sup>, а первый момент жизни – это сознание в момент вхождения в утробу матери. Последний момент этой [жизни] – состояние прекращения – пребывает в ее причине, а первый момент жизни пребывает в результате. Сансарическим бытием<sup>697</sup> называется вращение этих двух состояний.

Возникает вопрос: первый момент жизни возникает из того, что является прекратившимся последним моментом жизни.

---

<sup>695</sup> Тиб.: ltha-ma-'gags-par'-gyur-pa-nallsrid-pa-dang-po-rigs-mi-'gyurlltha-ma-'gags-par-ma-gyur-tshellsrid-pa-dang-po-rigs-mi-'gyur! [ММК XXI: 18; ММК 2016, p. 30].

<sup>696</sup> Тиб. 'chi-srid.

<sup>697</sup> Тиб. srid-pa.



ни, или из того, что является еще не прекратившимся последним моментом, или из того, что является последним моментом, находящимся в процессе прекращения? Нелогично, чтобы сознание первого момента жизни возникло, когда последний момент [прошлой] жизни уже прекратился. Ведь если бы его собственная причина прекратилась до его появления, то в это время причина не существовала бы. {357} Также невозможно утверждать, что росток появляется из сожженного семени.

Время, «когда последний момент жизни еще не прекратился», ошибочно объясняется как процесс прекращения, поэтому не относится к прекращению стадии умирания, которое рассматривается отдельно. Хотя подобного не существует, тем не менее это опровергается как концептуальная (гипотетическая) крайность. Нелогично, чтобы первый момент возникал из этого. В противном случае имелось бы множество ошибок<sup>698</sup>. Что касается этих ошибок, то они таковы. Ошибка беспричинности допускается, когда говорится, что первый момент сознания последующего рождения возникает, когда прекращение стадии умирания еще не имеет места: эти два состояния существуют одновременно, а в таком случае первый момент не порождается причиной. До-

---

<sup>698</sup> В «*Прасаннападе*» называются пять различных ошибок: беспричинность; одно и то же живое существо оказалось бы с двойственной сущностью; живое существо возникало бы *de novo*; предыдущее ментальное состояние оказалось бы постоянным; росток появлялся бы из неуничтоженного семени. Цонкапа далее объясняет их по порядку. [Tsong Khapa 2006, p. 435, note 6].

пускается такая ошибка, что одно живое существо имеет две сущности: последний момент сознания этой жизни и первый момент сознания будущей жизни – два [состояния сознания] существуют в одно и то же время. Также была бы допущена ошибка появления нового живого существа, которое прежде не существовало: до процесса возникновения этого живого существа не существовало живого существа, являвшегося его причиной. Ошибка постоянства предыдущего сознания заключается в том, что сознание одного потока пребывает вплоть до появления последующего ментального состояния того же потока. Ошибка появления ростка из неуничтоженного семени [*Prasannapadā* 139b] означает, что росток появился бы в период, когда семя совершенно не изменилось.

ММК, глава XXI, шлока 19<sup>699</sup>:

Если бы в процессе прекращения последнего момента  
Являлся возникающим первый момент,

Тогда то, что в процессе прекращения, было бы одним,  
А то, что в процессе возникновения, было бы другим.

Если бы в процессе прекращения последнего момента  
[Этой] жизни – то есть когда он вот-вот прекратится – само-  
сущим способом появлялся первый момент сознания буду-  
щей жизни, то оказалось бы, что у одного и того же живого

---

<sup>699</sup> Тиб.: lgal-te-tha-ma-‘gags-bzhin-nalldang-po-skye-bar-‘gyur-na-nill’gag-bzhin-pa-ni-gcig-‘gyur-zhingllskye-bzhin-pa-yang-gzhan-du-‘gyurl [ММК XXI: 19; ММК 2016, p. 30].

существа одновременно имеются две несовместимые жизни. Например, если бы тот, кто был человеком, после смерти переродился богом, то прекращающаяся жизнь человека – это одна жизнь, а возникающее существование в *бардо* бога – это другая жизнь. Если она возникала бы в силу собственных характеристик, то оказалось бы, как было показано выше, что в то время, когда происходит процесс прекращения причины, существует и результат, находящийся в процессе возникновения.

### 1.2.3. Сжатый смысл этих опровержений

ММК, глава XXI, шлока 20<sup>700</sup>:

Если даже нелогично, что прекращение и возникновение

– Это одновременные процессы,

Тогда разве не может в отношении скандх происходить  
умирание

И в их же отношении – становление рождения?

Итак, в соответствии с объясненным выше подходом нелогично, чтобы субъект прекращения, находящийся в

---

<sup>700</sup> Тиб.: lgal-te-'gag-bzhin-skye-bzhin-dagllhan-cig-tu-yang-rigs-min-nal|phung-po-gang-la'chi-'gyur-ballde-la-skye-ba-'byung-'gyur-raml [ММК XXI: 20; ММК 2016, р. 31].

процессе прекращения, и субъект рождения, находящийся в процессе рождения, существовали одновременно. {358} Здесь слово «даже» (yang) сокращенно указывает, что это нелогично – чтобы первый момент жизни возникал либо из прекратившегося последнего момента жизни, либо из вот-вот готового прекратиться, но еще не прекратившегося последнего момента. В таком случае возникает вопрос: самосущее рождение появляется относительно тех же самых скандх, которые, просуществовав [в предыдущей жизни], умерли? Нет, это не так, потому что это было бы абсолютным противоречием – во время процесса рождения находиться в процессе умирания.

ММК, глава XXI, шлока 21<sup>701</sup>:

Итак, даже в трех временах нет места

Континууму циклического бытия.

Поскольку он не существует в трех временах,

Как может являться потоком бытия?

Итак, нелогично, чтобы первый момент жизни, сансарический континуум [нового] рождения существовал в трех временных периодах – в [момент] прекращения последнего момента жизни, в то время, когда он еще не прекратился,

---

<sup>701</sup> Тиб. lde-ltar-dus-gsum-dag-tu-yangllsrid-pa'i-rgyun-ni-mi-rigs-nalldus-gsum-dag-tu-gang-med-pallde-ni-ji-ltar-srid-pa'i-rgyunl [ММК XXI: 21; ММК 2016, р. 21].

и в то время, когда он находится в процессе прекращения. Тогда каким образом то, что не существует самосущим способом в трех временных периодах, являлось бы существующим каким-то иным способом? Следовательно, поток сансары не имеет самобытия, поэтому утверждение, что поскольку «поток становления и разрушения результатов и причин – это сансарическое бытие» [16ab], то континуум сансары имеет самобытие, не является корректным.

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

Краткое указание на то, что сказанное может быть подтверждено цитатами из сутр окончательного смысла, представлено для того чтобы продемонстрировать, что данное здесь объяснение возникновения и разрушения, рождения и смерти, ухода из одной жизни и прихода в следующую жизнь как не существующих самосущим способом является релевантным глубинным сутрам. Тем самым также показано, что все содержание Слова Будды, которое относится к данному вопросу, объясняется в этой главе. В «*Самадхираджа-сутре*» говорится:

Три уровня сансарического бытия<sup>702</sup>, словно сновидение, нереальны,

---

<sup>702</sup> Тиб. srid-gsum.

Быстро разрушающиеся, непостоянны и подобны иллюзии.

Нет ни прихода сюда и ни ухода отсюда,  
Континуумы вечно пусты и не имеют признаков.

И далее:

Хотя [существа] рождаются и умирают,  
Рождения нет и смерти нет.  
Тому, кто это понимает,  
Нетрудно<sup>703</sup> реализовать самадхи. [*mDo sde da 45b*]

А также сказано:

Познавшие эти непостижимые мыслью феномены –  
Те люди всегда пребывают в блаженстве,  
Без концептов о том, что правильно и неправильно:  
Все различия являются фабрикациями ума.  
{359}

Поскольку всё за пределами мысли и нет никакого становления,

Разрушь [свое] знание вещей и не-вещей!  
Те «младенцы», что являются рабами [сансарного] ума,  
Переживают страдания в бесчисленных жизнях

---

<sup>703</sup> В тибетском тексте стоит слово **mi-dga'** («не радоваться», что, очевидно, является опечаткой: вместо него должно быть слово **mi-dka'** («нетрудно»).

### **3. Резюме главы XXI и ее название**

Возникновение и разрушение, рождение и смерть, континуум сансарного бытия, непрерывно продолжающийся от одной жизни к другой жизни, – все это считается существующим в силу собственных характеристик. Выполнив анализ – существуют ли они именно так, как это считается, с помощью приведенных аргументов это представление [мы] опровергли. Но поскольку невозможно обойтись без создания таких конвенций, необходимо обрести твердую убежденность в этой системе, которая делает совершенно приемлемыми все эти [феномены], пустые от собственных характеристик.

Это был комментарий к главе XXI, которая состоит из двадцати одной строфы и называется «Исследование становления и разрушения».

### **Глава XXII. Исследование Татхагаты**

Мы приступаем к пятой части раздела «Подробное объяснение двух видов бессамостности» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2)), и пятая часть называется «Учение о том, что поток циклического бытия пуст от самосушей природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.5)).

Здесь две части: 1) опровержение самосушего бытия

Татхагаты; 2) опровержение самосущего бытия клеш.

### **(2.2.2.1.1.2.5) Учение о том, что поток циклического бытия пуст от самосущей природы**

#### **(2.2.2.1.1.2.5.1) Опровержение самосущего бытия Татхагаты**

Здесь три части: 1) объяснение главы XXII «Исследование Татхагаты»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XXII и ее название.

#### **1. Объяснение главы XXII «Исследование Татхагаты»**

Здесь некоторые говорят, что континуум сансарического бытия существует самосущим способом, потому что Татхагата имеет самобытие. Победоносный ради всех живых существ накапливал обширное собрание заслуг в течение трех или семи неисчислимых кальп и благодаря этим длительным усилиям достиг состояния Будды. А если бы поток сансары не существовал самосущим способом, то, как они говорят, и Татхагата тоже не существовал бы, потому что для достижения Просветления он должен был опираться на множество последовательных жизней.



Вы не понимаете, что хотя густой мрак неведения можно рассеять с помощью света всевозможных аргументов, тем не менее в силу привыкания к нему в течение долго времени вы до сих пор его не устранили. Это свидетельствует о том, что из-за очень большого невежества [в этом вопросе] континуум сансарического бытия не пресекается, а продолжается далее. {360} Если бы Татхагата имел самобытие, то поток сансары тоже имел бы самобытие. Но этого нет.

Эта дискуссия имеет четыре части: 1) опровержение существования Татхагаты посредством собственных характеристик; 2) демонстрация того, что в этом вопросе нет места другим ложным воззрениям; 3) демонстрация недостатков ложных взглядов; 4) применение этой аргументации также к другим [случаям].

## **1.1. Опровержение существования Татхагаты посредством собственных характеристик**

Здесь три части: 1) опровержение самосущего бытия *присвоителя*; 2) опровержение самосущего бытия объектов *присвоения*; 3) заключительное обобщение этих двух частей.

### **1.1.1. Опровержение самосущего бытия *присвоителя***

Здесь три части: 1) опровержение субстанциального суще-

ствования Татхагаты; 2) опровержение того, что зависимое обозначение, опирающееся на скандхи, имеет самобытие; 3) заключительное обобщение этих двух частей.

### **1.1.1.1. Опровержение субстанционального существования Татхагаты**

ММК, глава XXII, шлока 1<sup>704</sup>:

Татхагата – это не скандхи и не что-то отличное от них,  
Он – не в скандхах, и скандхи – не в нем.

Татхагата не обладает скандхами.

Тогда Татхагата – что это?

Если бы Татхагата существовал посредством собственных характеристик, тогда он был бы самосущим способом тождественным или отличным от скандх – формы, ощущения, различения, композитных факторов и сознания. Хотя в земле Будды также существуют пять скандх, которые воспринимают нравственность, самадхи, совершенное освобождение и мудрость совершенного освобождения, тем не менее те пять скандх, которые присваиваются здесь, не являются прежними пятью скандхами. Ибо прежние скандхи являют-

---

<sup>704</sup> Тиб.: |phung-min-phung-po-las-gzhan-min||de-la-phung-med-de-der-med||bde-bzhin-gshegs-pa-phung-ldan-min||de-bzhin-gshegs-pa-gang-zhig-yin| [ММК XXII: 1; ММК 2016, p. 31].

ся основанием для обозначения живого существа, а последующие скандхи не охватывают всех обычных существ и арьев и включаются в число прежних.

Если бы он был самосущим способом отличным от скандх, тогда либо скандхи зависели бы от Татхагаты, либо Татхагата зависел от них, и Татхагата обладал бы скандхами подобно тому, как Лхеджин обладает богатством. Но все это неприемлемо.

Татхагата не является самосущим способом идентичным со скандхами. В противном случае, как было объяснено в главе X, субъект действия и действия оказались бы идентичными; а как было объяснено в главе XVIII, он возникал бы и исчезал в силу собственных характеристик. {361} Если же [вы] принимаете это, то, согласно объяснению из «*Мадхья-мака-аватары*» и из автокомментария [VI: 128, 296b], появляются три проблемы. Поскольку действующий субъект является моментарным, то в период результата кармы он не существует. Поскольку базис отсутствует, то нет связи между кармами и результатами, и, следовательно, созданная карма в этом случае оказалась бы исчезнувшей.

Если бы кто-то [в этом случае] утверждал, что результат кармы, созданной в прошлый момент времени, переживается в последующие моменты, то допустил бы ошибку встречи с тем, что не создано кармой, потому что результат кармы, накопленной кем-то, переживал бы кто-то совсем другой.

Было бы неправомерно также утверждать: «Такой ошибки

нет, потому что хотя предыдущий и последующий моменты различны, континуум – один и тот же». Ибо если бы каждый момент возникал в силу собственных характеристик, причина и результат были бы невозможны, поэтому не может быть и принадлежности одному потоку. Следовательно, не предотвращена упоминавшаяся выше ошибка невозможности одного потока.

[При допущении такой ошибки] так же, как мы не вспоминаем: «Мое тело было рождено в прошлом», было бы невозможно [для Татхагаты] сказать: «В той жизни, в то время меня звали Нгалену». Потому что [в соответствии с позицией оппонента], «я» той жизни, как и тело, исчезло, а в этой жизни появилось «я», отличающееся от прошлого «я» по собственным характеристикам.

Татхагата не отличается от пяти скандх посредством своих собственных характеристик. В противном случае, согласно объяснению, данному в главе X, он пришел бы к бытию, не имея скандх, потому что, согласно объяснению из главы XVIII, он являлся бы субстанциально отличным от тех характеристик скандх, которые относятся к композитным (обусловленным) феноменам, или от характеристик каждой из скандх.

Так как Татхагата и скандхи не существуют как различные самосущим способом, то не существует ни самосущей зависимости скандх от Татхагаты, ни самосущей зависимости Татхагаты от скандх. Так же, как тот способ обладания,

которым Лхеджин владеет крупным рогатым скотом и имеет уши, обладание Татагатой скандхами также не существует самосущим способом, потому что они не существуют ни как самосущим способом разные, ни как самосущим способом тождественные. {362}

Поскольку остальные три альтернативы включены в первые две, то они соответствующим образом включены в идентичность и дифференцированность. Тем не менее в зависимости от того, как происходит вступление в способ цепляния [за вещи] посредством *джигта*, здесь и в главе X говорится о пяти альтернативах (путях)<sup>705</sup>.

Таким образом, поскольку Татхагата не может существовать самосущим способом ни одним из пяти альтернативных путей, как он мог бы существовать в силу собственных характеристик? Он никак не может существовать так. Следовательно, и континуум сансарного бытия также пуст от самобытия.

### **1.1.1.2. Опровержение того, что зависимое обозначение, опирающееся на скандхи, имеет самобытие**

Здесь две части: 1) опровержение самобытия Татхагаты, являющегося зависимым обозначением на базисе скандх; 2)

---

<sup>705</sup> Пять альтернатив (*phyogs-linga*) – пять возможных способов связи Татхагаты со скандхами, перечисляемые в шлоке 1 главы XXII.

опровержение самобытия Татхагаты и скандх как присвоителя и объекта присвоения.

### **1.1.1.2.1. Опровержение самобытия Татхагаты как зависимого обозначения на базисе скандх**

Здесь четыре части: 1) если нечто обозначается в зависимости от скандх, то не имеет самобытия; 2) опровержение возражения, что эти два не являются противоречием; 3) если самобытие не установлено к бытию, то и инобытие не установлено к бытию; 4) следовательно, Татхагата установлен к бытию как не имеющий самобытия.

#### **1.1.1.2.1.1. Если нечто обозначается в зависимости от скандх, то не имеет самобытия**

Представители школы самматия<sup>706</sup> говорят: «Поскольку допускаются ошибки, объясненные выше, то Татхагата и скандхи не являются ни тождественными, ни различными. Скандхи не существуют в Татхагате, как деревья – в снежных горах; Татхагата не существует в скандхах, как лев в джунглях; Татхагата не является также обладающим скандхами, как царь-чакравартин обладает своими атрибутами. Ибо он не признается ни идентичным, ни отличным от скандх. Почему так? Татхагата, не поддающийся описанию ни как иден-

---

<sup>706</sup> Тиб. mang-pos-bkur-ba

тичный со скандхами, ни как отличный от них, определяется в зависимости от скандх. Опровержение пяти альтернатив не подрывает нашу позицию».

Если Будда, завися от скандх,  
Не имеет самобытия,  
Тогда как то, что не имеет самобытия,  
Может существовать посредством инобытия?

Если Будда обозначается так в зависимости от скандх, тогда он не является существующим посредством самобытия или самосущностно, потому что является зависимым обозначением, подобно отражению. {363} Так как же может то, что не имеет самобытия, – т. е. не существует самосущностно, – будучи зависимым от скандх, существовать субстанционально<sup>707</sup> благодаря инобытию<sup>708</sup>? Это невозможно!

### **1.1.1.2.1.2. Опровержение возражения, что эти два не являются противоречием**

Допустим, кто-то утверждает следующее: «Поскольку отражение само не установлено к бытию в той самосущей природе, видимость которой имеет, оно не является существующим».

---

<sup>707</sup> Тиб. ngo-bo-pyid-kyis – «сущностно», «посредством сущности».

<sup>708</sup> Термином «инобытие» мы переводим выражение gzhan-gyi-dngos-po – букв. «другая вещь», а также «другое сущее».

щим по собственной природе. Тем не менее так же, как оно существует в зависимости от других вещей – таких как лицо, зеркало и т. д., Татхагата, хотя и не является существующим по собственной природе, тем не менее, опираясь на скандхи, существует субстанционально посредством иносущего – другой вещи<sup>709</sup>».

ММК, глава XXII, шлока 3<sup>710</sup>:

Что зависит от иносущего<sup>711</sup>,

То не может быть «я».

Как то, что не имеет «я»,

Может быть Татхагатой?

Если утверждать, что Татхагата – это тот, кто существует, опираясь на другую вещь, словно отражение, тогда точно так же, как в случае отражения, тот Татхагата как самосущее

---

<sup>709</sup> Тиб. *gzhan-gyi-dngos-po-las-ngo-bo-nyid-kyis-yod-par-'gyur-ro* можно перевести и так: «является существующим иносущим способом», «является существующим сущностно посредством другой вещи». В варианте Геше Самтена и Джея Гарфилда: «and so exist inherently through the nature of another» («и поэтому существует в действительности посредством природы другого») [Tsong Khapa 2006, p. 444].

<sup>710</sup> Тиб.: *lgang-zhig-gzhan-gyi-dngos-brten-naslde-bdag-nyid-du-mi-'thad-doll gang-zhig-bdag-nyid-med-pa-dellji-ltar-bde-bzhin-gshegs-par-'gyur!* [ММК XXII: 3; ММК 2016, p. 31].

<sup>711</sup> В данном контексте термином *иносущее* мы переводим тиб. *gzhan-gyi-dngos*. Его можно было бы передать также выражениями *другое сущее*, *инобытие*, *другая вещь*.



«я», имеющее самобытие, был бы чем-то невозможным. В предыдущей шлоке было объяснено, что если бы он существовал субстанционально (сущностно)<sup>712</sup>, то должен был бы обозначаться только посредством собственной сущности, а при опоре на скандхи это было бы неправомерно. Следующая шлока отвечает, что это нечто противоречивое – утверждать, что он, не будучи зависимым от другого, не существует самосущим способом, но будучи зависимым от другого, существует самосущим способом.

### **1.1.1.2.1.3. Если самобытие не установлено к бытию, то и инобытие не установлено к бытию**

ММК, глава XXII, шлока 4ab<sup>713</sup>:

Если самобытие не является существующим,  
Тогда как может существовать инобытие?

Если бы Татхагата существовал субстанционально<sup>714</sup>, то в силу этого скандхи были бы субстанционально инобытием – другим сущим<sup>715</sup>. А если бы он в зависимости от них являлся

<sup>712</sup> Тиб. ngo-bo-nyid-las-yod-na

<sup>713</sup> Тиб.: lgal-te-rang-bzhin-yod-min-nallgzhan-dngos-yod-par-ji-ltar-'gyurllrang-bzhin-dang-ni-gzhan-dngos-dagllma-gtogs-de-bzhin-gshegs-de-gangll [ММК XXII: 4ab; ММК 2016, p. 31].

<sup>714</sup> Тиб. ngobo-nyd-kyis-yod-na

<sup>715</sup> Тиб. ngo-bo-gzhan мы могли бы перевести и как «другая сущность», «ино-

Татхагадой, и если бы Татхагата не имел самосушим способом существующей собственной природы, тогда в силу этого как скандхи существовали бы как нечто субстанционально другое? Это было бы невозможно.

#### **1.1.1.2.1.4. Следовательно, Татхагата установлен к бытию как не имеющий самобытия**

ММК, глава XXII, шлока 4cd<sup>716</sup>:

Если он не имеет самобытия и инобытия – природы другого,

Тогда что есть Татхагата?

Таким образом, поскольку ни самобытие, ни инобытие не являются субстанционально существующими, как может самосушим способом существовать Татхагата помимо того чтобы существовать посредством самобытия (собственной субстанции) или инобытия (другой субстанции)? Это никак невозможно! {364}

Подход [Нагарджуны] таков, что весь текст этого трактата ведет к постижению несовместимости зависимого возникновения и существования посредством собственных характе-

---

сущее», «природа другого».

<sup>716</sup> Тиб.: lrang-bzhin-dang-ni-gzhan-dngos-dagllma-gtogs-de-bzhin-gshegs-de-gangll [ММК XXII: 4cd; ММК 2016, p. 31].

ристик. Тем не менее эта глава снова проясняет смысл этого положения.

### **1.1.1.2.2. Опровержение самобытия Татхагаты и скандх как присвоителя и объекта присвоения**

Представители школы *самматия*, которые говорят, что Татхагата, не характеризуемый ни как идентичный скандхам, ни как нечто иное, обозначается в зависимости от скандх, утверждают: «Татхагата – *присвоитель* – и его скандхи – объект *присвоения* – существуют посредством собственных характеристик».

ММК, глава XXII, шлока 5<sup>717</sup>:

Если бы, не опираясь на скандхи,  
Татхагата вообще существовал,  
Тогда сейчас они должны быть базисом,  
И, опираясь на них, он являлся бы зависимым.

Если бы, подобно Лхеджину, существовавшему до обретения богатства, какой-нибудь Татхагата существовал прежде, чем скандхи, не опираясь на скандхи, то теперь он был бы зависимым от скандх. А после того как он стал зависимым от

---

<sup>717</sup> Тиб.: lgal-te-phung-po-ma-brten-parlde-bzhin-gshegs-pa-'ga'-yod-nalldeni-dagdod-rten-'gyur-zhinglbrten-nas-de-nas-'gyur-la-rag! [ММК XXII: 5; ММК 2016, p. 31].

них, он являлся бы их *присвоителем*. Но если проанализировать, то прежде, чем скандхи, не существует никакого Татхагаты, независимого от скандх. Ибо в этом случае отсутствует основание для обозначения «Татхагата».

ММК, глава XXII, шлока 6<sup>718</sup>:

Не опираясь на скандхи,  
Татхагата вообще не существует.  
Коль скоро он не существует, не опираясь [на них],  
Как может он *присваивать* их?

Коль скоро Татхагата вообще не существует прежде скандх, не опираясь на них, как бы мог Татхагата самосущим способом присваивать скандхи? Это невозможно! Таким образом, поскольку даже в малейшей степени нет присвоения скандх самосущим способом, неправомерным является утверждение «Татхагата существует субстанционально, опираясь на скандхи».

ММК, глава XXII, шлока 7<sup>719</sup>:

Ничто, что не является объектом присвоения,  
Не является присваиваемым.

---

<sup>718</sup> |phung-po-rnams-la-ma-brten-parlde-bzhin-gshegs-pa-'ga'-yang-medllgang-zhig-ma-brten-yod-min-nalldes-ni-ji-ltar-nyer-len-'gyur| [ММК XXII: 5; ММК 2016, p. 31].

<sup>719</sup> Тиб.: lnye-bar-blangs-pa-ma-yin-pallnye-bar-len-par-cis-mi-'gyurllnye-bar-len-pa-med-pa-yillde-bzhin-gshegs-pa-ci-yang-medl [ММК XXII: 7; ММК 2016, p. 31].

При отсутствии присвоения  
Нет никакого Татхагаты.

Поскольку Татхагата, не будучи существующим до скандх, не может ни в малейшей степени самосушим способом присваивать объекты присвоения, как могли бы самосушим способом присваиваться скандхи? Это невозможно. Коль скоро никто самосушим способом не выполняет присвоение, и присвоение не является самосушим способом выполняемым присвоением скандх, то и Татхагата, не имеющий самосушущего присвоения, вообще не существует посредством самобытия.

{365}

### 1.1.1.3. Заключительное обобщение этих двух частей

ММК, глава XXII, шлока 8<sup>720</sup>:

Если то, что при поиске в пяти [альтернативных] формах  
Не существует ни идентичным, ни отличным [от скандх],  
Как может быть обозначен как Татхагата  
Благодаря *присвоению* [скандх]?

---

<sup>720</sup> Тиб.: lnam-pa-lngas-ni-btsal-byas-nallgang-zhig-de-nyid-gzhan-nyid-dullmed-pa'i-de-bzhin-gshegs-pa-dellnye-bar-len-pas-ji-ltar-gdagsl [ММК XXII: 8; ММК 2016, p.31].

Если провести аналитический поиск посредством исследования пяти [альтернативных] форм, объясненных выше, то окажется, что Татхагата не существует субстанционально<sup>721</sup> ни как идентичный скандхам, ни как отличный от них, поэтому также ни одним из [остальных] трех путей – ни как базис, ни как зависимый и т. д. – он субстанционально не существует. Так как же тогда этот Татхагата может обозначаться как имеющий самобытие благодаря присвоению скандх? Это невозможно!

### **1.1.2. Опровержение самосущего бытия объектов присвоения**

Этот рациональный анализ показывает не только то, что Татхагата не имеет самобытия, но и то, что объекты присвоения – форма, ощущения и прочие из пяти скандх не являются существующими из самобытия – т. е. посредством самобытия. Ибо они являются зависимо возникающими, и их самобытие уже было подробно опровергнуто при исследовании скандх.

Предположим теперь, что кто-то говорит: «Даже если то, что присваивается, не существует из самобытия, будучи независимым от другого [феномена], оно все же существует посредством самобытия, опираясь на причины и условия – другие вещи».

---

<sup>721</sup> Тиб. ngo-bo-nyid-kyis.

ММК, глава XXII, шлока 9<sup>722</sup>:

То, что должно быть *присвоено*,  
Не существует по собственной природе.  
То, что не существует из самобытия<sup>723</sup>,  
Никогда не существует из инобытия<sup>724</sup>.

То, что, будучи независимым от другого, не существует из самобытия<sup>725</sup> субстанционально<sup>726</sup>, никак не может существовать самосущим способом из инобытия (из других вещей) как причин и условий. Ибо существование из собственной субстанции<sup>727</sup> и необходимость зависеть от другого составляют противоречие.

Альтернативный способ интерпретации этих строк таков: по причине зависимости от присвоителя объекты присвоения не имеют самобытия. Допустим, кто-то говорит: «Хотя это и так, они имеют зависимость от присвоителя». Ответ на это таков: то, что подлежит присвоению, не существуют

---

<sup>722</sup> Тиб.: |gang-zhig-nye-bar-blang-ba-delde-ni-rang-bzhin-las-yod-min||bdag-gi-dngos-las-gang-med-palde-gzhan-dngos-las-yod-re-skan| [ММК XXII: 9; ММК 2016, р. 31].

<sup>723</sup> Тиб. bdag-gi-dngos переводимо также как «собственная сущность», или «самосущее», а также «собственная природа».

<sup>724</sup> Тиб. gzhan-dngos переводимо также как «иносущее», «природа другого».

<sup>725</sup> Тиб. bdag-gi-dngo-pos-las.

<sup>726</sup> Тиб. ngo-bo-nyid-las.

<sup>727</sup> Тиб. rang-gi-ngobo-nyid-las.

из собственной субстанции, так как же присвоитель может самосущим способом существовать из инобытия (из другой субстанции)?

### **1.1.3. Заключительное обобщение этих двух частей**

ММК, глава XXII, шлока 10<sup>728</sup>:

Итак, объекты присвоения и присвоитель

Являются пустыми во всех случаях.

Как посредством пустоты пустой Татхагата

Может быть обозначен (определен)?

В соответствии с данным выше объяснением, подлежащие присвоению объекты и присвоитель во всех случаях являются пустыми от существования посредством собственных характеристик. {366} Таким образом, то, что подлежит присвоению, пусто от самобытия. Так как же Татхагата, пустой от самобытия, может быть обозначенным как субстанционально существующий Татхагата? Это невозможно! Следовательно, нелогично было бы говорить, что Татхагата – обозначение, которое зависит от скандх, субстанционально существует.

---

<sup>728</sup> Тиб.: lde-ltar-nyer-blang-nyer-len-pollnam-pa-kun-gyis-stong-pa-yinllstong-pas-de-bzhin-gshegs-stong-pallji-lta-bur-na-'dogs-par-'gyurl [ММК XXII: 10; ММК 2016, p. 31].



## 1.2. Демонстрация того, что в этом вопросе нет места другим ложным воззрениям

Предположим, что кто-то ответил: «Замечательно! Мы отказались от других учителей, таких как риши Канада и другие, и, приняв прибежище в Татхагате, устремляемся к освобождению. Но, говоря «Итак, объекты присвоения и присвоитель / Являются пустыми во всех случаях...» [ММК XXII: 10], вы отсекаете нашу надежду на освобождение. Так как вы с корнем вырываете нектароносное дерево Татхагаты, сейчас мы вступаем в дебаты с вами!»

ММК, глава XXII, шлока 11<sup>729</sup>:

[Мы] не утверждаем: «[Это] пусто»

И не следует также утверждать: «[Это] непусто»,

«[Это] и пусто и непусто», «[это] ни пусто, ни непусто».

Эти выражения допустимы лишь с целью обозначения.

В этом контексте мы лишаемся надежды на освобождение для таких людей как вы, потому что хотя вы стремитесь к освобождению и, отказавшись от систем других учителей, приняли прибежище в Будде, тем не менее вы не усвоили его

---

<sup>729</sup> Тиб.: lstong-ngo-zhes-kyang-mi-brjod-dellmi-stong-zhes-kyang-mi-bya-zhingl gnyis-dang-nyis-min-mi-bya-stellgdags-pa'i-don-du-brjod-par-byal [ММК XXII: 11; ММК 2016, p. 32].

особенные наставления о бессамостности, отличающие его от всех иноверческих учителей. Поэтому вы ушли на дурной путь, ведущий в пустыню сансары.

Мы не допускаем ошибку онтологической клеветы: хотя и говорим, что Татхагата пуст, но тем самым не говорим, что он не существует. Более того, показываем, что Татхагата не имеет самобытия, и стремимся выразить безошибочный смысл. Поэтому мы не должны говорить, что он не является пустым, т. е. субстанционально существует.

Мы не должны утверждать ни этих двух тезисов, – [«Татхагата не существует» и «Татхагата самосущим способом существует»], – ни того, что [Татхагата] и существует и не существует, ни того, что он не является ни существующим, ни несуществующим. Ибо в абсолютном смысле четыре [онтологические] альтернативы<sup>730</sup> не могут быть приняты.

Однако если мы не станем выражать это конвенционально, то ученики могут не понять [учение]. Поэтому с точки зрения условной истины и с условной целью перед учениками мы говорим путем ментального приписывания (обозначения)<sup>731</sup>: «пустой», «непустой», «и пустой и непустой», «ни то, ни другое»<sup>732</sup>. Поэтому эти понятия следует [вводить] только с целью обозначения.

---

<sup>730</sup> Логическая тетраграмма – *чатушикотика*.

<sup>731</sup> Тиб. *blos-btags-nas*

<sup>732</sup> То есть логика онтологической *чатушикотики* работает в аспекте условной истины и с условной целью.

Как тетралемма постоянного, непостоянного и т. д.

Может существовать в состоянии покоя?

Как тетралемма конечного, бесконечного и т. д.

Может существовать в состоянии покоя?

В главе XVIII уже было объяснено, с каким помыслом Учитель говорил о «пустом» и т. д. В то время как Татхагате абсолютно не свойственна ни одна из четырех альтернатив («пустой» и т. д.), то как бы мир ни цеплялся за ложные воззрения четырех альтернатив, – постоянство, непостоянство и то, что собирательно обозначается словом «и так далее» (и постоянство и непостоянство; ни постоянство, ни непостоянство), – разве может существовать в этом умиротворении [дискурсивности]<sup>734</sup> субстанциональный Будда? Не может. Точно так же как может существовать в этом покое объект цепляния со стороны ложных воззрений – четырех альтернатив: «мир конечен», мир бесконечен», а также сокращенно обозначаемых выражением «и так далее» двух представлений – «мир и конечен и бесконечен», «мир ни ко-

---

<sup>733</sup> Тиб.: lrtag-dang-mi-rtag-la-sogs-bzhillzhi-ba-'di-la-ga-la-yodllmtha'-dang-mtha'-med-la-sogs-bzhillzhi-ba-'di-la-ga-la-yodl [ММК XXII: 12; ММК 2016, p. 32].

<sup>734</sup> Тиб. zhi-ba.

нечен, ни бесконечен»? Никак не может.

ММК, глава XXII, шлока 13<sup>735</sup>:

Кто за «существование Татхагаты»

Сильно цепляется,

Тот в отношении [его] нирваны

Измышляет «небытие»<sup>736</sup>.

Тот оппонент, который цепляется за идею «только это есть истина, а все другое есть неведение<sup>737</sup>», станет и применительно к нирване Татхагаты проводить анализ посредством ложных [концептуальных] измышлений, применяя тетраграмму: Татхагата после ухода в нирвану «существует»; «не существует»; «и существует и не существует»; «ни существует, ни не существует». В тибетском переводе «*Прасаннапады*» коренной текст ММК приведен в том виде, в каком мы цитируем здесь. И комментарий «*Прасаннапады*» соответствует этому. Однако в тибетском переводе комментария

---

<sup>735</sup> Тиб.: lgang-gis-de-bzhin-gshegs-yod-cesll'dzin-pa-stug-po-bzung-gyur-palldeni-mya-ngan-das-pa-lallmed-ces-rnam-rtogs-rtogs-par-byedl [ММК XXII: 13; ММК 2016, р. 32].

<sup>736</sup> Последние две строки в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда переведены так: «Will have to fabricate his nonexistence / After having achived nirvana» («Будет измышлять его несуществование / После достижения нирваны») [Tsong Khapa 2006, р. 448].

<sup>737</sup> Тиб. gti-mug ближе по значению к термину «неведение» как синониму слов «глупость», «путаница», «невежество», нежели к понятию «неведение (ma-rig-ra) как корень сансары».

Буддапалиты эта шлока дана следующим образом<sup>738</sup>:

Кто за «существование Татхагаты»  
Сильно цепляется,  
Тот в отношении [его] нирваны  
Измышляет «бытие» или «небытие»<sup>739</sup>.

Мы дали комментарий в соответствии с этим переводом, поскольку он представляется более удачным.

ММК, глава XXII, шлока 14<sup>740</sup>:

В отношении того, кто пуст по собственной природе, –  
О Будде думать: «После достижения нирваны  
Он существует или не существует?» –  
Это было бы нелогично.

{368}

С той точки зрения, что Татхагата пуст от существования по собственной природе, было бы неправомерным то [онтологическое] цепляние, при котором ум мыслит так: «После достижения нирваны Будда существует? Или он не существует? Или он и существует и не существует? Или ни

---

<sup>738</sup> Тиб.: |gang-gis-'dzin-stug-bzung-gyur-palld-e-ni-mya-ngan-'das-pa-lalld-e-bzhin-segs-pa-yod-ces'amllmed-ces-rnam-rtog-rtog-par-byedl [265b].

<sup>739</sup> Таков перевод «Буддапалиты» в издании Деге.

<sup>740</sup> Тиб.: |rang-bzhin-gyis-ni-stong-de-lallsang-rgyas-mya-ngan-da's-nas-nillyod-dozhe'am-med-do-zhesllbsam-pa-'thad-pa-nyid-mi-'gyurl [ММК XXII: 14; ММК 2016, p. 32].

существует, ни не существует?». Двенадцать воззрений (вопросов) подобного рода и еще два воззрения относительно того, являются жизнь и тело идентичными или различными, [Будда] называл «неопределенными» («неэффективными»)<sup>741</sup>. Ибо все они исходят из существования субстанционального «я», поэтому ответ на эти вопросы является бессмысленным. Те, кто задают такие вопросы, не являются подходящими сосудами для глубинной [Дхармы], поэтому было бы неправильно объяснять им смысл бессамостности. Даже если им объясняются такие вещи как постоянство и непостоянство, в них это порождает воззрения этернализма и нигилизма, так что это не является благом [для них].

Сказанное здесь о «мире»<sup>742</sup> относится к «я», а также к Татхагате, и все то же самое применимо к Будде<sup>743</sup>. Хотя в данном контексте два последних воззрения не излагаются, тем не менее из предыдущего опровержения тождественности и отличия скандх от «я» следует их нелогичность.

### **1.3. Демонстрация недостатков ложных взглядов**

---

<sup>741</sup> Тиб. lung-ma-bstan – «нейтральный», «неопределенный», «бесполезный», «нерешенный». В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда эти воззрения названы как «те, с которыми Будда не согласился бы» («the fourteen views to which the Buddha would not assent») [Tsong Khapa 2006, p. 449]. Думается, это не вполне корректный перевод.

<sup>742</sup> Тиб. 'jig-rten.

<sup>743</sup> Здесь Цонкапа подчеркивает, что все то, что сказано относительно четырнадцати *неопределенных* вопросов, таких как «имеется ли начало мира?», «окончен ли мир?» и т. д., относится также к «я» и Татхагате.

ММК, глава XXII, шлока 15<sup>744</sup>:

Кто в отношении Будды – того, кто за пределами умопостроений

И никогда не исчезнет, творят измышления,  
Все те из-за испорченной ментальной активности  
Не узрят Татхагату.

У всех тех слабоумных, кто посредством ложных воззрений, объясненных выше, измышляет такие ложные концепции как *постоянство* и *непостоянство* в отношении Победоносного Будды, который совершенно вышел за пределы всякого мыслетворчества обычных людей, не имеет самобытия и не исчезает путем перехода в самосущностно иное, деградировало око мудрости. Поэтому они не видят *таковость* Татхагаты, подобно тому, как те, кто родился слепыми, не видят солнце. По этой причине в «*Ваджраччхедика-сутре*»<sup>745</sup> говорится:

---

<sup>744</sup> |gang-dag-sang-rgyas-spros-'das-shingllzad-pa-med-pa-spros-byed-pallspros-pas-nyams-pa-de-kun-gyisllde-bzhin-gshegs-pa-mthong-mi-'gyur| [ММК XXII: 15; ММК 2016, р. 32].

<sup>745</sup> Тиб. sum-brgya-pa – «Триста строф о правилах для послушников» Шакьяпрабхи. Но в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда эта цитата атрибутируется как приведенная из «*Ваджраччхедика-сутры*» [Tsong Khapa 2006, р. 450]. Поскольку они указывают это на основе текстологической проверки источника, мы принимаем их атрибуцию. Тем более, что в цитате приводятся слова Будды от первого лица, поэтому это не может быть сочинением Шакьяпрабхи.

Все, кто видит меня как материальную форму,  
Кто познает меня как слова,  
Вступают в ложное отбрасывание, –  
Все те личности не видят меня.

Будд следует видеть как *дхармату*.

Проводники<sup>746</sup> – это *дхармака*.

*Дхармата* не является объектом познания:

Ее невозможно постичь различающим познанием<sup>747</sup> [*Sher  
phyin sNa tshogs ka 131a*].

{369}

Эти строфы указывают на то, что те, кто цепляется за такие концептуально измышленные феномены – форма, звук и т. д. как за истинно существующие, неправильно вступают в [постижение] *таковости* Будды и отбрасывают [ее]. Поэтому они не видят *таковость* Будды. Следовательно, вы должны видеть *таковость* Будды как *дхармату* и *дхармакаю*. *Дхармату* не следует познавать тем способом, который вы поняли ранее, потому что тот способ не в состоянии постичь ее. Ибо из-за концептуальных измышлений око мудрости деградировало и в познании функционирует так, что не видит *таковость* Татхагаты.

---

<sup>746</sup> Тиб. 'dren-pa-gnam – «те, кто ведут», «лидеры». Это общий эпитет Будд.

<sup>747</sup> Тиб. gnam-par-shes-pa – обычное познание, первичное сознание, одно из 12 звеньев цепи зависимого возникновения.



## 1.4. Применение этой аргументации также к другим [случаям]

Посредством исследования Татхагаты также исследуется и мир живого существа. И так же, как мир живого существа не имеет самобытия, сосуд тоже не имеет самобытия. Потому что [понятие] самобытия в отношении блуждающего в сансаре существа является таким же, как в отношении Татхагаты. Возникает вопрос: что же это такое – самосушая природа (самобытие) Татхагаты?

ММК, глава XXII, шлока 16<sup>748</sup>:

То, что [называется] самосушей природой Татхагаты,  
Считается и самосушей природой скитальца сансары.  
Татхагата не имеет самосушей природы,  
И нет самосушей природы у скитальцев сансары.

Татхагата – это обозначение, устанавливаемое на базисе скандх, и он не установлен к бытию из собственной сущности, поэтому не имеет существования по собственной природе. Аналогичным образом эти скитающиеся в сансаре существа являются обозначениями, появившимися в зависимо-

---

<sup>748</sup> Тиб.: lde-bzhin-gsheg-pa'i-rang-bzhin-ganglde-ni-'gro-'di'i-rang-bzhin-yinllde-bzhin-gshegs-pa-rang-bzhin-medll'gro-ba-'di-yi-rang-bzhin-medl [ММК XXII: 16; ММК 2016, p. 32].

сти от их базисов, и не имеют собственной природы, которая существовала бы абсолютно естественно из них самих. Отсутствие самосущего бытия трансмигрантов уже было продемонстрировано в таких главах как «Исследование условий» и т. д.

## 2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

Краткая презентация цитат из сутр окончательного смысла дана для того чтобы продемонстрировать, что это самое объяснение Татхагаты и его манифестаций<sup>749</sup> – скандх как не имеющих самобытия установлено также в глубинных сутрах, а также для того чтобы показать, что все в них изложенное является содержанием данной главы.

В «Сарвабуддавишаяаватараджняналокаланкара-сутре»<sup>750</sup> говорится:

Татхагата – это вечно невозникающий феномен,  
Все феномены являются тоже подобными Татхагате.  
Духовно незрелые люди, цепляясь за признаки,  
Пользуются вещами, которые не существуют в мире.  
{370}

---

<sup>749</sup> Тиб. chos

<sup>750</sup> Тиб. ye-shes-s nang-ba-gyan-gi-mdo. Краткое название – «Джняналокаланкара-сутра» («Сутра украшения сияния мудрости»).

Татхагата – словно отражение незагрязненного благого феномена.

Здесь не существуют ни таковость, ни Татхагата.

Весь мир воспринимает отражения<sup>751</sup>. [*mDo sde ga* 284b]

В «Победоносной Матери [Праджняпарамите]»<sup>752</sup> говорится, что [Субхути был задан вопрос]:

«О благородный Субхути, сказано, что те живые существа подобны иллюзии; но они ведь не являются иллюзией?». В ответ на эти слова досточтимый Субхути сказал тем сыновьям богов следующее: «О сыновья богов! Те живые существа подобны иллюзии. О сыновья богов, те живые существа подобны сновидению. О сыновья богов, поскольку это так, то иллюзия и живые существа не существуют двойственным образом, не существуют, будучи разделенными на две части. Поскольку это так, то сновидение и живые существа не существуют двойственным образом, не существуют, будучи разделенными на две части». Он сказал им также: «О сы-

---

<sup>751</sup> Мы перевели строку 'jig-rten-thams-cad-kyis-ni-gzugs-brnyan-mthong в соответствии с грамматикой. Но возможен и смысловой перевод, как в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда: «So the entire world should be seen to be like a reflection» («Итак, весь мир следует видеть подобным отражению») [Tsong Khapa 2006, p. 451]. Думается, оба варианта перевода допустимы: 1) то, что все мирские существа воспринимают не истинно существующие вещи, а то, что подобно отражению; 2) то, что следует все в мире воспринимать как отражение.

<sup>752</sup> Тиб. bcom-ldan-'das-ma

новья богов, все феномены также подобны иллюзии, подобны сновидению». И указал, что *вступившие-в-поток, однажды-возвращающиеся, невозвращающиеся, архат* и их *четыре плода* являются такими же; и что личности и результаты их потоков бытия не имеют самосушей природы. Затем он указал, что точно так же обстоит с пратьекабуддами, состоянием пратьекабуддства, совершенными Буддами и состоянием совершенного просветления. Итак, было показано, что личность и ее *дхармата* не имеют самобытия. После этого сын богов спросил его: «О благородный Субхути, было ли сказано, что совершеннопросветленный Будда тоже является подобным иллюзии, подобным сновидению; и что совершеннопросветленное состояние Будды тоже подобно иллюзии, подобно сновидению?». Субхути в ответ сказал: «О сыновья богов, если даже нирвана подобна иллюзии, подобна сновидению, тогда что уж говорить о видении других феноменов?». Сын богов спросил: «О благородный Субхути, нирвана тоже подобна иллюзии и подобна сновидению?» {371} Субхути сказал: «О сыновья богов, если бы имелся некий более великий, чем нирвана, уникальный по святостей феномен, то и о нем я сказал бы, что он подобен иллюзии, подобен сновидению. Таким образом, сновидение и нирвана не являются чем-то двойственным, не разделяются на две части» [*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, *Sher phyin ka 22b*].

### 3. Резюме главы XXII и ее название

Если бы феномены существовали в силу собственных характеристик, то было бы совершенно невозможно дать [онтологическое] определение Татхагаты и его манифестаций. Но для него пустого, имеющего зависимое возникновение, все определения, терминология и т. д.<sup>753</sup> являются очень даже онтологически правомерными. Поэтому в этой системе и только в этой системе является также совершенно правомерным определение Татхагаты в качестве объекта Прибежища и т. д.

Это был комментарий к главе XXII, содержащей шестнадцать строф и называемой «Исследование Татхагаты».

### **Глава XXIII. Исследование ошибок**

Мы находимся еще в пятой части подробного объяснения бессамостности, которая называется «Учение о том, что поток циклического бытия пуст от самосушей природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.5)). Мы завершили рассмотрение ее первой части: «Опровержение самосушего бытия Татхагаты» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.5.1) ). Теперь переходим к рассмотрению ее второй части: «Опровержение самосушего бытия клеш» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.5.2)).

---

<sup>753</sup> Тиб. *gnam-par-gzhag-pa* – «определение», «категоризация», «презентация», «принцип», «система».

## **(2.2.2.1.1.2.5.2) Опровержение самосущего бытия клеш**

Здесь три части: 1) объяснение главы XXIII «Исследование ошибок»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы XXIII и ее название.

### **1. Объяснение главы XXIII «Исследование ошибок»**

Здесь кто-то может утверждать следующее: «Причина сансарического бытия существует по собственной природе, потому что ее причина существует по собственной природе. Ибо карма возникает из клеш; из кармы и клеш возникает результат – серия следующих друг за другом рождений и смертей, и это есть поток сансарического бытия. Если отбросить главную причину, каковой являются клеши, то даже если карма существует, поток сансарического бытия будет остановлен».

Если бы клеши имели самобытие, тогда поток сансарического бытия тоже имел бы самобытие. Но это не так. Опровержение этого тезиса имеет две части: 1) опровержение самобытия клеш; 2) опровержение самосущего существования метода отбрасывания клеш как доказательства самобытия клеш.

## 1.1. Опровержение самобытия клеш

Здесь пять частей: 1) опровержение посредством аргумента о зависимом возникновении; 2) опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия базиса; 3) опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия причины; 4) опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия объекта; 5) опровержение посредством других аргументов об отсутствии самобытия причины.

### 1.1.1. Опровержение посредством аргумента о зависимом возникновении

{371}

В сутре говорится, что страстная привязанность, неприятие (антипатия), неведение<sup>754</sup> возникают из неправильной концептуализации:

О страсть, я знаю твой корень!

Ты возникаешь из концептуализации<sup>755</sup>

[*Ajātaśatrukaukṛtyavinodana-sūtra*, *mDo sde tsha* 233a].

---

<sup>754</sup> В тибетском тексте использован термин «gti-mug» – «ментальная замутненность», «спутанность сознания».

<sup>755</sup> Тиб. kun-tu-rtog-pa или kun-rtog – «то, что является полностью измышленным», «концептуализация», «неправильное представление». Употребляя далее термин «концептуализация», мы вкладываем в него тот смысл, что это не просто создание концепций, а концепций, являющихся полностью измышлением, не соответствующим действительности.

Причина, по которой здесь упоминаются эти три яда, состоит в том, что все остальные клеши являются производными от этих трех, и поэтому эти три являются главными.

ММК, глава XXIII, шлока 1<sup>756</sup>:

Страсть (привязанность), неприятие и неведение возникают,

Как сказано, из того, что всецело суть измышление.

Все они возникают при опоре на ошибочное [представление]

О приятном и неприятном.

Более того, при опоре на образ приятного [в вещах] возникает привязанность, при опоре на образ неприятного – неприятие (антипатия), при опоре на ошибочный образ [вещей] – неведение: концептуализация является общей причиной всех этих трех ядов. В «*Пратитьясамутпада-сутре*» говорится:

Что есть причина неведения? Неправильное функционирование ума.

Из ошибочной работы ума возникает ментальная замутненность

---

<sup>756</sup> Тиб.: l'dod-chags-zhe-sdang-gti-mug-rnamsllkun-tu-rtog-las-'byung-bar-sung-sllsdug-dang-mi-sdug-phyin-ci-logllbrten-pa-nyid-las-kun-tu-'byungl [ММК XXIII: 1; ММК 2016, p. 33].



(спутанность сознания) [*Bodddhisattvapiṭaka, dKon brtsegs kha* 187b].

Итак, познано, что ментальная затемненность, спутанность, возникает из концептуализации.

ММК, глава XXIII, шлока 2<sup>757</sup>:

То, что из [представлений] о приятном, неприятном  
И при опоре на ошибочное возникает зависимым спосо-  
бом,

То не существует из самобытия,

Поэтому и клеши реально не существуют.

Что возникает при опоре на приятные, неприятные и ошибочные объекты, то не имеет самобытия. Ибо если бы привязанность и т. д. существовали по собственной природе, тогда их собственная природа была бы несотворенной и не зависела бы от причин и условий. Они не были бы возникающими в зависимости от того, что приятно, и т. д., но [в действительности] они возникают в зависимости от того, что приятно и т. д. Следовательно, привязанность и прочие клеши не существуют реально<sup>758</sup>. Более того, это означает, что они не

---

<sup>757</sup> Тиб.: |gang-dag-sdug-dang-mi-sdug-dang||phyin-ci-log-las-brtan-'byung-ballde-dag-rang-bzhin-las-med-dellde-phyir-nyon-mongs-yang-dag-med| [ММК XXIII: 2; ММК 2016, p. 33].

<sup>758</sup> Тиб. yang-dag-par-med.

существуют абсолютно и не имеют самобытия. Это показывает, что невозможно выполнить опровержение без применения в отношении объектов опровержения таких специфицирующих терминов как «реальный»<sup>759</sup> и т. д. Это обстоит так же и в других случаях.

Концептуализация, служащая причиной ментальной замутненности (спутанности), – это превратное представление: оно излагается [ниже]. Концептуализацией, служащей причиной двух клеш, – привязанности и неприятия, – является неправильное мышление, преувеличивающее характеристики приятного и неприятного. {373} Два других мастера интерпретировали [этот фрагмент] в том смысле, что вторая шлока опровергает слова первой, в которой утверждается, на их взгляд, что поскольку три яда возникают из концептуализации, то они имеют самобытие. Они объясняли *ошибочное*<sup>760</sup> двояко: как ошибочное относительно приятного и ошибочное относительно неприятного [*Buddhapāli* 276a; *Prajñāpradīpa* 219b–220a].

То, что результат возникает из причины, мадхьямиками рассматривается как основание для отсутствия самобытия. А реалисты рассматривают это как основание для самобытия. Оба способа рассмотрения допустимы, поэтому здесь нет противоречия. В автокомментарии к «*Шуньятасантати*» [Нагарджуна] говорит, что приятное и прочие из трех

---

<sup>759</sup> Тиб. yang-dag-pa.

<sup>760</sup> Тиб. phyin-ci-log.

ядов рассматриваются по порядку в качестве причин трех ядов. С легкостью можно установить, что то, что возникает под властью концепций, пусто от бытия посредством собственных характеристик, поэтому, как говорится здесь, сей факт может служить аргументом для этого утверждения. [d*Bu ma rtsa* 119b].

В «*Шуньятасантати*» говорится:

Поскольку [есть] привязанность к тому-то, антипатия к тому-то,

Заблуждение относительно того-то, то, следовательно, они

Порождаются концептуальными измышлениями<sup>761</sup>,

Но концептуализации не являются существующими в реальности<sup>762</sup>.

### **1.1.2. Опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия базиса**

Здесь две части: 1) опровержение посредством аргумента о том, что «я» не является базисом; 2) опровержение посредством аргумента о том, что ум не является базисом.

#### **1.1.2.1. Опровержение посредством аргумента о том, что “я” не является базисом**

---

<sup>761</sup> Тиб. *nam-rtogs*.

<sup>762</sup> Тиб. *yang-dag-nyid-du-yod-ma-yin*.

Как было уже объяснено в главе «Исследование самобытия» и в других местах, никак невозможно самосущим способом установить ни бытие «я», ни небытие «я». Поскольку «я» не существует, как можно установить самосущим способом бытие или небытие клеш на базисе «я»? Это невозможно. Возникает вопрос: «Почему то обстоятельство, что бытие и небытие «я» не установлены как самосущим способом существующие [феномены], служит основанием для того, что бытие и небытие клеш не являются установленными самосущим способом?»

ММК, глава XXIII, шлока 3<sup>763</sup>:

Бытие и небытие «я»

Никоим образом не является установленным.

Когда этого нет, как бытие и небытие клеш

Может являться установленным?

Поскольку клеши являются объектами порождения в зависимости от концепта, подобно фрескам на стене, эти клеши не могут существовать без того, что служит их базисом.

ММК, глава XXIII, шлока 4<sup>764</sup>:

---

<sup>763</sup> Тиб.: lbdag-gi-yod-nyid-med-nyid-nillji-lta-bur-yang-grub-pa-medlde-mednyon-mongs-rnams-kyi-nillyod-nyid-med-nyid-ji-ltar-'grubl [ММК XXIII: 3; ММК 2016, р. 33].

<sup>764</sup> Тиб.: lnyon-mongs-de-dag-gang-gi-yinllde-yang-grub-pa-yod-ma-yinll'ga'-med-par-ni-gang-gi-yangllnyon-mongs-pa-dag-yod-ma-yinl [ММК XXIII: 4; ММК 2016,

Бытие того, чьими эти клеши являются,  
Также не установлено.  
Поскольку нет никого, кому они принадлежат,  
То и клеши не являются существующими.

Если выполнить также исследование этого базиса клеш, то им является «я» или живое существо. Но ранее было уже дано подробное опровержение относительно них, поэтому они не имеют самобытия. {374} Поскольку базис – «я» или личность – не существует, то клеши ни на каком базисе не имеют самобытия.

### **1.1.2.2. Опровержение посредством аргумента о том, что ум не является базисом**

Предположим, кто-то рассуждает так: «Хотя не утверждается, что базис клеш существует до клеш, и хотя «я» не существует в качестве базиса, все же, поскольку клеши являются возникающими в зависимости от омраченного ума, этот ум и клеши являются одновременными».

ММК, глава XXIII, шлока 5<sup>765</sup>:

---

р. 33].

<sup>765</sup> Тиб.: lrang-lus-lta-bzhin-nyon-mongs-rnamsllnyon-mongs-can-la-rnam-lngar-medllrang-lus-lta-bzhin-nyon-mongs-canllnyon-mongs-pa-la-rnam-lngar-medl  
[ММК XXIII: 5; ММК 2016, р. 33].

Клеши, подобно видению своего тела, не существуют в омраченной личности пятью альтернативными способами.

Подобно видению своего тела, омраченная личность не существует в клешах пятью альтернативными способами.

Если проанализировать пятью способами то «я», которое является объектом цепляния со стороны *джигта*, когда личность видит собственное тело, окажется, что это «я» не является существующим. Точно так же клешы, действующие омрачающим образом, не существуют в омрачаемой личности ни одним из пяти альтернативных способов. Здесь нелогично было бы говорить, что само омраченное сознание – это вторичные ментальные факторы – клешы. Потому что в противном случае субъект действия и действие являлись бы тождеством. Но они не являются также и различными по собственным характеристикам, ибо, в противном случае, оказались бы независимыми. Поскольку они не являются самосущим способом ни тождественными, ни различными, то также не существуют субстанционально друг для друга как базис, как то, что поддерживается базисом, или как то, что обладает другим. Подобно тому, как «я», являющееся объектом цепляния со стороны *джигта*, когда [личность] видит свое тело, не существует пятью способами [в соотношении с телом], омраченный ум, в соответствии с вышеобъяснен-

ным, тоже не существует пятью способами в омрачениях. Но это нечто само собой разумеющееся.

### **1.1.3. Опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия причины**

Предположим, что кто-то утверждает: «Клеши существуют по собственной природе, потому что их причины – приятное, неприятное, ошибочное – существуют по собственной природе».

ММК, глава XXIII, шлока 6<sup>766</sup>:

Поскольку приятное, неприятное и ошибочное  
Не имеют самобытия,  
То от приятного, неприятного и ошибочного  
Любые клеши являются зависимыми.

Объекты приятные, неприятные, ошибочные не являются существующими благодаря их собственной самосушей природе, т. е. субстанционально существующими, потому что они суть зависимо возникающие [феномены], и их самобытие опровергается. Следовательно, любые клеши, появляющиеся в зависимости от приятного, неприятного и ошибоч-

---

<sup>766</sup> Тиб.: lsdug-dang-mi-sdug-phyin-ci-logllrang-bzhin-las-ni-yod-min-nallsdug-dang-mi-sdug-phyin-ci-logllbrten-nas-rnyon-mongs-gang-dag-yinl [ММК XXIII: 6; ММК 2016, p. 33].

ного, не являются существующими по собственной природе.

{375}

#### 1.1.4. Опровержение посредством аргумента об отсутствии самбытия объекта

Теперь предположим, кто-то говорит, что клеши имеют самобытие, потому что шесть объектов существуют самосущим способом.

ММК, глава XXIII, шлока 7<sup>767</sup>:

Материальная форма, звук, вкус, осязаемое,

Запах и феномен<sup>768</sup> – шесть видов объектов –

Концептуализируются как основа

Привязанности, неприятия и ментальной замутненности.

Что касается этого, то наблюдаемое [– объект зрительно-го сознания –] есть форма; провозглашенное и выраженное [– объект сознания слуха –] есть звук; то, что дегустируется [– объект сознания вкуса –], есть вкус; то, что вдыхается и пахнет [– объект обонятельного сознания –] – это запах; то, что ощущается при контакте [– объект осязательного сознания –] – это осязаемое; то, что имеет признаки [– объект мен-

---

<sup>767</sup> Тиб.: |gzugs-sgra-ro-dang-reg-pa-dang||dri-dang-chos-dag-rnam-drug-nillgzhi-ste-'dod-chags-zhe-sdang-dang||gti-mug-gi-ni-yin-par-brtags| [ММК XXIII: 7; ММК 2016, р. 33].

<sup>768</sup> Тиб. chos – «феномен», как объект ментального сознания, в то время как остальные пять – это объекты чувственных видов первичного сознания.



тального сознания –] – это феномен, и высший из феноменов – тот, что имеет характеристику нирваны. Эти представленные здесь объекты шести видов являются базисами. Это базисы, или объекты, для чего? То, что радует ум, является базисом, или объектом, привязанности. То, что вводит ум в уныние и разочарование, – это базис, или объект, неприятия (антипатии). То, что делает ум замутненным и спутанным, – это базис, или объект, ментальной замутненности. Они таковы, потому что когда объект представляется в приятном виде, происходит его преувеличение как приятного, и из-за этого возникает привязанность; когда он кажется неприятным, происходит его преувеличение как неприятного и из-за этого возникает неприятие. Когда происходят такие [онтологические] преувеличения как постоянство, самость и т. д., из-за них появляется ментальная замутненность (неведение).

Предположим, кто-то теперь выдвигает следующее возражение: «Хотя это и правильно – то, что вы обозначаете в качестве основы клеш, тем не менее если форма, звук, вкус, контакт, запах и феномен – все это существует только – то есть просто – как обозначение, а не в силу собственной природы, тогда – если у них нет самобытия – как они могут восприниматься?»

ММК, глава XXIII, шлока 8<sup>769</sup>:

---

<sup>769</sup> Тиб.: lgzugs-sgra-ro-dang-reg-pa-dangll dri-dang-chos-dag-'ba-zhig-stellldri-za'i-gron-khyer-lta-bu-dangllsmig-rgyu-rmi-lam-'dra-ba-yinl [ММК XXIII: 8; ММК

Форма, звук, вкус, прикосновение,  
Запах и феномен – все они  
Лишь как город гандхарвов,  
Подобны иллюзии, сновидению.

Объекты, не имеющие самобытия, подобны городу гандхарвов, похожи на иллюзию, сновидение.

### **1.1.5. Опровержение посредством других аргументов об отсутствии самобытия причины**

Здесь две части: 1) опровержение самосушей причины привязанности и неприятия; 2) опровержение самосушей причины ментальной замутненности.

#### **1.1.5.1. Опровержение самосушей причины привязанности и неприятия**

ММК, глава XXIII, шлока 9<sup>770</sup>:

Как в иллюзорном существе,  
В том, кто подобен отражению,

---

2016, p. 33].

<sup>770</sup> Тиб.: lsgyu-ma'i-skyes-bu-lta-bu-dangllgzugs-brnyan-'dra-de-dag-lallsdug-pa-dang-mi-sdug-pall'byung-bar-yang-ni-ga-la-'gyur! [ММК XXIII: 9; ММК 2016, p. 33].

Может возникать

Приятное и неприятное?

В то время как они, подобно таким вещам как город гандхарвов, не имеют самобытия, лишь во время восприятия шесть объектов, подобные иллюзорной личности или отражению, предстают как самосушим способом имеющие признак приятного или признак неприятного. Как они могут иметь самосушие характеристики приятного и неприятного? Это невозможно. Ибо они воспринимаются так из-за ошибочного базиса. {376} Как говорится,

Из цепляния за «я» возникают скандхи.

Но то цепляние за «я» в действительности иллюзорно.

Как из того иллюзорного семени

Возникло бы истинно сущее? [*Ratnāvalī* I: 29]

Это аргументы, показывающие, что признаки приятного и неприятного являются ложными (иллюзорными) из-за ошибочного базиса.

ММК, глава XXIII, шлока 10<sup>771</sup>:

Неприятное, в зависимости от которого

---

<sup>771</sup> Тиб.: |gang-la-brten-nas-sdug-pa-zhesllgdags-par-bya-ba-mi-sdug-pallsdug-la-mi-ltos-yod-min-pasllde-phyir-sdug-pa-'thad-ma-yin| [ММК XXIII: 10; ММК 2016, р. 33].

Обозначается то, что называется приятным,  
Не существует независимо от приятного.  
Следовательно, приятное как таковое невозможно.

Следует также показать, что они иллюзорны по той причине, что являются базисом друг для друга – взаимозависимыми. Приятное и неприятное, подобно длинному и короткому, существуют, будучи взаимозависимыми, а без взаимозависимости не существуют. Итак, неприятное, при опоре на которое, т. е. в зависимости от которого, приятное обозначается как «приятное», – неприятное как основа<sup>772</sup> определения приятного, – не существует без зависимости от приятного. Вследствие этого неправоммерно было бы полагать, что приятный объект имеет субстанциональное бытие. Поскольку неприятный объект зависит от приятного, то не имеет субстанционального бытия. А если основа определения, или базис зависимости, не существует субстанционально, это несовместимо с субстанциональным бытием зависимого феномена.

ММК, глава XXIII, шлока 11<sup>773</sup>:

То приятное, в зависимости от которого

---

<sup>772</sup> Тиб. *lto-sa*.

<sup>773</sup> Тиб.: *lgang-la-brten-nas-mi-sdug-parllgdags-par-bya-ba-sdug-pa-nillmi-sdug-mi-lto-s-yod-min-pasllde-phyir-mi-sdug-'thad-ma-yinl* [ММК XXIII: 11; ММК 2016, р. 33].

Обозначается то, что называется неприятным,  
Не существует независимо от неприятного,  
Следовательно, неприятное как таковое невозможно.

Тот приятный объект, при опоре на который, т. е. в зависимости от него, нечто обозначается как неприятное, – т. е. основа определения, приятный объект, – не существует без зависимости от неприятного. Следовательно, было бы неправомерным полагать, что неприятное существует субстанционально.

ММК, глава XXIII, шлока 12<sup>774</sup>:

Если приятное не существует,  
Как может возникнуть привязанность?  
Если неприятное не существует,  
Как может возникнуть неприятие?

Итак, если признак приятного не существует субстанционально, как может возникнуть вызванная им привязанность? Если признак неприятного не существует субстанционально, как может возникнуть вызванное им неприятие (антипатия)? Ведь причина не существует.

### 1.1.5.2. Опровержение самосущей причины мен-

---

<sup>774</sup> Тиб.: lsdug-pa-yod-pa-ma-yin-nall'dod-chags-yod-par-ga-la-'gyurllmi-sdug-yod-pa-ma-yin-nalzhe-sdang-yod-par-ga-la-'gyurll [ММК XXIII: 12; ММК 2016, п. 33].

## **тальной замутненности**

Здесь четыре части: 1) опровержение самосущего существования ошибочного; 2) опровержение самосущего существования того, кто имеет ошибку; 3) опровержение посредством исследования – существует или не существует объект ошибки; 4) демонстрация большого значения этих опровержений.

### **1.1.5.2.1. Опровержение самосущего существования ошибочного**

Здесь три части: 1) опровержение цепляния за постоянство как самосущим способом существующей ошибки; 2) опровержение цепляния за непостоянство как самосущим способом существующей безошибочности; 3) опровержение самосущего существования простого цепляния.

#### **1.1.5.2.1.1. Опровержение цепляния за постоянство как самосущим способом существующей ошибки**

ММК, глава XXIII, шлока 13<sup>775</sup>:

---

<sup>775</sup> Тиб.: lgal-te-mi-rtag-rtag-pa-zhesllde-ltar-'dzin-pa-log-yin-nallstong-la-mi-rtag-yod-min-pasll'dzin-pa-ji-ltar-log-pa-yinl [ММК XXIII: 13; ММК 2016, п. 33–34].

Если цепляние за то, чтобы называть  
Непостоянное постоянным, является ошибкой,  
То поскольку непостоянное не существует в *шунье*,  
Как цепляние может являться ошибкой?  
{377}

В данном контексте речь идет о четырех ошибках. Это ошибка, заключающаяся в том, чтобы считать непостоянные, ежемоментно разрушающиеся скандхи, постоянными. Далее, это ошибка принятия страдания от присваиваемых скандх за счастье; ошибка цепляния за это нечистое тело как чистое; ошибка, когда, считая, что скандхи – это «я», цепляться за них как за «я», в то время как им не присущи характеристики «я». Эти четыре ошибки служат основой ментальной замутненности (притупленности). Цепляние за «я» является однородным с ментальной замутненностью: первое служит причиной последнего. А остальные три являются также одновременно действующими факторами [ментальной замутненности].

Если установлено, что цепляние за непостоянные скандхи, пустые от постоянства, как за постоянные, является ошибкой, тогда скандхи, пустые от субстанционального бытия, будучи непостоянными, не являются существующими самосущим способом. Следовательно, как цепляние за скандхи как за нечто постоянное может существовать как самосущая ошибка? Этого не может быть!

Точно так же, с соответствующими изменениями, могут

быть рассмотрены три остальные ошибки:

Если цепляние за то, чтобы называть счастьем  
То, что является страданием, является ошибкой,  
То поскольку страдание не существует в *шунье*,  
Как цепляние может являться ошибкой?

В двух других великих комментариях эта шлока сформулирована так:

Если цепляние за то, чтобы называть  
Непостоянное постоянным, является ошибкой,  
То поскольку *постоянное* не существует в *шунье*,  
Как цепляние может являться ошибкой? [*Buddhapāli*  
268a; *Prajñāpradīpa* 223a]

### 1.1.5.2.1.2. Опровержение цепляния за непостоянство

как самосущим способом существующей безошибочности<sup>776</sup>

---

<sup>776</sup> В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда в названии данного параграфа допущена опечатка: вместо «*Refutation of the grasping of impermanence as essentially nonerroneous*» написано: ««*Refutation of the grasping of permanence as essentially nonerroneous*» [Tsong Khapa 2006, p. 462].



Если цепляние за то, чтобы называть  
Непостоянное постоянным, является ошибкой,  
Тогда почему цепляние за представление  
«То, что пусто, то непостоянно» не является ошибкой?

Если установлено: «Цепляние за то, чтобы называть непостоянное постоянным, является ошибкой», тогда почему цепляние за представление «У вещей, не имеющих самобытия, отсутствует также самосущее непостоянство, поэтому то, что пусто от самобытия, непостоянно», существует самосущим способом как безошибочное? Оно не существует так!

Это аргумент, согласно которому если бы когнитивный процесс цепляния за непостоянство, познанное безошибочно, существовало самосущим способом, тогда и непостоянство должно существовать самосущим способом как объект безошибочного познания. Таким образом, что касается скандх, то ни их постоянство, ни их непостоянство субстанционально не существуют как безошибочные объекты познания; а помимо этого [в отношении скандх] не существует никаких иных, существующих самосущим способом безошибочных объектов познания. {378} Поскольку этого не существует, то в отношении чего являясь ошибочными, су-

---

<sup>777</sup> Тиб.: lgal-te-mi-rtag-rtag-go-zhesllde-ltar-'dzin-pa-log-yin-nallstong la-mi-rtag-pa'o-zhesll'dzin-pa'ang-ji-ltar-log-ma-yin [ММК XXIII: 14; ММК 2016, p. 34].

существовали бы самосушим способом те объекты безошибочного познания? Мы можем точно так же, с соответствующими изменениями, рассмотреть остальные три:

Если цепляние за то, чтобы называть  
Страдание счастьем, является ошибкой,  
Тогда почему цепляние за представление  
«То, что пусто, то есть страдание» не является ошибкой?

Это аргумент, гласящий, что если бы цепляние за постоянство существовало самосушим способом как ошибка, тогда и непостоянство должно существовать самосушим образом как объект безошибочного познания.

### **1.1.5.2.1.3. Опровержение самосушего существования простого цепляния**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Хотя это и так – то, что цепляние за постоянство как ошибка не существует самосушим способом, тем не менее простое цепляние<sup>778</sup> имеет самобытие. В этом контексте цепляние имеет природу активности. Более того, вне всякого сомнения, оно должно иметь средство осуществления – постоянство и т. д., субъект действия – «я» или ум; форму и т. д. в качестве [базиса] действия. Поскольку все это имеет самобытие, то мое утверждение доказано!»

---

<sup>778</sup> Тиб. 'dzin-pa-tsam.

ММК, глава XXIII, шлока 15<sup>779</sup>:

Способ цепляния, то, что является цеплянием,

Субъект цепляния и объект цепляния –

Все это всецело суть покой.

Следовательно, цепляние не имеет бытия.

Инструмент<sup>780</sup> цепляния; та активность, что является цеплянием; субъект цепляния; объект цепляния. Все это – [в природе] совершенного покоя: поскольку они не возникли в силу самобытия, то и простое цепляние не имеет самобытия. О том, что инструмент цепляния не имеет самобытия, говорится в шлоке 13:

Если цепляние за то, чтобы называть

Непостоянное постоянным, является ошибкой,

То поскольку непостоянное не существует в *шунье*,

Как цепляние может являться ошибкой?

Относительно несуществования [самосущего] субъекта цепляния говорится в шлоке 3:

---

<sup>779</sup> Тиб.: lgang-gis-'dzin-dang-'dzin-gang-dangll'dzin-pa-po-dang-gang-gzung-ball thams-cad-nye-bar-zhi-ba-stellde-phyir-'dzin-pa-yod-ma-yinl [ММК XXIII: 15; ММК 2016, р. 34].

<sup>780</sup> Тиб. byed-pa.

Бытие и небытие «я»

Никоим образом не является установленным.

Когда этого нет, как бытие и небытие клеш

Может являться установленным?

На отсутствие объекта цепляния указывает шлока 7:

Материальная форма, звук, вкус, осязаемое,

Запах и феномен – шесть видов объектов –

Концептуализируются как основа

Привязанности, неприятия и ментальной замутненности.

Альтернативно, в главе I и других местах было показано, что инструмент, вещь, субъект действия и объект – все это является невозникшим. Следовательно, цепляние не существует.

### **1.1.5.2.2. Опровержение самосущего существования того, кто имеет ошибку**

Теперь предположим, что кто-то говорит: «Ошибка существует в силу самобытия, потому что Лхеджин имеет самобытие». В опровержении этого утверждения содержится три части: 1) опровержение самобытия субъекта обладания на том основании, что обладаемый феномен не имеет самобытия; 2) опровержение самобытия базиса ошибки; 3) опровер-

жение ошибки, возникшей в силу самобытия.

{379}

### **1.1.5.2.2.1. Опровержение самобытия субъекта обладания**

**на том основании, что обладаемый феномен не имеет самобытия**

ММК, глава XXIII, шлока 16<sup>781</sup>:

Если цепляние за то, что ложно или правильно,

Не является существующим,

Тогда у кого есть ошибка?

У кого нет ошибки?

Выше было объяснено, что элементы цепляния – инструмент, субъект, исполнение действия<sup>782</sup> – не имеют самобытия. Следовательно, если не существует самосущего цепляния за то, что ошибочно или за то, что правильно, т. е. безошибочно, тогда в той личности, что является базисом, могло бы существовать самосущим способом то, что ошибочно, или то, что безошибочно? Это было бы невозможно.

---

<sup>781</sup> Тиб.: llog-pa'am-yang-dag-nyid-du-nill'dzin-pa-yod-pa-ma-yin-nallgang-la-phyin-ci-log-yod-cingllgang-la-phyin-ci-ma-log-yodl [ММК XXIII: 16; ММК 2016, р. 34].

<sup>782</sup> Тиб. las-su-bya-ba в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «the object» [Tsong Khapa 2006, р. 464].

## 1.1.5.2.2.2. Опровержение самобытия базиса ошибки

ММК, глава XXIII, шлока 17<sup>783</sup>:

У того, кто ошибся,  
Нет ошибок.

У того, кто не ошибся,  
Нет ошибок.

Более того, если утверждать, что ошибка существует в личности как базисе, то не избежать трех альтернатив, таких как «ошибка существует в том, кто уже стал ошибающимся» и т. д. Но в том, кто уже стал ошибающимся, ошибка не существуют самосущим способом. Если бы такое имело место, тогда тот, кто стал ошибающимся, должен был бы иметь ошибку, по смыслу отличающуюся от ошибки, из-за которой он является субъектом цепляния за то, что ошибочно. Но позже, [после того как он стал ошибающимся,] в этом нет необходимости.

У того, кто не стал тем, кто ошибается, нет ошибок. Иначе абсурдным образом можно заключить, что даже у Будды есть ошибки.

---

<sup>783</sup> Тиб.: lphyin-ci-log-tu-gyur-ba-lallphyin-ci-log-dag-mi-srid-dellphyin-ci-log-tu-ma-gyur-lallphyin-ci-log-dag-mi-srid-del [ММК XXIII: 17; ММК 2016, п. 34].

У того, кто является ошибающимся,

Нет ошибок.

Так у кого есть ошибки?

Исследуйте это самостоятельно!

У того, кто является ошибающимся, нет самосущих ошибок, потому что помимо уже исчезнувшей активности совершения ошибки и еще не возникшей активности не имеется никакой самосущим способом существующей ошибки. А [допущение, что] он частично является ошибающимся и частично – не заблуждающимся, не свободно от недостатков, которые были продемонстрированы в предыдущих двух исследованиях.

Следовательно, поскольку ошибка не существует самосущим способом в базисе ни в одном из временных периодов, на каком базисе ошибка могла бы иметь самобытие? Проанализируйте это критически с непредвзятым умом.

### **1.1.5.2.2.3. Опровержение ошибки, возникшей в силу самобытия**

---

<sup>784</sup> Тиб.: lphyin-ci-log-tu-gyur-bzhin-lall phyin-ci-log-dag-mi-srid-dellgang-la-phyin-ci-log-srid-pallbdag-nyid-kyis-ni-rnam-par-dpyodl [ММК XXIII: 18; ММК 2016, p. 34].

ММК, глава XXIII, шлока 19<sup>785</sup>:

Если ошибки не возникли,  
Как может существовать тот, у кого есть ошибки?  
Если не существует возникновение ошибок,  
Как может существовать тот, кто имеет ошибки?

Более того, если ошибки не возникли в силу самобытия,  
тогда как они могли бы существовать самосушим способом?  
Не могли бы никак!

ММК, глава XXIII, шлока 20<sup>786</sup>:

Если вещь не возникает ни из себя,  
Ни из другого,  
Ни из себя и другого,  
Тогда как существует тот, кто ошибается?

Если ошибки не имеют самосушего возникновения, тогда  
как может иметь самобытие личность, которая имеет ошибки?  
Не может никак! {380}

Причина отсутствия их самосушего возникновения состо-

---

<sup>785</sup> Тиб.: |phyin-ci-log-rnams-ma-skyes-nallji-lta-bur-na-yod-par-‘gyur||phyin-ci-log-rnams-skye-med-nall phyin-ci-log-can-ga-la-yodl [ММК XXIII: 19; ММК 2016, р. 34].

<sup>786</sup> Тиб.: |dngos-po-dag-las-mi-skye-stellgzhan-las-skye-ba-nyid-ma-yin||bdag-dang-gzhan-las-kyang-min-nallphyin-ci-log-can-ga-la-yodl [ММК XXIII: 2-; ММК 2016, р. 34].



ит в том, что ошибочная вещь не возникает из себя самой, и из некоей другой вещи не является возникающей, как и из совокупности себя и другого тоже не является возникающей. А поскольку ошибка не существует самосущим способом, как может иметь самобытие личность, у которой есть ошибки? Никак не может!

### 1.1.5.2.3. Опровержение посредством исследования

**существует или не существует объект ошибки**

ММК, глава XXIII, шлока 21<sup>787</sup>:

Если бы «я»<sup>788</sup>, чистота,  
Постоянство и блаженство существовали,  
Тогда «я», чистота, постоянство,  
Блаженство не являлись бы ошибочными [феноменами].

Если бы «я», чистота, постоянство и блаженство имели самобытие, то они не являлись бы ошибочными объектами познания, точно так же как такие вещи как *бессамостность*.

---

<sup>787</sup> Тиб.: |gal-te-bdag-dang-gtsang-ba-dang||rtag-dang-bde-ba-yod-na-nillbdag-dang-gtsang-dang-rtag-pa-dang||bde-ba-phyin-ci-log-ma-yin| [ММК XXIII: 21; ММК 2016, р. 34].

<sup>788</sup> Тиб. bdag.

Этот пример относится к *простому существованию*<sup>789</sup> других объектов.

ММК, глава XXIII, шлока 22<sup>790</sup>:

Если «я», чистота,  
Постоянство и блаженство не существуют,  
Тогда и *бессамостность*, нечистое, непостоянное  
И страдание не существуют.

Если «я», чистота, постоянство и блаженство не имеют самобытия, тогда и *бессамостность*, нечистое, постоянное и страдание являются несуществующими самосушим способом. Ибо поскольку нет объекта отрицания, то и его отрицание не может иметь истинного существования. Поскольку это так, то по той причине, что *бессамостность* не имеет субстанционального бытия, самосушее бытие четверки, включая *бессамостность*, является ошибочным объектом познания, подобно «я» и т. д. Следовательно, те, кто стремится к освобождению, должны устранить ошибочное, которое состоит из восьми частей.

#### **1.1.5.2.4. Демонстрация большой значимости этих опровержений**

---

<sup>789</sup> Тиб. grub-pa-tsam.

<sup>790</sup> Тиб.: | gal-te-bdag-dang-gtsang-ba-dangllrtag-dang-bde-ba-med-na-nillbdag-med-mi-gtsang-mi-rtag-dangllsdug-bsngal-yod-pa-ma-yin-nol [ММК XXIII: 22; ММК 2016, р. 34].

ММК, глава XXIII, шлока 23<sup>791</sup>:

Итак, посредством пресечения ошибок

Неведение будет устранено.

Когда неведение исчезнет,

Прекратятся и *санскар*<sup>792</sup>.

Как было объяснено ранее, этот логический анализ – существуют или не существуют ошибки самосущим способом – имеет большое значение. Ибо, как это было объяснено ранее, йогини посредством невидения (не-объективации) того, что является ошибочным [представлением], пресекают [онтологическую] ошибочность. А когда она пресекается, то и вызванное ею неведение тоже пресекается. А когда пресекается неведение, то затем пресекаются все члены [зависимого возникновения] сансарического бытия – такие как *санскар*ы и т. д., поскольку они являются вызванными неведением.

## 1.2. Опровержение самосущего существования метода отбрасывания клеш

---

<sup>791</sup> Тиб.: lde-ltar-phyin-ci-log-‘gags-pasllma-rig-pa-ni-‘gag-par-‘gyurllma-rig-‘gags-par-gyur-na-nill’du-byed-la-sogs-‘gag-par-‘gyurll [ММК XXIII: 23; ММК 2016, p. 34].

<sup>792</sup> Тиб. ‘du-byed – «кармические импульсы», «формирующие факторы». Это четвертая скандха, а также второй член 12-членной цепи зависимого возникновения.

## как доказательства самобытия клеш

Предположим, что кто-то утверждает следующее: «В таком случае отбрасывание неведения и других клеш существует самосушим способом, значит, и клеши существуют самосушим способом. Следовательно, поток сансарного бытия является существующим самосушим способом». {381}

ММК, глава XXIII, шлока 24<sup>793</sup>:

Если бы какие-нибудь клеши  
У кого-то имелись самосушим способом,  
Тогда как бы они устранялись?  
Кто устраняет то, что существует?

Если бы устранение клеш существовало самосушим способом, то утверждение было бы верным. Но это не так. Таким образом, это [утверждение оппонента] противоречиво. Спрошу: «Если бы какие-нибудь клеши у некоторых личностей существовали самосушим способом, тогда как бы они устранялись посредством противоядия?» Это было бы невозможно. Спрошу: «Кто смог бы устранить путь, имеющий самобытие?» Ведь это невозможно было бы сделать, по-

---

<sup>793</sup> Тиб.: lgal-te-la-la'i- nyon-mongs-pallgang-dag-rang-bzhin-gyis-yod-nallji-ltabur-na-spong-par-'gyurlyod-pa-su-zhig-spong-bar-byedl [ММК XXIII: 24; ММК 2016, p. 34].

тому что то, что существовало бы самосущим способом, не могло бы быть изменено.

ММК, глава XXIII, шлока 25<sup>794</sup>:

Если бы какие-нибудь клеши

У кого-то отсутствовали самосущим способом,

Тогда как бы они устранялись?

Кто устраняет то, что не существует?

Спрошу: «Если бы у некоторых личностей какие-то клеши отсутствовали самосущим способом, тогда как бы они устранялись?» Это было бы невозможно. Ибо, согласно воззрению о том, что вещи существуют в силу собственных характеристик, если что-то самосущим способом является небытием, тогда это должно быть вообще несуществующим. А то, что вообще не существует, кто смог бы устранить посредством противоядия? Это невозможно, подобно тому, что никто не в силах устранить огонь посредством холода.

В нашей собственной системе, в контексте бессамостности, считается весьма логичным устранение посредством противоядия того, что должно быть отброшено. Однако в контексте демонстрации для оппонента нелогичность отбрасывания того, что имеет самобытие, выражается двумя способами: первый был объяснен ранее, а второй состоит в

---

<sup>794</sup> Тиб.: lgal-te-la-la'i-nyon-mongs-pallgang-dag-rang-bzhin-gyis-med-nallji-lta-bur-na-spong-bar-'gyurllmed-pa-su-zhig-spong-bar-byedl [ММК XXIII: 25; ММК 2016, p. 35].

указании ошибки оппонента – отбрасывания посредством собственных характеристик. Необходимо понимать, что эти способы применимы ко всем сходным случаям.

## 2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

Клеши – привязанность и т. д. – имеют причины и условия, объекты – постоянство, непостоянство и т. д. – и субъекты не имеют самобытия. Это логически здесь доказано, и эти самые положения также были установлены в глубинных сутрах. Для того чтобы показать это и то, что все объяснения, содержащиеся в Слове Будды по этому предмету, следует воспринимать с помощью этой главы, приводится краткое подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла. В «*Стхирадхьяшаяапариварта-сутре*»<sup>795</sup> говорится:

О сын благородной семьи! Некоторые монахи, монахини, практикующие миряне и мирянки рассматривают невозникшие и непооявившиеся феномены как неприятные. Те, кто рассматривает их как непостоянные, как страдание, как пустые, точно так же воспринимают их. {382} Я не говорю об этих глупых людях, что они медитируют на путь, а говорю, что они вступили на ложный [путь] [*mDo sde dza 165b*].

---

<sup>795</sup> *Sthirādhyāśāyaparivarta-sūtra* (lhag-pa'i-bsam-pa-brtan-pas-zhus-pa-'i-mdo) – «*Сутра, испрошенная с чистым намерением*».

Здесь приведен такой пример: когда человек видит иллюзорную женщину, он ошибочно принимает ее за реальную женщину, и когда в нем возникает страстная привязанность, он созерцает непривлекательность женщины. [Там же] Затем в ней говорится:

О сын благородной семьи! Незрелые люди, обычные существа, не познав предел привязанности, в страхе [наступления] ее конца ищут конец привязанности. Не познав предел неприятия (антипатии) как вообще не существующий предел<sup>796</sup>, страшась конца неприятия, они ищут конец никак не существующего неприятия. Не познав предел ментальной замутненности как пустотный предел<sup>797</sup>, страшась пределов ментальной замутненности, они ищут предел того, что пусто от предела. Я не говорю, что эти глупцы медитируют на путь. Я говорю, что они вступили на ложный [путь] [166а].

### 3. Резюме главы XXIII и ее название

Итак, с позиций тех, кто признает существование вещей в силу их собственных характеристик, невозможно устано-

---

<sup>796</sup> Тиб. *ci-yang-med-pa'i-mthar* – «как предел, не существующий никоим образом». В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда: «the end of endless aversion» («конец бесконечной антипатии») [Tsong Khapa 2006, p. 468].

<sup>797</sup> Тиб. *stong-pa-nyid-kyi-mthar* можно перевести и выражением «как предел пустоты».

вить, что клеши возникают из концептуальных измышлений о приятном и т. д.; невозможно провести разграничение между ошибочным и безошибочным в отношении цепляния за постоянство и т. д. И совершенно невозможно отбросить клеши и т. д. Но с позиций пустоты вещей от существования в силу их собственной сущности все это очень даже возможно. Следует искренне убедиться в правомерности данного способа.

Это был комментарий к главе XXIII, содержащей двадцать пять строф и называемой «Исследование ошибок».

## **Глава XXIV. Исследование Истины арьев**

Мы завершили вторую часть секции «Учение о том, что поток циклического бытия пуст от самосушей природы» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.) 2.5.), относящейся к пятой и заключительной части раздела «Подробное объяснение двух видов бессамостности (гл. III–XXIII)» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.2.)), который, в свою очередь, относится к секции «Непосредственный (главный) смысл (гл. I–XXIII)» (в общей структуре – (2.2.2.1.1.)), которая, в свою очередь, является первой частью раздела «Объяснение того, что зависимое возникновение является по собственной природе пустым (гл. I–XXVI)» (в общей структуре – (2.2.2.1)). Второй частью данного большого раздела является «Отбрасывание возражений» (в общей структуре – (2.2.2.1.2)). В ней две ча-



сти: 1) исследование истины; 2) исследование нирваны.

## **(2.2.2.1.2) Отбрасывание возражений**

### **(2.2.2.1.2.1) Исследование истины**

Здесь две части: 1) объяснение главы XXIV «Исследование Истины арьев»; 2) резюме главы и ее название.

## **1. Объяснение главы XXIV «Исследование. Истины арьев»<sup>798</sup>**

{383}

Здесь две части: 1) возражения; 2) ответ на возражения.

### **1.1. Возражения**

Здесь две части: 1) возражение о невозможности таких вещей как возникновение и уничтожение; 2) возражение о невозможности таких вещей как причина и следствие.

#### **1.1.1. Возражение о невозможности таких вещей как возникновение и уничтожение**

---

<sup>798</sup> Тиб. 'phags-pa'i-bden-pa-brtag-ра можно перевести и как «Исследование благородных истин». Но в данной главе исследуются не только *четыре благородные истины*, но и само понятие *истины*, а также *абсолютная* и *относительная истины*.

Здесь три части: 1) возражение: активность и средства осуществления активности<sup>799</sup> в контексте четырех благородных истин не имеют смысла; 2) возражение: вступление-в-поток и пребывание-с-плодами не имеют смысла; 3) возражение: Три Драгоценности не имеют смысла.

### **1.1.1.1. Возражение: активность и средства осуществления активности в контексте четырех благородных истин не имеют смысла**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Если вы доказываете, что все эти внешние и внутренние вещи пусты от субстанционального бытия, то совершаете большую ошибку, чреватую множеством ошибок». О чем речь?

ММК, глава XXIV, шлока 1<sup>800</sup>:

Если все это – пусто,

Тогда нет ни возникновения, ни уничтожения,

---

<sup>799</sup> Тиб. *bya-byed* переводится как «субъект и объект», «действие и деятель», но в данном контексте мы сочли наиболее предпочтительным вариант перевода – «активность и средства ее осуществления». В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда это понятие передано выражением «action and agent» («действие и агент действия») [Tsong Khapa 2006, p. 471].

<sup>800</sup> Тиб.: *lgal-te-'di-dag-kun-stong-nall'byung-ba-med-cin-'jig-pa-medll'phags-pa'i-bden-pa-bzhi-po-rnamsll khyod-la-med-par-thal-bar'-gyurl* [ММК XXIV:1; ММК 2016, p. 35].

Четыре благородные истины не существуют –  
Таков абсурдный вывод для вас.

[С позиции оппонента], если вещи пусты, то они не существовали бы. Следовательно, как и сына бесплодной женщины, не было бы ни возникновения, ни уничтожения, поэтому никакие вещи не являлись бы ни возникающими, ни разрушающимися. А поскольку этого не существует, то для вас, утверждающих, что четыре благородные истины пусты, следует абсурдный вывод, что они не существуют. Соответственно, если бы присваиваемые пять скандх, порожденные прошлой причиной, являлись истиной страдания, то в то время как возникновение и пресечение ни в малейшей степени не существуют, то и истина страдания не существует. А если она не существует, то и источник, из которого возникают скандхи страдания, – карма и клеши, тоже не существует. А если нет страдания, то и того, что пресекает его, – истины пресечения, – тоже нет. А если нет пресечения страданий, то ведущего к нему восьмичленного пути – истины пути – тоже не существует. Если бы это было так, то не было бы четырех благородных истин.

ММК, глава XXIV, шлока 2<sup>801</sup>:

---

<sup>801</sup> Тиб.: l'phags-pa'i-bden-pa-bzhi-med-paslyongs-su-shes-dang-spong-ba-dangl' sgom-dang-mngon-du-bya-ba-dagll'thad-par-'gyur-ba-ma-yin-nol [ММК XXIV: 2; ММК 2016, p. 35].

Если четыре благородные истины не существуют,  
Тогда совершенное понимание, отбрасывание,  
Медитация, реализация  
Не являются логически возможными.

В таком случае не являлись бы логически приемлемыми ни полное понимание страдания, ни отбрасывание источника, ни медитация на путь, ни реализация пресечения. А если не существуют четырех видов активности, – активности познания, активности отбрасывания и т. д., – тогда неприемлемы и четыре вида средств выполнения действий (инструментов)<sup>802</sup> познания и т. д., поскольку они нераделимы с активностью.

### **1.1.1.2. Возражение: вступление [в поток] и пребывание с плодами не имеют смысла**

ММК, глава XXIV, шлока 3<sup>803</sup>:

Если они не существуют,  
То и четыре плода тоже не существуют.  
Если плод не существует, то нет пребывания с плодом,

---

<sup>802</sup> Тиб. byed-ра в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда передано в данном контексте термином «agent» [Tsong Khapa 2006, p. 472].

<sup>803</sup> Тиб.: lde-dag-yod-pa-ma-yin-pasl'bras-bu-bzhi-yang-yod-ma-yinll'bras-bu-med-na-'bras-bu-gnas-medllzhugs-pa-dag-yang-yod-ma-yinl [ММК XXIV: 3; ММК 2016, p. 35].

И тех, кто вступает [на путь], тоже не существует.

Если бы такие вещи как познание истины страдания и т. д. не являлись существующими, то четыре плода тоже не являлись бы существующими. {384} Плоды *вступившего-в-поток*<sup>804</sup> таковы. Во-первых, это путь освобождения<sup>805</sup>, т. е. шестнадцатый момент отбрасывания объектов, подлежащих отбрасыванию посредством пути видения<sup>806</sup>, и постмедитативное осознание пути<sup>807</sup>. Второй плод – это отбрасывание посредством пути видения относящихся к сфере желаний

---

<sup>804</sup> Тиб. rgyun-zhugs.

<sup>805</sup> Тиб. grol-lam.

<sup>806</sup> Тиб. mthong-spang или mthong-lam-gyi-spang-bya – то, что подлежит отбрасыванию на пути видения; устранение путем понимания; процесс отречения, имеющий место на пути видения. На пути видения имеется 16 моментов. Понятие «mthong-lam-gyi-ye-she-skad-cig-bcu-drug» («шестнадцать моментов мудрости пути видения») относится к «восьми видам терпения пути видения истины» и к «восьми знаниям» [см. Bod-rgya-tshig-mdzod chen-mo 1998, p. 1223].

<sup>807</sup> Тиб. lam-la-rjes-su-rtog-pa'i-shes-pa – «последующее постижение пути» в данном контексте мы переводим как «постмедитативное осознание пути». Речь идет о результирующем ментальном состоянии после шестнадцати моментов медитации на пути видения. Понятие «mthong-lam-gyi-shes-pa-brgyad» («восемь знаний пути видения») обозначает *восемь путей освобождения* на пути видения: *знание феномена страдания*; *знание последующего постижения страдания*; *знание феномена источника страдания*; *знание последующего постижения источника*; *знание феномена пресечения*; *знание последующего постижения пресечения*; *знание феномена пути*; *знание последующего постижения пути* [см. Bod-rgya-tshig-mdzod chen-mo 1998, p. 1223]. «Постмедитативное осознание пути» относится к восьмому из этих восьми путей освобождения на пути видения.

пяти из девяти клеш (три слабые, три средние и три сильные). Но здесь нет отбрасывания шестой клеши.

В «Абхидхармакоше» говорится:

Плоды являются составными и несоставными<sup>808</sup>. [VI: 51a]

Плоды *однажды-возвращающегося*<sup>809</sup> – это путь освобождения, который устраняет шестую клешу из тех, что относятся к сфере желаний и подлежат отбрасыванию посредством пути медитации, и отбрасывание этого<sup>810</sup>. Плоды *более-невозвращающегося*<sup>811</sup> – это путь освобождения, отбросивший клешу, подлежащие устранению посредством пути видения, и девятую из клеш сферы желаний, подлежащих устранению путем медитации, и отбрасывание этого<sup>812</sup>. Плоды архата<sup>813</sup> – это путь освобождения, посредством пути медитации устраняющий девятую клешу, которая относится к *вершине сансарного бытия*<sup>814</sup>, и отбрасывание этого. Таково самое общее описание плодов.

Если бы не было этих четырех плодов, то не было бы и

---

<sup>808</sup> Тиб. 'dus-byas-'du-ma-byas.

<sup>809</sup> Тиб. lan-cig-phyir-'ong-ba.

<sup>810</sup> То есть отбрасывание этого пути или отбрасывание объектов, подлежащих отбрасыванию.

<sup>811</sup> Тиб. phyug-mi-'ong-ba.

<sup>812</sup> Т. е. отбрасывание этого пути или объектов, подлежащих отбрасыванию.

<sup>813</sup> Тиб. dgra-bcom-pa.

<sup>814</sup> Тиб. srid-pa'i-rtse.

четырёх категорий святых личностей, которые пребывают с ними. А в силу их отсутствия не было бы и святых личностей четырёх видов, вступивших-в-поток.

*Вступление вступившего-в-поток* – это терпение, предшествующее постмедитативному осознанию шестнадцати моментов [мудрости] пути видения, и пребывание в пятнадцати моментах мудрости, без отбрасывания шестой клеши, относящейся к сфере желаний и подлежащей отбрасыванию посредством пути медитации.

*Терпение в познании феномена страдания*<sup>815</sup> – это беспрепятственный путь<sup>816</sup>, не имеющий препятствий в применении противоядий от десяти объектов отбрасывания, обуславливающих страдания сферы желаний и подлежащих отбрасыванию посредством пути видения. Те объекты отбрасывания таковы: *джигта*; экстремальные воззрения; ложные воззрения; позиция первостепенности [философского] воззрения; позиция первостепенного значения нравственности и аскезы; сомнение; привязанность; гнев; гордыня; неведение. Здесь посредством медитации на истине страдания в сфере желаний возникает совершенное понимание четырёх аспектов истины страдания: непостоянства, страдания, пустоты и бессамости.

*Познание феномена страдания* – это путь освобожде-

---

<sup>815</sup> Тиб. sdug-bsngal-la-chos-shes-pa'i-bzod-pa.

<sup>816</sup> Тиб. bar-chad-med-lam.

ния<sup>817</sup>, отбрасывающий десять объектов отбрасывания, каждый из которых имеет объект и аспект, подобные тем, что были названы. Терпение постмедитативного осознания страдания<sup>818</sup> – это беспрепятственный путь, являющийся противоядием от восемнадцати скрытых клешных тенденций<sup>819</sup> в двух высших сферах, где отсутствует гнев [из десяти вышеназванных]. {385} Фокусируясь на истине страдания в высших сферах, этот путь также порождает, как и вышеназванный, осознание аспектов этой истины.

*Постмедитативное осознание страдания*<sup>820</sup> – это путь освобождения, отбрасывающий то, что должно быть отброшено на этой стадии; осознание аспектов воспринимаемого объекта возникает так же, как выше.

Подобно этому следует понять в отношении истин источника, пресечения и пути *терпение в познании феномена*; *познание феномена*; *терпение в постмедитативном осознании*; *постмедитативное осознание*: три набора этих четырех [характеристик]. Во всяком случае, имеются семь скрытых клешных тенденций, относящихся к источнику страданий, и семь, относящихся к пресечению, которые должны быть отброшены посредством пути видения: сюда не входят первые два воззрения и последнее из перечисленных воззре-

---

<sup>817</sup> Тиб. rnam-grol-lam.

<sup>818</sup> Тиб. sdug-bsngal-la-rjes-su-shes-pa'i-bzod-pa.

<sup>819</sup> Тиб. phra-rgyas.

<sup>820</sup> Тиб. sdug-bsngal-la-rjes-su-shes-pa.



ний, поэтому остается по семь клеш. Объектами отбрасывания посредством пути видения являются, за исключением двух первых воззрений, восемь скрытых клешных тенденций. Эти восемьдесят восемь клешных тенденций называются «отбрасываемыми посредством видения»<sup>821</sup>, потому что они отбрасываются вне зависимости от привыкания к прямому видению истины – просто прямым видением истин. А те клешы, что отбрасываются после прямого видения истин посредством привыкания к этому, называются «отбрасываемыми путем медитации». Это четыре клешы, – привязанность, гнев, гордыня и неведение, – относящиеся к сфере желаний, и по три клешы, исключая гнев, которые относятся к сфере форм и бесформной сфере. Итого десять. Они ассоциируются со сферой желаний, четырьмя уровнями концентрации (четыре *дхьяны*), четырьмя уровнями бесформной сферы: это десять земель. В соответствии с тем, как объяснялось ранее, распределяем клешы по девяти классам и получаем девяносто. К каждой клеше применяется по два противоядия: беспрепятственный путь и путь освобождения.

Тот, кто готовится стать *однажды-возвращающимся*<sup>822</sup>, после прохождения пути видения находится на пути ради плода *однажды возвращающегося* и выполняет соответствующие практики. После отбрасывания шестого объекта отбрасывания в сфере желаний, отбрасываемого по-

---

<sup>821</sup> Тиб. mthong-ba-tsam-gyis-spong-ba.

<sup>822</sup> Тиб. phyir-'ong-zhugs-pa.

средством пути медитации, арье еще предстоит, прежде чем пройти путь освобождения, являющийся противоядием от девятого объекта отбрасывания посредством пути медитации, упражняться ради обретения плода *более-не-возвращающегося*, выполняя соответствующие практики. {386} Согласно объяснению, данному в «Комментарии» [160 b], плоды образуют последовательность. Тот, кто находится на пути архата, это тот, кто после того как был отброшен девятый объект отбрасывания путем медитации в сфере желаний, еще должен ступить на путь освобождения, являющийся противоядием от девятого объекта отбрасывания путем медитации на *вершине сансарического бытия*, и кому предстоит обрести плод архата. И ради этого он выполняет соответствующие практики.

### **1.1.1.3. Возражение: Три Драгоценности не имеют смысла**

ММК, глава XXIV, шлока 4<sup>823</sup>:

Если нет тех персон восьми видов,

Тогда не существует *Сангха*.

Если четыре благородные истины не существуют,

---

<sup>823</sup> Тиб.: lgal-te-skyes-bu-gang-zag-brgyadllde-dag-med-na-dge-'dun-medllphags-pa'i-bden-rnams-med-pa'i-phyirllam-pa'i-chos-kyang-yod-ma-yinl [ММК XXIV: 4; ММК 2016, p. 35].

Тогда и священной Дхармы тоже нет.

Если бы не было четырех видов пребывания с плодами, и четырех видов вступления на путь, – личностей восьми видов, тогда не существовала бы Драгоценность Сангхи. Если бы по причине несуществования четырех благородных истин не существовали личности восьми видов, тогда также не являлась бы существующей и священная Дхарма, являющаяся Дхармой возвышенных арьев.

Пресечение есть плод, а *путь* – это Дхарма, которая вводит в него, то есть это *реализованная Дхарма*<sup>824</sup>. Учение, которое разъясняет все это, есть *передаваемая Дхарма*<sup>825</sup>.

ММК, глава XXIV, шлока 5<sup>826</sup>:

Если нет ни Дхармы, ни Сангхи,

Тогда как являлся бы существующим Будда?

Если вы говорите, как и ранее, что [он] суть пустота,

Тогда дискредитируете Три Драгоценности.

Возникает вопрос: если бы священная Дхарма не являлась существующей, тогда как являлся бы существующим Будда? Он не существовал бы. Ибо он стал Буддой в результате того,

---

<sup>824</sup> Тиб. rtogs-pa'i-chos.

<sup>825</sup> Тиб. lung-gi-chos.

<sup>826</sup> Тиб: lchos-dang-dge-'dun-yod-min-nallsangs-rgyas-ji-ltar-yod-par-'gyurllde-skad-stong-pa-nyid-smra-nall dkon-mchog-gsum-la-gnod-pa-nil [ММК XXIV: 5; ММК 2016, p. 35].

что с великой верой в священную Дхарму, прилагая большие усилия, воспринял всем сердцем и реализовал все учения. Если бы Сангха являлась несуществующей, тогда как существовал бы Будда? Он не существовал бы, и это объясняется четырьмя способами.

Во-первых, состояние Будды должно достигаться путем накопления собрания мудрости благодаря наставлениям Сангхи и накопления собрания заслуг посредством подношений Сангхе, проведению церемоний в ее честь, принятию Прибежища в ней и т. д.

Во-вторых, если бы Сангха не существовала, не существовали бы *вступивший-в-поток* и т. д. А без того чтобы прежде достичь этих результатов, невозможно стать Буддой. Потому что Бхагаван, вне всякого сомнения, сам имел, по крайней мере, некоторые из этих плодов. Или, в-третьих, Бхагаван является также Сангхой, более не упражняющейся<sup>827</sup>, как считают некоторые школы, утверждающие, что такие существа как Будда и т. д. являются «Сангхой в составе одного монаха». Совершенно ясно, что согласно этой традиции Будда не может существовать без Сангхи. {387} В-четвертых, те, кто практикуют в соответствии со «*Срединной коллекцией сутр*»<sup>828</sup>, считают в соответствии с классификацией *бхуми* –

---

<sup>827</sup> Тиб. mi-slob-pa'i-dge-'dun.

<sup>828</sup> Тиб. lung-bar-ma – один из четырех разделов Корзины сутр. В английском переводе дано санскритское название – «*Мадхьяма-агама*». Но этот раннебуддийский текст, являющийся одной из агам санскритской Сутра-питаки, сохранился только в китайской версии.

земель в «Махавасту»<sup>829</sup>, что если бодхисаттва находится на первой *бхуми*, т. е. достиг пути видения, он причисляется к Сангхе. Это очень ясное обоснование.

Это были аргументы, выдвинутые в порядке дискуссии со стороны школ шраваков, поэтому они сформулированы в соответствии с тем, что говорится в их системе.

Следовательно, если смысл пустоты представлен так, как об этом говорят они, то тогда подрывается существование Трех Драгоценностей – Будды, Дхармы и Сангхи. Они так называются, потому что их трудно найти, и они появляются лишь изредка, а тем, у кого мало заслуг, с ними невозможно встретиться, а также, потому что они представляют собой великую ценность.

### **1.1.2. Возражение о невозможности таких вещей как причина и следствие**

ММК, глава XXIV, шлока 6<sup>830</sup>:

Осуществление и плод,

То, что не является Дхармой, и саму Дхарму,

---

<sup>829</sup> Тиб. *gzhi-chen-po* – «Великая основа», текст школы локоттаравада (подшкола *махасангики*), известный под названием «Великая история», представляет собой историческое предисловие к *винаям* – буддийским монашеским кодексам.

<sup>830</sup> Тиб.: *lbyed-cing-bras-bu-yod-pa-danglchos-ma-yin-pa-chos-nyid-dangll'jig-rtan-pa-yi-tha-snyad-nillkun-la'ang-gnod-pa-byed-pa-yinl* [ММК XXIV: 6; ММК 2016, р. 35].

Даже все мирские конвенции –  
Вы все подрываете.

Более того, они говорят: «Если вы объясняете таким способом пустоту всех феноменов от существования в силу собственных характеристик, тогда, поскольку «все» охватывает плоды того, что не является Дхармой, – недобродетели, и того, что является Дхармой, – добродетели, приятные и неприятные плоды также не существуют. Поскольку все мирские конвенции, такие как «ешь!», «быть/иметь», «ушел» и т. д., тоже включены в понятие «все», они тоже подрываются». Итак, они утверждают, что этот<sup>831</sup> способ презентации пустоты является неудачным.

Этот аргумент, выдвинутый ими в порядке дискуссии, происходит из мысли, что когда на протяжении предыдущей части текста, от первой главы до двадцать третьей включительно, приводится аргументированное доказательство того, что все внешние и внутренние феномены не имеют самобытия, существующего в силу собственных характеристик, логический анализ того, существуют или не существуют они в реальности, отрицает все активности и средства<sup>832</sup> – такие как возникновение и уничтожение, оковы и освобождение и т. д.

## 1.2. Ответ на возражения

---

<sup>831</sup> Речь идет о презентации пустоты в ММК.

<sup>832</sup> Тиб. *bya-byed* здесь может означать «активности и субъекты действия».

Здесь четыре части: 1) демонстрация того, что дискуссия со стороны оппонента вызвана непониманием *таковости зависимого возникновения*<sup>833</sup>; 2) демонстрация нашего собственного объяснения смысла пустоты как смысла зависимого возникновения; 3) объяснение того, почему для тех, кто не принимает этого, невозможны никакие [онтологические] определения (представления); 4) демонстрация того, что видеть таковость зависимого возникновения – означает видеть таковость четырех благородных истин. {388}

### **1.2.1. Демонстрация того, что дискуссия со стороны оппонента**

**вызвана непониманием *таковости зависимого возникновения***

Здесь две части: 1) способ демонстрации того, что мы не допускаем ошибок, в которых оппонент обвиняет нас; 2) способ демонстрации того, что оппонент сам допускает те ошибки.

#### **1.2.1.1. Способ демонстрации того, что мы не допускаем ошибок, в которых оппонент обвиняет нас**

---

<sup>833</sup> Тиб. rten-'byung-gi-de-nyid.

Здесь три части: 1) обоснование того, что мы не совершаем тех ошибок; 2) непосредственная демонстрация того, что мы не совершаем тех ошибок; 3) наша система не только безошибочна, но и обладает преимуществами.

### **1.2.1.1.1. Обоснование того, что мы не совершаем тех ошибок**

Здесь две части: 1) демонстрация того, что возражения имеют место из-за непонимания трех вещей; 2) демонстрация того, что те, кто выдвигают такие возражения, не понимают две истины.

#### **1.2.1.1.1.1. Демонстрация того, что возражения имеют место из-за непонимания трех вещей**

ММК, глава XXIV, шлока 7<sup>834</sup>:

Здесь мы говорим, что вы

Ни необходимость [постижения] пустоты, ни [сущность] пустоты,

Ни смысл пустоты не понимаете.

---

<sup>834</sup> Тиб.: lde-la-bshad-pa-khyod-kyis-nillstong-nyid-dgos-dang-stong-nyid-dangl stong-nyid-don-ni-ma-rtogs-pasllde-phyir-de-ltar-gnod-pa-yinl [ММК XXIV: 7; ММК 2016, p. 35].



Вследствие этого вы причиняете вред себе.

Тем, кто выдвинул аргументы, оспаривающие нашу позицию, следует в ответ объяснить следующее. Так как вы не поняли ни необходимость учения о пустоте, ни сущность и смысл пустоты, которые следует постичь для того чтобы объяснить пустоту, то вы не понимаете пустоту, поэтому очень вредите себе, будучи испорченными различными ложными концепциями. Более того, исключительно из-за вашей собственной концептуализации [указанный нами] смысл того, что [вещи] пусты от самосущего существования, что они не имеют самобытия, вы трактуете как смысл небытия<sup>835</sup>. Совершив, таким образом, ошибочное онтологическое преувеличение смысла пустоты, вы выдвигаете упреки, такие как «если все это пусто, то нет становления и нет разрушения» и т. д. Ваша большая неприязнь к нам наносит вред вам самим.

Относительно этого ранее было сказано:

А концептуализации – из ментальной игры (активности).

Они пресекаются посредством пустоты [ММК XVIII: 5cd].

Этим объясняется, что учение о пустоте дано для того чтобы успокоить полностью все ментальные фабрикации,

---

<sup>835</sup> Тиб. med-pa'i-don.

цепляющиеся за характеристики вещей. Но вы считаете, что смысл пустоты от самобытия – это небытие<sup>836</sup>. Тем самым вы только расширяете сеть концептуальных измышлений. Следовательно, вы не понимаете цель учения о пустоте.

Сущность пустоты<sup>837</sup> такова:

Не является познаваемой от другого, пребывает в покое,

Не является конструктом ментальной активности [XVIII: 9ab].

С точки зрения абсолютного восприятия<sup>838</sup> *таковость* объясняется подобно тому, как тот, у кого нет катаракты, не имеет даже простой видимости ниспадающих волос. В контексте [утверждаемого нами] отсутствия всех концептуально измышленных двойственных видимостей все они являются ошибочными фабрикациями самобытия. {389} Поскольку вы отождествляете смысл пустоты от самобытия со смыслом небытия, то это несовместимо с отказом от всех концептуальных измышлений. Следовательно, вы не поняли характеристики пустоты или ее сущность.

Как будет объяснено ниже,

То, что имеет зависимое возникновение... [XXIV: 18ab]

---

<sup>836</sup> Тиб. med-pa.

<sup>837</sup> Тиб. stong-pa-nyid-kyi-ngo-bo.

<sup>838</sup> Тиб. mngon-du-'gyur-pa'i-gzigs-ngo.

И в сутре сказано:

То, что возникает из условий, не является возникшим

[*Anavataptanāgarājapariprcchā-sūtra, mDo sde pha 230b*].

Здесь тот объект, который зависит от условий, объясняется как пустой объект, поскольку он не имеет самостоятельной собственной природы. То, что является смыслом понятия *зависимое возникновение*, то же самое является смыслом понятия *пустота от самобытия*, а смысл *небытие вещи, способной функционировать*, не является смыслом пустоты. Однако вы, думая, что если вещи пусты от самобытия, то они не в состоянии осуществлять активность и не существуют, совершив онтологическое превеличение смысла понятия «пустота вещей от самобытия» до [концепта] их небытия, обвиняете нас [в нигилизме]. Следовательно, вы даже не поняли смысл понятия *пустота*.

Эта аргументация показывает, что такое утверждение – «Если вещи не имеют собственной природы, тогда что существует? Если они не имеют самобытия, то должны не существовать» – высказывается теми, кто не понимает смысл мадхьямаки и выдвигает обвинения. Следовательно, для тех, кто стремится принять позицию мадхьямаки, было бы очень нелогично высказывать подобные суждения.

**1.2.1.1.1.2. Демонстрация того, что те, кто выдвигают такие возражения,**

**не понимают две истины**

Здесь пять частей: 1) сущность двух истин, которую не понимают оппоненты; 2) кто не понимает две истины, тот не понимает подлинную суть Слова Будды; 3) необходимость учения о двух истинах; 4) пагубность ошибочного понимания двух истин; 5) объяснение того, что ввиду трудности понимания двух истин Учитель вначале не проповедовал их.

**1.2.1.1.2.1. Сущность двух истин, которую не понимают оппоненты**

Здесь две части: 1) объяснение смысла слов, проповедуемых в коренном тексте; 2) демонстрация того, что следует удостовериться в том смысле, который объясняется в «*Комментарии*».

**1.2.1.1.2.1.1. Объяснение смысла слов, проповедуемых в коренном тексте**

Возникает вопрос: «Кто это – те, кто, не поняв того, как мадхьямики объясняют необходимость учения о пустоте и т.

д., высказывают обвинения?»»

ММК, глава XXIV, шлока 8<sup>839</sup>:

Будды проповедовали Дхарму,  
Правильно опираясь на две истины –  
Условную истину мира  
И истину абсолютного смысла.  
{390}

Как было объяснено выше, те из наших школ, которые активно вовлекаются в одно лишь декламирование текстов Слова Будды, не имея безошибочного понимания смысла объясняемого в Слове Будды различения двух истин, допускают ошибку. Поэтому Арья Нагарджуна с целью устранить ошибочное понимание другими смысла Слова Будды и для того чтобы дать безошибочную понятийную презентацию двух истин, проповедуемых в Слове Будды, говорил, что Бхагаваны Будды обучали Дхарме, правильным образом опираясь на две истины. Две истины – это условная истина мира и истина абсолютного смысла.

В данном контексте понятие *мир*<sup>840</sup> относится к личности, обозначенной на основе скандх. Ибо, как сказано,

---

<sup>839</sup> Тиб.: *lsangs-rgyas-rnams-kyis-chos-bstan-pallbden-pa-gnyis-la-yan-dag-brtenll'jig-rten-kun-rdzob-bden-pa-danglldam-pa'i-don-gyi-bden-pa'ol* [ММК XXIV: 8; ММК 2016, р. 35].

<sup>840</sup> Тиб. 'jig-rten.

Мир – то, что общеизвестно в качестве скандх,  
На них определенно опирается мир  
[*Brahmaviśeṣcintiparipṛcchā-sūtra*, mDo sde ba 36b].

То, что опирается на разрушающиеся скандхи, называется *миром*. *Условное*<sup>841</sup> означает *незнание*<sup>842</sup> или *неведение*<sup>843</sup>. Это также то, что скрывает или затемняет *таковость* вещей, ибо санскритский оригинальный термин<sup>844</sup> означает также «покров», «завесы»<sup>845</sup>. Но не говорится, что всё *условное* является покровом (завесами).

Альтернативным смыслом *условного* является *взаимозависимость*. Это означает, что если вещи должны быть в зависимости друг от друга, то они не могут иметь самостоятельную собственную природу: в этом смысле они *неистинны*. Хотя основание для [применения] такого подхода к объяснению значения слова существует также в отношении абсолютной истины, тем не менее условное объяснение не применяется для этого. Это подобно, например, тому, что хотя имеется основание для обозначения лягушки выражением «возникающая-из-озера», тем не менее оно не используется

---

<sup>841</sup> Тиб. kun-rdzob соответствует санскритскому термину *saṃvṛti*, который имеет два основных значения: *конвенция* и *сокрытие*. В тибетском термине эти два значения связаны воедино.

<sup>842</sup> Тиб. mi-shes-pa.

<sup>843</sup> Тиб. ma-rig-pa.

<sup>844</sup> См. примеч. 726.

<sup>845</sup> Тиб. sgrib-pa.

для обозначения лягушки.

Альтернативно, *условное* может иметь значение *символ (означающее)*<sup>846</sup>, т. е. мирскую номинальную конвенцию. Более того, *условное* в этом смысле объясняется как нечто имеющее такие характеристики как «объект описания» и «описание», «познание» и «объект познания» и т. д. Следовательно, *субъективно условное* не рассматривается лишь как познание или описание.

{391} Возникает вопрос: «Не означает ли необходимость использования слова “мир” в выражении “мирская условность”<sup>847</sup>, что существует также нечто *условное*, не являющееся *мирской условностью*?» В данном контексте слово «мир/мирской» используется не для того чтобы исключить немирские условности, а выражает то, как вещи пребывают. Те люди, чьи чувственные способности повреждены из-за катаракты, бельма на глазу или из-за желтухи и т. д., имеют искаженное восприятие, и вещи из-за этого не воспринимаются ими в правильной перспективе, в которой они определяются как *мир*. Поэтому такие условные объекты, искаженные под влиянием катаракты или других факторов, повредивших органы чувств, в соответствии с той видимостью вещей, которая зависит от *мира*, неистинны<sup>848</sup>. Поэтому для того чтобы отличить от них, используется понятие «*мирская условная*

---

<sup>846</sup> Тиб. brda.

<sup>847</sup> Тиб. 'jig-rten-kun-rdzob.

<sup>848</sup> Тиб. mi-bden-pa.

истина»<sup>849</sup>, рассматриваемое как вид истины.

В понятии *абсолютная истина* слово «абсолютное» (don-dam) этимологически означает *смысл*<sup>850</sup> (*реальность, факт*) и *высшее*<sup>851</sup>. А слово «истина» означает *безобманность*, поскольку это точка зрения *таковости* – видения вещей такими, каковы они есть.

**1.2.1.1.2.1.2. Демонстрация того, что следует удостовериться в том смысле,**

**который объясняется в «Комментарии»**

Здесь «*Прасаннапада*» [163b] говорит, что две истины следует подробно изучить по комментарию, данному в «*Мадхьямака-аватаре*». Поэтому мы дадим их краткую презентацию. Объект познания служит базисом детального аналитического различения двух истин. Суть различения условной и абсолютной истины проистекает из деления объектов познания. В установлении смысла каждого из подразделений содержатся три момента: 1) условная истина; 2) объяснение абсолютной истины; 3) презентация перечня двух истин.

---

<sup>849</sup> Тиб. 'jig-rten-kun-rdzob-bden-pa.

<sup>850</sup> Тиб. don – *смысл, факт, цель, благо, реальный, природа* и т. д.

<sup>851</sup> Тиб. dam – *священный, высший, совершенный* и т. д.



## 1.2.1.1.2.1.2.1. Условная истина

Здесь три части: 1) объяснение этимологического значения «условного» и «истины»; 2) характеристика условной истины; 3) классификация условного.

### 1.2.1.1.2.1.2.1.1. Объяснение этимологического значения «условного» и «истины»

Предположим, кто-то спрашивает: «Что есть *условное* и что есть *истина*?». *Условное*, в чьей перспективе такие вещи как форма и т. д. определяются как истинные, есть неведение, являющееся онтологическим прувеличением: феномены, не имеющие собственной сущности, установленной к бытию посредством самобытия, считаются существующими. Поскольку для вещей невозможно существовать истинно, они определяются как истинные с позиции ума; а с точки зрения ума, не цепляющегося за истинное [существование]<sup>852</sup>, не существует того, что подлежало бы определению в качестве истинно [существующего]. {392}

Здесь «*Мадхьямака-аватара*» говорит:

Природа ментальной замутненности – это завесы, поэтому *условное* –

То, что сконструировано [умом], но проявляется как ис-

---

<sup>852</sup> Тиб. bden-'dzin.

тинное,

Муни называл условной истиной:

Сущее, являющееся фабрикацией, – условно<sup>853</sup> [VI: 28].

В «Мадхьямака-аватара-бхашье» говорится:

Таким образом, условная истина устанавливается под влиянием омраченного неведения<sup>854</sup>, из которого развертываются все звенья сансарного бытия. Более того, шраваки, пратьекабудды и бодхисаттвы – те, кто отбросил омраченное неведение, – видят составные феномены существующими так же, как отражение и т. д., – как имеющие сфабрикованную природу, а не как истинно существующие. Ибо у них отсутствует высокомерное предположение, что [вещи] манифестируются как истинные. Существа-«дети» обманываются [относительно вещей], а для иных существ вещи, поскольку, подобно иллюзии и т. д., имеют зависимое возникновение, они являются просто условными» [*dBu ma* 'a 255a].

Сказанное не следует воспринимать как указание на то, что определение условной истины как существующей происходит *посредством неведения*, и что с точки зрения шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв, отбросивших омраченное

---

<sup>853</sup> Эту строфу из МА в переводе А.М. Донца см.: [МА 2004, с. 112].

<sup>854</sup> Тиб. *nyon-mongs-ra-can-gyi-ma-rig-ra* – «клешное неведение», корень сансары.

неведение, условная истина не устанавливается. И первым основанием для этого служит, как было ранее объяснено, то, что, поскольку омраченное неведение – это цепляние за истинное [бытие], то объект (смысл), за который оно цепляется, не существует даже конвенционально; а то, что является условной истиной, должно существовать конвенционально; следовательно, если базис определения феноменов как условно существующих является условным, то он не должен быть тем условным, что сотворен омраченным неведением. {392}

Вторым основанием служит то, что *условное*, определяемое как *истинное* с точки зрения тех, кто цепляется за истинное [бытие], не существует для тех, кто отбросил то *условное*, [что сотворено] омраченным неведением. С их точки зрения обосновано, что составные феномены *неистинны*. Но это не доказывает того, что они не являются *условной истиной*. Следовательно, с их точки зрения говорится, что составные феномены являются *просто условными*<sup>855</sup>. Согласно этой позиции *просто условного* при употреблении этих двух терминов – *условное* и *истина* – [феномены] не устанавливаются как *истинные*, поэтому слово «просто»<sup>856</sup> исключает *истину*, но никоим образом не исключает *условную истину*. Итак, способ, каким *условная истина* является истиной, заключается в том, что она видится истиной лишь в перспек-

---

<sup>855</sup> Тиб. kun-rdzob-tsam.

<sup>856</sup> Тиб. tsam.

тиве неведения, условного<sup>857</sup>.

Как говорится в трактате Чандракирти, «поскольку условно истинно, то это – условная истина». [*Madhyamakāvatāra-bhāṣya* 245b] Это означает, что то, что является истиной с точки зрения неведения, условного [в значении завес], не является истинно [существующим] с точки зрения языковой (номинальной) конвенции<sup>858</sup>. В противном случае это было бы несовместимо с системой, в соответствии в которой ничто не существует посредством собственных характеристик даже с точки зрения языковых конвенций. Если опровержение *истинного бытия*<sup>859</sup> и доказательство отсутствия истинного [бытия] выполняются посредством номинальных конвенций, то было бы нелогичным устанавливать *существование истинного*<sup>860</sup> посредством номинальных конвенций. А если это не делается так, то и с абсолютной точки зрения это невозможно, следовательно, эти презентации (определения) не имеют места.

Предположим, у кого-то возникла мысль: «В таком случае

---

<sup>857</sup> Тиб. ma-rig-pa'i-kun-rdzob-pa'i-ngo-tsam-du буквально переводится так: «с точки зрения неведения, условного». Поскольку тибетский термин «kun-rdzob» имеет значение «условный/ конвенция», то данное выражение может быть переведено как «с точки зрения конвенций неведения», а поскольку помимо значения «условный» он имеет также значение «покрыв/завесы», то данное выражение может быть переведено и как «с точки зрения завес неведения».

<sup>858</sup> Тиб. tha-snyad-du.

<sup>859</sup> Тиб. bden-grub.

<sup>860</sup> Тиб. bden-par-grub-pa.

поскольку *дхармата* и два вида бессамостности с точки зрения того *условного*, [что фабрикуется] цеплянием за истинное [бытие]<sup>861</sup>, являются истинами, то они являются *условными истинами*». Если бы только то, что является *просто истиной*<sup>862</sup> с точки зрения того *условного*, [что фабрикуется] цеплянием за истинное [бытие], определялось в качестве условной истины, то это был бы тот самый случай. Однако мы не утверждаем этого. Ибо здесь мы просто объясняем, что базис истины в условной истине есть то *условное* [скрытое завесами], в перспективе которого [имеет место] относительность истины<sup>863</sup>, а также тот способ, каким истина имеет место в этой перспективе.

### 1.2.1.1.2.1.2.1.2. Характеристика условной истины

У каждой из этих внешних и внутренних вещей имеются две природы: абсолютная и условная. Если взять, к примеру, такую вещь как росток, то это, во-первых, та природа ростка, которая обнаруживается рациональным познанием, созерцающим только подлинную, пустую, идентичность<sup>864</sup> ростка. Во-вторых, это та природа ростка, которая обнаруживается

---

<sup>861</sup> Тиб. *bden-'dzin-kun-rdzob-pa'i-ngor*.

<sup>862</sup> Тиб. *bden-pa-tsam-zhig*.

<sup>863</sup> Тиб. *bden-pa'i-kun-rdzob-pa* – букв. «поверхность, относительность истины».

<sup>864</sup> Тиб. *yang-dag-pa-de-kho-na'i-don*.

в процессе познания посредством номинальных конвенций, которое имеет своим объектом ложный, искаженный смысл. {394} Первая природа ростка – это его природа абсолютной истины, а вторая – его природа условной истины. В «*Мадхьямака-аватаре*» таким же образом говорится:

Видением всех вещей в [их] подлинности или обманчивости

Происходит цепляние за две природы обнаруживаемого сущего.

Объект совершенного видения – это *таковость*.

То, что воспринимается искаженно, называется условной истиной [VI: 23]<sup>865</sup>.

Тем самым показано, что из тех природ, – двух истин, – имеющих в сущности ростка, абсолютная – это та, что была обнаружена посредством первого вида познания, а условная – та, что была обнаружена посредством второго вида познания. Но это не свидетельствует о том, что в *единственной* природе ростка в зависимости от первого или второго вида познания обнаруживаются две природы. В «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» говорится:

Было указано, что все вещи имеют два вида своей природы –

---

<sup>865</sup> В пер. А.М. Донца см.: [МА 2004, с. 109].

Это условная и абсолютная природа [*dVi ta* 'a 253a].

Здесь говорится, что природа каждой вещи подразделяется на две: абсолютная природа – та, что обнаруживается посредством познания, усматривающего окончательный смысл; условная природа – та, что обнаруживается посредством иллюзорного<sup>866</sup> познания.

Поскольку *дхармата* ростка является его сущностью<sup>867</sup>, то она называется «природой»<sup>868</sup>. Поскольку цвет ростка, его форма и т. д. также являются его идентичностью<sup>869</sup>, то это тоже его природа<sup>870</sup>. Для того чтобы убедиться, что такие объекты познания как сосуд и прочие характеризуемые вещи являются иллюзорными и обманчивыми объектами, необходимо обрести воззрение, логическим способом опровергающее истинность<sup>871</sup> тех характеризуемых вещей, которые являются объектами цепляния. Ибо иллюзорность их истинного [существования]<sup>872</sup>, не будучи опровергнута логикой, не может быть установлена достоверным восприятием. Следовательно, установление умом тех характеризуемых вещей в

---

<sup>866</sup> Тиб. brdzun-pa.

<sup>867</sup> Тиб. gang-bzhin в данном контексте переводится не как «самобьтие», а как «сущность».

<sup>868</sup> Тиб. ngo-bo.

<sup>869</sup> Тиб. bdag.

<sup>870</sup> Тиб. ngo-bo.

<sup>871</sup> Имеется в виду истинное существование.

<sup>872</sup> Тиб. bden-pa в данном контексте имеет значение «самосушее».

качестве объектов, являющихся условной истиной, определено зависит от опровержения умом их абсолютного существования<sup>873</sup>.

Хотя такие вещи как сосуд и одежда являются условной истиной, когда они воспринимаются умом, ум не обязан [при этом] устанавливать смысл условной истины. Хотя сосуд, одежда и прочие вещи, не имея самобытия, являются подобными проявляющейся иллюзии, тем не менее ум, который воспринимает их, не обязан устанавливать тот смысл, что они подобны иллюзии. {395} Следовательно, утверждать, что сосуд, одежда и прочие вещи являются в зависимости от восприятия<sup>874</sup> обычных людей, не имеющих воззрения мадхьямаки, условной истиной, а в зависимости от восприятия арьев – абсолютной истиной, было бы неправильно. Ибо это противоречит тому, что говорится в «Мадхьямака-аватара-бхашье»:

То, что для обычных существ является абсолютным, для тех, кто имеет опыт арьев по переживанию видимости, является просто условным. То, что является пустотой этого [просто условного], есть абсолютное для них [*dBu ma 'a 255a*].

---

<sup>873</sup> Если сформулировать немного иначе ради большей корректности стиля, то ум, для того чтобы установить вещи в качестве объектов условной истины, с определенностью должен опровергнуть их абсолютное существование.

<sup>874</sup> Тиб. *shes-ngo-la-ltos-te* можно перевести и как «в перспективе знания», «с точки зрения знания».



Обычные существа считают такие вещи как сосуд и прочее истинно [существующими], а также цепляются за них как за нечто абсолютное, поэтому с точки зрения их знания сосуд и прочие вещи являются абсолютно существующими, а не являются условными объектами. Такие базисы характеристики как сосуд и т. д., являющиеся абсолютно существующими с их точки зрения, являются условными объектами для арьев, которые постигли смысл того, что видимость, проявляющаяся в их потоке сознания, подобна иллюзии. С позиции их знания эти вещи не установлены как нечто истинное [т. е. истинно существующее], поэтому называются *просто условными*.

Хотя это и так, тем не менее, поскольку об их природе<sup>875</sup> говорится как об абсолютной истине, следует проводить различие между условными вещами, такими как сосуд и т. д., и их абсолютной природой, которая постигается арьями. Но не следует говорить, что сосуд и прочее являются абсолютными для арьев, потому что логическое познание, понимающее их действительный (окончательный) смысл<sup>876</sup>, не обнаруживает сосуд и т. д.; и потому что говорится: отличительной характеристикой абсолютной истины является то, что она обнаруживается логическим анализом, постигающим окончательный смысл.

---

<sup>875</sup> Тиб. rang-bzhin.

<sup>876</sup> Тиб. yang-dag-pa'i-don.

### 1.2.1.1.2.1.2.1.3. Классификация условного

Различаются два вида познания, воспринимающего иллюзорные, обманчивые объекты. Во-первых, это познание посредством ясных чувственных способностей, не ослабленных такими временными искажениями восприятия как катаркта и т. д. Во-вторых, это познание посредством дефектных чувственных способностей, ослабленных такими временными искажающими факторами как катаракта и т. д. В сравнении с первым второй вид познания квалифицируется как ошибочное знание. {396} В «Мадхьямака-аватаре» говорится:

Утверждается, что есть также два вида иллюзорного восприятия:

Посредством ясных чувств и посредством дефектных чувств.

Познание органами чувств, имеющих дефекты, считается ложным

В сравнении со знанием посредством хороших органов чувств [VI: 24]<sup>877</sup>.

Говорится, что точно так же, как различаются два вида субъектов познания – ложный и неложный, в отношении объекта различаются два вида объектов – действитель-

---

<sup>877</sup> Эту строфу в пер. А. М. Донца см: [МА 2004, р. 110].

ный<sup>878</sup> объект и ложный объект. Это объекты, воспринимаемые шестью органами чувств, не поврежденными преходящими искажающими факторами, и объекты, воспринимаемые дефектными органами чувств. Об этом в «*Мадхьяма-ка-аватаре*» говорится так:

То, что обычные люди понимают, воспринимая  
Неповрежденными органами чувств,  
Для мира является истинным, а остальное  
Мир определяет как ложное. [VI: 25]<sup>879</sup>

К вредоносным внутренним факторам, которые причиняют ущерб чувственным способностям, относятся катаракта, желтуха, употребление галлюциногенных ядов и т. д. К внешним факторам, искажающим чувственное восприятие, относятся зеркало, звук, прозвучавший в скалах и тому подобных местах; лучи солнца, в жаркий сезон падающие на такие объекты как белый песок и т. д. Даже без наличия внутренних факторов искажения восприятия эти внешние факторы могут стать причиной цепляния за такие вещи как отраженный образ, эхо, вода, привидевшаяся в мираже, и т. д.

Аналогичным образом следует понимать магические заклятия и снадобья.

Кроме того, факторами искажения ментального органа

---

<sup>878</sup> Тиб. yang-dag.

<sup>879</sup> В пер. А. М. Донца см.: [МА 2004, р. 110].

чувств являются ошиочные философские взгляды, аргументы, имеющие видимость доказательства, сон и т. д. Таким образом, в данном контексте такие имеющиеся с безначалья времен факторы как неведение – цепляние за бессамость двух видов – и др. не рассматриваются в качестве вредоносных факторов, искажающих чувственные способности. Как было объяснено выше, здесь были рассмотрены временные причины искажения чувственного восприятия. {397}

Подобное определение условного смысла (объекта), схватываемого шестью неповрежденными органами восприятия, и противоположного ему смысла (объекта) как истинного<sup>880</sup> и ложного<sup>881</sup> делается исключительно в зависимости от знания обычных людей. Ибо как они проявляются, таковыми объектами являются в зависимости от того, имеются или не имеются дефекты в обычном познании. С точки зрения арьев не существует подобная двойственность истинного и ложного. Подобно тому как отраженный образ и прочие такого рода видимости не имеют сути, для тех, кто имеет неведение, хотя такие вещи как синева и прочее имеют видимость существующих в силу собственных характеристик, тем не менее их видимость не имеет сути: они не существуют так, каковы в видимости. Поэтому между теми двумя видами познания нет разницы в отношении того, ошибочны они или безошибочны.

---

<sup>880</sup> Тиб. yang-dag.

<sup>881</sup> Тиб. log-par.

Предположим, что теперь кто-то спрашивает: «Объекты неправильно проявляются из-за временных нарушений физических чувственных способностей, или по причине нарушения ментального познания из-за сна или других факторов в сновидении появляется человек и т. д. и приснившийся образ принимается за человека и т. д. А в бодрствующем состоянии даже обычный когнитивный субъект понимает, что те иллюзорные лошади, слоны, которые он принимал за лошадей и слонов, и мираж, который он принимал за воду, являются ошибочными [объектами]. Но как ординарный когнитивный субъект может понять как ошибочные те объекты, которые ложно воспринимаются умом, пораженным дурными философскими воззрениями?»

В данном контексте дефекты, в отношении которых мы исследуем их наличие или отсутствие, это не те дефекты, которые действуют как врожденный порок цепляния за ошибочное. Приписывание [фабрикация концептов] посредством дурных философских воззрений означает, что под влиянием таких ложных конструктов как *первопринцип*<sup>882</sup> происходят исключительно ментальные изменения. Хотя ординарный когнитивный субъект не понимает их ошибочности, тем не менее, поскольку они постигнуты как ложные со стороны *конвенционального достоверного восприятия*<sup>883</sup>, не проникшего полностью в *таковость*, их ошибоч-

---

<sup>882</sup> Тиб. gtso-bo.

<sup>883</sup> Тиб. tha-snyad-pa'i-tshad-ma.

ность познаваема обычным познанием.

{398} Такие объекты, за которые происходит цепляние посредством двух видов врожденного *я-цепляния*<sup>884</sup>, называются «теми, которые схватываются посредством недефектных чувственных способностей». Хотя они с точки зрения ординарного мирского мышления и являются реальными или истинными, тем не менее не существуют даже конвенционально. Те мадхьямики-сватантрики, которые убеждены, что сознание<sup>885</sup> существует в соответствии с видимостью – как существующее посредством собственных характеристик, не проводят различия между *действительным* и *ложным*<sup>886</sup> относительно когнитивного субъекта. Однако они проводят [такое различие] относительно видимости, проявляющейся в качестве объекта, в зависимости от того, существует или не существует он благодаря собственным характеристикам так, как проявляется в видимости. В тексте «*Сатъядвая-вибхага*»<sup>887</sup> говорится об этом так:

Хотя они сходны по видимости, основываясь на том,  
Могут они или не могут выполнять функции,

---

<sup>884</sup> Тиб. bdag-'dzin.

<sup>885</sup> Тиб. shes-pa.

<sup>886</sup> Тиб. yang-dag-dang-log-pa.

<sup>887</sup> Тиб. bden-gnyis-rnam-'byed – «Различение двух истин» [Тоh. 3881] – сочинение ачарьи Джнянагарбхи, который сочинил также комментарий к нему [Тоh. 3882]. Джнянгарбха (VIII в., Наланда) – представитель мадхьямика-сватантрики, ученик Шригупты и учитель Шантаракшиты.

Различаются два вида условного –

Действительное и не являющееся действительным<sup>888</sup> [*dVui ma sa 2a*].

В нашей системе объясняется: все то знание, что у имеющих неведение проявляется как видимость [вещей], существующих в силу собственных характеристик, есть видимость, искаженная под влиянием неведения. Следовательно, в отношении условных объектов нет деления на реальные<sup>889</sup> и ложные. В связи с этим в «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» говорится:

Что даже условно является иллюзорным,  
То не является условной истиной [*dVui ma 'a 254b*].

Сказанное следует понимать следующим образом. С точки зрения условностей того, кто искусен [в распознавании] знаков и символов, например, отраженный образ лица не является истинным лицом, следовательно, не является условной истиной; хотя это и так, тем не менее это является условной истиной [в том смысле], что это объект знания, обнаруживаемый посредством видения иллюзорного, обманчивого объекта<sup>890</sup>.

---

<sup>888</sup> Тиб. yang-dag-yang-dag-ma-yin-pa.

<sup>889</sup> Тиб. yang-dag-pa.

<sup>890</sup> Это было разъяснение позиции сватантриков.

Однако точно так же, как знание отраженного образа является иллюзией в отношении объекта, который проявляется, те, у кого есть неведение, пребывают в иллюзии относительно объектов, которые проявляются, – таких как синева и т. д., имеющих видимость, словно существуют благодаря собственным характеристикам.

Постулирование *истинного эпистемологического объекта*<sup>891</sup> противоречило бы тому, что он постулируется *заблуждающимся когнитивным субъектом*<sup>892</sup>. Однако постулирование *иллюзорного (ошибочного) эпистемологического объекта*<sup>893</sup> явилось бы поддержкой этого. Иначе все ложные объекты, такие как иллюзии, нужно было бы определять конвенционально, поэтому условная истина оказалась бы не имеющей места. {399} Ибо если нечто не является конвенционально истинным, то это противоречит тому, чтобы быть условной истиной.

### 1.2.1.1.2.1.2.2. Объяснение абсолютной истины

Здесь три части: 1) объяснение смысла *абсолютного* и *истины*; 2) объяснение характеристики абсолютной истины; 3) объяснение классификации абсолютной истины.

---

<sup>891</sup> Тиб. gzhal-bya-bden-pa.

<sup>892</sup> Тиб. 'khrul-pa-des-'jog-pa.

<sup>893</sup> Тиб. gzhaz-bya-brdzun-pa-'jog-pa.



## 1.2.1.1.1.2.1.2.2.1. Объяснение смысла *абсолютного и истины*

В «*Прасаннападе*» говорится:

Поскольку это есть *смысл* [don] и также *высшее* [dam-pa], то это есть *абсолютный смысл* [don-dam]<sup>894</sup>. А поскольку это есть *истина*, то это – *абсолютная истина*. [163b]

Следовательно, Чандракирти не объясняет так, как это делают другие – что *высшее* – это незагрязненная мудрость медитативного равновесия, а *абсолютный смысл* – это ее объект. Вместо этого он объясняет, что *абсолютная истина* указывает на оба [феномена]: *смысл* [don] и *высшее* [dam-pa]. Способ, каким абсолютная истина является истиной, заключается в том, что она безобманна. Ибо она не обманывает мир тем, что пребывает одним способом, а являет видимость другим способом. Она установлена как существующая в качестве абсолютной истины просто силою номинальной конвенции мира. В «*Юктишастикавритти*»<sup>895</sup> сказано:

---

<sup>894</sup> Поскольку значением термина «don» является также «факт», то «don-dam» означает также «абсолютный факт», т. е. *абсолютный онтологический факт*.

<sup>895</sup> Тиб. rigs-pa-drug-bcu-pa'i-'grel-pa – Комментарий Чандракирти к тексту Нагарджуны «Шестьдесят строф обоснования» («*Юктишастика*»). Тибетский текст доступен на сайте [www.archive.org](http://www.archive.org) в коллекции Центра буддийских электронных ресурсов ([Buddhist Digital Resource Center](http://www.buddhistdigitalresourcecenter.org)).

Возникает вопрос: «Тогда на каком основании говорится, что нирвана – это абсолютная истина?» Так говорится на том основании, что она не обманывает мир относительно своей идентичности. Только с точки зрения конвенций мира говорится, что это абсолютная истина. Те составные [феномены], которые являются обманчивыми, не есть абсолютная истина. Три истины [из четырех благородных истин], являющиеся составными феноменами, проявляют видимость имеющих собственную природу, хотя не имеют самобытия. Поэтому они обманывают существ-«младенцев» и вследствие этого квалифицируются как относительные истины [*dBu ma* ya 7b].

Это был ответ на утверждение оппонента, что поскольку нирвана постулируется с точки зрения условной истины, то нелогично, что она является абсолютной истиной. [*Madhyamakāvatāra bhāṣya* 210a, 232a, 234a]

Оппонент говорит: «Но в «*Юктишастике*» сказано:

В то время как все Победители говорили  
О нирване как единственной истине,  
Какой мудрец постиг бы,  
Что остальное не является ложью? [35]

Как вы истолкуете смысл слов «нирвана – это истина, а остальное является ложным»? Ответ на это содержится в

«Юктишастикавритти»:

{400}

Как понимать слова Бхагавана: «О монахи! Эта высшая истина – одна. А именно, это нирвана, имеющая свойство безобманности». Составные феномены своей ложной видимостью вводят в заблуждение существ-«младенцев». Нирвана не такова, потому что она суть *постоянное пребывание исключительно в идентичности невозникшей природы*<sup>896</sup>. Она никогда не проявляется для «младенцев» как видимость составного, которое имеет природу (сущность) возникшего. Следовательно, поскольку нирвана постоянно пребывает только в качестве нирваны, только благодаря конвенции мира о ней говорится как о высшей истине. [dVi ta ya 22b]

Итак, поскольку [здесь] говорится, что *безобманность* является смыслом «истинного», и поскольку говорится, что это имеет место также в силу конвенции, и поскольку в сутрах также говорится: «то, что имеет свойство безобманности, является смыслом *истины*», а также по той причине, что в утверждении «все составное – иллюзорно, имеет свойство обманчивости» об обманчивости говорится как о смысле *иллюзорности*, необходимо понять: смыслом истины является *безобманность*.

---

<sup>896</sup> Тиб. rtag-tu-skye-ba-med-pa'i-rang-bzhing-gyis-ngo-bo-kho-nar-gnas-pa-nyid в пер. Геше Самтена и Джея Гарфилда: «...its mode of existence is to always have the nature of being nonarisen» («... ее способ бытия – это всегда иметь природу невозникшего») [Tsong Khapa 2006, p. 488].

Следовательно, понятие *истина* в *условной истине*, являющееся *истиной* в плане цепляния за истинное [существование вещей], и понятие *истина* в *абсолютной истине* имеют совершенно разные смыслы. Тезис из «*Юктишастикаваритти*», который утверждает, что нирвана условно является истиной<sup>897</sup>, означает, что хотя нирвана существует как абсолютная истина, она установлена с условной точки зрения. Его не следует понимать как объяснение того, что она является конвенциональной истиной.

### **1.2.1.1.2.1.2.2.2. Объяснение характеристики абсолютной истины**

Здесь две части: 1) главный смысл; 2) отбрасывание возражений.

#### **1.2.1.1.2.1.2.2.2.1. Главный смысл**

Согласно «*Мадхьямака-аватаре*» характеристика абсолютной истины – это то, что она обнаруживается посредством видения подлинного смысла (сути) объекта познания [VI: 23], и это было ранее объяснено. {401} В автокомментарии говорится:

Абсолютное – это объект особой мудрости тех, кто ви-

---

<sup>897</sup> Тиб. myan-'das-kun-rdzob-tu-bden-par-gsungs-pa

дит *действительность*<sup>898</sup>, подлежащий обнаружению в собственной сущности, но не существующий посредством собственной самости: это его природа<sup>899</sup>. [*dBu ma* 'a 253a]

Здесь сказано, что [абсолютное] – это то, что обнаруживается незагрязненной мудростью, которая воспринимает *такость*, и не существует самосущим способом. Следовательно, опровергается утверждение тех, кто говорит, что [абсолютное], которое обнаруживается посредством незагрязненного медитативного равновесия, *истинно* существует.

Говоря «особая мудрость», [Чандракирти] указывает на то, что [*абсолютное*] не может быть обнаружено посредством любой мудрости арьев, а должно быть найдено той особой мудростью, которая познает *подлинную природу вещей*<sup>900</sup>: это и есть абсолютная истина. «Подлежащий обнаружению» означает «быть установленным таким образом посредством той когнитивной способности». В этом [абсолютная истина] является сходной с условной истиной. А то, что та мудрость обнаруживает [абсолютную истину] «таким образом» – способ, каким она устанавливается, объясняется следующим образом. В то время как глаз, пораженный катарактой, видит перед собой ниспадающие волоски, здоровый глаз вовсе не видит в этом же месте свисающих волос. Аналогичным образом, те, кто страдает от «катаракты» неведе-

---

<sup>898</sup> Тиб. yang-dag-pa.

<sup>899</sup> Тиб. 'di-ni-ngo-bo-gcig-yin-no.

<sup>900</sup> Тиб. ji-lta-ba.

ния, воспринимает скандхи и прочее как существующие самосущим способом. Будды, свободные от кармических отпечатков неведения, и те, кто имеет незагрязненную мудрость, познающую *таковость*, подобно глазу, не пораженному катарактой, воспринимают [все] тем способом, при котором не видят ни в малейшей степени двойственную видимость. Природа, которую они воспринимают таким способом, и есть абсолютная истина. В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится:

Из-за катаракты воображаются

Такие ложные вещи как ниспадающие волосы и т. д.

Что это за идентичности на самом деле – видит здоровый глаз.

В данном контексте это следует понять по аналогии [VI: 29]<sup>901</sup>.

В связи с этим в автокомментарии говорится:

Способ, каким природу скандх и прочего видят Победоносные Будды, свободные от отпечатков неведения, подобен тому, как не видят свисающие волосы те, чьи глаза чисты от катаракты, и эта природа есть их абсолютная истина [*dBu ta* 'a 255b].

{402}

Здесь говорится, что мудрость Будды, познающая *тако-*

---

<sup>901</sup> Эту строфу в пер. А.М. Донца см.: [МА 2004, с. 114].

вость, не воспринимает объекты видимости, искаженной катарактой неведения, как глаз, не имеющий катаракты, не видит свисающие волосы.

### **1.2.1.1.1.2.1.2.2.2.2. Отбрасывание возражений**

Здесь две части: 1) отбрасывание возражения о том, что *подлинная природа вещей*<sup>902</sup> не может восприниматься; 2) отбрасывание возражения о том, что видение *сущего в его многообразии*<sup>903</sup> нелогично.

#### **1.2.1.1.1.2.1.2.2.2.2.1. Отбрасывание возражения о том, что *подлинная природа вещей* не может восприниматься**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Вы утверждаете, что мудрость Будды, которая видит подлинную природу вещей, обнаруживает абсолютную истину. Но в «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» говорится:

Разве это не тот случай, когда такая природа не воспринимается? Тогда как вы утверждаете, что они видят ее? Хотя это истина, тем не менее они видят [ее] способом не-ви-

---

<sup>902</sup> Тиб. ji-lta-ba.

<sup>903</sup> Тиб. ji-snyad-ра может иметь значения: «как существует», «явления, «все», «сколько ни есть», «все возможные вещи», «множество вещей».

дения.

[*dBu ma* 'a 255b]»

Тем самым видение *таковости* объясняется как невидение вообще никаких объектов. Для того чтобы понять это, [Чандракирти] приводит цитату [256a]<sup>904</sup>, которая объясняет, что абсолютная истина выходит даже за пределы объекта всеведущей мудрости. Говорится, что все ментальные движения – ума и вторичных ментальных факторов – в состоянии<sup>905</sup> Будды не имеют места. Почему мы не противоречим всем этим положениям?

«Видение посредством способа не-видения» не функционирует как способ невосприятия всех объектов, что бы это ни было. Это было уже объяснено в контексте главы XV.

Относительно двух истин [в цитате, приводимой Чандракирти<sup>906</sup>,] говорится:

О божественные сыновья! Абсолютная истина обладает высшим аспектом всех вещей, выходит за пределы объектов всеведущей мудрости <...>. В том смысле, в каком говорит-

---

<sup>904</sup> Цитата приводится из «*Saṃvṛtiparamārthavidarśana-sūtra*».

<sup>905</sup> Тиб. *sangs-rgyas-kyi-sa* – букв. «земля Будды».

<sup>906</sup> В «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» Чандракирти приводит цитату из «*Самвритипарамартхавидаршана-сутры*», которую повторяет Цонкапа. Геше Самтен и Джей Гарфилд отмечают, что в пассаже, приводимом Цонкапой, и в цитате, приводимой Чандракирти, имеется значительный пропуск между двумя предложениями. [Tsong Khapa 2006, p. 490, note 10].



ся «это абсолютная истина», она не является таковой. [*mDo sde ma* 247a].<sup>907</sup>

Это объясняет то, что понятие «абсолютная истина» означает, что абсолютная истина не воспринимается умом так же, как это имеет место в случае двойственной видимости субъекта и объекта по-отдельности. Следовательно, это служит доводом в пользу того, что двойственная видимость является ошибочной, но не основанием для утверждения, что Будда не реализовал абсолютное. В «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» также говорится:

{403}

Поскольку он, не прикасаясь к произведенным вещам, исключительно напрямую воспринимает их, и поскольку он проник в *таковость*, его называют Буддой [*dVi ta 'a* 183a].

Это говорит о том, что Будда, не прикасаясь к зависимым [феноменам], посредством мудрости, постигающей подлинную природу вещей, проникает исключительно в *дхармату*.

---

<sup>907</sup> Между двумя предложениями пропущен фрагмент: lha-i-bu-de-la-rtog-pa-dang-rnam-par-rtog-pa-thams-cad-'jugs-pa'ang-med/ rtog-pa'ang-med/ ldog-pa'ang-med-do/ don-dam-par-na-de-la-pha-rol-kyang-med/ tshu-rol-kyang-med-dbus-skyang-med/ lha-'i-bu/ di-ni-don-dam-pa'i-bden-pa-zhes-sgro-btags-te-rjod-mod-kyi. [Tsong Khapa 2006, p. 490, note 10]. В нашем переводе: «О сын бога, в ней отсутствует вовлеченность в мысли или концептуальный процесс/ нет ни концепций, / ни опровержения/ в ней абсолютно нет ни той стороны/ ни этой стороны, ни середины/ о сын бога, это называется «абсолютной истиной», но говорится это посредством онтологического преувеличения».

В «*Прасаннападе*» говорится, что прекращение движения ума и ментальных факторов означает прекращение процесса концептуальных измышлений. Это было уже объяснено ранее. Более того, в «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» обосновано положение о том, что если бы эта природа не существовала, тогда для бодхисаттв не имело бы смысла выполнять столь трудную практику ради того чтобы реализовать ее. В поддержку приводится пассаж из сутры:

Так какова же их природа? Это то, что никогда не было создано и не является зависимым ни от чего другого: это их собственная природа, постигаемая посредством когнитивного акта, не искаженного галлюцинациями неведения. Почему кто-то спрашивает – существует это или не существует? Если бы этого не существовало, то ради чего бодхисаттвы медитируют на путь *парамит*? По какой причине для того чтобы реализовать ту *дхармату*, бодхисаттвы проходили бы через огромные трудности, прилагая безмерные усилия? О сын благородной семьи! Абсолютное не имеет возникновения, не имеет прекращения и не имеет разрушения, не имеет прихода, не имеет ухода, не является объектом выражения посредством языка, его невозможно никак описать словами, не подлежит постижению посредством ментальных конструктов. О сын благородной семьи! Абсолютное невыразимо, умиротворено, арьи должны постичь его посредством

различающего осознания – *rigpa*<sup>908</sup>. О сын благородной семьи! Абсолютное – это то, ради чего бодхисаттвы – независимо от того, появлялись Татхагаты или не появлялись, – приняв постриг и облачившись в шафрановые одежды, приняли монашество и, приняв монашество, они так устремляются к реализации этой самой Дхармы, словно их волосы и одежда охвачены огнем и пребывают в таком усердии, совершенно не сокрушаясь. {404} О сын благородной семьи! Если бы абсолютное не являлось существующим, то чистое поведение являлось бы бессмысленным, и появление Татхагат не имело бы смысла. Следовательно, поскольку абсолютное существует, бодхисаттв следует назвать учеными в отношении абсолютного<sup>909</sup>. [*Mahāmegha-sūtra, mDo sde wa 99a*].

Если же [вы] не способны обрести реализацию смысла *таковости*, то нет смысла утомлять себя множеством проверок корректности или некорректности анализа в отношении *таковости*, потому что [вам] не хватает квалификации [для постижения] абсолютного. Ибо Победоносный сказал:

## Великий Мудрец учил

---

<sup>908</sup> Тиб. so-so-rang-gi-rig-па в тексте Геше Самтена и Джея Гарфилда передано как «discriminative wisdom» («различающая мудрость») [Tsjng Khapa 2006, p. 491].

<sup>909</sup> Тиб. don-dam-pa-la-mkhas-па можно перевести и так: «сведущие в абсолютном», «мудрые относительно абсолютного».

О восьмидесяти четырех тысячах [томов] Дхармы<sup>910</sup>.

Для того, кто не понял *таковость*<sup>911</sup>,

Нет всех плодов этого. [*Caturdevīparipṛcchā, rGyud sa*  
279a]

В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится:

Сжиганием всех без остатка «сухих дров» – познаваемого  
Достигается тот покой – *дхармака* Победителей.

В это время нет возникновения и нет прекращения.

Остановкой ума реализуется то *тело* [XII: 8]<sup>912</sup>.

В автокомментарии говорится:

---

<sup>910</sup> Тиб. *phung-po-brgyad-khri-bzhi-stong* – букв. «собрание в восемьдесят четыре тысячи».

<sup>911</sup> В данном контексте *de-nyid* может означать «они/их» в смысле эти тома учений.

<sup>912</sup> В английском переводе дана неправильная ссылка на одиннадцатую главу МА. Кроме того, четвертая строка переведена, на наш взгляд, некорректно: «And the cessation of mind is realized by Sambhogakāya» («И пресечение ума реализуется *самбхогакаей*»). [Tsong Khapa 2006, p. 492] Ибо, как мы понимаем, неверно, что *самбхогакая* осуществляет пресечение ума, тем более что в тибетском тексте упоминается не *самбхогакая*, а *то тело*; да и не о пресечении здесь говорится, а об остановке интеллектуальной активности. Именно остановкой ума реализуется *дхармака*. Данную строфу в пер. А.М. Донца см.: [МА 2004, с. 298]. В четвертой строке не вполне корректно использовано выражение «ум прекращен»: в точном смысле слова ум не имеет прекращения, но можно говорить об остановке его мыслительной функции.

Ум и ментальные факторы не вступают в [познание] Объекта мудрости – *таковости* – никоим образом.

Поэтому говорится, что это реализуется только *телом Будды* [dVi ta 'a 332a].

Наша позиция также не противоречит тому, что здесь говорится. Ибо это означает, что в момент просветления не возникает движения ума и ментальных факторов, никаких концептуальных измышлений. Поэтому *дхармака* не квалифицируется как *посредством этого* полностью достигнутая, а устанавливается как полностью достигнутая *посредством самбхогакаи*.

[Арья], в перспективе мудрости прямого постижения *таковости* не имеет между объектом и субъектом ни малейшей двойственной видимости и пребывает погруженным в медитативное равновесие подобно тому, как вода, влившаяся в воду. Он не воспринимает напрямую множество феноменов в их разнообразии<sup>913</sup>: если бы он воспринимал их, то они не могли бы быть постигнутыми косвенно, а должны были бы постигаться напрямую. Более того, это не та система, в которой можно воспринимать что-то без аспекта восприятия. {405} Ум, который непосредственно воспринимает форму, звук и прочие аспекты вещей, не может функционировать без дуалистической видимости субъекта и объекта. А если ум не воспринимает множество вещей в их раз-

---

<sup>913</sup> Тиб. ji-snyed-pa.

нообразии, то нет и абсурдного заключения об отдельности *дхармина* и *дхарматы*<sup>914</sup>. Это так, потому что с позиции *рационального когнитивного субъекта*<sup>915</sup>, постигающего *таковость*, связь между *дхармином* и *дхарматой* не устанавливается. Кроме того, с позиции *конвенционального достоверного восприятия*<sup>916</sup>, исследующего *синеву*, абсолютная истина не существует, поэтому нет необходимости в том, чтобы эти два были обособлены.

Более того, если бы Будда воспринимал смысл множества разнообразных феноменов<sup>917</sup> – посредством мудрости, познающей *абсолютную природу*<sup>918</sup>, тогда рациональный когнитивный субъект, видящий абсолютный смысл<sup>919</sup>, обнаруживал бы и условную истину. Следовательно, характеристики двух истин перепутались бы, и условные истины должны были бы устанавливаться посредством логики субъекта, постигающего *таковость*.

### **1.2.1.1.2.1.2.2.2.2. Отбрасывание возражения о том,**

---

<sup>914</sup> Тиб. chos-can-dang-chos-nyid в данном контексте может переводиться как «характеристика» и «характеризуемое», «явление и сущность».

<sup>915</sup> Тиб. rigs-shes.

<sup>916</sup> Тиб. tha'-snyad-pa'i-tshad-ma.

<sup>917</sup> Тиб. ji-snyad-pa.

<sup>918</sup> Тиб. ji-lta-ba.

<sup>919</sup> Тиб. yang-dag-pa'i-don.

## что видение *сущего* в его многообразии нелогично

Здесь кто-то может задать вопрос: «В этой системе признается или не признается, что в состоянии Будды имеет место мудрость, познающая все множество феноменов в их разнообразии? Согласно второй альтернативе, неправомерно было бы даже говорить в «*Мадхьямака-аватаре*» о способности познания десяти силами, и невозможно было бы согласиться с всеведением Будды. Это было бы онтологической клеветой в адрес нашего Учителя. В случае первой альтернативы, если бы существам-«младенцам» вещи, не существующие самосущим способом, не проявляли видимость самобытия, тогда не существовало бы ничего иллюзорного. Тогда все это должно проявляться в мудрости Будды, познающей сущее в его многообразии. Если же [сущее] не существует так, как проявляется в видимости, то является иллюзорным».

То, как это было изложено, является ошибкой. Утверждение о том, что имеется два аспекта, является неприемлемым. Более того, в «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» [*dVi ta 'a 342a*] приводится цитата:

Даже те живые существа, которых не видно на спице колеса колесницы, проявляются перед [взором] Татхагаты. И таких случаев великое множество. {406} Однако это не от-

носится к богам и людям миллиардов миров универсума [Tathāgatamahākaraṇānirdeśa-sūtra mDo sde pa 199a].

Как было сказано [в этой сутре], есть множество живых существ, которых не видно на спице колеса колесницы ни небуддийским *риши*, обладающим пятью видами ясновидения, ни шравакам и пратьекабуддам, ни бодхисаттвам, но которые проявляются перед взором Будды. Согласно этому Будда познает их, поскольку они для него – явные, а не говорится, что познает их в отсутствие проявлений.

Есть два вида проявленных объектов (объектов яви)<sup>920</sup>. Один вид проявленного *сущего* – тот, который не загрязнен кармическими отпечатками. Это большие и малые признаки Будды и т. д. А другой – тот вид *сущего*, который загрязнен кармическими отпечатками, – нечистые сосуды и их содержимое (миры и их обитатели) и т. д. На уровне *бхуми* Будды для устранения первого вида [видимости] нет основания, а второй является устраненным в силу ложности его причин.

Способ их проявления таков. Когда большие и малые признаки Будды проявляются перед личностью, не отбросившей неведение, хотя они не существуют посредством собственных характеристик, тем не менее они проявляются, словно существуют так. Это имеет место не по той причине, что объект появляется посредством силы кармических отпечатков неведения, а в силу того, что субъект видимости того объ-

<sup>920</sup> Тиб. snang-ba'i-yul – «объект видимости».



екта загрязнен кармическими отпечатками неведения. Ибо он не проявляется для другой личности в его перспективе восприятия так же, как с собственной точки зрения данного субъекта.

Когда объекты, загрязненные кармическими отпечатками неведения, проявляются перед мудростью Будды, познающей все сущее в его многообразии, они проявляются посредством только той видимости, которая проявляется для личностей, загрязненных неведением, а не проявляются для Будды в его собственной перспективе восприятия, независимо от того, как они проявляются для других. Следовательно, видимость формы, звука и т. д., не существующих посредством собственных признаков, но проявляющихся так, словно имеют самобытие, Будда познает также с точки зрения того, как эти объекты проявляются для тех, кто имеет неведение. Он не познает их тем способом, каким они проявляются с собственной точки зрения Будды, независимо от такого их проявления перед теми личностями. Поэтому это не означает, что он пребывает в заблуждении. {407}

Итак, с точки зрения познания сущего в его многообразии, все вещи проявляются перед ним в сущности, которая бессамостна, не имеет самобытия, как обманчивая видимость, подобная иллюзии, а не проявляются как истинно [сущее]. А когда они являются видимостью для его мудрости в перспективе их проявления для тех, кто имеет неведение, то предстают как видимость того, что является истинным для

тех других личностей. В «Юктишастике» тоже говорится:

Те, кто знает действительность,  
Видят вещи как непостоянные и обманчивые феномены,  
Нереальные, пустые, бессамостные –  
Они называются *совершенно пустыми*<sup>921</sup>.

Бесприютные, не являющиеся существующими объектами,

Не имеющие корня, непребывающие,  
Появившиеся только по причине неведения,  
Лишенные начала, середины и конца –

Подобные банановому дереву, не имеющие сущности,  
Не истощившие город неведения,  
Что походит на город гандхарвов,  
Вот так – подобно иллюзии –  
Проявляются существа, [скитающиеся в сансаре].  
[26–28]

Строфа, являющаяся введением к последним двум стихам, указывает, что не только арьи, которые завершили все то, что должно быть осуществлено, видят таким способом, но также сам наставник [Нагарджуна] посредством собственного понимания достиг такой реализации. Первый стих

---

<sup>921</sup> Тиб. rnam-par-dben.

представляет способ восприятия арьев, завершивших все, что должно быть осуществлено.

Виды мудрости, познающей подлинный способ существования вещей и сущее в его многообразии, не являются в сущности различными. Следовательно, это не противоречит объяснению, что Будда посредством единой мудрости охватывает все объекты познания. Соотношение этих двух видов мудрости подобно тому, как, хотя *тело мудрости истины*<sup>922</sup> и *формное тело*<sup>923</sup> Будды едины в сущности, тем не менее они не обязаны быть равнозначными.

### **1.2.1.1.2.1.2.2.3. Объяснение классификации абсолютной истины**

Если дать детальную классификацию абсолютной истины, то ее можно разделить на шестнадцать видов пустоты. В средней классификации выделяются четыре вида пустоты: пустота вещей, пустота не-вещей, пустота от собственной сущности, пустота от другой сущности<sup>924</sup>. В краткой классификации говорится о двух видах бессамостности: бессамостности личности и бессамостности феноменов<sup>925</sup>. {408}

---

<sup>922</sup> Тиб. ye-shes-chos-sku.

<sup>923</sup> Тиб. gzugs-sku.

<sup>924</sup> Тиб. dngos-po-dang-ngos-med-dang-rang-dag-gzhan-gyi-ngo-bo-stong-pa-nyid

<sup>925</sup> В тексте Цонкапы отсутствует ссылка на источник этих классификаций. В переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда указано, что об этом говорится в «*Мадхьямака-аватаре*», но в этом трактате такой классификации нет. Очевидно, ука-

В других трактатах говорится, что абсолютная истина подразделяется на два – первичную абсолютную истину и вторичную абсолютную истину<sup>926</sup>. В «Сатъядвая-вибхаге» говорится:

Поскольку опровержение таких вещей как возникновение и т. д.

Согласуется с действительностью<sup>927</sup>,

Мы утверждаем, что это есть абсолютное [*dBu ma sa 2a*].

В «Мадхьямакалоке»<sup>928</sup> также сказано:

Поскольку это несуществование возникновения согласуется с абсолютным, то называется «абсолютным», но в действительности не является [им]. Ибо в действительности абсолютное – за пределами всех измышлений [*dBu ma sa 149a*].

В данном контексте понятие *измышление* (конструкт)<sup>929</sup> не относится лишь к измышлению, являющемуся объектом отрицания посредством логической аргументации, но это

---

званная ими ссылка [Tsong Khara 2006, p. 495] относится не к «Мадхьямака-аватаре», а к автокомментарию [*dBu ma 'a 313a*].

<sup>926</sup> Тиб. don-dam-bden-pa-dngos-dang-mthun-pa'i-don-dam.

<sup>927</sup> Тиб. yang-dag-pa.

<sup>928</sup> Тиб. dbu-ma-snang-ba.

<sup>929</sup> Тиб. spros-pa.

также *конструкт видимости*<sup>930</sup>. Способ, устраняющий такой конструкт, должен действовать в отношении возможности всех измышлений дуалистической видимости в перспективе прямого видения *таковости*, однако он не должен функционировать как отсутствие конструкта видимости. Иначе, поскольку *дхармата*<sup>931</sup> и *конструкт видимости вещей*<sup>932</sup> [в этом случае] оказались бы неотделимыми друг от друга, абсолютная истина не имела бы места. Следовательно, простое пресечение конструкта – объекта отрицания в умозаключении, устанавливающем бессамость феноменов (скандх) и личности, есть объект незагрязненной мудрости, познающей подлинный способ существования вещей. В этой перспективе видения измышление двойственной видимости личности и скандх также успокаивается. Поэтому это есть абсолютная истина.

Впрочем, в случае пустоты, являющейся аффирмативным отрицанием<sup>933</sup>, отрицающим абсолютное возникновение и т. д. в отношении личности и скандх, эти *базисы пустоты*<sup>934</sup> должны проявляться для конвенционального достоверного

---

<sup>930</sup> Тиб. snang-ba'i-spros-pa.

<sup>931</sup> Тиб. chos-nyid.

<sup>932</sup> Тиб. chos-can-snang-ba'i-spros-pa.

<sup>933</sup> Тиб. ma-in-dgag – аффирмативное, или утвердительное, отрицание, в отличие от med-dgag – неаффирмативного, или неутвердительного, отрицания. Геше Самтен и Джей Гарфилд используют соответственно термины «*internal negation*» и «*external negation*» [Tsong Khapa 2006, p. 496].

<sup>934</sup> Тиб. stong-gzhi.

познания – зрительного сознания и т. д., напрямую воспринимающего [вещи]. Следовательно, с точки зрения ума, воспринимающего непосредственно себя, они проявляются имеющими двойственную видимость, и не проявляются без двойственной видимости. Поэтому обозначаемые как [вторичная ] абсолютная [истина], они [имеют] характеристики условной [истины]. В автокомментарии к «*Сатъядвая-вибхаге*» также говорится:

Некоторые утверждают следующее: «Поскольку такие вещи как действительное возникновение и т. д. не проявляются, когда проявляются вещи, то они являются *ложной условностью*<sup>935</sup>. Сходным образом, поскольку отрицания таких вещей как действительное возникновение и т. д. тоже не проявляются для ума, который воспринимает видимость вещей, являющихся базисами отрицания, то отрицания тоже является ложной условностью». {409} В ответ говорится: «Поскольку те отрицания не отделены от сущности вещей, то не являются непроявляющимися» [*dBu ma sa 5b*].

Неаффирмативное отрицание концептуального конструкта, являющееся просто пресечением выводимого объекта отрицания, не проявляется непосредственно для зрительного и прочих видов чувственного сознания. Это обстоит так не потому, что это отрицание является ложной условностью, а

---

<sup>935</sup> Тиб. log-pa'i-kun-rdzob.

потому что в этой системе объясняется, что аффирмативное отрицание проявляется для того, для кого проявляется вещь, являющаяся базисом отрицания.

С помощью этого аргумента объекты, воспринимаемые мудростью, посредством которой Будда познает сущее в его многообразии, и объекты постмедитативной мудрости арьев более низкого уровня, устанавливаемые посредством неаффирмативного отрицания и познаваемые как подобные иллюзии, следует также понять в качестве *вторичного абсолютного*<sup>936</sup>.

Те, кто испытывает огромную, экстатическую радость, когда говорят «Мудрость медитативного равновесия арьев реализует состояние *просто полного пресечения ментальных конструктов*<sup>937</sup>, свободу от мыслетворения», и не в силах перенести слова «[Арья] выполняет неаффирмативное отрицание», допускают ошибку. Не понимая того, что просто полное пресечение ментальных конструктов есть смысл неаффирмативного отрицания, они неправильно утверждают, что все неаффирмативные отрицания – это абсолютное ничто<sup>938</sup>, подобно рогам зайца. Однако если бы ничто вообще не существовало, это противоречило бы тому, что является неаффирмативным отрицанием.

---

<sup>936</sup> Тиб. gnam-grangs-pa'i-don-dam – букв. «категоризованное/ специфицированное абсолютное».

<sup>937</sup> Тиб. spros-pa-rnam-par-bcad-tsam.

<sup>938</sup> Тиб. cang-med.

### 1.2.1.1.1.2.1.2.3. Презентация перечня двух истин

Различие между *просто условным*<sup>939</sup> и [условной] *истиной* не означает, что допускается условное, не относящееся к условной истине. Ранее уже было объяснено, что смысл утверждения «такие вещи как отражение и т. д., в качестве условного – это иллюзии и не являются условной истиной» не следует понимать как указание на то, что существует условное, которое не является условной истиной. В «*Юктишастикавритти*» и в «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» объясняется, что все три истины – страдания, источника и пути – являются условными истинами. В «*Прасаннападе*» также говорится:

Все без остатка эти конвенции<sup>940</sup> – такие вещи как *объект описания* и *описание*, *объект познания* и *познание* и т. д. – следует называть условными истинами мира. [163b]

{410}

Здесь говорится, что все конвенциональные объекты являются условными истинами. Следовательно, все объекты познания охватываются двумя истинами. Более того, тот базис, который познается как иллюзорный и обманчивый объект, должен полностью исключаться из безобманных объек-

---

<sup>939</sup> Тиб. kun-rdzob-tsam.

<sup>940</sup> Тиб. tha-snyad.



тов, потому что быть обманчивым и быть безобманным – это взаимоисключающие свойства, которые не могут сосуществовать. Итак, эти взаимоисключающие способы категоризации охватывают все объекты познания, и третья альтернатива отсутствует. Следовательно, нужно знать, что конкретизация перечня<sup>941</sup> объектов познания дается в двух истинах. Более того, [в «Мадхьямака-аватаре» говорится:]

Те, кто воспринимает все сущее совершенно или иллюзорно,

Схватывают две сущности обнаруживаемого сущего [VI: 23 ab]<sup>942</sup>.

Этот способ определения характеристик двух истин унавивляет спецификацию множества [объектов познания].

### **1.2.1.1.2.2. Кто не понимает две истины, тот не понимает подлинную суть Слова Будды**

ММК, глава XXIV, шлока 9<sup>943</sup>:

---

<sup>941</sup> Тиб. grangs-nges.

<sup>942</sup> В пер. А.М. Донца см.: [МА 2004, с. 109].

<sup>943</sup> Тиб.: lgang-dag-bden-pa-de-gnyis-kyillrnam-dbye-rnam-par-mi-shes-palldedag-sangs-rgyas-bstan-pa-nillzab-moi-de-nyid-rnam-mi-shesl [ММК XXIV: 9; ММК 2016, р. 35].

Те, кто двух истин  
Различие в совершенстве не понимают,  
Те и это глубинное Учение Будды  
Совершенно не понимают.

Способ, каким Будды учат Дхарме, заключается в двух истинах. Те, кто не понял в соответствии с приведенным выше объяснением различие двух истин, – условной и относительной, – совершенно не понимают истину Будды – *зависимое возникновение, глубинную таковость*<sup>944</sup>. Поэтому те, кто стремится постичь *таковость* Учения Победителя, должны понять, что для условных [феноменов], имеющих зависимое возникновение и зависимое обозначение, проявляющихся подобно отражению луны в воде, являются возможными все активности и действия<sup>945</sup>. Именно по этой причине следует понять систему абсолютного<sup>946</sup>, которая отбрасывает две крайности: *крайность самосущего бытия*<sup>947</sup> и *крайность полного несуществования*<sup>948</sup>.

### 1.2.1.1.2.3. Необходимость учения о двух истинах

---

<sup>944</sup> Тиб. rten-'byung-zab-mo'i-de-kho-na-nyid.

<sup>945</sup> Тиб. bya-byed.

<sup>946</sup> Тиб. don-dam-pa'i-tshul можно перевести и так: «абсолютный способ», «абсолютная система», «абсолютный метод», «метод абсолютного».

<sup>947</sup> Тиб.: rang-gi-ngo-bos-yod-pa'i-mtha'.

<sup>948</sup> Тиб. gtan-med-pa'i-mtha'.

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Если абсолютное – это природа, свободная от концептуального конструкта, тогда следует получить учение об этом, но зачем нужно учение об условном – таких вещах как скандхи, элементы, *аятаны*, истины и зависимое возникновение? Если то, что не является *таковостью*, есть объект отбрасывания, то нет необходимости в учении о том, что должно быть отброшено». {411}

ММК, глава XXIV, шлока 10<sup>949</sup>:

Не опираясь на конвенциональное,  
Невозможно учить абсолютному смыслу.  
Без постижения абсолютного смысла  
Нет возможности для достижения нирваны.

Хотя верно, что условные иллюзии, не являющиеся *таковостью*, но кажущиеся *таковостью*, подлежат отбрасыванию, тем не менее, не опираясь на такие вещи как *объект описания* и *описание*, *познание* и *объект познания*, абсолютные для обычных людей, но с точки зрения арьев принимаемые в качестве конвенциональной, условной истины, невозможна презентация абсолютного смысла. А без учения об

---

<sup>949</sup> Тиб.: |tha-snyad-la-ni-ma-brten-par||dam-pa'i-don-ni-bstan-mi-nus||dam-pa'i-don-ni-ma-rtogs-par||mya-ngan-'das-pa-thob-mi-'gyur| [ММК XXIV: 10; ММК 2016, p. 36].

абсолютном смысле невозможна его реализация. Не постигнув абсолютный смысл, невозможно выйти за пределы страданий. Следовательно, поскольку это является средством достижения освобождения, нужно так же, как жаждущий ищет сосуд для воды, сначала без сомнений принять условное таким, каким оно пребывает.

#### **1.2.1.1.2.4. Пагубность ошибочного понимания двух истин**

ММК, глава XXIV, шлока 11<sup>950</sup>:

Если неправильно созерцать пустоту,  
То это губительно для тех, чья мудрость мала,  
Подобно тому, как опасно по ошибке схватить змею  
Или неправильно произносить видьямантры<sup>951</sup>.

Йогин, поняв, что условная истина порождается лишь неведением, и что она не имеет самобытия, постигает, что пустота имеет характеристику абсолютного, и не впадает в две крайности. Поскольку причина цепляния за природу [вещей] как существующих посредством собственных характе-

---

<sup>950</sup> Тиб.: lstong-pa-nyid-la-blta-nyes-nallshes-rab-chung-rnam-phung-bar-'gyurllji-ltar-sbrul-la-gzung-nyes-dangllrig-sngags-nyes-par-bsgrubs-pa-bzhinl [ММК XXIV: 11; ММК 2016, р. 36].

<sup>951</sup> Тиб. gig-sngag – «мантра знания», «магическая формула».

ристик, которые существовали ранее, а позже – нет, не воспринималась также и ранее, это не причинило вреда мирским условностям, подобным отражению. Поэтому также не подорваны ни карма, ни результат кармы. Тот йогин также не является тем, кто допускает онтологическое преувеличение [до признания] абсолютного существования вещей. Ибо только в отношении вещей, не имеющих самобытия, воспринимаются карма, плоды кармы и т. д., вещи познаются как не имеющие самосущего бытия, а в случае признания вещей как существующих в силу самобытия все это было бы невозможным – карма, плоды кармы и т. д.

Те, кто не видит различие между двумя истинами таким путем, но видит составные [феномены] не имеющими природы, пустыми, когда воспринимают их так, то воображают, что составные феномены не являются существующими. Альтернативно, они придумывают *некую пустоту*, которая *истинно [существует]*<sup>952</sup>, и на ее основе создают концепцию самосущего бытия вещей. Оба случая являются опасными воззрениями пустоты. {412} Они губительны для тех людей с малой мудростью, кто примет их. Почему они губительны, ясно из нижеследующего: если при восприятии отсутствия у вещей собственной природы они полагают, что нет основы для установления активности и действия, и что поэтому все не является существующим, то это – ошибочное воззрение,

---

<sup>952</sup> Тиб. stong-pa-nyid-'ga'-zhig-bden-pa.

являющееся онтологической клеветой<sup>953</sup>. В «*Ратнавали*» говорится:

Если рассматривать этот феномен неправильно,  
Немудрые будут опустошены:

Из-за этого нигилистического воззрения

Они станут упражняться в том, что нечисто [II: 19].

«В любом случае, если нет онтологического отречения<sup>954</sup> от всего, тогда как эти вещи, будучи воспринимаемыми, существующие по собственной природе, являются пустыми? Следовательно, отсутствие самобытия не является смыслом пустоты», – говорят эти люди и определенно отбрасывают пустоту. А если они отказываются от пустоты, то теряют Дхарму и из-за этой кармы направляются в дурные уделы. «*Ратнавали*» продолжает:

Более того, если это воспринимать неправильно,

Глупцы, имеющие гордыню учености,

Из-за неправомерного отбрасывания [пустоты]

Направятся вниз головой в Ад Авичи. [II: 20]

Может возникнуть вопрос: «Если это полезное принимается в другом виде, тогда как это, хотя бы и не полезное, яв-

---

<sup>953</sup> Тиб. skur-'debs – «клевета», «умаление», «преуменьшение».

<sup>954</sup> Тиб. skur-pa-'debs-pa означает «нигилистическое преуменьшение [бытия]».

ляется вредоносным? Ведь если семена засеяны в неподходящее время, то сам фермер не будет уничтожен из-за этого». Вместо этого рассмотрим другие примеры: если змея схвачена с помощью заклинаний и силы медицины точно в соответствии с инструкциями, то этим можно привлечь большое богатство. Но если инструкции проигнорировать и схватить змею неправильным способом, то тот, кто ее держит, может погибнуть. Или если заклинатель соблюдает все инструкции, то это будет полезным; но если он проигнорирует инструкции и исполнит заклинания неправильно, то это может навредить самому заклинателю.

#### **1.2.1.1.2.5. Объяснение того, что ввиду трудности понимания двух истин**

**Учитель вначале не проповедовал их**  
{413}

ММК, глава XXIV, шлока 12<sup>955</sup>:

Поэтому, зная, что существам со слабым умом  
Будет трудно постичь глубину этой Дхармы,  
Ум Муни отказывался от того,  
Чтобы проповедовать Дхарму.

---

<sup>955</sup> Тиб.: lde-phyir-zhan-pas-chos-'di-yillgting-rtogs-dka'-bar-mkhyen-gyur-nasll thub-pa'i-thugs-ni-chos-bstan-lasllrab-tu-log-par-gyur-pa-yinl [ММК XXIV: 12; ММК 2016, p. 36].

Итак, если понять пустоту ошибочно, то это погубит того, кто ошибся. И поскольку личности с малыми знаниями не в состоянии правильно уловить смысл *таковости*, Учитель после просветления, видя малые способности живых существ и невероятную глубину Дхармы, понял, что тем, у кого интеллект слаб, будет трудно постичь суть зависимого происхождения, этой глубинной Дхармы. И ум Бхагавана Муни совсем отказался о того, чтобы проповедовать учение. Об этом в сутре говорится:

После того как прошло немного времени после совершенного просветления, Бхагаван задумался: «Я реализовал глубокую и чистую Дхарму, которая не является объектом лжеглубинного исследования, не является сферой опыта софистов, а подлежит осознанию учеными с тонкой эрудицией и мудрецами. Если я передам это учение другим, то они не постигнут те мои [поучения], и этим я наврежу себе и разочаруюсь». Расстроившись от этого, он решил: «Буду пребывать в одиночестве в уединенном месте, наслаждаясь обретенным состоянием блаженства от созерцаемой Дхармы». [*Lalitavistarasūtra, mDo sde kha 187b*]<sup>956</sup>

Сутра подробно повествует об этом.

---

<sup>956</sup> Цонкапа цитирует сутру по тексту «*Прасаннапады*», в редакции Дега она переведена иначе. [см.: Tsong Khapa 2006, p. 500, note 15].



## 1.2.1.1.2. Непосредственная демонстрация того, что мы не совершаем тех ошибок

ММК, глава XXIV, шлока 13<sup>957</sup>:

Абсурдные выводы, [приводимые] как ошибки,  
Нерелевантны в отношении *шуньи*,  
Ваше опровержение пустоты  
Неприемлемо для меня.

Таким образом, если не понять, что две истины являются безошибочными, то можно выдвинуть множество абсурдных заключений в качестве «ошибок»: «Если все это пусто, то не существует становления и не существует разрушения» и т. д.

Это происходит из-за того, что, не поняв определения двух истин, оппоненты не постигли ни [учение о] пустоте, ни смысл пустоты, ни предназначение [доктрины] пустоты. Для нас, вовлеченных в объяснение пустоты, эти выводы неприемлемы. Поэтому для вас, кто, утверждая, что в [доктрине] пустоты имеется множество ошибок, отбрасывает пустоту, нет возможности войти в нашу систему. {414}

Вы обвиняете нас в ошибке, сами допустив онтологиче-

---

<sup>957</sup> Тиб.: lskyon-du-thal-bar-'gyur-ba-nillstong-la-'thad-pa-ma-yin-pasllkhyod-ni-ston-nyid-spong-byed-pallgang-de-nga-la-mi-'thad-dol [ММК XXIV: 13; ММК 2016, p. 36].

ское преувеличение – приняв несуществование функциональных вещей за смысл пустоты. Мы этого не утверждаем, а излагаем смысл зависимого возникновения как смысл пустоты от самобытия. Поэтому эта критика не является релевантной для нашей системы. Выдвинутый оппонентами тот аргумент, что в системе мадхьямиков все активности и действия являются невозможными, высказан по причине непонимания того, что *шунья* является смыслом зависимого возникновения. Следовательно, необходимо прилагать усилия к тому, чтобы понять это.

### **1.2.1.1.3. Наша система не только безошибочна, но и обладает преимуществами**

ММК, глава XXIV, шлока 14<sup>958</sup>:

Для того, в отношении чего правомерна пустота,  
Все является возможным.

Для того, в отношении чего неправомерна пустота,  
Все является невозможным.

Наша позиция не только не вовлечена в те ошибки, о которых говорят оппоненты, но вся система презентации истин и

---

<sup>958</sup> Тиб.: |gang-la-stong-pa-nyid-rung-ballde-la-thams-cad-rung-bar-'gyur||gang-la-stong-pa-nyid-mi-rung-ballde-la-thams-cad-rung-mi-'gyur| [ММК XXIV: 14; ММК 2016, p. 36].

т. д. является абсолютно логичной (приемлемой). В системе, в которой логична пустота всех вещей от самобытия посредством собственных характеристик, все то, что обсуждалось (активности и действия и т. д.), является возможным. Способ, каким все является возможным, таков: в отношении вещей, имеющих зависимое возникновение, мы говорим, что они суть пустота – они пусты от самобытия; следовательно, для того, для чего имеет место пустота, имеет место зависимое возникновение. Именно зависимо возникшее является страданием, а то, что не возникло зависимым способом, не может быть страданием. А если есть страдание, то логично, что есть источник страдания, пресечение страдания и путь, ведущий к пресечению страдания. А если они существуют, тогда возможны и четыре – их познание и т. д.<sup>959</sup>. А если эти четыре существуют, тогда возможны плоды и те, кто пребывает с ними. А если существуют те, кто имеет плоды и те, кто вступил на путь, то Сангха существует, и истины существуют. Если истины существуют, то священная Дхарма имеет смысл. Поскольку эти две [вещи] существуют, то возможен

---

<sup>959</sup> Под *четырьмя* здесь имеется в виду не четыре вида знания об этих вещах – страдании, источнике, пресечении, пути, как это представлено в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда [Tsong Khapa 2006, p. 501], а те четыре вида активности, о которых Будда говорил на втором уровне презентации *четырех благородных истин*: «Признайте (познайте) благородной истину страдания; отбросьте благородную истину источника; осуществите благородную истину пресечения; медитируйте на благородную истину пути!». О трех уровнях презентации четырех благородных истин говорится в устных наставлениях досточтимого Геше Тинлея, на основе которых издаются его книги.

Будда. Поэтому также возможными являются Три Драгоценности и все вещи – трансцендентные миру и мирские; то, что является Дхармой, и то, что не является Дхармой; а также их плоды и мирские конвенции. Все это имеет смысл. {415} Основание для возможности (правомерности) всего этого состоит в том, что, как объясняется в «Комментарии», все это существует и, более того, – в соответствии с системой мадхьямиков [166b]. Когда утверждаем, что все это существует, это не означает, что мы впадаем в *крайность существования*<sup>960</sup>, или что вся эта система онтологии полагается лишь на точку зрения других.

### **1.2.1.2. Способ демонстрации того, что оппонент сам допускает те ошибки**

Здесь три части: 1) демонстрация того, что оппонент, выдвигающий обвинение в ошибках, сам допускает ошибки; 2) способ, каким собственные ошибки оппонент приписывает другим; 3) разъяснение этих ошибок.

#### **1.2.1.2.1. Демонстрация того, что оппонент, выдвигающий обвинение в ошибках, сам допускает ошибки**

В любой системе, где неприемлема пустота от самобытия,

---

<sup>960</sup> Тиб. yod-mtha.’

является неприемлемым зависимое возникновение, следовательно, являются неправомерными все *онтологические определения*<sup>961</sup>. Почему они неправомерны – это будет изложено далее.

### **1.2.1.2.2. Способ, каким собственные ошибки оппонент приписывает другим**

ММК, глава XXIV, шлока 15<sup>962</sup>:

Собственные ошибки

Вы приписываете полностью мне.

Это подобно тому, кто верхом на лошади

Скачет, забыв про лошадь.

Наша позиция совершенно безупречна и согласуется со всеми онтологическими представлениями<sup>963</sup> о сансаре и нирване, но не совместима с вашей позицией, которой присущи грубые, очень опасные ошибки. Поскольку вы очень глупы и не видите, где – достоинства, а где – недостатки, то собственные ошибки приписываете нам. Это похоже на того, кто сел

---

<sup>961</sup> Тиб. rnam-gzhag-

<sup>962</sup> Тиб.: lkhyod-ni-rang-gi-skyon-rnams-nillnga-la-yongs-su-sgyur-byed-pallrta-la-mngon-par-zhon-bzhin-dullrta-nyid-brjed-par-gyur-pa-bzhinl [ММК XXIV: 15; ММК 2016, р. 36].

<sup>963</sup> Тиб. rnam-gzhag.

верхом на лошадь и, совсем забыв о лошади, затевает ссору с другим человеком, обвиняя его в том, что он забрал его лошадь. Вы подобны тому, кто, сидя верхом на лошади, характеризуемой как пустая от самобытия и зависимо возникшая, когда из-за ментальной рассеянности не видит ее, начинает обвинять другого. Так же и вы затеваете спор с нами.

### **1.2.1.2.3. Разъяснение этих ошибок**

Что это за ошибки, которые не осознаются глупцами [как их собственные], и которые они ищут у тех, кто объясняет пустоту?

ММК, глава XXIV, шлока 16<sup>964</sup>:

Если вы рассматриваете все вещи  
Как существующие из самобытия,  
Тогда согласно вашему воззрению  
Они не имеют причин и условий.

Эти ошибки указаны так: если вы рассматриваете вещи существующими из собственной природы или самосущим способом, тогда, если бы они были таковыми, поскольку са-

---

<sup>964</sup> Тиб.: lgal-te dngos-mams-rang-bzhin-laslyod-par-rjes-su-lta-byed-nalldel-tayin-na-dngos-po-mamsllrgyu-rkyen-med-par-khyod-lta'ol [ММК XXIV: 16; ММК 2016, р. 36].

мосущность (самобытие) не порождается причинами и условиями, то согласно вашему воззрению вещи не имели бы зависимости от причин и условий.

ММК, глава XXIV, шлока 17<sup>965</sup>:

[Связь] результата с причиной,  
Деятель, средство исполнения, активность,  
Возникновение и прекращение,  
А также плод – все эти [понятия] подрываются.

Если о сосуде думать, что он существует по собственной природе, то у него не было бы нужды в причинах и условиях – для разрушения и т. д. Но это невозможно для сосуда как результата существовать без причин. {416} Если бы сосуд не существовал, тогда не существовал бы его создатель – гончар; не существовали бы также инструменты для его изготовления – колесо и прочее. И не существовала бы активность (деятельность) творения сосуда. Без всего этого не было бы ни возникновения, ни прекращения. Также оказалось бы подорванным [понятие] плода. Короче говоря, только вы, кто утверждает, что вещи имеют самобытие, допускаете ошибку, что такие вещи как причина и следствие, возникновение и прекращение и т. д. невозможно установить.

---

<sup>965</sup> Тиб.: l'bras-bu-dang-ni-rgyu-nyid-dangllbyed-pa-po-dang-byed-dang-byallskye-ba-dang-ni-'gag-pa-dangll'bras-bu-la-yang-gnod-pa-byedl [ММК XXIV: 17; ММК 2016, p. 36].

Следовательно, собственную ошибку вы приписываете нам.

## **1.2.2. Демонстрация нашего собственного объяснения смысла пустоты**

### **как смысла зависимого возникновения**

ММК, глава XXIV, шлока 18<sup>966</sup>:

То, что является зависимым возникновением,  
Объясняется как пустота,  
То, что является зависимым обозначением,  
Именно это – срединный путь.

Причина того, почему вся онтологическая система, установленная с нашей позиции, является правомерной, заключается в том, что все то, что зависимым способом возникает, мы принимаем в соответствии с объяснением этого как смысла пустоты от самосущего возникновения. В «*Анаватманта-сутре*»<sup>967</sup> говорится:

То, что возникло из условий, является невозникшим.  
Оно не имеет самосущей природы возникновения [*mDo*

---

<sup>966</sup> Тиб.: lrten-cing-'brel-bar-'byung-ba-gangllde-ni-stong-pa-nyid-du-bzhadllde-ni-brten-nas-gdags-pa-stellde-nyid-dbu-ma'-lam-yin-nol [ММК XXIV: 18; ММК 2016, р. 36].

<sup>967</sup> Тиб.: ma-dros-pa'i-mdo



sde pha 230b].

И в «Ланкаватара-сутре» говорится:

О великие умники! Имея в виду то, что не имеет самосущего возникновения, я сказал, что все феномены являются невозникшими<sup>968</sup>.

В «Дхьярдхашатика-сутре»<sup>969</sup> говорится:

Все феномены пусты –

Тем способом, что не существуют по своей природе [*Sher phyin na rtsogs* ка 136a].

В первой из приведенных цитат самосущее возникновение [вещей] опровергается посредством доказательства того, что поскольку они возникают из условий, то являются зависимо возникающими, и говорится, что сам смысл понятия «зависимый от условий» является смыслом выражения «пустой от существования по своей природе». Следовательно, тем самым опровергается утверждение о том, что зависимо

---

<sup>968</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд делают примечание [Tsong Khapa 2006, p. 503, note 16], что в то время как Цонкапа атрибутирует эту цитату как входящую в «Ланкаватара-сутру», она в ней не встречается, зато встречается в «Сарванья-самуччая-самадхи-сутре» [*mDo sde* на 104a].

<sup>969</sup> Тиб. phags-pa-brgya-linga-bcu-pa. Это, по-видимому, сокращение от 'phags-pa-shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-tshul-brgya-linga-bcu-pa («Сто пятьдесят методов Арья Праджняпарамиты»).

возникающие феномены, которые возникают и прекращаются в зависимости от условий, подпадают под [понятие] *существующие по собственной природе*. Также опровергается, что в случае отсутствия самобытия нет основы для установления активности и действия. Ибо здесь хорошо продемонстрировано различие между тем, чтобы быть невозникшим, и отсутствием самосущего невозникновения.

Во второй цитате из сутры Учитель объясняет, что свои высказывания о том, что [вещи] не имеют своего возникновения, он сделал, имея в виду, что они не имеют самосущего возникновения. {417} Следовательно, отрицание в сутрах возникновения вещей не следует понимать в том смысле, что они вообще не возникают. Эти утверждения означают, что они не имеют самосущего возникновения. Третья цитата из сутры демонстрирует различие между *отсутствием самобытия* и *несуществованием*, говоря, что смыслом утверждения, что [вещи] пусты, является то, что они пусты от существования по собственной природе – не имеют самобытие.

Предположим, что кто-то утверждает следующее: «В чем состоит смысл множества высказываний “смысл того, что [вещи] *пусты от существования по собственной природе*, является смыслом *зависимого возникновения*”? Если это подобно определению “то, что является выпуклым, есть смысл сосуда”, тогда это означает, что тот же самый [акт] ума, который удостоверяет появление результатов в зависимости от причин и условий, удостоверяет также смысл того, что

[вещи] *пусты*. Но это нелогично. Или если даже вы утверждаете, что тот же самый смысл, который выражается термином *зависимое возникновение*, и есть смысл *пустого* (*шуньи*), остается все та же проблема. Было бы также нелогично утверждать, как было объяснено ранее, что [пустота] является *неявным смыслом*<sup>970</sup> *непосредственного установления* (*удостоверения*)<sup>971</sup> *зависимого возникновения*. Так что это означает?».

Ничего из этого мы не утверждаем. Тогда что мы утверждаем? Смысл [понятия] *пустой* становится смыслом *зависимого возникновения* для мадхьямиков, которые опровергли посредством *цемы*<sup>972</sup> существование по собственной природе, но не для других [личностей]. Когда для таких мадхьямиков внешние и внутренние вещи непосредственно удостоверяются в качестве *зависимо возникших*, т. е. *зависимых от причины*, то *при опоре на силу того же самого когнитивного акта*<sup>973</sup> они удостоверяются как *объекты*, *пустые* от существования по собственной природе. Посредством *цемы* по-

---

<sup>970</sup> Тиб. shugs-kyi-don.

<sup>971</sup> Тиб. dngos-su-nges-pa.

<sup>972</sup> Тиб. tshad-ma (*прамана*) – «достоверное восприятие», «логика», «доказанный».

<sup>973</sup> Тиб. blo-de-nyid-kyi-mthu-la-brten-nas может быть переведено и как выражение «в зависимости от силы того же самого когнитивного акта». Это означает, удостоверение вещей как пустых происходит *не одновременно* с их удостоверением как *зависимо возникающих*, а как *следствие* силы, или потенциала, того же самого акта гносеологического удостоверения.

стигается, что идея существования самобытия – того, что не имеет зависимости от другого, – противоречит [доктрине] зависимого возникновения.

Следовательно, тот, кто достиг убежденности в пустоте, опровергающей самобытие посредством зависимого возникновения, всякий раз, когда видит такие вещи как росток и прочее, слышит или вспоминает о них, он должен привыкать к мысли, что именно по этой причине они не имеют самобытия.

{418} Если практиковать таким способом, то даже если в будущих жизнях [личность] не занимается непосредственно интерпретацией пустоты – того, что самобытие не имеет места, благодаря тому, что [в этой жизни] она объясняет пустоту, кармические отпечатки воззрения пустоты станут активными. Это подобно тому, как в том случае, когда Ашваджит<sup>974</sup> объяснил странствующему аскету Упатишье<sup>975</sup> *четыре благородные истины* в контексте зависимого возникновения, благодаря этому тот реализовал *таковость*<sup>976</sup>.

То, что не имеет самобытия, т. е. является пустым, определяется как *зависимое обозначение*<sup>977</sup>. Колесница обознача-

---

<sup>974</sup> Тиб. rta-thul – ученик Будды, один из первых пяти архатов, известный также тем, что обратил двух главных учеников Будды – Шарипутру и Маудгальяну.

<sup>975</sup> Тиб. пуе-rgyal – Упатишья, известный как Шарипутра.

<sup>976</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд отмечают [Tsong Khapa 2006, p. 505, note 17], что эта история упоминается, по крайней мере, в двух источниках: в «*Виная-ва-сту*» [‘dul b aka 32b] и в «*Абхинискрамана-сумпе*» [mDo sde sa 88a].

<sup>977</sup> Тиб. brten-nas-gdags-pa.

ется как колесница в зависимости от составных частей – колеса и прочего. Но то, что является обозначенным в зависимости от своих составных частей, не является возникшим по собственной природе, т. е. *пусто*. Та пустота, т. е. отсутствие [вещей], возникших самосущим способом, свободна от двух крайностей. Следовательно, это *срединность* и *срединный путь*: *путь, которым шествуют мадхьямики*. Аналогичным образом в «*Виграхавьявартани*»<sup>978</sup> говорится, что эти три термина являются синонимами:

Я простираюсь перед высшим [Учителем],  
Несравненным Буддой, тем, кто сказал,  
Что *шунья*, зависимое возникновение  
И срединный путь имеют один смысл. [71]

ММК, глава XXIV, шлока 19<sup>979</sup>:

Поскольку никакие феномены, не возникшие зависимо,  
Не являются существующими,  
Постольку никакие феномены, которые не пусты,  
Не являются существующими.

---

<sup>978</sup> Тиб. *rtsod-zlog* – сочинение Нагарджуны под названием «*Опровержение ошибочных воззрений*».

<sup>979</sup> Тиб.: *lgang-phyir-rten-'byung-ma-yin-pa'illchos-'ga'-yod-pa-ma-yin-palldde-phyir-stong-pa-ma-yin-pa'illchos-'ga'-yod-pa-ma-yin-nol* [ММК XXIV: 19; ММК 2016, р. 36].

Поскольку никакие феномены, которые не возникли зависимым способом, не являются существующими, и поскольку зависимым способом возникшие феномены также пусты от самобытия, постольку никакие феномены, которые не были бы пусты от самобытия, не являются существующими. В «Анаватанта-сутре»<sup>980</sup> также говорится:

Мудрецы, постигшие зависимое возникновение феноменов,

Не станут опираться на крайние воззрения,

Они понимают, что феномены имеют причины и условия,

И что нет таких феноменов, у которых нет причин и условий [mDo sde pha 230b].

### **1.2.3. Объяснение того, почему для тех, кто не принимает этого, невозможны никакие [онтологические] определения**

Здесь шесть частей: 1) четыре благородные истины не могут быть объектами познания; 2) в отношении четырех истин невозможны познание и т. д.<sup>981</sup> и четыре плода; 3) не имеют

---

<sup>980</sup> Тиб. rgya-mtshos-zhus-pa – «Сутра, испрошенная королем нагов озера Манасаровар», она же – «Анаватанти-сутра».

<sup>981</sup> Под «и т.д.» имеются в виду «отбросить истину источника; осуществить истину пресечения; медитировать на истину пути».

места Три Драгоценности; 4) не имеют места деятели, карма и ее результат; 5) конвенции мира не имеют смысла; 6) конвенция нирваны не имеет смысла.

### **1.2.3.1. [С позиции оппонента] четыре благородные истины не могут быть объектами познания** {419}

ММК, глава XXIV, шлока 20<sup>982</sup>:

Если бы все это не было пустым,  
Тогда не было бы становления и не было бы разрушения,  
И абсурдным образом следовало бы,  
Что *четыре благородные истины* не существуют.

Согласно вашему воззрению о том, что все эти внешние и внутренние феномены не являются пустыми от самобытия, не существовали бы ни становление, – возникновение, – ни разрушение. Тогда абсурдным образом для вас следовало бы, что и *четыре благородные истины* не существуют. Почему?

ММК, глава XXIV, шлока 21<sup>983</sup>:

---

<sup>982</sup> Тиб.: |gal-te-'di-kun-mi-stong-nall'byung-ba-med-cing-'jig-pa-med||phags-pa'i-bden-pa-bzhi-po-rnamsllkhyod-la-med-par-thal-bar-'gyurl [ММК XXIV: 20; ММК 2016, p. 36].

<sup>983</sup> Тиб.: |rten-cing-'brel-bar-'byung-ma-yin-nallsdug-bsngal-yod-par-ga-la-'gyurll mi-rtag-sdug-bsngal-gsungs-pa-dellrang-bzhin-nyid-la-yod-ma-yinl [ММК XXIV: 21; ММК 2016, p. 36].

Если это не является зависимо возникшим,  
Тогда как может в нем быть страдание?  
Непостоянное было проповедано как страдание  
И не существует в том, что имеет самобытие.

То, что имеет самобытие, не является зависимо возникшим, а если не является зависимо возникшим, то оно не является непостоянным, словно небесный цветок. Следовательно, как может существовать истина страдания? Ведь Бхагаван сказал: «То, что непостоянно, то суть страдание». Если бы в отношении оскверненных непостоянных феноменов, о которых было сказано, что они суть страдание, вы признавали самобытие, т. е. существование по их собственной природе, тогда было бы неправомерным, чтобы в таких вещах существовало страдание.

ММК, глава XXIV, шлока 22<sup>984</sup>:

Если [страдание] является существующим в силу самобытия,

Тогда как бы оно пришло к бытию?  
Следовательно, для того, кто отрицает пустоту,  
Не существует источник страданий.

---

<sup>984</sup> Тиб.: lrang-bzhin-las-ni-yod-yin-nallci-zhig-kun-tu-'byung-bar-'gyurllde-phyir-stong-nyid-gnod-byed-lallkun-'byung-yod-pa-ma-yin-nol [ММК XXIV: 22; ММК 2016, р. 37].



Если бы страдание являлось существующим из самобытия, тогда, поскольку не было бы возникновения, как оно пришло бы к бытию из источника [страдания]? Оно не могло бы появиться. Следовательно, для того, кто отрицает, что страдание пусто от самобытия, источник [страдания] не является существующим. Ибо источник определяется как то, из чего происходит страдание.

ММК, глава XXIV, шлока 23<sup>985</sup>:

Если бы страдание существовало по природе,

Тогда пресечение было бы несуществующим.

Поскольку страдание признавалось бы абсолютным по природе,

То пресечение оказалось бы невозможным.

Если бы страдание существовало по собственной природе – посредством самобытия, то истина пресечения страдания не существовала бы, потому что для такой природы никогда не было бы возможности изменения. Следовательно, то, что имеет самобытие, должно было бы во все времена иметь абсолютное пребывание. Так что те, кто, придерживаясь позиции самобытия, нападают на тех, кто говорит о пустоте, под-

---

<sup>985</sup> Тиб.: lsdug-bsngal-rang-bzhin-gis-yod-nall'gog-pa-yod-pa-ma-yin-nollrang-bzhin-gyis-ni-yongs-gnas-phyirll' gog-la-gnod-pa-byed-pa-yinl [ММК XXIV: 23; ММК 2016, p. 37].

рывают истину пресечения страдания.

ММК, глава XXIV, шлока 24<sup>986</sup>:

Если бы путь имел самосушущую природу,

Тогда медитация не имела бы смысла.

Поскольку путь – это то, что следует медитировать,

Он не имеет признаваемой вами самосушущей природы.

Если бы истина пути существовала, будучи установленной благодаря самосушущей природе, тогда она существовала бы, даже не будучи объектом медитации, потому что медитация не имела бы смысла, так зачем надо было бы медитировать? Но если признается, что истина пути подлежит медитации, тогда оказывается, что ваш благородный путь не является существующим по собственной природе, поскольку он является активностью. {420}

ММК, глава XXIV, шлока 25<sup>987</sup>:

В то время как страдание, источник

И пресечение являются несуществующими,

Благодаря какому пути вы желаете достичь

---

<sup>986</sup> Тиб.: llam-la-rang-bzhin-yod-na-nillsgom-pa-'thad-par-mi-'gyur-rollci-ste-lam-de-bsgom-bya-nallkhyod-kyi-rang-bzhin-yod-ma-yinl [ММК XXIV: 24; ММК 2016, p. 37].

<sup>987</sup> Тиб.: lgang-tshe-sdug-bsngal-kun-'byung-ball'gog-pa-yod-pa-ma-yin-nallam-gyi-sdug-bsngal-'gog-pa-nill gang-zhig-thob-par-'gyur-bar-'dodl [ММК XXIV: 25; ММК 2016, p. 37].

## Пресечения страданий?

Путь медитируется для того чтобы достичь пресечения страданий и чтобы отбросить источник. Однако с точки зрения тех, кто говорит о самобытии вещей, не существуют источник скандх страдания и истина пресечения страданий. А поскольку не существует истина пресечения страданий, которую вы желаете достичь, и которая достигается посредством отбрасывания источника с помощью истины пути, нет смысла в том, чтобы медитировать на путь.

**1.2.3.2. [С позиции оппонента] в отношении четырех истин невозможны познание**

**и т. д. и четыре плода**

ММК, глава XXIV, шлока 26<sup>988</sup>:

Если [страдание] не познано  
Через его собственную природу,  
Тогда как оно является познаваемым?  
Или самобытие не имеет места?

---

<sup>988</sup> Тиб.: lgal-te-rang-bzhin-nyid-kyis-nillyongs-su-shes-pa-ma-yin-nalldeni-ji-ltar-yongs-shes-'gyurllrang-bzhin-gnas-pa-ma-yin-naml [ММК XXIV: 26; ММК 2016, p. 37].

Если бы страдание, ранее полностью не познанное, пребывало по собственной природе, то позднее как бы оно оказалось полностью познанным? Такого не случилось бы. Или то самосушим способом существующее [страдание] подобно жару огня не является существующим в реальности? Ведь самосушее бытие и превращение в нечто другое – это несоместимые вещи.

ММК, глава XXIV, шлока 27<sup>989</sup>:

Точно так же [как в случае познания страдания]  
Для вас отбрасывание, реализация,  
Медитация, а также четыре плода,  
Как и познание [страдания], невозможны.

Как в соответствии с вашей позицией нет места познанию страдания, для вас также невозможны отбрасывание источника, действительное осуществление пресечения, медитация на путь. Ибо если самосушим способом существующий источник пребывает, не будучи отброшен ранее, то позднее он не будет тоже отброшен, поскольку самобытие не может измениться. Невозможность остальных двух объясняется так же, как в случае познания страдания.

---

<sup>989</sup> Тиб.: lde-bzhin-du-ni-khyod-nyid-kyillspang-dang-mngon-du-bya-ba-dangl  
bsgom-dang-'bras-bu-bzhi-dag-kyangllyongs-shes-bzhin-du-mi-rung-ngol [ММК  
XXIV: 27; ММК 2016, п. 37].

ММК, глава XXIV, шлока 28<sup>990</sup>:

Как тот, кто цепляется за самобытие,  
Смог бы обрести плод,  
Который имеет самобытие  
И в силу этого является недостижимым?

Как и в случае с познанием [страдания], если бы четыре плода, такие как плод вступившего-в-поток и прочие, не существовали ранее, то и позже их существование не имело бы места. Если бы те четыре плода пребывали самосушим способом, не будучи обретенны ранее, тогда как они могут быть обретенны позднее? Это невозможно! Ибо с точки зрения цепляния за самобытие оно не подвержено изменениям.

### **1.2.3.3. [С позиции оппонента] не имеют места Три Драгоценности**

ММК, глава XXIV, шлоки 29 и 30<sup>991</sup>:

---

<sup>990</sup> Тиб.: lrang-bzhin-yongs-su-'dzin-pa-yisll'bras-bu-rang-bzhin-nyid-kyis-nillthob-pa-min-pa-gang-yin-dellji-ltar-thob-par-nus-par-'gyurl [ММК XXIV: 28; ММК 2016, p. 37].

<sup>991</sup> Тиб.: l'bras-bu-med-na-bras-gnas-medllzhugs-pa-dag-kyang-yod-ma-yinllgal-te-skyes-bu-gang-zag-brgyadllde-dag-med-na-dge-'dun-medl | 'phags-pa'i-bden-rnams-med-pa'i-phyirlldam-pa'i-chos-kyang-yod-ma-yinllchos-dang-dge-'dun-yod-min-nall sang-rgyas-ji-ltar-yod-par-'gyurl [ММК XXIV: 29–30; ММК 2016, p. 37].

Если плода нет, то нет и того, кто имеет плод,  
Нет также тех, кто вступил на путь,  
А если нет восьми типов личности,  
То и Сангха не существует.

Поскольку нет благородных истин,  
То не является существующей и Дхарма.  
А если нет Дхармы и Сангхи,  
То как возможно существование Будды?

Если не существует четырех плодов и их достижения, тогда также не существуют те личности четырех видов, что вкушают эти плоды, и те личности четырех видов, кто ради их обретения вступил [на путь достижения плодов]. {421} Без этих четырех пар благородных существ<sup>992</sup>, восьми видов высших личностей<sup>993</sup>, оказалась бы несуществующей Драгоценность Сангхи. Если бы не было *четырёх благородных истин*, тогда не существовала бы и Драгоценность высшей Дхармы. А если бы Драгоценности Дхармы и Сангхи не су-

---

<sup>992</sup> Тиб. skyes-bu-zung-bzhi – четыре пары благородных существ: 1) пара вступившего-в-поток и установившегося-в-потоке; 2) пара вступившего в единственное возвращение в сансару и установившегося в единственном возвращении в сансару; 3) пара вступившего в невозвращение к сансаре и установившегося в единственном невозвращении к сансаре; 4) пара вступившего в архатство и установившегося в архатстве.

<sup>993</sup> Тиб. gang-zag-ya-brgyad-po – это понятие, синонимичное с skyes-bu-zung-bzhi.

ществовали, тогда как существовал бы Будда? Это было бы невозможно. Эти моменты следует понять в соответствии с вышеприведенными разъяснениями.

ММК, глава XXIV, шлока 31<sup>994</sup>:

Для вас абсурдным образом выходит,  
Что Будда даже не зависит от просветления,  
И также абсурдным образом выходит,  
Что просветление не зависит от Будды.

Если бы, как вы утверждаете, существовал некий самосу-  
щий Будда, тогда он являлся бы таковым независимо от про-  
светления, т. е. без опоры на всеведущую мудрость. Ибо го-  
ворится:

Ведь самосушая природа относится к несотворенным ве-  
щам,

Которые не имеют зависимости от других [ММК XV:  
2cd].

Соответственно этому, ваше воззрение приводит к аб-  
сурдному выводу, что просветление – всеведущая мудрость  
– не имеет базиса, поскольку не зависит от Будды, т. е. не

---

<sup>994</sup> Тиб.: lkhyod-kyis-sangs-rgyas-byang-chub-lallma-brten-par-yang-thal-  
bar-'gyurllkhyod-kyis-byang-chub-sangs-rgyas-lallma-brten-par-yang-thal-bar-'gyurll  
[ММК XXIV: 31; ММК 2016, p. 37].

опирается на него, будучи существующим самосущим способом.

ММК, глава XXIV, шлока 32<sup>995</sup>:

В силу вашего [допущения] самобытия  
Те, кто не являются Буддой,  
Хотя и усердствуют в практике бодхисаттв,  
Никогда не достигнут просветления.

Более того, из вашего воззрения следует абсурдное заключение, что те личности, которые до просветления пребывают самосущим способом в непросветленной сущности, хотя и стараются выполнять практику бодхисаттв ради достижения высшего просветления, тем не менее не достигнут просветления, потому что такая собственная природа никогда не сможет измениться.

#### **1.2.3.4. [С позиции оппонента] не имеют места деятель, карма и ее результат**

ММК, глава XXIV, шлока 33<sup>996</sup>:

---

<sup>995</sup> Тиб.: lkhyod-kyi-rang-bzhin-nyid-kyis-nillsangs-rgyas-min-pa-gang-yin-desll byang-chub-spyod-la-byang-chub-phyirllbrtsal-kyang-byang-chub-thob-mi-'gyurll [ММК XXIV: 32; ММК 2016, p. 37].

<sup>996</sup> Тиб.: l'ga'-yang-chos-dang-chos-min-pallnam-yang-byed-par-mi-'gyur-tellmi-stong-pa-la-ci-zhig-byallrang-bzhin-la-ni-bya-ba-medll [ММК XXIV: 33; ММК 2016, p. 37–38].



Никто совершающим благие и неблагие деяния

Никтогда не являлся бы,

Ибо что надлежало бы делать в отношении того, что не пусто?

Ведь в отношении самосушей природы невозможна активность.

Если признать, что вещи имеют самобытие, то никакая личность не совершала бы никогда добродетельные действия и действия, не являющиеся Дхармой, – неблагие действия. Ибо если бы вещи были непусты от самосушей природы, то какая активность в их отношении может быть? Ведь в отношении того, что имеет самобытие, невозможна активность.

ММК, глава XXIV, шлока 34<sup>997</sup>:

Даже без совершения благого и неблагого

Для вас имелся бы плод.

А возникающий из благого и неблагого

Плод не являлся бы существующим для вас.

Более того, если вы говорите, что плоды существуют самосущим способом, то для вас даже без совершения благого

---

<sup>997</sup> Тиб.: lchos-dang-chos-min-med-par-yangll'bras-bu-khyod-la-yod-par-'gyurll chos-dang-chos-min-rgyus-byung-ba'ill'bras-bu-khyod-la-yod-ma-yinl [ММК XXIV: 34; ММК 2016, p. 38].

и неблагого существуют обусловленные ими плоды – приятные и неприятные. Тогда не имело бы смысла ради этих плодов создавать два вида кармы. Но, не совершая двух видов действий, вы не испытаете двух результатов, возникающих из двух причин – благой и неблагой кармы.

ММК, глава XXIV, шлока 35<sup>998</sup>:

Если из благих и неблагих причин  
Возникающие плоды существуют для вас,  
Тогда из благого и неблагого возникающие  
Плоды как могут для вас быть непустыми?  
{422}

В том случае если вы имеете два вида плодов, возникающих из благих и неблагих причин, тогда возникает вопрос: почему они оба не являются пустыми от самобытия? Они пусты, потому что возникли из благого и неблагого и являются зависимо возникшими, подобно отражению.

### **1.2.3.5. [С позиции оппонента] конвенции мира не имеют смысла**

ММК, глава XXIV, шлока 36<sup>999</sup>:

---

<sup>998</sup> Тиб.: lchos-dang-chos-min-rgyus-byung-ba'illbras-bu-gal-te-khyod-la-yodll chos-dang-chos-min-las-byung-ba'ill'bras-bu-ci-phyir-stong-ma-yinl [ММК XXIV: 35; ММК 2016, p. 38].

<sup>999</sup> Тиб. lrtен-cin-'brel-bar-'byung-ba'yillstong-pa-nyid-la-gnod-byed-gangll'jig-rtен-pa'i-tha-snyad-nillkun-la-gnod-pa-byed-pa-yinl [ММК XXIV: 36; ММК 2016,

Кто отрицает  
Пустоту зависимого возникновения,  
Тот мирские конвенции  
Все подрывает.

Говоря, что вещи имеют самобытие, вы отрицаете пустоту зависимого возникновения. Кто так поступает, тот подрывает все мирские конвенции, такие выражения как «уходи!», «сделай!», «верни!», «будь здесь!» и так далее.

ММК, глава XXIV, шлока 37<sup>1000</sup>:

Если вы отрицаете пустоту, тогда  
[Вы] – деятель без всякой активности,  
Кто должен действовать, ничего не начиная,  
И даже не делая ничего, является деятелем.

Более того, если отрицается, что вещи пусты от самобытия, тогда вещи существуют по собственной природе, даже будучи не созданы, следовательно, не существует никого, кто осуществлял бы хоть какую-то активность. Не принимая ничего, то есть, даже не будучи действующим, [вы] являлись бы деятелем. Но существование деятеля, не осу-

---

р. 38].

<sup>1000</sup> Тиб.: | stong-pa-nyid-la-gnod-byed-nallbya-ba-ci-yang-med-'gyur-zhingllrtsom-pa-med-par-bya-bar-'gyurllmi-byed-pa-yang-byed-por-'gyurl [ММК XXIV: 37; ММК 2016, р. 38].

существующего никакой активности, – это нечто нелогичное, невозможное. Следовательно, вещи не являются непустыми от существования по собственной природе.

ММК, глава XXIV, шлока 38<sup>1001</sup>:

Если бы имелось самобытие, тогда все существа  
Являлись бы нерожденными и неумирающими,  
Что пребывают в вечности неизменными,  
Без разнообразных состояний.

Более того, если бы феномены существовали по собственной природе, то скитающиеся в сансаре существа не были бы рождающимися и умирающими, потому что их собственная природа была бы несозданной и никогда неизменяющейся. А будучи нерожденными и неумирающими, существа являлись бы пребывающими вечно в неизменном состоянии. Поскольку они не зависели бы от причин и условий, то были бы лишены разнообразных состояний. Как сказал Бхагаван,

Если бы существовала хотя бы малейшая вещь, которая не пуста,

Победитель не делал бы никаких предсказаний, и без изменений

---

<sup>1001</sup> Тиб.: lrang-bzhin-yod-na-'gro-ba-rnamsllma-skyes-pa-dang-ma-'gags-dangl ther-zug-tu-ni-gnas-'gyur-zhingllgnas-skabs-sna-tshogs-bral-bar-'gyur! [ММК XXIV: 38; ММК 2016, р. 38].

Собственное бытие каждого из них продолжалось бы вечно,

Не имея ни развития, ни деградации<sup>1002</sup>.

В «*Хастикаксья-сутре*»<sup>1003</sup> также говорится:

Если бы феномены имели какую-нибудь собственную природу, Победитель и его шраваки познали бы ее. Будь феномены вечны, нирвана была бы недостижима. А мудрые никогда не избавились бы от мыслетворения<sup>1004</sup>.  
[*Tathāgatajñānamudrasamādhi-sūtra, mDo sde da 251b*]

{423}

Из этих сутр совершенно ясно, что *шунья* указывается в качестве смысла зависимого возникновения.

### **1.2.3.6. [С позиции оппонента] конвенция нирваны не имеет смысла**

---

<sup>1002</sup> Цитата заимствована Цонкапой из «*Прасаннападды*». Геше Самтен и Джей Гарфилд вслед за санскритологом Баудда Бхарати атрибутируют источник цитаты как [*Pitāputrasamāgama-sūtra, dKon rtsegs* на 50b], но отмечают, что в тибетском переводе сутры этой цитаты нет [Tsong Khapa 2006, p. 511, note 19].

<sup>1003</sup> Тиб. *glang-po'i-rtsal-gyi-mdo* («*Сутра силы слона*»).

<sup>1004</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд делают примечание, что Цонкапа и Чандракирти [126a] неправильно атрибутируют эту цитату как взятую из «*Сутры силы слона*» [Tsong Khapa 2006, p. 511, note 20].

ММК, глава XXIV, шлока 39<sup>1005</sup>:

Если бы *шунья* не существовала,  
Тогда ни достижение того, что еще не достигнуто,  
Ни деяния, которые положат конец страданиям,  
Ни отбрасывание всех клеш – всего этого не было бы.

Если бы вещи не были пустыми от самобытия, тогда ни активность последующего достижения того, что еще не было ранее достигнуто, ни последующее устранение страданий, которые ранее не были устранены, ни последующее отбрасывание клеш, которые ранее не были отброшены, – всего этого не существовало бы. Поэтому и все трансцендентальные конвенции – конвенции, выводящие за пределы мира [сансары]<sup>1006</sup>, – оказались бы неправомерными.

#### **1.2.4. Демонстрация того, что видеть *таковость* зависимого возникновения –**

**означает видеть *таковость* четырех благородных истин**

---

<sup>1005</sup> Тиб.: lgal-te-ston-pa-yod-min-nallma-thob-thob-par-bya-ba-dangllsdug-bsngal-mthar-byed-las-dang-nil lnyongs-mongs-thams-cad-spong-ba'ang-medl [ММК XXIV: 39; ММК 2016, p. 38].

<sup>1006</sup> Тиб. 'jig-rten-las-'das-pa'i-tha-snyad.

ММК, глава XXIV, шлока 40<sup>1007</sup>:

Кто видит зависимое возникновение,  
Тот видит страдание,  
Источник страдания, его пресечение,  
А также путь.

Поскольку принимается, что вещи существуют по собственной природе, постольку все онтологические представления неправомерны. Поэтому те йогины, которые воспринимают пустоту как имеющую характеристику зависимого возникновения, видят *таковость* тех четырех истин – страдания, источника, пресечения и пути. В «*Арьядхьятамустисутре*»<sup>1008</sup> говорится:

О Бхагаван! Как нам следует понимать *четыре благородные истины*?

Бхагаван в ответ произнес: «Манджушри, кто видит все составное как невозникшее, тот является полностью познавшим страдание. Кто видит все феномены не имеющими происхождения, тот является полностью отбросившим источник страдания. Кто видит все феномены всегда пребывающими за пределами страданий, тот является реализовав-

---

<sup>1007</sup> Тиб.: |gang-gis-rten-cing-'brel-bar-'byungllmthong-ba-de-ni-sdug-bsngal-dangll kun-'byung-dang-ni-'gog-pa-dangllam-nyid-de-dag-mthong-ba-yinl [ММК XXIV: 40; ММК 2016, p. 38].

<sup>1008</sup> Тиб. 'phags-pa-bsam-gtan-pa'i-dpe-mkhyud-kyi-mdo – «Сутра цепляния [за истинное существование] того, кто пребывает в дхьяне».

шим пресечение. Кто видит все феномены абсолютно невозникшими, тот является медитирующим на путь. Манджушри, кто понял так *четыре благородные истины*, тот не занимается концептуальным измышлением того, что неконцептуально, говоря: «Эти феномены – благие; эти феномены – неблагие; {424} эти феномены подлежат отбрасыванию; эти феномены следует реализовать; страдание следует полностью познать; источник следует отбросить; пресечение следует осуществить; путь следует медитировать». Ибо он не видит те феномены, которые концептуализируются таким образом. Когда духовно незрелые индивиды, подобные младенцам, думают, что эти феномены реальны, они привязываются к ним, испытывают неприязнь, становятся ментально замутненными. Но *Он* никаких этих феноменов не получает, не отбрасывает. Его ум не привязывается к трем сферам. Он видит все три сферы как невозникшие, подобные иллюзии, сновидению, как эхо. Поскольку он воспринимает все феномены в качестве природы, подобной этому, то является свободным от привязанности и гнева ко всем живым существам. Почему это так? Потому что он не объективирует те феномены, как те, кто испытывает привязанность или гнев. Умом, равным пространству, он не воспринимает даже Будду как *реального*<sup>1009</sup> [Будду]; даже Дхарму не воспринимает как *реальную* [Дхарму]; даже Сангху не воспринимает как *реальную* [Сангху]. Он видит их, утверждая «все феномены

---

<sup>1009</sup> Тиб. yan-dag-par.



пусты». Поэтому в нем не зарождаются никакие сомнения в отношении феноменов. Не имея сомнений, он *не цепляется* [за скандхи]<sup>1010</sup>. Поскольку он не цепляется [за скандхи], то, не имея *присвоения*<sup>1011</sup>, выходит за пределы страданий. [Sarvadharmāpṛttinirdeśa-sūtra, mDo sde ma 276b].

## 2. Резюме главы и ее название

Когда мадхьямики указывают, что феномены сансары и нирваны не имеют ни в малейшей степени бытия по собственной природе, оппоненты оспаривают это, говоря, что в нашей системе вся онтология мира [сансары] и нирваны является нефункциональной<sup>1012</sup>.

В качестве ответа на эти возражения в этой главе приводятся опровергающие их аргументы, что при проведении абсолютного анализа не имеется ни малейшей частицы, способной выдержать абсолютный анализ; показано, что другие системы содержат порочные, не имеющие никакого смысла онтологические определения: «это является...», «это не является...». Здесь объясняется, что в нашей системе не только отсутствует такой недостаток, но и то, что вся наша онтология предельно логична. Это главный предмет данной главы. {425}

---

<sup>1010</sup> Тиб. nye-bar-len-pa-med-par-'gyur.

<sup>1011</sup> Тиб. len-pa-med-pa.

<sup>1012</sup> Тиб. byar-med-par-'gyur.

Кроме того, здесь объясняется, что смысл *шуньи* – это смысл зависимого возникновения, и что он не сводится к тому смыслу *пустого*, который отрицает функциональные вещи. Если вы являетесь пронизательной личностью и вдохновлены срединным методом, то должны выразить такую позицию.

Философы-реалисты настойчиво давят на нас, говоря: «В этой вашей системе никакая онтология мира [сансары] и нирваны невозможна». Но мы, с нашей точки зрения, утверждая: «В отношении чего бы то ни было, онтология, которая идентифицирует [вещи, говоря] “это является...”, “это не является...”», не является логичной», не нуждаемся в том, чтобы толкаться с другими. Поэтому мы сами с самого начала не должны вовлекаться в их толпу.

Это был комментарий к главе XXIV, которая содержит сорок строф и называется «Исследование *Истины арьев*».

## **Глава XXV. Исследование нирваны**

Мы завершили первую из двух частей раздела «Отбрасывание возражений» (в общей структуре – (2.2.2.1.2)), которая называется «Исследование истины» (в общей структуре – (2.2.2.1.2.1)). Теперь приступаем ко второй части – «Исследование нирваны» (в общей структуре – (2.2.2.1.2.)). В ней три части: 1) объяснение главы XXV «Исследование нирваны»; 2) подтверждение цитатами из сутр окончатель-

ного смысла; 3) резюме главы XXV.

### **(2.2.2.1.2) Отбрасывание возражений**

#### **(2.2.2.1.2.2) Исследование нирваны**

### **1.Объяснение главы XXV«Исследование нирваны»**

Здесь две части: 1) возражения; 2) ответ на возражения.

#### **1.1. Возражения**

ММК, глава XXV, шлока 1<sup>1013</sup>:

Если все это пусто,  
И нет становления, и нет разрушения,  
Тогда отбрасыванием и пресечением *чего*  
Устремляются к достижению нирваны?

Здесь содержится указание на то, что Бхагаван тем, кто стремится к освобождению, проповедовал, что есть два вида нирваны: это нирвана с остаточными скандхами и нирва-

---

<sup>1013</sup> Тиб. lgal-te-'di-dag-kun-stong-nall'byung-ba-med-cing-'jig-pa-medllgang-zhig-spong-dang-'gags-pa-lasllmya-ngagn-'da'-bar-'gyur-bar-'dodl [ММК XXV: 1; ММК 2016, p. 38].

на без остатка<sup>1014</sup>. Нирвана первого вида аналогична случаю, когда все бандиты уничтожены, но оставлена их база. Это такое пресечение, когда все клеши – *джигта* и прочие – полностью отброшены, но остаются лишь скандхи, обусловленные прошлой кармой и клешами. Как говорится в сутре,

Чей бесстрашный ум<sup>1015</sup>

С готовностью принимает ощущения<sup>1016</sup>,

Той [личности] ум достигает совершенного освобождения,

Подобно тому, как гаснет масляный светильник

[*Theragāthā*, секция *Visatinipāta*, *Anurudha theragāthā IX*, стих 906].

Нирвана второго вида аналогична случаю, когда после уничтожения бандитов уничтожается и их база. Это такое пресечение, когда не только полностью отбрасываются все клеши, но также отсутствуют остатки присвоенных скандх. {426} В сутре говорится:

---

<sup>1014</sup> Тиб. phung-po-lhag-ma-dang-bcas-pa-dang-lhag-ma-med-pa'i-mya-ngagn-las-'das-pa

<sup>1015</sup> Тиб. ma-zhum-pa'i-sems – «не притупленный ум», «неотчаявшийся ум», «неразочарованный ум». Геше Самтен и Джей Гарфилд отмечают, что в «*Prasanna-pāde*» вместо “ma-zhum-pa'i-sems” («бесстрашный ум») говорится “ma-zhum-pa'i-lus” («бесстрашное тело»). [Tsong Khapa 2006, p. 516, note 1].

<sup>1016</sup> Тиб. tshor-ba имеет также значение «скандхи».

Когда тело разрушено, восприятие прекратилось,  
[Достигнута] свобода от всех ощущений,  
Составные феномены полностью успокоены  
И первичное сознание<sup>1017</sup> теряется [*Udāna*, секция  
*Khuddakanikāya*, IX: 21].

[Оппоненты говорят:] Если бы все эти внешние и внутренние феномены были пусты от самосущего бытия, то становление, т. е. возникновение, и разрушение ни в малейшей степени не имели бы места. Следовательно, было бы неправильно утверждать, что нирвана достигается посредством двух видов нирваны: в результате *оставления*<sup>1018</sup> – отбрасывания клеш – и в результате *пресечения* присвоенных скандх. Ибо клеш и скандхи не существовали бы по собственной природе. Следовательно, вещи должны иметь самобытие, – говорят оппоненты.

## 1.2. Ответ на возражения

Здесь четыре части: 1) демонстрация того, что с позиции признания самобытия вещей нирвана невозможна; 2) иден-

---

<sup>1017</sup> Тиб. *gnam-par-shes-pa* – «обычное дискурсивное сознание», «различающее сознание», сознание, являющееся звеном двенадцатичленной цепи зависимого возникновения.

<sup>1018</sup> Тиб. *spangs-pa*.

тификация нирваны посредством нашей собственной системы; 3) опровержение иных философских позиций [по этому вопросу]; 4) отбрасывание обвинения в том, что такое опровержение противоречит Слову Будды.

### **1.2.1. Демонстрация того, что с позиции признания самобытия вещей нирвана невозможна**

ММК, глава XXV, шлока 2<sup>1019</sup>:

Если все это не пусто,  
И нет становления, и нет разрушения,  
Тогда отбрасыванием и пресечением *чего*  
Устремляются к достижению нирваны?

Если бы все внешние и внутренние феномены не были пустыми от существования по собственной природе, тогда было бы невозможным в отношении самосущей вещи, чтобы нечто, прежде не существовавшее, в другое время появилось, и чтобы нечто, прежде существовавшее, в другое время разрушилось. Поэтому было бы нелогично стремиться к достижению нирваны путем отбрасывания клеш и пресечения скандх. Ибо клеши и скандхи, пребывающие по собственной

---

<sup>1019</sup> Тиб. lgal-te-'di-kun-mi-stong-nall'byung-ba-med-cing-'jig-pa-medllgang-zhig-spong-dang-'gags-pa-lasllmya-ngan-'da'-bar-'gyur-bar-'dodl [ММК XXV: 2; ММК 2016, p. 39].

природе, не поддавались бы изменению, потому что такая самосушая природа неизменна.

### **1.2.2.Идентификация нирваны в нашей собственной системе**

ММК, глава XXV, шлока 3<sup>1020</sup>:

То, что не отбрасывается, не достигается,  
Не прерывается, не является постоянным,  
Не прекращается, не возникает, –  
Это то, что описывается как нирвана.

Философы, которые излагают доктрину пустоты, не утверждают, что нирвана – это последующее устранение клеш и скандх, которые ранее существовали по собственной природе. Следовательно, они не допускают ошибку утверждения, что нирвана невозможна, поскольку нет ни становления, ни разрушения. Однако возникает вопрос: какие же тогда характеристики имеются у нирваны?

{427} Мы описываем нирвану как имеющую следующие характеристики. Она не существует по собственной природе в качестве четырех вещей: как *отбрасывание* привязанности

---

<sup>1020</sup> Тиб. lspangs-pa-med-pa-thob-med-pallchad-pa-med-pa-rtag-med-pall'gags-pa-med-pa-skye-med-pallde-ni-mya-ngan-'das-par-brjodl [ММК XXV: 3; ММК 2016, р. 39].

и т. д.; как *достижение* (*обретение*) результата упражнений в добродетели; как *пресечение* присвоенных скандх и т. д.; как *постоянство* того, что не пусто. Она не имеет прекращения и возникновения посредством собственной природы; она имеет характеристику полного успокоения всех ментальных конструктов<sup>1021</sup>. Следовательно, как мы, стремящиеся к достижению нирваны посредством устранения клеш и прекращения скандх, могли бы иметь концепт, цепляющийся за самобытие клеш и скандх? До тех пор, пока имеются те два представления, нирвана не является достигнутой. Ибо она достигается в результате полной элиминации всех тех конструктов.

Теперь предположим, что кто-то размышляет так: «Хотя во время достижения нирваны клеши или скандхи не существуют, тем не менее до этого они существовали по собственной природе, следовательно, в результате устранения их конструктов достигается нирвана». Если бы они существовали самосущим способом до достижения нирваны, то позже их невозможно было бы устранить. Поэтому те, кто стремится к нирване, должны отказаться от этого представления. Ниже встретится утверждение:

То, что является пределом нирваны,,,  
[ММК XXV: 19ab]

---

<sup>1021</sup> Тиб. spros-pa.



В «Самадхи-раджа-сутре» также говорится:

В нирване нет как такового бытия феноменов.

Те феномены, которые не существуют в ней, никогда не существовали.

Тем, кто имеет концепции «бытия» и «небытия» и практикуют

В соответствии с ними, не успокоить полностью свои страдания [*mDo sde da 26b*].

Это означает, что *измерение*<sup>1022</sup> нирваны без остаточных скандх свободно от кармы и клеш и их результата – феномена скандх, имеющего характеристику возникновения. То, что они не существуют [в нирване], признается всеми сторонами, участвующими в дебатах.

Говоря, что феномены, несуществующие в ней, никогда, т. е. всегда, не существуют, эти строки указывают на то, что даже в контексте сансары они не являются существующими *в реальности*<sup>1023</sup>. Тогда каким образом происходит вращение в сансаре? {428}

Две последние строки второго стиха объясняют это так: так же, как ниспадающие волосы появляются перед тем, у кого катаракта, существа-«младенцы», которые одержимы де-

---

<sup>1022</sup> Тиб. *dbyings* – «пространство», «место», «измерение». «дхармадхату», «континуум», «источник».

<sup>1023</sup> Тиб. *de-kho-na-nyid-du*.

моном искаженного видения, [заставляющим] цепляться за «я» и «мое», имеют видимость истинно существующих вещей. [Философы, представляющие] реалистические концепции, или *мыслители сущего*<sup>1024</sup>, – это такие мыслители как риши Джаймини<sup>1025</sup>, риши Канада<sup>1026</sup>, Капила<sup>1027</sup> и другие, вплоть до вайбхашиков. Философы-нигилисты, или *мыслители небытия*<sup>1028</sup>, – это представители школы *чарвака*<sup>1029</sup> и другие – те, кто считает, что прошлое и будущее, невосприимчивые [формы]<sup>1030</sup>, неассоциативные [факторы]<sup>1031</sup> не существуют субстанциально<sup>1032</sup>, а [все] остальное [субстанциально] существует, – а также те, кто говорит, что *все но-*

---

<sup>1024</sup> Тиб. yod-par-rtog-ра можно перевести и как «концепция сущего».

<sup>1025</sup> Тиб. rgyal-drog – древнеиндийский мыслитель школы *пурва-миманса*, автор основополагающего текста этой школы, называющегося «Пурва-миманса-сутра» (III в. до н. э.).

<sup>1026</sup> Тиб. gzegs-zan – основатель школы *вайшешика*, являющейся раннеиндийской физикой. Предположительно жил в VI–II вв. н. э.

<sup>1027</sup> Тиб. ser-skyu – древнеиндийский ведийский мудрец, предшественник Будды, основатель философской системы *санкхья*, которая изложена в классическом философском тексте «*Санкхья-карика*», состоящем из 70 сутр.

<sup>1028</sup> Тиб. med-par-rtog-ра можно перевести и как «концепция небытия».

<sup>1029</sup> Тиб. rgyang ran pa – направление в древнеиндийской философии, известное своей методологией скептицизма, неприятием метафизических концептов, отрицанием существования Бога, сансары, кармы и ее плода, добродетели и греха и т. д.

<sup>1030</sup> Тиб. rig-min.

<sup>1031</sup> Тиб. ldan-min.

<sup>1032</sup> Тиб. rdzas-su-med переводимо и как «невещественный».

минальное – *кюнтаг*<sup>1033</sup> – не существует посредством собственных характеристик, но *две другие природы*<sup>1034</sup> существуют по своей сущности.

Предположим, кто-то задается вопросом: «Если смысл первой строки последнего стиха заключается в том, что в сфере нирваны без остатка не существуют такие феномены как страдание и его источник, то, учитывая, что те, кто думает, что когда шравака отбрасывает составные феномены, считают, что и его поток осознания прекращается, тогда как в нашей системе отстаивается, что они также достигнут конечного просветления? Какова наша позиция в отношении того, имеются или не имеются в их нирване остатки скандх?» В связи с этим «*Юктишастикавритти*» говорит:

Согласно сутре, когда те скандхи, что все без остатка отброшены, совершенно отброшены, став чистыми, исчерпаны, свободны от привязанности, пресечены, полностью успокоены, исчезли, не связаны с другими страданиями и не возникают, – это есть покой. Это – *идеальная свобода от клеш и страданий*<sup>1035</sup>. Совершенное отбрасывание всех скандх, истощение сансарного бытия, свобода от привязанности есть пресечение, то есть нирвана. Итак, нирвана определяется в

---

<sup>1033</sup> Тиб. kun-brtags.

<sup>1034</sup> Речь идет о зависимой природе (gzhan-dbang) и абсолютной природе (yongs-grub).

<sup>1035</sup> Тиб. gya-nom-pa.

зависимости от пресечения скандх<sup>1036</sup>.

Здесь опровергается, что смыслом *истощения*<sup>1037</sup> скандх является истощение клеш, которые являются аспектом скандх, и говорится, что истощением скандх должно быть общее истощение скандх страдания. Более того, если кто-то думает, что это является пресечением потока скандх, то, как объяснил [Чандракирти], тот допускает ошибку, которая состоит в следующем: когда скандхи еще не пресечены, объект достижения, нирвана, не существует, а когда скандхи пресечены, не существует тот, кто достиг нирваны, следовательно, достижение нирваны не имеет места. [*Yuktiṣaṣṭikāvṛtti, dBu ma* уа 9b]

{429} Говорится, что поскольку в то время, когда воспринимается отсутствие возникновения самосушей природы страдания, в том состоянии не воспринимается даже возникновение, то, следовательно, именно тогда страдание является пресеченным. Это означает, что в то время, когда пять скандх непосредственно воспринимаются как не имеющие возникновения по собственной природе, тогда в этой перспективе видения скандхи не существуют, эти скандхи без остатка отброшены. Таково объяснение [Чандракирти].

Итак, в то время, когда [представители] малой колесницы, истощив клеши, отбрасывают их, в перспективе медита-

---

<sup>1036</sup> Это слегка видоизмененная цитата из [*Yuktiṣaṣṭikāvṛtti* 10a].

<sup>1037</sup> Тиб. zad-pa.

тивного равновесия пресечение, растворяющее до полного исчезновения остаточные проявления скандх, является *нирваной без остатка скандх*<sup>1038</sup>. Постмедитативное состояние, когда их видимость не растворена, определяется как *нирвана с остатками скандх*<sup>1039</sup>.

### **1.2.3. Опровержение иных философских позиций [по этому вопросу]**

Здесь три части: 1) опровержение четырех крайностей относительно бытия нирваны; 2) демонстрация того, что тот, кто реализовал нирвану, не существует четырьмя крайними способами; 3) смысл установления этого.

#### **1.2.3.1. Опровержение четырех крайностей относительно бытия нирваны**

Здесь три части: 1) опровержение каждого из экстремальных представлений в отдельности – о том, что нирвана реально существует, и о том, что она не существует; 2) опровержение экстремального представления о том, что нирвана и существует и не существует; 3) опровержение экстремального представления о том, что нирвана не является ни существующей, ни несуществующей.

---

<sup>1038</sup> Тиб. lhag-med-kyi-mya-ngag-'das.

<sup>1039</sup> Тиб. lhag-bcas-kyi-mya-ngan-'das.

### **1.2.3.1.1. Опровержение каждого из экстремальных представлений в отдельности –**

**о том, что нирвана реально существует, и о том, что она не существует**

Здесь четыре части: 1) опровержение экстремального представления о том, что нирвана есть [реальная] вещь; 2) опровержение экстремального представления о том, что нирвана есть несуществующая вещь; 3) определение нирваны как свободной от двух крайностей; 4) демонстрация того, как Учитель критиковал эти два экстремальных взгляда.

#### **1.2.3.1.1.1. Опровержение экстремального представления о том, что нирвана есть [реальная] вещь**

Вайбхашики говорят, что нирвана есть пресечение, которое прекращает продолжение потока кармы, клеш и рождений, подобно тому, как плотина перекрывает поток воды, поэтому она является [реальной] вещью, потому что нечто нереальное<sup>1040</sup> не может функционировать. Теперь предположим, что кто-то еще утверждает следующее: «Поскольку в сутре сказано, что нирвана – это пресечение, являющееся истощением привязанности к наслаждению и сопутству-

---

<sup>1040</sup> Тиб. dngos-med-kyis.

ощей жажды (цепляния)<sup>1041</sup>, свободой от привязанности, что

Это просто истощение жажды, подобное тому,

Как гаснет масляный светильник,

И тогда ум совершенно освобождается

[*Vinayakṣudrakavastu*, *'Dul ba Phran tshegs tha* 291b].

Следовательно, угасание масляной лампы и простое истощение клеш не являются реальными вещами, поэтому неправомерно [считать] их вещами».

{430} В ответ они говорят, что «истощение жажды» не означает, что простое истощение жажды (цепляния) указывается в качестве нирваны. Вместо этого, по их мнению, если достигнута нирвана, то по причине нирваны происходит истощение жажды. Они говорят, что угасание масляного светильника служит просто примером, иллюстрирующим истощение клеш и, кроме того, показывает, что если та нирвана существует, то ум становится свободным или освобожденным. Поэтому, как они утверждают, это не является указанием на [нирвану] как на то, что не является сущим<sup>1042</sup>.

ММК, глава XXV, шлока 4<sup>1043</sup>:

---

<sup>1041</sup> Тиб. *sred-pa* – «жажда», «цепляние», «прилипание», одно из звеньев 12-членной цепи зависимого возникновения.

<sup>1042</sup> Тиб. *dnegos-med*.

<sup>1043</sup> Тиб. *lre-zhig-mya-ngagn-'das-dnegos-minllrga-shi'i-mtshan-nyid-thal-bar-'gyurllrga-dang-'chi-ba-med-pa-yilldnegos-po-yod-pa-ma-yin-nol* [ММК XXV: 4; ММК 2016, р. 39].

Нирвана *не есть сущее*<sup>1044</sup>,

Ибо абсурдно, чтобы она имела признаки старения и умирания.

А вещь, не подверженная старости и смерти,

Не является существующей.

Здесь говорится, что нирвана не является вещью, пресекающей континуум клеш и рождений, потому что если бы она была *вещью (сущим)*, то абсурдным образом следовало бы, что она имеет характеристики старения – трансформации – и умирания – разрушения, ибо быть *вещью (сущим)* означает быть неразрывно связанной с такими характеристиками. Нечто не подверженное трансформации, старению, разрушению, смерти, не является существующей вещью. Эти слова поясняют, что старость и смерть являются неотъемлемыми атрибутами вещей (сущего). То, что характеризуется старостью и смертью, также не может являться нирваной.

ММК, глава XXV, шлока 5<sup>1045</sup>:

Если бы нирвана являлась *сущим*<sup>1046</sup>,

---

<sup>1044</sup> Тиб. dngos-min.

<sup>1045</sup> Тиб.: lgal-te-mya-ngagn-'das-dngos-nallmya-ngagn-'das-pa-'dus-byas-'gyurll dngos-po-'dus-byas-ma-yin-pall 'ga'-yang-gang-na-yod-ma-yinl [ММК XXV: 5; ММК 2016, р. 39].

<sup>1046</sup> Тиб. dngos.



Тогда нирвана была бы составным [феноменом].  
Никакие вещи, не являющиеся составными,  
Не являются нигде существующими.

Здесь объясняется, что, более того, если бы нирвана была вещью (сущим), то являлась бы составным (обусловленным/производным) феноменом. Обратный реверс этого состоит в том, что несоставные внешние или внутренние вещи не имеют никакого базиса – хотя бы какого-то абсолютного (предельного) базиса, существующего в пространстве и времени.

ММК, глава XXV, шлока 6<sup>1047</sup>:

Если бы нирвана являлась сущим,  
Тогда почему нирвана независима?  
Вещь, не являющаяся зависимой,  
Нигде не является существующей.

Более того, если бы нирвана была вещью (сущим), тогда почему она является невозникающей в зависимости от собрания собственных причин? Здесь объясняется обратный реверс, который состоит в том, что никакие вещи, которые не возникают в зависимости от собрания собственных причин, не являются существующими.

---

<sup>1047</sup> Тиб. lgal-te-mya-ngan-'das-dngos-nallji-ltar-mya-ngan-de-brten-minlIdngos-po-brten-nas-ma-yin-pall'ga'-yang-yod-ma-yin-nol [ММК XXV: 6; ММК 2016, p. 39].

Итак, посредством первой и третьей редукций нирвана обладала бы тремя характеристиками составных феноменов – возникновением, разрушением, трансформацией в нечто иное. Показав с помощью второй редукции, что [для нирваны] быть составным феноменом – базисом характеристики – влечет за собой ее бытие в качестве вещи, он опровергает ее принадлежность к категории вещей, опровергая ее принадлежность к категории составных феноменов.

### **1.2.3.1.1.2. Опровержение экстремального представления о том, что нирвана есть несуществующая вещь {431}**

Саутрантики и другие говорят: «Хотя это верно, что нирвана – это не *вещь* (*сущее*), – как было показано выше, и было бы ошибкой считать нирвану вещью, – тем не менее поскольку нирвана – это просто прекращение клеш и рождений, она суть *небытие*<sup>1048</sup>». Они не отвергают утверждение, что простое прекращение того, что следует устранить, – клеш и рождений, – есть *не-сущее* (*не-вещь*)<sup>1049</sup>. Тем не менее они считают, что то, что существует в качестве того *не-сущего*, не является также установленным силою конвенции, а существует самосущим способом. Поэтому мы отвергаем это.

---

<sup>1048</sup> Тиб. dngos-po-med-pa.

<sup>1049</sup> Тиб. dngos-med – «то, что не имеет вещественности».

Если нирвана *несубстанциональна*<sup>1051</sup>,

Тогда как возможно *небытие*?

Там, где нирвана *несубстанциональна*,

*Небытие* не является существующим.

Если нирвана является *не-вещью* (*не-сущим*), тогда как она могла бы существовать самосущим способом в качестве того, что является *небытием*? Никак не могла бы. Следовательно, представленная позиция ошибочна, поэтому с той позиции, что нирвана суть *не-вещь*<sup>1052</sup>, было бы нелогично признавать, что нирвана в качестве *небытия*<sup>1053</sup> существует самосущим способом. Поскольку когда вещь превращается в нечто другое, о вещи говорится, что она не существует, и поскольку было уже опровергнуто, что вещи существуют самосущим способом, было бы нелогично, чтобы вещь, существующая самосущим способом, превратилась в нечто другое.

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Хотя это и так, что превращение специфической вещи в нечто дру-

---

<sup>1050</sup> Тиб. lgal-te-mya-ngan-'das-dngos-minll dngos-med-ji-ltar-rung-bar-'gyurll gang-la-mya-ngan-'das-dngos-minll de-la-dngos-med-yod-ma-yinl [ММК XXV: 7; ММК 2016, p. 39].

<sup>1051</sup> Тиб. dngos-min.

<sup>1052</sup> Тиб. dngos-po-min-pa.

<sup>1053</sup> Тиб. dngos-po-med-par.

гое является случаем *отсутствия существа* (*несуществования [прежней] вещи*)<sup>1054</sup>, тем не менее вещи, не являющиеся этой специфической вещью, не являются несуществующими. Следовательно, как на этом основании может быть опровергнуто, что нирвана *в качестве небытия*<sup>1055</sup> существует самосущим способом?»

Мы отвечаем следующим образом. Хотя это и не относится *ко всему, что является небытием*<sup>1056</sup>, тем не менее, если бы *небытие* существовало по собственной природе, тогда оно должно было бы являться *вещью* (*сущим*). В это время тот способ определения «*несуществования вещи*<sup>1057</sup>» как «отсутствия такой конкретной вещи» должен легитимироваться посредством превращения одной вещи в другую. Поэтому мы не совершаем ошибку.

Предположим, кто-то думает так: «Поскольку нирвана является просто истощением клеш и отсутствием повторных рождений под властью кармы и клеш, то она является *небытием* (*несуществованием вещей*)<sup>1058</sup>». {432} Мы отвечаем на это следующим образом. Если бы это было так, тогда непостоянство клеш и рождений само по себе уже было бы нирваной. Ибо отсутствие клеш и рождений и есть нирвана, а

---

<sup>1054</sup> Тиб. dngos-med

<sup>1055</sup> Тиб. dngos-med-du

<sup>1056</sup> Тиб. dngos-med-thams-cad-la.

<sup>1057</sup> Тиб. dngos-med.

<sup>1058</sup> Тиб. dngos-med.

не что-то иное, поэтому мы не утверждаем, что само по себе непостоянство клеш и рождений является нирваной. В случае такого утверждения следовало бы, что для освобождения не требуются никакие усилия.

Хотя в «Комментарии» дается такое же объяснение [176b], тем не менее кто-то, возможно, размышляет так: «Когда кто-то считает, что нирвана есть просто отсутствие повторного возникновения клеш и рождений с новыми воплощениями, то это не связано с этим абсурдным высказыванием, что непостоянство клеш и рождений есть нирвана».

Мы отвечаем на это следующим образом. С момента достижения нирваны повторное возникновение клеш не имеет места. Разрушение во второй период времени клеш, что имелись в предыдущем периоде, не есть непостоянство. Тем не менее, если бы будущее невозникновение тех клеш существовало самосущим способом, тогда было бы продемонстрировано, что клеш, имевшиеся в прежнее время и разрушающиеся во втором периоде времени, не могут быть двумя разными объектами, а являются одним объектом. Это следует принять. Но [Чандракирти] не допускает такую ошибку.

ММК, глава XXV, шлока 8<sup>1059</sup>:

Если нирвана является *не-сущим* (невещественной),

---

<sup>1059</sup> Тиб. lgal-te-mya-ngan-'das-dngos-minllji-ltar-myan-'das-de-brten-minllgang-zhig-brten-nas-ma-yin-pa'll dngos-med-yod-pa-ma-yin-nol [ММК XXV: 8; ММК 2016, p. 39].

Тогда каким образом та нирвана является независимой?  
Не будучи зависимым,  
*Небытие вещи*<sup>1060</sup> не является существующим.

Более того, если бы нирвана, не будучи *сущим* (вещью), т. е. как *отсутствие вещи* существовала бы самосущим способом, то подобно тому как, например, непостоянство разрушения синего – это отсутствие синей вещи – устанавливается в зависимости от синего, так же и нирвана разве не может существовать таким же способом? Она была бы обозначена в зависимости от разрушения вещей, являющихся объектами собственного отрицания. Теперь предположим, что кто-то спрашивает: «Поскольку не существует *отсутствие вещей*, которое не зависело бы от вещей, тогда в зависимости от какой вещи сын бесплодной вещи и т. д. являются *небытием вещи*?»

В главе XV было сказано:

Поскольку вещи не установлены к бытию,

То и небытие их не является существующим. [ММК XV: 5ab]

В соответствии с этим, поскольку об изменяющейся вещи в мире [принято] говорить *как о несуществовании* [прежней]

---

<sup>1060</sup> Тиб. dngos-med.

*вещи*<sup>1061</sup>, кто стал бы о сыне бесплодной женщины и тому подобном говорить как о *несуществовании вещи* [в этом смысле]? Однако это не противоречит ли тому, что в [«*Ланкаватара*]-*сутре*» о них говорится как о *несуществующих в качестве вещей*<sup>1062</sup>?

Пространство, рога зайца,  
Сын бесплодной женщины –

Все это, хотя и не существует, выражается словом.

Подобным этому является то, что зависит от сущего [*mDo sde ca* 175b].

{433}

Здесь о простом отрицании *вещи* говорится как о *не-вещи*, но вовсе не указывается, что эти *не-вещи* существуют самосущим способом, потому что сами *вещи* не являются установленными к бытию самосущим способом. Здесь, [в данном контексте] утверждение «рога зайца и тому подобные не установленные к бытию базисы *не являются несуществующими вещами*<sup>1063</sup>» опровергает *небытие уничтоженной вещи*<sup>1064</sup> и *небытия, существующего самосущим способом*<sup>1065</sup>. Но это не означает, что они не являются *просто небытиями*.

---

<sup>1061</sup> Тиб. dngos-med-du.

<sup>1062</sup> Тиб. dngos-por-med-par.

<sup>1063</sup> Тиб. dngos-med-min.

<sup>1064</sup> Тиб. dngos-po-zhig-pa'i-dngos-med.

<sup>1065</sup> Тиб. rang-gi-ngo-bos-grub-pa'i-dngos-med.

ем<sup>1066</sup>. Ибо, как сказано, они являются просто отрицанием концепта вещи (сущего). Кроме того, в других контекстах много раз объяснялось, что они не являются *вещами*. Следовательно, здесь утверждается, что *небытие вещи*<sup>1067</sup>, не являющееся обозначенным при опоре на вещь, не является существующим по собственной природе.

### 1.2.3.1.1.3. Определение нирваны как свободной от двух крайностей

Предположим, кто-то задается вопросом: «Если нирвана не является существующей в природе *сущего* (*вещей*) или в природе *небытия* (*несуществования вещей*), тогда что это такое?»

ММК, глава XXV, шлока 9<sup>1068</sup>:

Вещи, что приходят и уходят, –  
Они зависимы и сотворены причинами.  
То, что независимо и не сотворено причинами, –  
Это постулировано как нирвана.

---

<sup>1066</sup> Тиб. dngos-med-tsam.

<sup>1067</sup> Тиб. dngos-med.

<sup>1068</sup> l'ong-ba-dang-ni-'gro-ba'i-dngosllbrten-tam-rgyur-byas-gang-yin-palldeni-brten-min-rgyur-byas-minllmya-ngan-'das-pa-yin-par-bstanl [ММК XXV: 9; ММК 2016, p. 39].



Те вещи, которые приходят из предыдущего мира в этот и отсюда уходят в следующий мир, продолжаясь непрерывной чередой рождений и смертей, обозначаются как длинные и короткие [жизни] в зависимости от собрания собственных причин и условий, или обозначаются, созданные причиной, – собранием собственных причин и условий, – подобно свету, возникающему от масляного светильника. Когда те [вещи более] не зависят от собрания собственных причин и условий, когда нет их вовлеченности в [процесс] причинно обусловленного создания, *просто* полное успокоение деятельности клеш и скандх, достигаемое в соответствии с тем, как это было объяснено ранее, это и есть нирвана, как учил Бхагаван. Но это «просто» не есть ни *сущее (вещь)*, ни *самосущим способом установленное отсутствие сущего*<sup>1069</sup>.

Или, альтернативно, нирвана определяется следующим образом. «Вовлеченность в сансарический круговорот посредством зависимости» – это круговращение составных [феноменов], а «вовлеченность в сансару, обусловленная присваиваемыми скандхами как причиной» – это ранее объясненное круговращение личности. В этом контексте нирваной следует считать *дхармату* ума, являющегося основой отбрасывания семян клеш и растворения видимости присвоенных скандх. {434} Но не следует считать нирваной последующее после пресечения потока причин и условий – клеш и т. д. – невозникновение из этого [состояния вещей] такого

---

<sup>1069</sup> Тиб. dngos-med-du-ngo-bos-grub-pa.

же рода. Ибо уже было объяснено, что это будущее, порожаемое исчерпанием прежних причин.

#### **1.2.3.1.1.4. Демонстрация того, как Учитель критиковал**

**эти два экстремальных взгляда**

ММК, глава XXV, шлока 10<sup>1070</sup>:

Становление и разрушение

Должны быть отброшены, – провозгласил Учитель.

Следовательно, то, что нирвана

Не является *сущим* и не является *не-сущим* – это логично.

Более того, в сутре говорится:

О монахи! Кто ищет отречения от сансары посредством становления и разрушения, те совершенно не понимают [Учение]. [*Udāna III*, секция *Nandavaggo X*, *Lokasutta*, 69]

Учитель сказал, что цепляние за становление и цепляние за разрушение следует отбросить. Но нирвана – это не объект отбрасывания, – сказал он. Следовательно, логично, что

---

<sup>1070</sup> l'byung-ba-dang-ni-'jig-pa-dagllspang-bar-stong-pas-bka'-stsal-tollde-phyir-myā-ngan-'das-pa-nilldngos-min-dngos-min-min-par-rigsI [ММК XXV: 10, ММК 2016, р. 39].

нирвана – это не *сущее* (вещь) и не *не-сущее* (*небытие сущего/вещи*), имеющее место самосущим способом. Если бы нирвана имела место посредством этих двух способов, то она являлась бы тоже исключительно тем, что надлежит отбросить. Тогда это было бы неправильно – критиковать того, кто цепляется за становление, т. е. за *сущее* (вещи), и за разрушение, т. е. за *небытие сущего/вещей* как существующие по собственной природе, и кто стремится отречься от сансары посредством сформировавшейся жажды (цепляния).

### **1.2.3.1.2. Опровержение экстремального представления о том, что нирвана и существует и не существует**

Оппонент может утверждать следующее: «Поскольку двух вещей – клеш и получения рождения – не существует, то нирвана – это *небытие сущего/вещей*, а поскольку она сама является *сущностью сущего/вещей*<sup>1071</sup>, то это – *сущее* (вещь). Следовательно, ошибки, которые, как было показано, связаны с каждой из этих двух позиций, не дискредитируют утверждение о том, что оба случая имеют место самосущим способом».

В комментарии [Авалокитавраты] к «*Прасаннападе*» об этом говорится, что это утверждение является уместным для небуддийских мыслителей (*тиртиков*):

---

<sup>1071</sup> Тиб. dngos-po'i-ngo-bo

В соответствии с их воззрением, освобождение, *мокша*,<sup>1072</sup> является характеристикой мира, называемого ими «совокупный универсум»<sup>1073</sup>, и имеет буквальное значение «жизнь»<sup>1074</sup>. Следовательно, это *сущее* (*вещь*). Но поскольку оно является пресечением *сущего* (*вещей*) и потока сансарных страданий, – это также *отсутствие сущего* (*небытие*)<sup>1075</sup>.

Кроме того, они говорят:

Победитель<sup>1076</sup> сказал, что целительная *мокша*

Имеет цвет китайской благовонной палочки без запаха,

Походит цветом на молоко, жемчуг или иней.

По очертанию – как раскрытый зонт. [vol. 3, 257a–257b]  
{435}

Итак, они говорят, что нирвана находится над всем универсумом.

---

<sup>1072</sup> Тиб. *thar-pa*

<sup>1073</sup> Тиб. ‘*jig-rten-‘dus-pa* – это представление характеризует последователей Джаймини (*rgyal-drog-pa*). Геше Самтен и Джей Гарфилд указывают, что это концепция *джайнов* [Tsong Khapa 2006, p. 526].

<sup>1074</sup> Тиб. *srog*

<sup>1075</sup> Тиб. *dnegos-po-med-pa*

<sup>1076</sup> Поскольку здесь приводятся слова *тиртиков*, то под «Победителем» имеется в виду, очевидно, не Будда.

Если бы нирвана являлась обоими –  
И *сущим* и *отсутствием сущего*,  
Тогда *вещи* и *не-вещи*, то и другое, суть нирвана –  
Таков абсурдный вывод. Но это нелогично.

Если бы нирвана являлась самосущим способом обоими – и *сущим* и *отсутствием сущего*, тогда вещи и то, что не является вещами, были бы нирваной. Следовательно, все составные феномены, которые в первый момент впервые достигли своего статуса, а во второй момент лишились его, являлись бы освобождением, *мокшей*. Но это нелогично. Это похоже на случай огня и дыма: если бы они считались существующими самосущим способом как отличные друг от друга феномены, являющиеся причиной и результатом, тогда следовал бы абсурдный вывод, что любые другие две вещи могут быть причиной и результатом. Аналогичным образом, если утверждается, что конкретная [самосущая] *вещь* и *отсутствие вещи* есть существующее по собственной природе освобождение, *мокша*, тогда абсурдным образом следовало бы, что все *вещи* и *небытие вещей* являются освобождением. Обоснование является аналогичным.

---

<sup>1077</sup> Тиб. lgal-te-mya-ngan-'das-pa-nilldngos-dang-dngos-med-gnyis-yin-nalldngos-dang-dngos-po-med-pa-dagllthal-bar-'gyur-na-de-mi-rigsI [ММК XXV: 11; ММК 2016, р. 39].

Если бы нирвана являлась обоими –  
И *сущим* и *отсутствием сущего*,  
Тогда нирвана не была бы независимой,  
Потому что те два являются зависимыми.

Более того, если бы нирвана самосущим способом существовала [в сфере] обоих – и как *сущее* (вещь) и как *отсутствие сущего* (небытие вещи), тогда нирвана не была бы независимой от причин и условий, а была бы зависимо возникшей. Ибо *сущее* и *отсутствие сущего*, существующие по собственной природе, являлись бы возникшими в зависимости от причин и условий. Этот аргумент показывает, что в этом случае нирвана оказалась бы зависимой от *сущего* (вещи): если бы нирвана *в качестве отсутствия сущего (вещи)*<sup>1079</sup> имела место самосущим способом, тогда следовало бы признать, что она является непостоянством той вещи, которая отсутствует, – разрушением сансарной вещи. А если бы это было так, то логично было, что она возникает в зависимости от *сущего* (вещи).

---

<sup>1078</sup> Тиб.: lgal-te-mya-ngan-'das-pa-nilldngos-dang-dngos-med-gnyis-yin-nallmya-ngan-'das-pa-ma-brten-minlde-gnyis-brten-nas-yin-phyir-rol [ММК XXV: 12; ММК 2016, р. 39].

<sup>1079</sup> Тиб. dngos-med-du

Как может нирвана являться

Обоими – *сущим* (вещью) и *отсутствием сущего* (небытием вещи)?

Ведь нирвана – это несоставное,

А *сущее* и *отсутствие сущего* – это составное.

Более того, как нирвана может самосущим способом существовать в качестве обоих – и как *сущее* и как *отсутствие сущего*? Это невозможно. Потому что если бы это было так, то нирвана должна была бы не быть несоставным феноменом, а быть составным феноменом. Ибо оба, существуя самосущим способом, – сущее (вещь) и исчерпание сансарной вещи – отсутствие сущего (небытие вещи) – являлись бы составными феноменами. Ибо отсутствие сущего (небытие вещи) есть уничтожение того сущего (вещи). Когда говорится, что старость и смерть обусловлены рождением, это означает, что смерть, т. е. уничтожение, возникает также из условий рождения. {436}

Предположим, что кто-то говорит, что хотя мы не понимаем того, что нирвана суть природа и того и другого – сущего (вещи) и отсутствия сущего (небытия вещи), тем не ме-

---

<sup>1080</sup> Тиб.: lji-ltar-mya-ngan-'das-pa-nilldngos-dbang-dngos-med-gnyis-yin-tellmya-ngan-'das-pa-'dus-ma-byaslldngos-dang-dngos-med-'dus-byas-yinl [ММК XXV: 13; ММК 2016, р. 39]. По всей вероятности, во второй строке содержится опечатка: вместо слова dbang должно, по контексту, стоять слово dang.

нее она имеет эти два свойства.

ММК, глава XXV, шлока 14<sup>1081</sup>:

Как может нирвана существовать [в природе] обоих – *Сущего* (вещи) и *отсутствия сущего* (небытия вещи)? Те два [феномена] не существуют в одном [месте] – Это как свет и тьма.

Как нирвана могла бы иметь самосущим способом [свойства быть] *сущим* (вещью) и *отсутствием сущего* (небытием вещи)? Это невозможно. Итак, они не являются самосущим способом существующими на одной и той же основе, потому что несовместимы, как свет и тьма.

Но кто-то может утверждать: «Это больше похоже на такой случай: существование сосуда – *сущего/вещи* – и отсутствие одежды – *отсутствие сущего/небытие вещи* – на одном базисе не является несовместимым. Точно так же в нирване тоже совмещаются отсутствие сансары – *отсутствие сущего/небытие вещи* – и *существование сущего/вещи* – освобождения (мокши)».

Мы на это отвечаем: если бы *сущее/вещь* и *отсутствие сущего/небытие вещи* были установлены к бытию в силу собственных характеристик, тогда, если бы существовала одна

---

<sup>1081</sup> lji-ltar-mya-ngan-'das-pa-lalldngos-dang-dngos-med-gnyis-yod-dellde-gnyis-gcig-la-yod-min-tellsnang-ba-dang-ni-mun-pa-bzhinl [ММК XXV: 14; ММК 2016, р. 40].



вещь, тогда все вещи должны были бы существовать, а если бы имело место небытие одной вещи, тогда все вещи не существовали бы. Поэтому, в конечном счете, вы будете вынуждены принять и *существование* и *отсутствие* единичной вещи на одном базисе.

### **1.2.3.1.3. Опровержение экстремального представления о том, что нирвана не является ни существующей, ни несуществующей**

ММК, глава XXV, шлока 15<sup>1082</sup>:

Утверждение «ни *сущее/вещь*, ни *отсутствие сущего/небытие вещи*

Не является нирваной»,

Являлось бы достоверным в том случае,

Если бы *сущее* и *отсутствие сущего* были установлены к бытию.

Если бы нирвана была представлена как самосущим способом существующая и не являлась бы ни *сущим* (вещью), ни *отсутствием сущего* (небытием вещи), то в этом случае

---

<sup>1082</sup> Тиб.: ldngos-min-dngos-po-med-min-pallmya-ngan-'das-par-gang-ston-pall dngos-po-med-dang-dngos-po-dagllgrub-na-de-ni-grub-par-'gyur! [ММК XXV: 15; ММК 2016, p. 40].

это было бы нелогично. Что касается объектов познания, если бы *вещи* и *не-вещи* имели самобытие, то, даже несмотря на устранение некоторой их части, другая часть *вещей* и *не-вещей* оставалась бы существующей самосущим способом. Однако, поскольку ничто из этих двоих не наличествует<sup>1083</sup> посредством самобытия, при опровержении (устранении) каждого из них другой также не является существующим самосущим способом. Например, если бы кролики и рога не существовали, то не могло бы быть отрицания рогов кролика, и если бы сыновья и бесплодные женщины не существовали, не было бы отрицания сына бесплодной женщины.

ММК, глава XXV, шлока 16<sup>1084</sup>:

Если нирвана не является

Ни *сущим* (вещью), ни *отсутствием сущего* (небытием вещи),

Тогда то, что она «не является ни *сущим*, ни *небытием*»,

Кем постигается?

Более того, если бы нирвана самосущим способом существовала в качестве природы, не являющейся ни *сущим*, ни *отсутствием сущего*, тогда кем было бы открыто, постигнуто и разъяснено это положение о том, что нирвана «суще-

---

<sup>1083</sup> Тиб. srid-pa.

<sup>1084</sup> Тиб. lgal-te-mya-ngan-'das-pa-nilldngos-min-dngos-po-med-min-nalldngos-min-dngos-po-med-min-zhesll gang-zhig-gis-ni-de-mngon-byedl [ММК XXV: 16; ММК 2016, p. 40].

ствуует посредством самобытия в природе, не являющейся ни *сущим*, ни *отсутствием сущего*»? {437}

Если бы он существовал в то время, когда достигнута нирвана без остаточных скандх, тогда он являлся бы «я». Но вы этого не признаете, потому что не признаете «я» без присвоенных скандх. Ибо вы утверждаете, что в период нирваны без остатка поток скандх пресечен.

Если в это время нет того, кто постигает, тогда каким образом становится известно, что нирвана существует, будучи вот такой по природе? Если [вы] говорите, что тот, кто пребывает в сансаре, познал это<sup>1085</sup>, то возникает вопрос: посредством чего он познал? Посредством обычного сознания, *намще*<sup>1086</sup>, или трансцендентальной мудростью, *еше*<sup>1087</sup>? Первое предположение нелогично, потому что сознание *намще* воспринимает концептуализированные признаки, а в перспективе прямого восприятия нирваны отсутствует даже малейший признак концептуализации. Ибо здесь термин «*познавать*»<sup>1088</sup> имеет контекстуальный смысл «*достигать напрямую*»<sup>1089</sup>.

Утверждение, что это познается посредством трансцендентальной мудрости, *еше*, которая постигает напрямую

---

<sup>1085</sup> Тиб. yongs-su-gcod.

<sup>1086</sup> Тиб. nam-shes.

<sup>1087</sup> Тиб. ye-shes.

<sup>1088</sup> Тиб. yongs-su-gcod-par-byed.

<sup>1089</sup> Тиб. mngon-sum-du-byed.

смысл *таковости*, также нелогично. Потому что эта мудрость достигает единого вкуса с пустотой – пустотой от самобытия, поэтому не является существующей по собственной природе. Итак, она не может функционировать в качестве инструмента познания нирваны, существующей посредством самобытия. Поскольку мудрость, *еще*, запредельна для всех концептуализированных характеристик, если бы она цеплялась за нирвану как за самосущим способом существующую, то была бы уничтожена этим цеплянием за характеристики.

В данном контексте различие между обычным сознанием, *намще*, и трансцендентальной мудростью, *еще*, проводится с точки зрения растворения или нерастворения видимости концептуально измышленных явлений, но не применительно к сознанию, как оно понимается в смысле пяти скандх.

### **1.2.3.2. Демонстрация того, что тот, кто реализовал нирвану, не существует четырьмя крайними способами**

ММК, глава XXV, шлока 17<sup>1090</sup>:

Бхагаван, ушедший в нирвану,

---

<sup>1090</sup> Тиб.: lbcorn-ldan-mya-ngan-'das-gyur-naslyod-par-mi-mngon-de-bzhin-dull med-do-zhe'am-gnyis-pa-dangll gis-min-zhes-kyang-mi-mngon-nol [ММК XXV: 17; ММК 2016, p. 40].

Не манифестируется как существующий,  
И точно так же – как несуществующий или как то и дру-  
гое,  
Или как ни то, ни другое.

Как нирвана не существует в соответствии с тем, как она схватывается посредством четырех концептов, таких как *сущее* (*вещь*) и т. д., так и тот, кто реализовал нирвану, – Бхагаван, – после достижения нирваны не может быть воспринимаемым, т. е. схватываемым, как существующий, т. е. имеющий самобытие. {438} И точно так же не имеет самобытия отсутствие [того] сущего, от которого он достиг освобождения. Поскольку они оба не существуют, то он не воспринимается, т. е. не схватывается, как и то и другое – и существующий и несуществующий; и также он не воспринимается как ни то, ни другое – как самосущим способом существующий в природе, не являющейся ни бытием, ни небытием.

ММК, глава XXV, шлока 18<sup>1091</sup>:

Бхагаван даже в то время, когда был жив,  
Не манифестировался как «существующий».  
И точно так же не манифестировался как «несуществующий»

---

<sup>1091</sup> Тиб.: lbcom-ldan-bzhugs-par-gyur-na-yangllyod-par-mi-mngon-de-bzhin-dull med-do-zhe-'am-gnyis-ka-dangll gnyis-min-zhes-kyang-mi-mngon-nol [ММК XXV: 18; ММК 2016, p. 40].

Или как «то и другое» или как «ни то, ни другое».

Более того, Бхагаван даже во время своей жизни не проявлял себя самосущим способом «существующим» и точно так же – «несуществующим» или же «и существующим и несуществующим» или «не являющимся ни существующим, ни несуществующим». Это было уже объяснено в главе «Исследование Татхагаты».

### 1.2.3.3. Смысл установления этого

Здесь две части: 1) установление тождества<sup>1092</sup> сансары и нирваны; 2) установление опровержения неопределенных (нейтральных)<sup>1093</sup> воззрений.

#### 1.2.3.3.1. Установление тождества сансары и нирваны

ММК, глава XXV, шлока 19<sup>1094</sup>:

Сансара от нирваны

---

<sup>1092</sup> Тиб. mnyam-nyid.

<sup>1093</sup> Тиб lung-ma-bstan.

<sup>1094</sup> Тиб.: l'khor-ba-mya-ngan-'das-pa-lasllkhyad-par-cung-zad-yod-ma-yinllmya-ngan-'das-pa-'khor-ba-lasll khyad-par-cung-zad-yod-ma-yin [ММК XXV: 19; ММК 2016, p. 40].

Не имеет ни малейшего отличия.

Нирвана от сансары

Не имеет ни малейшего отличия.

Поскольку нет разницы между Учителем в то время, когда он был жив, и Учителем в то время, когда он ушел в нирвану с точки зрения того, свободен он или не свободен от четырех [онтологических] крайностей, сансара и нирвана ни в малейшей степени не отличаются друг от друга: сансара – от нирваны, а нирвана – от сансары в смысле их *истинности или иллюзорности*<sup>1095</sup>. Ибо согласно проведенному раньше логическому анализу они абсолютно идентичны в природе, пустой от самосущего бытия.

ММК, глава XXV, шлока 20<sup>1096</sup>:

Что является пределом нирваны,

То является и пределом сансары.

Между ними ни малейшего различия,

Даже очень тонкого, не имеется.

Следовательно, в этой системе имеет смысл высказывание:

---

<sup>1095</sup> Тиб. bden-brdzun.

<sup>1096</sup> Тиб.: lmya-ngan-'das-mtha'-gang-yin-palldde-ni-khor-bai-mtha'-yin-telldde-gnyis-khyad-par-cung-zad-nillshin-tu-phra-ba'ang-yod-ma-yinl [ММК XXV: 20; ММК 2016, р. 40].

О гелонги! Циклическое существование рождений, старения и умирания не имеет начала и конца<sup>1097</sup>.

Ибо первое – циклическое бытие – и второе – нирвана – являются тождественными по природе.

Итак, то, что есть абсолютный предел нирваны, – то есть тот способ пустоты, каким она является пустой, является и абсолютным пределом сансары – тем способом пустоты, каким она является пустой.

### **1.2.3.3.2. Установление опровержения неопределенных (нейтральных) воззрений**

ММК, глава XXV, шлока 21<sup>1098</sup>:

Воззрения о состоянии после достижения нирваны,  
О пределах [мира]<sup>1099</sup> и т. д., о постоянстве и т. д.  
Базируются на [понятиях о] нирване, конечном преде-

---

<sup>1097</sup> Это непрямая цитата из «Хастикаксья-сутры» [*mDo sde tsha loga*], приводимая по тексту «Прасаннапады» [180a].

<sup>1098</sup> Тиб.: *lgang-'das-phan-chad-mtha'-sogs-dangllrtag-la-sogs-par-lta-ba-dagllmyangan-'das-dang-phyi-mtha'-dangllsngon-gyi-mtha'-la-brten-pa-yinll* [ММК XXV: 21; ММК 2016, р. 40].

<sup>1099</sup> Тиб. *mtha'* в данном контексте может иметь также значение «крайность».



И предшествующем пределе<sup>1101</sup>.

Циклическое бытие и покой [нирваны] не имеют самосущего различия, поэтому концепты о предшествующем начале и финальном пределе не имеют смысла. {439}. И не только это. Воззрения относительно [бытия] Татхагаты после того как он достиг нирваны или умер, – существует он по собственной природе или не существует или имеют место и то и другое или ни то, ни другое не имеют места, – [ошибочно] считаются высшими, основанными на нирване.

Вовлеченность в воззрения о том, что мир как существующий самосущим способом имеет пределы и т. д., – здесь «и т. д.» собирательно обозначает «не имеет пределов», «является и имеющим пределы и не имеющим пределов», «не является ни имеющим пределов, ни не имеющим пределов», – основана на [признании] *конечного предела*. Что касается этого, то когда в отношении «я» и мира [носители этих представлений] не видят возникновения в будущем, рождается концепция о том, что они имеют конец. Когда они видятся так, что будут возникать в будущем, рождается концепция об их бесконечности. Когда часть [этих людей] видит, что они имеют конец, а часть видит, что они не имеют конца, рожда-

---

<sup>1100</sup> Тиб. *phyi-mtha'* – букв. «будущий предел», имеет также значения «потом/в конце концов», «конец века», «в конце», «последний предел».

<sup>1101</sup> Тиб. *sngon-mtha'* – букв. «предшествующий предел».

ется концепция о том, что имеют место и то, и другое. Когда оба отвергаются, рождается концепция о том, что не имеют места ни то, ни другое.

Вовлеченность в воззрение о том, что мир как постоянный и т. д., – «и т. д.» собирательно обозначает *непостоянство*, и *постоянство* и *непостоянство*, ни то, ни другое, – существует самосущим способом, базируется на [понятии] о *предшествующем пределе*. Что касается этого, то в зависимости от того, усматривается или не усматривается в отношении «я» и мира в прошлом времени возникновение, или оно частично усматривается и частично не усматривается, или не имеет места ни то, ни другое, появляются соответствующие идеи. Это идеи, что они постоянны, что они непостоянны, что они и постоянны и непостоянны, что не имеют места ни постоянство, ни непостоянство.

ММК, глава XXV, шлока 22–23<sup>1102</sup>:

Все вещи пусты, так почему  
Они конечны или бесконечны,  
И конечны и бесконечны,  
Не являются ни конечными, ни бесконечными?

Что есть идентичность и что есть инаковость?

---

<sup>1102</sup> Тиб.: ldngos-po-thams-cad-stong-pa-lallmtha'-yod-ci-zhig-mtha'-med-cillmtha'-dang-mtha'-med-ci-zhig-yinllmtha'-dang-mtha'med-min-pa-cillde-nyid-ci-zhig-gzhan-ci-yinllrtag-pa-ci-zhig-mi-rtag-cillrtag-dang-mi-rtag-gnyis-ka-cillgnyis-pa-min-pa-ci-zhig-yinl [ММК XXV: 22-23; ММК 2016, p. 40].

Что есть постоянство и что есть непостоянство?

Что есть и то и другое?

Что не есть ни то, ни другое?

Все эти представления были бы правомерными, если бы существовали вещи, установленные к бытию посредством собственной природы. Однако все вещи пусты от самобытия. То, что пусто, как может рассматриваться как *абсолютно существующее*<sup>1103</sup>, как *бесконечное* и как *конечное*, как *бесконечное* и *конечное*, как не являющееся ни тем, ни другим? Как можно говорить, что тело – это жизнь или что тело и жизнь – это разные вещи? И какие объекты существуют в соответствии с цеплянием за воззрение, рассматривающее вещи как постоянные или непостоянные или как являющиеся и постоянными и непостоянными или как не являющиеся ни постоянными, ни непостоянными? Вещи не существуют так! {440}

Необходимо понять, что те, кто преувеличивает собственную сущность [вещей], существующую посредством самобытия, развивают эти воззрения на базе признания или отрицания этого и цепляются за них как за [онтологические] факты<sup>1104</sup>. Это блокирует путь, ведущий в град освобождения, и добавляет страдания сансары.

---

<sup>1103</sup> Тиб. mthar-yod-pa.

<sup>1104</sup> Тиб. mngon-par-zhen-pa.

## 1.2.4. Отбрасывание обвинения в том, что такое опровержение противоречит Слову Будды

Предположим, что кто-то утверждает следующее: «Если вы отрицаете самосущее бытие нирваны, тогда теряется смысл того, что Учитель для того чтобы живые существа могли достичь нирваны, преподал соответствующую Дхарму в качестве противоядия от клеш».

ММК, глава XXV, шлока 24<sup>1105</sup>:

Полное успокоение всех объективаций

И полное успокоение ментальных конструктов есть *покой*.

Будда никогда, нигде и никому

Никакую Дхарму не проповедует.

Если бы что-то из этого – объясняемая Дхарма, слушатели и Учитель – существовало самосущим способом, тогда утверждение оппонента было бы корректным. Однако, в то время как царь лебедей, поднявшийся в небо, взмахивая своими крыльями, пребывает в ветре, а ветер – в пространстве, Бхагаван Будда, достигший нирваны, успокоив все процессы ментального конструирования, пребывает в природе по-

---

<sup>1105</sup> Тиб.: [dmigs-pa-thams-cad-nyer-zhi-zhing]spros-pa-nyer-zhi-zhi-ba-stellsang-rgyas-kyi-ni-gang-du-yang]su-la'ang-chos-'ga'-ma-bstan-tol [ММК XXV: 24; ММК 2016, p. 40].

коя способом безпризнакового пребывания<sup>1106</sup>. Все объективации, цепляющиеся за признаки, полностью успокоены. И, поскольку [признаки] не воспринимаются, то в силу этого Будда нигде – ни в божественных мирах, ни в мирах людей – и никому – ни богам, ни людям вообще не проповедует никакой Дхармы – ни относительно клеш, ни относительно совершенного очищения.

«Полное успокоение ментального конструирования»<sup>1107</sup> и «покой»<sup>1108</sup> означают, соответственно, *невовлеченность признаков в нирвану и естественный покой*, или, соответственно, *невовлеченность слов и мыслей и невозникновение клеш и рождений* или, соответственно, *отбрасывание без остатка клеш и кармических отпечатков и невидение объектов познания и когнитивных актов*<sup>1109</sup>.

В «Татхагатачинтьягухьянирдеша-сутре»<sup>1110</sup> говорится:

О Шантамани! С той ночи, когда Татхагата достиг несравненного, совершенного, полного просветления и реализовал состояние Будды, и вплоть до той ночи, когда он, не имея

---

<sup>1106</sup> Тиб. mtshan-mar-mi-gnas-kyi-tshul-gyis.

<sup>1107</sup> Тиб. spros-pa-nyer-zhi.

<sup>1108</sup> Тиб. zhi-ba.

<sup>1109</sup> Тиб. shes-bya-dang-shes-pa-ma-dmigs-pa может быть переведено и так: «невидение познаваемого и когнитивного субъекта».

<sup>1110</sup> Тиб. de-bzhin-gshegs-pa-'i-gsang-ba'i-mdo.

присвоения, реализовал *паринирвану*<sup>1111</sup>, Татхагата не молвил даже ни единого слога. И он не произнесет ничего. [*dKon brtsegs* ka 144a]

{441}

В «*Самадхираджда-сутре*» также сказано:

Все не имеет слов, не имеет букв,  
Изначально суть покой и непорочность.  
Тот, кто постиг, что все феномены таковы,  
Именуется юным Буддой. [*mDo sde da* 22b]

Теперь у кого-нибудь может возникнуть вопрос: «Если Будда не проповедовал никому Дхарму, как могла появиться вся эта разнообразная терминология Слова Будды?»

Слова «Будда проповедовал для нас Дхарму» возникли из концептуальных измышлений учеников, пребывающих во сне неведения и видящих сновидения.

В «*Сарвабуддавишаяаватараджняналокаламкара*»<sup>1112</sup> говорится:

Татхагата является подобным отражению  
Незагрязненных благих феноменов.

Это [означает, что] не существуют ни *таковость*<sup>1113</sup>, ни

---

<sup>1111</sup> Тиб. yongs-su-mya-ngan-las-'das.

<sup>1112</sup> Тиб. ye-shes-snang-ba-rgyan.

<sup>1113</sup> Тиб. de-bzhin-nyid.

Татхагата.

Весь мир видит отражения.

Следовательно, учение, проповеданное ради достижения нирваны, не существует с точки зрения логики реализации *таковости*, а существует просто с точки зрения конвенционального познания. Так разве может нирвана иметь самобытие?

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

Такая презентация того, что нирвана не имеет самобытия, дается также в глубинных сутрах. Для того чтобы показать это, а также то, что данная глава содержит учение всех сутр, которые объясняют нирвану как не имеющую истинного существования и подобную иллюзии, приводится краткое подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла. В махаянской сутре<sup>1114</sup> говорится:

Несуществующая нирвана в качестве нирваны

---

<sup>1114</sup> В тексте Цонкапы приводится название «*theg-chen-gyi-mdo-sde-'i-mtha'*», тогда как в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда цитата атрибутируется как принадлежащая сутре «*Avaivartacakra*» [Tsong Khapa 2006, p. 533]. Однако заметим, что на тибетском языке сутра «*Avaivartacakra*» называется «*'Phags-pa-rphyir-mi-ldog-pa'i-'khor-lo*» («*Священное колесо необратимости*»). По-видимому, в тексте Цонкапы цитата неточно атрибутирована.

Была объяснена Учителем, защитником мира.

Узел, завязанный в пространстве,

Развязывается самим пространством [*Avaivartacakrasūtra, mDo sde sha 271a*].

Как в случае, когда шьют длинной нитью, она, запутываясь в пространстве в узел, является свободной от самого пространства, так и Бхгаван, хотя и является полностью просветленным Буддой, не учил, что нирвана и т. д. имеют истинное существование. {442} Вместо этого он указывал, что они существуют в качестве условных конвенций. И также он учил, что они не имеют самобытия. В «*Брахмавишешачинтапариприччха-сутре*»<sup>1115</sup> говорится:

О Бхагаван! Для тех, кто ищет некоторые феномены как возникающие и прекращающиеся, Будда не возникает.

О Бхагаван, кто исследует сансару как вещь (сущее), те не вышли за пределы страданий.

По какой причине?

О Бхагаван, то, что называется нирваной, есть полное успокоение всех характеристик, пресечение всех концептуальных измышлений.

О Бхагаван, те глупые люди, которых вы так красноречиво наставляли в Дхарме, приняв посвящение в монашескую дисциплину, впали в еретические воззрения. Они ожидают,

---

<sup>1115</sup> Тиб. tshangs-pas-zhus-pa.



что нирвана возникнет из сущего (вещи), словно кунжутное масло – из кунжутных семян, словно масло – из молока.

О Бхагаван, те, кто ищет нирвану во всех феноменах, полностью вышедших за пределы страданий, имеют большую гордыню. Мы говорим, что это иноверческий [подход].

О Бхагаван, для тех, кто совершенным образом вошел в практику йогингов, никакие феномены не функционируют, возникая и прекращаясь; [йогины] не пытаются обрести никаких феноменов и не ищут реализаций. [*mDo sde ba 33b*]

### **3. Резюме главы XXV**

Необходимо достичь убежденности в том, что если бы феномены существовали посредством самобытия, тогда было бы невозможно отбросить то, что должно быть отброшено, и невозможно было бы достижение нирваны и т. д., но с позиций пустоты от самобытия все это возможно.

Это был комментарий к главе XXV, которая содержит двадцать четыре строфы и называется «Исследование нирваны».

### **Глава XXVI. Исследование двенадцатичленной цепи зависимого возникновения**

Мы завершили первую, главную, часть раздела «Объясне-

ние смысла каждой главы» (в общей структуре – (2.2.2)). Эта часть называлась «Объяснение того, что зависимое возникновение является по собственной природе пустым» (в общей структуре – (2.2.2.1)). Теперь приступаем ко второй части, которая называется «Как постижение или непостижение зависимого возникновения ведет к вступлению в сансару или противодействует ей» (в общей структуре – (2.2.2.2)).

### **(2.2.2.2) Как постижение или непостижение зависимого возникновения ведет к вступлению**

#### **в сансару или противодействует ей** {443}

Здесь две части: 1) объяснение смысла главы XXVI «Исследование двенадцатичленной цепи зависимого возникновения» (в общей структуре – (2.2.2.2.1)); 2) резюме главы XXVI и ее название (в общей структуре – (2.2.2.2.2)).

#### **1. Объяснение смысла главы XXVI «Исследование двенадцатичленной цепи зависимого возникновения»**

Возникает вопрос: что такое зависимое возникновение, к которому относятся строки «То, что является зависимым возникновением,/ Объясняется как пустота... [ММК XXIV:

18ab]? И что есть то зависимое возникновение, о котором [Нагарджуна] говорит: «Кто видит зависимое возникновение,/ Тот видит страдание... [ММК XXIV: 40]»? А также он говорит, что посредством зависимого возникновения узре-  
вается *таковость четырех благородных истин*. Так что та-  
кое зависимое возникновение?

В объяснении этой темы – две части: 1) зависимое возникновение в эволюционной системе (в прямой последовательности)<sup>1116</sup>; 2) зависимое возникновение в обратной последовательности<sup>1117</sup>.

## **1.1. Зависимое возникновение в прогрессивной последовательности**

**(как эволюционная система)**

Здесь две части: 1) ввергающие причины и результат<sup>1118</sup>;  
2) осуществляющие причины и результат<sup>1119</sup>.

### **1.1.1. Ввергающие причины и результат**

ММК, глава XXVI, шлока 1<sup>1120</sup>:

---

<sup>1116</sup> Тиб. lugs-'byung можно перевести и как «прогрессивный порядок».

<sup>1117</sup> Тиб. lugs-bzlog.

<sup>1118</sup> Тиб. 'phen-byed-kyi-rgyu-'bras.

<sup>1119</sup> Тиб. 'grub-byed-kyi-rgyu-'bras.

<sup>1120</sup> Тиб.: lma-rig-sgribs-pas-yang-srid-phyirll'du-byed-rnam-pa-gsum-po-dagll

Те, [чей ум] замутнен неведением,  
Создают три вида формирующих факторов,  
Являющихся мотивационной силой кармы,  
Ввергающих существ в будущую жизнь.

Неведение – это не просто препятствие к *rigpe* (осознанию) *таковости* и не просто что-то отличное от этого. Неведение – это то, что является противоположным тому осознанию и несовместимо с ним: это цепляние за личность и феномены, объективирующее их и приписывающее им существование посредством собственных характеристик. Из-за того, что неведение скрывает подлинный смысл, личность создает – порождает – добродетельные, недобродетельные и неколебимые формирующие факторы<sup>1121</sup> или три вида кармы – карму тела, речи и ума – для манифестации циклического бытия. Это ведет к новому перерождению, т. е. к становлению скандх следующей жизни, но это не означает, что личность совершает эти деяния, имея в виду цель их обретения. Но карма приводит к такому результату. Под властью таких порождающих карм происходит перерождение существ.

ММК, глава XXVI, шлока 2<sup>1122</sup>:

---

mngon-par-'du-byed-gang-yin-pa'illlas-de-dag-gis-'gro-bar-'grol [ММК XXVI: 1; ММК 2016, р. 41].

<sup>1121</sup> Тиб. 'du-byed – «волевые импульсы», «кармические импульсы», название четвертой скандхи и второго члена 12-членной цепи зависимого возникновения.

<sup>1122</sup> Тиб.: l'du-byed-rkyen-can-rnam-par-shesll'gro-ba-rnams-su-'jug-par-'gyurll

*Сознание с кармическими импульсами*

Вступает в перерождение.

Когда сознание вступило в перерождение,

Появляются *имя* и *форма*.

Затем сознание личности, накопившей кармические импульсы, имея кармические импульсы как обуславливающий фактор и семя циклического бытия, входит в соответствующую форму жизни – в качестве бога и т. д., т. е. рождается. Как только прекращается *существование смерти*<sup>1123</sup>, так сразу же, в тот же миг, по способу балансира, как будто скачком возникают скандхи *существования рождения*<sup>1124</sup>, соответствующие той карме. Следовательно, когда сознание, войдя в утробу матери, погружается в беспмятство, благодаря обуславливающему фактору происходит формирование скандхи основы *имени* и скандхи *формы*. {444}

*Имя* – это остальные [помимо скандхи формы] четыре скандхи, которые называются «имя», потому что сознание, загрязненное кармой и клешами, приводится этими скандхами в соответствующее место будущей жизни, или потому что

---

rnam-par-shes-pa-zhugs-'gyur-nallming-dang-gzugs-ni-chags-par-'gyurl[ММК XXVI: 2; ММК 2016, p. 41].

<sup>1123</sup> Тиб. 'chi-srid.

<sup>1124</sup> Тиб. skye-srid.

благодаря способности *различения*<sup>1125</sup> они вовлекают его в объект. *Форма* на данном этапе представляет собой эмбрион и т. д.

ММК, глава XXVI, шлока 3<sup>1126</sup>:

Когда сформировались *имя* и *форма*,

Появляются шесть *аятан*<sup>1127</sup>.

При опоре на шесть *аятан*

Возникает совершенный *контакт*<sup>1128</sup>.

Когда четыре скандхи *имени* и *форма* – эмбрион и т. д. – оказываются появившимися, появляются врата к возникновению страданий – *аятаны*: глаза, уши, нос, язык, тело и ментальный орган чувств. Эти шесть *аятан* появляются, будучи обусловлены *именем* и *формой*. Хотя тело и ментальный орган имелись до этого, тем не менее полный набор шести *аятан* существует с этого момента. Затем при опоре на шесть *аятан* возникает совершенный *контакт*. Как возникает *контакт* и какова его сущность?

---

<sup>1125</sup> Тиб. 'du-sheś.

<sup>1126</sup> Тиб. lming-dang-gzugs-ni-chags-par-nallskye-mched-drug-ni-'byung-bar-'gyurllskye-mched-drug-la-brten-nas-nillreg-pa-yang-dag-'byung-bar-'gyurll [ММК XXVI: 3; ММК 2016, р. 41].

<sup>1127</sup> Тиб. skye-mched – «источник/ база/опора восприятия».

<sup>1128</sup> В тибетском тексте [ММК 2016, р. 41] в последней строке произошла опечатка: вместо термина «рег-па» («контакт») написано «риг-па» («осознание»).

ММК, глава XXVI, шлоки 4–5<sup>1129</sup>:

Он возникает только в зависимости  
От имени и формы и памяти.  
Так же в зависимости от имени и формы  
Является возникающим сознание.

Глаз, форма, сознание –  
То, что является соединением этих трех,  
Есть контакт. Из контакта  
Всегда возникает ощущение.

Зрительное сознание возникает в зависимости от глаза как доминантного условия<sup>1130</sup>, от формы как объективного условия<sup>1131</sup>, от функции памятования как непосредственно предшествующего условия<sup>1132</sup>. Благодаря непосредственно предшествующему условию – функционированию памяти – возникает зрительное сознание. Оно опирается на четыре скандхи *имени*, такие как ощущение и т. д., и на первые два

---

<sup>1129</sup> Тиб.: lming-dang-gzugs-dang-dran-byed-lallbrten-nas-skye-ba-kho-na-stellde-ltar-min-dang-gzugs-brten-nasll rnam-par-shes-pa-skye-bar-'gyurllmig-dang-gzugs-dang-rnam-par-shesllgsum-po-'dus-pa-gang-yin-pallde-ni-reg-pa'o-reg-de-laslltshor-ba-kun-tu-'byung-bar-'gyurll [ММК XXVI: 4–5; ММК 2016, p. 41].

<sup>1130</sup> Тиб. bdag-rkyen – «хозяин-условие».

<sup>1131</sup> Тиб. dmigs-rkyen – «объект-условие».

<sup>1132</sup> Тиб. de-ma-thag-rkyen – «непосредственно предшествующее условие», «предшествующий фактор».

условия, такие как *форма*. То, что является соединением трех – глаза, формы и сознания (*намце*), – служит характеристикой зрительного *контакта*: он возникает тем же способом, что и сознание (*намце*).

Остальные пять видов *контакта* следует познать точно так же, как зрительный контакт, – как такое соединение объекта, органа чувств и сознания, которое представлено как визуально наблюдаемое соединение. Когда эти три [феномена] соединяются, то в контакте распознаются три вида объектов: приятные, неприятные и нейтральные. Затем из контакта в соответствии с распознанными тремя видами объектов всегда возникают три ощущения: удовольствие, страдание или безразличие. {445}

Так же, как в случае с возникновением ощущений из зрительного контакта, следует познать возникновение ощущений из остальных видов контакта.

Итак, как говорится в «*Сутрасамуччае*» [*Sem tsam ri 65b*], то, что является ввергаемым, это *имя и форма, шесть аятан, контакт, ощущение* – четыре звена. Сюда относится также *сознание периода плода*<sup>1133</sup>. А что является *ввергающим*? Кармические импульсы<sup>1134</sup>, опирающиеся на невежество. Как они ввергают? Посредством *сознания периода*

---

<sup>1133</sup> Тиб. 'bras-dus-kyi-rnam-shes – сознание периода плода, половина третьего звена (сознание).

<sup>1134</sup> Тиб. 'du-byed – второе звено 12-членной цепи, называемое также «кармой», или «потенциалом кармы».



*причины*<sup>1135</sup>, которое пронизано кармическими отпечатками. Смысл «ввергания» ввергающими звеньями состоит в том, что если имеются *цепляние (жажда)*<sup>1136</sup> и прочие осуществляющие [звенья], то ввергающие звенья делают возможным осуществление результатов.

### 1.1.2. Осуществляющие причины и результат

ММК, глава XXVI, шлока 6<sup>1137</sup>:

Обусловленное ощущением, [возникает] *цепляние*,  
Что жаждет объект ощущения.

Когда есть *цепляние*,

Тогда присваиваются четыре объекта присвоения.

Затем возникает *цепляние*, обусловленное ощущением. *Цепляние (жажда)* – это [жажда] *обладания объектом ощущения*<sup>1138</sup>. Почему имеется *цепляние*? Потому что тот, кто цепляется, жаждет объект ощущения, т. е. у него рождается глубокая привязанность. Он цепляется за удовольствие, чтобы не лишаться его, жаждет быть в стороне от страдания,

---

<sup>1135</sup> Тиб. rgyu-dus-kyi-rnam-shes – половина третьего звена.

<sup>1136</sup> Тиб. sred-pa

<sup>1137</sup> Тиб.: ltshor-ba'i-rkyen-gyis-sred-pa-stelltshor-ba'i-don-du-sred-par-'gyurllsred-par-gyur-na-nye-bar-lenllrnam-pa-bzhi-po-nyer-len-'gyurll [ММК XXVI: 6; ММК 2016, р. 41].

<sup>1138</sup> Тиб. tshor-ba'i-yul-can – букв. «обладатель объекта ощущения».

желает, чтобы не стало меньше нейтральных вещей.

Когда имеется *цепляние*, тогда, обусловленные цеплянием, посредством этого цепляния присваиваются четыре объекта присвоения, являющиеся причинами ввергающей кармы: желание, воззрение, превозношение дисциплины и аскезы, эгоцентризм.

ММК, глава XXVI, шлока 7<sup>1139</sup>:

Когда имеется присвоение,

Начинает функционировать колесо сансары.

Тот же, у кого присвоения нет,

Является освобожденным. Он – вне сансары.

Когда имеются эти четыре присвоения, тогда, обусловленное присвоением, начинает функционировать колесо сансары того, кто присвоил эти четыре, т. е. принял рождение. Если же присвоитель благодаря силе мудрости различающего постижения, реализует *таковость* и не поддерживает у себя жажду ощущений, то благодаря реализации недвойственной мудрости он пресечет присвоение и станет освобожденным. И тогда также сансарное бытие [для него] не будет существовать.

ММК, глава XXVI, шлока 8<sup>1140</sup>:

---

<sup>1139</sup> Тиб.: lnyer-len-yod-na-len-pa-po'illsrid-pa-rab-tu-'byung-bar-'gyurllgal-te-nye-bar-len-med-nalgrol-bar-'gyur-te-srid-mi-'gyurll [ММК XXVI: 7; ММК 2016, p. 41].

<sup>1140</sup> Тиб.: lsrid-pa-de-yang-phung-po-lngallsrid-pa-las-ni-skye-bar-'gyurllrga-shidang-ni-mya-ngan-dangllsmre-sngags-'don-bcas-sdug-bsngal-dangl [ММК XXVI: 8; ММК 2016, p. 41].

Колесо бытия – это также пять скандх.  
Из циклического бытия приходят рождение,  
Старость, смерть, горе, плач и...

Следует осознавать, что циклическое бытие, возникающее при условии присвоения, есть также природа пяти скандх. Благие и неблагие кармы тела, речи и ума дадут существование будущим пяти скандхам. Следовательно, обозначив причину по имени результата, говорится о «циклическом бытии». {446} Что касается этого, то кармы тела и речи являются скандхой формы, а кармы ума имеют природу остальных четырех скандх.

Другие трактаты<sup>1141</sup> опровергают утверждение вайбхашиков о том, что кармы тела и речи относятся к скандхе формы, объясняя физическую или речевую активность как ментальный процесс во время совершения действий. Но Чандракирти объяснил, что они относятся к скандхе формы. А кармы ума, хотя они являются интенциональными<sup>1142</sup>, другие ментальные акты и ментальные факторы, имеющие ту же интенциональность, одинаковы с ними по сути, поэтому он объяснял карму ума как природу четырех нефизических скандх.

---

<sup>1141</sup> Имеются в виду «Абхидхармакоша» [IV:2], «Абхидхармакоша-бхашья» [Sems tsam ku 166a], «Панчаскандхапракарана» Васубандху; «Таттвасам-граха» Шантаракшиты [I: 14, 150b], «Таттвасам-грахапанджика» Камалашилы [152a]. См. [Tsong Khapa 2006, p. 539, note 3].

<sup>1142</sup> Тиб. *sems-pa-yin* – «является помыслом/намерением».

Будучи активированным цеплянием и присвоением, потенциал кармы, осуществляющей будущую жизнь, получает силу – становится *существованием*<sup>1143</sup>; из *существования* получают *рождение* скандхи будущей жизни.

ММК, глава XXVI, шлока 9<sup>1144</sup>:

Ментальный дискомфорт и расстройства –

Все это является следствием рождения.

Так возникает то,

Что является только массой страдания.

Созревание скандх – старение; уничтожение скандх – смерть; боль в сердце, появляющаяся из обусловленной тотальным неведением привязанности к тому, кто умирает; горе; из-за горя – плач и стенания; страдание, причиняющее вред пяти чувствам; несчастливое состояние ума и страдания, причиняющие вред когнитивной способности; вызванные ими ментальные и физические расстройства – все это появляется как результат рождения.

В соответствии с тем, как мы объяснили ранее, просто в силу собственных причин и условий возникает вся масса страданий, вся их совокупность и все их группы. Будучи ли-

---

<sup>1143</sup> Тиб. srid-pa – десятое звено 12-членной цепи.

<sup>1144</sup> Тиб.: |yid-mi-bde-dang-'khrug-pa-rnamslde-dag-skye-las-rab-tu-'byunglde-ltar-sdug-bsngal-phung-po-nill'ba'-zhig-pa-'di-'byung-bar-'gyurl [ММК XXVI: 9; ММК 2016, p. 41].

шено природы «я» и «моего» и являясь просто обозначением, приписываемым существами-«младенцами», страдание в своей идентичности не смешано со счастьем, поэтому [Нагарджуна] говорит «является только массой страдания». Тем самым было объяснено вступление в систему сансары.

*Что осуществляется* [в этой системе эволюции сансары]? Рождение, старение и смерть<sup>1145</sup>. *Посредством чего осуществляются они?* Посредством присвоения, которое обусловлено *цеплянием*. *Каким способом они осуществляются?* Тем способом, что когда кармический отпечаток, который пропитывает *сознание кармическими импульсами*, набирает силу, он творит *кармически [обусловленное] существование*<sup>1146</sup>. {447} Это *осуществление* того самого *ввергания* посредством неведения и кармических импульсов. Ввергающая и осуществляющая причины и результат являются причинами и результатом одного принятия рождения, а не с точки зрения различных рождений. Тем не менее есть основание, в силу которого эти две причины указываются по отдельности, и оно состоит в том, чтобы указать на несходность причин ввергания и осуществления. В «*Бхумивасту*»<sup>1147</sup> говорится:

Поскольку все от сознания до ощущения, а также рож-

---

<sup>1145</sup> Это три звена *осуществляющей ветви* 12-членной цепи.

<sup>1146</sup> Тиб. las-kyi-srid-pa.

<sup>1147</sup> Тиб. sa-yi-dngos-gzhi.

дение, старение, смерть имеют взаимосвязанные (смешанные) характеристики, почему они представлены в двух разных видах? Это сделано для того чтобы показать различающиеся характеристики феноменов страдания и чтобы полностью продемонстрировать различие между *вверганием* и *осуществлением*.

[*Yogācārabūmi, Sems tsam tshi 112b*]

## **1.2. Зависимое возникновение в обратной последовательности**

ММК, глава XXVI, шлока 10<sup>1148</sup>:

Корень сансары – это кармические импульсы<sup>1149</sup>,

Поэтому мудрецы не накапливают [карму].

Поэтому немудрые – агенты кармы,

А мудрецы – не таковы, ибо видят *таковость*.

Звенья зависимого возникновения циклического бытия появляются из неведения и т. д., поэтому корень сансары, снова и снова повторяющегося вхождения сознания в эмбрион, т. е. главная причина этого – кармические импульсы (по-

---

<sup>1148</sup> l'khor-ba'i-rtsa-ba-'du-byed-dellde-phyir-mkhas-rnams-'du-mi-byedllde-phyir-mi-mkhas-byed-po-yinllmkhas-min-de-nyid-mthong-phyir-rol [ММК XXVI: 10, ММК 2016, р. 41].

<sup>1149</sup> Тиб. 'du-byed – формирующие факторы, второе звено 12-членной цепи.

тенциал кармы). Поэтому мудрецы, которые напрямую видят *таковость* зависимого возникновения, не накапливают свергающую карму. Те, кто не являются мудрецами, кто не имеет прямого видения *таковости*, те являются агентами кармы, создающими кармические импульсы. В сутре говорится:

О монахи! Те, кто зависит от неведения, – эти личности накапливают благие кармические импульсы (формирующие факторы). Они накапливают неблагие кармические импульсы. Они накапливают неколебимые кармические импульсы. [Śālistambha-sūtra, mDo sde tsha 120a]

Итак, немудрые являются агентами кармы: только те, кто пребывает во власти неведения, являются агентами кармических импульсов. Мудрецы – те, кто видит *таковость*, кто отбросил неведение, – не являются творцами кармических импульсов, потому что напрямую видят *таковость*. {448}

ММК, глава XXVI, шлока 11<sup>1150</sup>:

С пресечением неведения

Также не возникают кармические импульсы.

Пресечение неведения достигается

---

<sup>1150</sup> Тиб.: lma-rig-'gags-par'gyur-na-nill'du-byed-rnams-kyangs-'byung-mi-'gyurll ma-rig-'gag-par-'gyur-ba-nillshes-pas-de-nyid-bsgoms-pas-sol [ММК XXVI: 11, ММК 2016, р. 41].

Посредством сознания, медитирующего на *таковость*.

Итак, если имеется неведение, то кармические импульсы формируются, если его нет, то и кармические импульсы не создаются. Когда неведение пресекается, т. е. отбрасывается, кармические импульсы также не возникают из-за неполноты причин. Возникает вопрос: как неведение становится пресеченным? Пресечение неведения – его истощение – достигается посредством безошибочного понимания *таковости* зависимого возникновения. При опоре на медитацию смысла *таковости* достигается прямое видение *таковости*, а посредством йоги видения *таковости* неведение определено будет отброшено.

ММК, глава XXVI, шлока 12<sup>1151</sup>:

Через пресечение этого и того  
Не возникают проявления этого и того.  
То, что является только скандхами страданий,  
Так будет полностью пресечено.

Отбрасыванием неведения пресекаются кармические импульсы. Точно так же, когда пресекаются предшествующие звенья, такие как кармические импульсы и т. д., – «это и то» – прекращают манифестироваться последующие звенья

---

<sup>1151</sup> Тиб.: lde-dang-de-ni-'gags-gyur-pas-llde-dang-de-ni-mngon-mi-'byungllsdug-bsnal-phung-po-'ba'-zhig-pallde-ni-de-ltar-yang-dag-'gag! [ММК XXVI: 12; ММК 2016, p. 41].



– «это и то». Эти аргументы показывают, что скандхи страдания йогина пусты от «я» и «мое» как собственных характеристик. Будучи не смешанными с блаженством, являясь «только» страданием, они не манифестируются вновь и, следовательно, пресекаются полностью: становятся истощенными.

В то время как во всех других главах дается логическое опровержение самобытия феноменов, эта глава не содержит таких опровержений. Причина – в том, что когда опровергалась природа личности и феноменов, существующая в силу самобытия, тем самым было объяснено также то, что все звенья двенадцатичленной цепи зависимого возникновения не имеют самобытия. А здесь указывается, что неведение может быть устранено посредством медитации, устанавливающей *таковость*. Благодаря этому, отбросив все остальные звенья циклического бытия, можно достичь освобождения. Не обрета такого воззрения, невозможно нейтрализовать неведение. Из-за этого последующие звенья будут возникать, и колесо сансары будет продолжать вращение.

## **2. Резюме главы XXVI и ее название**

{449}

Необходимо посредством понимания зависимого возникновения личности и феноменов обрести точное знание того способа цепляния, которое свойственно врожденному неведению, – того, *как* неведение, цепляющееся за самость, цеп-

ляется за два вида самости. После этого следует понять, что все эти аргументы были приведены для того чтобы опровергнуть эти два вида самости, за которые неведение цепляется таким способом, и чтобы понять, что это – звенья порождения воззрения, которое реализует противоядие – два вида бессамости. Необходимо, развив совершенно чистое воззрение, постигающее бессамость, достигнув глубины понимания, посредством трех практик – слушания, размышления и медитации – усердствовать в том, чтобы практиковать в соответствии с обратным порядком системы зависимого возникновения.

## **Глава XXVII. Исследование воззрений**

Мы приступаем к третьей, завершающей части раздела «Объяснение смысла каждой главы» (в общей структуре – (2.2.2)). Она называется «Как постижение зависимого возникновения противодействует дурным воззрениям» (в общей структуре – (2.2.2.3.)).

### **(2.2.2.3) Как постижение зависимого возникновения противодействует дурным воззрениям**

Здесь три части: 1) объяснение смысла главы XXVII «Исследование воззрений»; 2) подтверждение цитатами из сутр

окончательного смысла; 3) резюме главы XXVII и ее название.

## **1. Объяснение смысла главы XXVII «Исследование воззрений»**

Допустим, у кого-то возник вопрос: «В «Шалистамбха-сутре»<sup>1152</sup> говорится:

Кто таким совершенным способом видит зависимое возникновение, тот не опирается на экстремальное воззрение о начальном пределе и не опирается на воззрение о конечном пределе

[*mDo sde tsha* 123a].

Что это за экстремальные воззрения о начальном пределе и о конечном пределе? И каков способ, чтобы не опираться на них?»

В объяснении этого предмета – три части: 1) идентификация шестнадцати ложных воззрений; 2) объяснение того, почему тот, кто постиг зависимое возникновение, не имеет этих ложных воззрений.

### **1.1. Идентификация шестнадцати ложных воззре-**

---

<sup>1152</sup> Тиб. sa-lu-ljang-pa'i-mdo – «Сутра роста белого риса».

ММК, глава XXVII, шлока 1<sup>1153</sup>:

Воззрения «[Я] был в прошлом» или «[Я] не был в прошлом»,

«Мир постоянен» и т. д. –

Все эти воззрения

Опираются [на концепт] о начальном пределе.

Здесь речь идет о восьми воззрениях, опирающихся на идею о начальном пределе. Это следующие четыре: «“я” существовал в прошлом», «“я” не существовал в прошлом», «“я” и существовал и не существовал в прошлом», «“я” не являлся ни существовавшим, ни несуществовавшим в прошлом». А также следующие четыре: «Мир постоянен и т. д.», где под сокращением «и т. д.» подразумеваются: «Мир непостоянен», «Мир и постоянен и непостоянен», «Мир не является ни постоянным, ни непостоянным». [Приверженцы экстремальных воззрений] с точки зрения тела настоящего времени называют тело прошлого времени «предшествующим». {450} В этом контексте «предел» – наиболее ранняя часть непрерывной линии рождений и *опираться на него* означает

---

<sup>1153</sup> Тиб.: l'das-dus-byung-ma-byung-zhes-dangll'jig-rten-rtag-pa-la-sogs-parllta-ba-gang-yin-de-dag-nillsngon-gyi-mtha'-la-brten-pa-yinl [ММК XXVII: 1; ММК 2016, p. 42].

объективировать его.

Воззрения «“я” и существую и не существую» и «мир и постоянен и непостоянен» похожи на концепцию *джайнов*<sup>1154</sup>, которые утверждают, что *жизненная сущность*<sup>1155</sup> в прошлом и будущем времени остается идентичной, а различаются скандхи.

Воззрение о том, что ни то, ни другое не имеют места, – это просто выражение предыдущей точки зрения в альтернативном виде – посредством утверждения, что оба не имеют места. Оно похоже на подход философов школы *самматия*<sup>1156</sup>, которые утверждают, что о личности нельзя сказать ни то, что она постоянна, ни то, что она непостоянна. Представления об этих надуманных крайностях также были опровергнуты. Посредством этого следует также понять две другие альтернативы, которые опираются на [представление] о конечном пределе.

Представления «“я” был», «“я” не был» являются примерами двух других альтернатив. Четыре представления – «“я” был» и т. д. – имеют место именно в результате объективации “я”. Четыре представления – «мир постоянен» и т. д. – формируются, вообще говоря, посредством объективации начального предела, поэтому они имеют специфику.

---

<sup>1154</sup> Тиб. gcer-bu-pa.

<sup>1155</sup> Тиб. srog.

<sup>1156</sup> Тиб. mang-pos-bkur-ba – ветвь вайбхашики.

«В будущем, в другом времени “я” появлюсь»

Или «не появлюсь», «мир конечен» и т. д. –

Все такие воззрения

Опираются на [концепт] конечного предела.

Эти два выражения – «“я” появлюсь в будущем, в другое время», «“я” не появлюсь...» – являются просто примерами. Они дополняются выражениями «в будущем “я” появлюсь и не появлюсь» и «в будущем “я” не буду ни тем, кто появится, ни тем, кто не появится». Итого – четыре воззрения. [Речь идет также об еще одной четверке]: «мир конечен» и т. д. – т. е. «мир бесконечен», «мир и конечен и бесконечен», «мир ни конечен, ни бесконечен». Относительно нынешнего “я” тело, которое возникнет, называется *последующим* на основании того, что последняя часть континуума непрерывных жизней – от одной к другой – является *пределом*. Эти воззрения опираются на его объективацию. Разница между двумя группами воззрений четырех видов такая же, как и в предыдущем случае.

## 1.2. Объяснение того, почему тот, кто постиг

---

<sup>1157</sup> Тиб. lma-'ong-dus-gzhan-'byung-'gyur-dang||mi-'byung-'jig-rten-mtha'sogs-par||lta-ba-gang-yin-de-dag-nillphyi-ma'i-mtha'-la-brten-pa-yinl [ММК XXVII: 2; ММК 2016, p. 41].

## **зависимое возникновение, не имеет этих ложных воззрений**

Здесь две части: 1) опровержение этих воззрений с точки зрения зависимого возникновения, которое конвенционально подобно отражению; 2) абсолютное опровержение этих воззрений посредством успокоения всех концептуальных измышлений.

### **1.2.1. Опровержение этих воззрений с точки зрения зависимого возникновения,**

#### **которое конвенционально подобно отражению**

Здесь четыре части: 1) опровержение первой четверки воззрений, опирающихся на [концепт] начального предела; 2) демонстрация того, что посредством этого опровергается первая четверка воззрений, опирающихся на [концепт] конечного предела; {451} 3) опровержение второй четверки воззрений, опирающихся на [концепт] начального предела; 4) опровержение второй четверки воззрений, опирающихся на [концепт] конечного предела.

#### **1.2.1.1. Опровержение первой четверки воззрений, опирающихся**

## на [концепт] начального предела

Здесь две части: 1) опровержение двух воззрений – о существовании или несуществовании в прошлом; 2) демонстрация того, что два воззрения, обозначенные в сокращенной форме, также являются неправомерными.

### **1.2.1.1.1. Опровержение двух воззрений – о существовании**

#### **или не-существовании [“я”] в прошлом**

Здесь две части: 1) опровержение воззрения о том, что в прошлом [“я”] существовал; 2) опровержение воззрения о том, что в прошлом [“я”] не существовал.

### **1.2.1.1.1.1. Опровержение воззрения о том, что в прошлом [“я”] существовал**

Здесь две части: 1) принципиальное опровержение; 2) резюме опровержения.

#### **1.2.1.1.1.1.1. Принципиальное опровержение**

ММК, глава XXVII, шлока 3<sup>1158</sup>:

---

<sup>1158</sup> Тиб. l'das-pa'i-dus-na-byung-gyur-cesllbya-ba-de-ni-mi-'thad-dollsngon-tshenams-su-gang-byung-ballde-nyid-'di-ni-ma-yin-nol [ММК XXVII: 3; ММК 2016, р. 42].



Выражение «“я” существовал в прошлом»

Является нелогичным:

То, что существовало в прошлые времена,

Не является тем самым, что существует сейчас.

Воззрение, утверждающее «“я” существовал прежде, в прошлых жизнях», является нелогичным: такая модель восприятия не соответствует действительному положению вещей. [Носитель такого воззрения], воспринимая объект, – “я”, – как существовавший в прошлом, цепляется за образ «в прошлые времена [“я”] был тем-то и тем-то», считая [“я”] имеющим природу самобытие или возникшим самосущим способом. Если бы тот объект существовал так, как за него цепляются, тогда два “я”: то “я” того времени, когда он вспоминает и говорит «“я” был в прошлом тем-то и тем-то», и “я” прошлой жизни должны были бы являться идентичными. Но “я”, существовавшее в прошлой жизни, не является *этим* “я”. Поэтому данное воззрение неправомерно.

Если бы “я”, относительно которого утверждается «“я” существовал в прошлом в как тот-то и тот-то», существовало самосущим способом, то причина, по которой “я” прошлой жизни и “я” этой жизни должны быть идентичными, состоит в следующем. Если бы “я” существовало самосущим способом, то не избежать было бы двух альтернатив: “я” прошлой жизни и “я” этой жизни самосущим способом иден-

тичны или различны. Их самосушая инаковость опровергается в соответствии с тем, что объяснено. Итак, они должны быть идентичны. Если бы “я” прошлой жизни и “я” нынешней жизни были идентичными, то “я” являлось бы постоянным [феноменом]. В таком случае в процессе последовательного вращения в сансаре одно и то же существо должно находиться одновременно во всех уделах сансары – в мирах людей, в адах и т. д. Происходит мультипликация одного и того же существа.

{452} Предположим, кто-то утверждает следующее: «В сутре говорится: “В такое-то время, в такой-то жизни я был царем-чакравартином по имени Самати<sup>1159</sup>” [*Prasannapadā* 191a]. Но ведь это нелогичное утверждение со стороны Учителя Шакьямуни, поскольку два “я” – “я”, которое в прошлом было Самати, и “я”, которое являлось Буддой Шакьямуни, не являются идентичными».

Эта сутра опровергает, что эти два “я” не относятся к одному потоку, но она не указывает на то, что они являются идентичными. Представив эту историю, сутра говорит, что кто-то может подумать, что личность с тем именем – это кто-то другой, но это не корректный взгляд, потому что слова из сутр «Я был в такое-то время той личностью», главным образом, опровергают, что они принадлежат к разным континуумам. Ранее уже было объяснено, что термин “я”<sup>1160</sup> опреде-

---

<sup>1159</sup> Тиб. mang-pos-bkur-ba.

<sup>1160</sup> Тиб. nga.

ляется в качестве *я-идентичности*<sup>1161</sup> как просто общая основа личности, без различения по-отдельности предшествующего и последующего состояний.

В чем состоит ошибка, если утверждать, что два “я”, относящиеся к двум последовательным жизням, являются одним и тем же?

ММК, глава XXVII, шлока 4<sup>1162</sup>:

Возможно, вы думаете, что это [идентичное] “я”,

Однако *присвоители* являются разными.

Отдельно от *присвоителя*

Что есть ваше “я”?

Что касается этого [утверждения], то, как было нами уже сказано, оно чревато абсурдным выводом о постоянстве [личности]. Следует указать и на другую ошибку. Предположим, что кто-то думает, что *я-самость*<sup>1163</sup>, существовавшая в прошлой жизни, это та же самая *я-самость*, что и в этой жизни. В этом случае, поскольку имелся бы один *присвоитель*, два набора скандх, присвоенных в разных жизнях, тоже должны быть идентичными. Но эти наборы скандх разли-

---

<sup>1161</sup> Тиб. bdag.

<sup>1162</sup> Тиб.: lde-nyid-bdag-tu-'gyur-snyam-nallnye-bar-len-pa-tha-dad-'gyurllnye-bar-len-pa-ma-gtogs-parllkhyod-kyi-bdag-ni-gang-zhig-yinl [ММК XXVII: 4; ММК 2016, р. 42].

<sup>1163</sup> Тиб. bdag.

чаются. Ибо различаются их причины и времена.

Возможно, у кого-то появилось возражение: «Это не является противоречием – то, что два набора скандх являются разными и что “я” двух разных жизней являются идентичными. Воззрение о том, что “я” существовало самосущим способом в прошлом, является приемлемым». Здесь не было бы прротиворечия, если бы присвоение и “я” существовали по-отдельности в силу собственных характеристик. Но ваше “я” не существует отдельно от присваиваемых [скандх], как отличающаяся от него самосушая природа. Следовательно, возражение является нелогичным.

ММК, глава XXVII, шлока 5<sup>1164</sup>:

В то время как признаете, что помимо *присвоения* [скандх]

“Я” не может существовать [самосущим способом],

Если бы само присвоение являлось “я” ,

Тогда ваше “я” являлось бы несуществующим.

{453}

Мы говорим, что отдельно от присваиваемых скандх “я” не существует самосущим способом. Но если вы полагаете, что присваиваемые скандхи самосущим способом существуют как “я”, тогда ваше “я”, которое вы считаете существую-

---

<sup>1164</sup> Тиб.: lnye-bar-len-pa-ma-gtogs-pa'illbdag-yod-ma-yin-byas-pa'i-tshellnye-bar-len-nyid-bdag-yin-nallkhyod-kyi-bdag-ni-med-pa-yinl [ММК XXVII: 5; ММК 2016, р. 42].

щим самосушим способом, является несуществующим. Ибо поскольку он истощается до простого синонима «скандх», то такой объект как “я” не существует.

ММК, глава XXVII, шлока 6<sup>1165</sup>:

Сами *присваиваемые* [скандхи] – это не “я”:

Они являются возникающими и исчезающими.

Объект присвоения каким образом

Может быть тем, кто их присваивает?

Нелогичным является также утверждение, что сами по себе присваиваемые скандхи самосушим способом едины с “я”. Ибо если бы они являлись таковыми, тогда “я” так же, как присваиваемые скандхи, каждый миг возникало бы и разрушалось, а это нелогично. Это нелогично, потому что говорить, что “я” непостоянно, означало бы нигилизм. Ибо если бы “я” имело самобытие, то оказался бы логически невозможным непрерывный поток бытия от предыдущих жизней к будущим, поскольку для последовательных жизней, отличающихся друг от друга по собственным характеристикам, было бы невозможно быть зависимыми. Если же они<sup>1166</sup> не разрушаются, тогда вы говорите о постоянном “я”. Более то-

---

<sup>1165</sup> Тиб.: lnye-bar-len-nyid-bdag-ma-yinllde-'byung-ba-dand-'jig-pa-yinllnye-bar-blang-ba-ji-lta-burllnye-bar-len-po-yin-bar-'gyurll [ММК XXVII: 6; ММК 2016, p. 42].

<sup>1166</sup> То есть, по-видимому, скандхи.

го, возникает вопрос: *как* объекты присвоения – [скандхи] – могут быть “я” того, кто их присваивает? Это было бы нелогично. Потому что если бы действие и деятель были тождественны, тогда такие вещи как сосуд и гончар и т. д. являлись бы идентичными.

ММК, глава XXVII, шлока 7<sup>1167</sup>:

Опять же, “я” не может быть

Чем-то иным, нежели *привоение* [скандх].

Если бы было иначе, тогда в отсутствие *присвоения* [скандх]

Оно являлось бы объектом восприятия. Но это не так.

Предположим, что кто-то утверждает: «Хотя это и верно, что просто присвоенные скандхи – это не “я”, тем не менее “я” имеет самосушую природу, отличную от присвоенных скандх». Это нелогично, что “я” *присвоителя* существует как нечто самосущим способом отличное от присваиваемых объектов. Ибо если бы эти два [феномена] существовали, различаясь самосущим способом, тогда было бы логичным существование “я” без присвоенных скандх, и “я” воспринималось бы в их отсутствие, но такого не наблюдается.

Этот аргумент показывает, что они не могут быть само-

---

<sup>1167</sup> Тиб.: lbdag-ni-nye-bar-len-pa-lasllgzhan-du-‘thad-pa-nyid-ma-yinllgal-tegzhan-na-len-med-parllgzung-yod-rigs-na-gzung-du-medl [ММК XXVII: 7; ММК 2016, р. 42].

сущим способом различными, потому что если бы они существовали как разные посредством собственных характеристик, то для них была бы невозможной зависимость, поэтому связь между ними отсутствовала бы. А если бы они были не связаны друг с другом, тогда каждый из них должен был бы восприниматься в отсутствие другого. Но такого не наблюдается.

### 1.2.1.1.1.2. Резюме опровержения

ММК, глава XXVII, шлока 8<sup>1168</sup>:

Итак, “я” не является отличным от *присвоенного*

И также не является именно *присвоенным*.

«Я» не является отсутствием *присвоенного*.

И также оно не установлено как именно несуществующее.  
{454}

Как было объяснено ранее, в случае, если бы “я” воспринималось, не будучи зависимым от скандх, оно не существовало бы также как самосущим способом отличное от *присвоенного*. Поскольку отстаивать мнение, что действие и деятель являются единичными и непостоянными – это нигилизм, то, следовательно, “я” – это также не присвоенные скандхи.

---

<sup>1168</sup> Тиб.: lde-ltar-len-las-gzhan-ma-yinllde-ni-nyer-len-nyid-kyang-minllbdag-ni-nye-bar-len-med-minllmed-pa-nyid-du'ang-de-ma-ngesl [ММК XXVII: 8; ММК 2016, р. 42–43].

Поскольку из этого абсурдным образом следует, что нет основания для обозначения “я”, то “я” не является также существующим без зависимости от присвоенных скандх.

А теперь предположим, что кто-то утверждает: «В таком случае “я” не существует!» Однако это также не установлено, что “я” не существует. Ибо “я” обозначается при опоре на скандхи, в то время как несуществующий сын бесплодной женщины и т. д. не обозначаются при опоре на скандхи.

### **1.2.1.1.2. Опровержение воззрения о том, что в прошлом [“я”] не существовал**

ММК, глава XXVII, шлока 9<sup>1169</sup>:

Говорить «в прошлом я не существовал»

Было бы неправомерно.

Тот, кто существовал в прошлых жизнях,

Не отличается от этой [личности].

Неприемлемым является также воззрение «В прошлых жизнях я существовал самосущим способом в качестве той же сущности, что и прежде». Ибо если бы “я” этой жизни существовало как нечто самосущим способом отличающее-

---

<sup>1169</sup> Тиб.: l'das-pa'i-dus-na-ma-byung-zhesllbya-ba-de-yang-mi-'thad-dollsgon-tshe-rnams-su-gang-byung-ballde-las-'di-gzhan-ma-yin-nol [ММК XXVII: 8; ММК 2016, p. 43].



ся от “я” в прошлых жизнях, тогда имело бы место то, что “я”, которое не существовало в прошлых жизнях, схватывается как существующее самосущим способом. Но это невозможно.

Возникает вопрос: «Какая опасность заключается в том, чтобы говорить, что два “я”, относящиеся к двум последовательным жизням, существовали как самосущим способом различные?»

ММК, глава XXVII, шлока 10<sup>1170</sup>:

Если бы это являлось другим,

Тогда возникло бы даже в отсутствие того.

Если бы это было так,

Тогда даже не умерев в той жизни, [я] бы родился.

Если бы “я” этой жизни самосущим способом отличалось от “я” в прошлой жизни, то оно возникало бы даже независимо от прежнего “я”. Прежнее “я” даже тогда, когда появилось последующее “я”, продолжало бы пребывать, как и в свое время, не исчезая. А [существо] этой жизни родилось бы без того, чтобы умерло [существо] предыдущей жизни.

Возникает вопрос: что содержится ошибочного в том, чтобы утверждать, что “я” этой жизни появилось независи-

---

<sup>1170</sup> Тиб.: lgal-te-'di-ni-gzhan-gyur-nallde-med-par-yang-'byung-bar-'gyurllde-bzhin-de-ni-gnas-'gyur-zhingllder-ma-shi-bar-skye-bar-'gyurll [ММК XXVII: 10; ММК 2016, р. 43].

мо от прежнего “я”?

ММК, глава XXVII, шлока 11<sup>1171</sup>:

Пресечение потока и обнуление карм,  
Кармы, сотворенные одними,  
Стали бы переживанием для других –  
Последовали бы эти и другие абсурдные выводы.

Имелось бы множество ошибок! Поскольку прежнее “я” исчезло в той жизни, “я”, возникшее этой жизни, являлось бы самосушим способом иным, нежели то “я”, и возникшим после его исчезновения. Так что поток предшествующего “я” оказался бы прерванным, поскольку это “я” не могло возникнуть из предыдущего “я”. {455} А если поток прежнего “я” прерван, тогда и зависимость результатов от карм тоже прервана, потому что ее базис исчез. Поскольку тот, кто должен испытать плоды тех карм, более не существует, то, значит, плоды карм обнулены.

Возможно, кто-то думает, что результат кармы, сотворенной прежним “я”, переживается последующим “я”. Если допустить это, то также последует абсурдное заключение, что, например, результат кармы, созданной одним континуумом, будет переживаться другим континуумом. Этот и другие аб-

---

<sup>1171</sup> Тиб.: lchad-dang-las-rnams-chud-za-dangllgzhan-gyis-byas-pa'i-las-rnams-nillgzhan-gyis-so-sor-myong-ba-dangllde-la-sogs-par-thal-bar-'gyurl [ММК XXVII: 11; ММК 2016, p. 43].

сурдные моменты обсуждались в главе XVII:

Если бы карма являлась несозданной,  
То было бы страшно встретиться с тем, что не сотворено  
[ММК XVI: 23ab].

ММК, глава XXVII, шлока 12<sup>1172</sup>:

[«Я»] не возникает из того, что не существовало прежде.  
Иначе последует ошибка абсурдного вывода,  
Что “я” – это нечто сотворенное  
И впервые возникшее, или что оно не имеет причины.

Более того, если бы “я”, появившееся в этой жизни, самосущим способом отличалось бы от “я” прошлой жизни, тогда “я”, являющееся конвенциональным базисом мысли «Я!», оказалось бы возникшим из того, что не существовало ранее. Но то, что является последующим, не может возникать без того, что существовало ранее. Иначе будут нежелательные абсурдные заключения. Так, если бы “я” возникло из того, что ранее не существовало, тогда оно оказалось бы сотворенным посредством причины. Но те, кто придерживается позиции, что “я” существует субстанционально, утверждают,

---

<sup>1172</sup> Тиб.: lma-byung-ba-'byung-min-tell'di-la-skyon-du-thal-bar-'gyurllbdag-ni-byas-par-'gyur-ba-dangll'byung-ba'am-rgyu-med-can-du-'gyur! [ММК XXVII: 12; ММК 2016, p. 43].

что оно не поддается описанию ни как постоянное, ни как непостоянное. Но если оно создано, то должно быть непостоянным.

Более того, поскольку нет деятеля, который отличен от действующего “я”, как может быть логичным допущение о сотворенности “я”? Концепция о том, что “я” было сотворено, как говорится в «Комментарии», связана со следующими ошибками: сансара имеет начало; в прошлом несуществовавшее живое существо впервые возникает. Откуда происходят эти ошибки? Если кто-то говорит, что “я” последовательных жизней являются самосущим способом разными, тогда без спецификации “я” посредством последовательных жизней или временных периодов невозможно, чтобы *просто общее* “я”<sup>1173</sup>, при восприятии которого у Лхеджина возникает мысль: «Я!», и “я” той личности во время этой жизни являлись по самосущей природе разными. Итак, он должен признать, что они идентичны самосущим способом. {456}

В таком случае так же, как “я, возникшее в этой жизни, отсутствовало в прошлой жизни и здесь возникло впервые, простое “я”<sup>1174</sup> возникло бы таким же путем. Следовательно, имеется ошибочное заключение, что простое “я” имеет начало и что такое “я”, или *простое живое существо*<sup>1175</sup> не имело прошлых жизней, а впервые появилось в этой жизни.

---

<sup>1173</sup> Тиб. bdag-spyi-tsam-pa.

<sup>1174</sup> Тиб. bdag-tsam-po.

<sup>1175</sup> Тиб. sems-can-tsam.

Если бы простое “я” впервые возникло в этой жизни, тогда должно было бы иметься другое “я”, предшествующее ему и реализующее его. Но поскольку этого нет, то нелогично также было бы говорить, что простое “я” впервые сотворено в этой жизни. Если бы простое “я” Лхеджина впервые возникло в этой жизни, тогда такое возникновение оказалось бы беспричинным, потому что до этого отсутствовало бы “я”, принадлежащее одному с Лхеджином континууму, и потому что тому, которое возникло в этой жизни, должен предшествовать его создатель – [некое другое] “я”.

«Или» (‘am) [в четвертой строке комментируемой строфы] означает анализ [альтернатив]. Здесь говорится, что либо “я” является сотворенным, либо не признается, что “я” в прошлые времена не существовало. Альтернативно говорится, что либо “я” является возникшим беспричинно, либо не признается, что “я” в прошлые времена не существовало.

### **1.2.1.1.2. Демонстрация того, что два воззрения, обозначенные в сокращенной форме, также являются неправомерными**

ММК, глава XXVII, шлока 13<sup>1176</sup>:

---

<sup>1176</sup> |de-ltar-bdag-byung-bdag-ma-byung||gnyis-ka-gnyis-ka-ma-yin-par||’das-la-lta-ba-gang-yin-pal|de-dag-’thad-pa-ma-yin-nol [ММК XXVII: 13; ММК 2016, p. 43].

Итак, те взгляды – «Я существовал», «Я не существовал»,  
«И то и другое», «Ни то, ни другое», –  
Что относятся к прошлому,  
Все они неправомерны.

Итак, согласно объяснению, которое было приведено выше, воззрения о самосущем бытии “я” – о его существовании в прошлом и о его несуществовании в прошлом – оба являются неправомерными. Поскольку каждое из этих воззрений неприемлемо, то неправомерным является также и воззрение о том, что в прошлом имело место и существование “я” и его несуществование. Поскольку и то и другое неправомерно, то также не имеет смысла и утверждение о том, что отрицание их совокупности, т. е. то, что не является ни существованием “я” в прошлом, ни несуществованием “я” в прошлом, имеет место самосущим способом.

Таким образом, те, кто правильно понимают зависимое возникновение, не опираются на воззрения, которые зависят от начального предела. Ибо в отличие от тех, кто цепляется за тот образ вещей, который отличается от того, как вещи пребывают, те, кто постиг зависимое возникновение, не имеют такой фиксации. {457} Поэтому то конвенциональное “я”, которое является референтом высказывания «Я в прошлой жизни был тем-то», не функционирует в качестве личности времени, когда происходит высказывание. Но оно относится без спецификации конкретных последовательных жизней и

т. д. к [понятию] *простой личности*<sup>1177</sup>, которое распространяется на них. Тот, кто реализовал такой подход, устраняет дурные воззрения, опирающиеся на [понятие о] начальном пределе. Это такое, например, воззрение, что смысл многих высказываний Будды «Я был раньше тем-то и тем-то» состоит в том, что Будда субстанционально идентичен с теми личностями, существовавшими в прошлом. Посредством устранения ложных воззрений, опирающихся на [идею] начального предела, устраняются также ошибочные воззрения, опирающиеся на [идею] конечного предела.

### **1.2.1.2. Демонстрация того, что посредством этого опровергается первая четверка воззрений, опирающихся на [концепт] конечного предела**

ММК, глава XXVII, шлока 14<sup>1178</sup>:

«Я буду существовать в будущем, в другой жизни»

Или «Я не буду существовать» –

Выражаемые здесь воззрения подобны тем,

Что обсуждались в отношении прошлого.

---

<sup>1177</sup> Тиб. gang-zag-tsam-zhig.

<sup>1178</sup> Тиб.: lma-'ongs-dus-gzhan-'byung-'gyur-dangll'byung-bar-mi-'gyur-zhes-barllta-ba-gang-yin-de-dag-nill'das-pa'i-dus-dang-mtshungs-pa'-yinl [ММК XXVII: 14; ММК 2016, р. 43].

Опровержение тех воззрений о самобытии, которые выражаются высказываниями «Я буду существовать в будущем» и «Я не буду существовать в то время», одинаково с опровержением воззрений о существовании в прошлом, поэтому может быть представлено посредством перефразирования некоторых шлок, в частности:

Выражение «Я буду существовать в будущем»

Является нелогичным:

То, что будет существовать в будущие времена,

Не является тем самым, что существует сейчас<sup>1179</sup>.

Эти строки и т. д. отрицают идентичность “я” в последовательных жизнях.

Говорить «В будущем я не буду существовать»

Было бы неправомерно.

Тот, кто будет существовать в будущих жизнях,

Не отличается от этой [личности]<sup>1180</sup>.

Этот стих и т. д. опровергают, что два «я» являются разными. Итак, опровержения являются одинаковыми.

### **1.2.1.3. Опровержение второй четверки воззрений, опирающихся**

---

<sup>1179</sup> Это перефразированная третья шлока.

<sup>1180</sup> Это перефразированная девятая шлока.



## на [концепт] начального предела

Здесь две части: 1) опровержение двух первых экстремальных воззрений – о постоянстве и непостоянстве; 2) опровержение двух последних экстремальных воззрений.

### 1.2.1.3.1. Опровержение двух первых экстремальных воззрений – о постоянстве и непостоянстве

ММК, глава XXVII, шлока 15<sup>1181</sup>:

Если бы бог являлся человеком,  
Согласно такому воззрению он постоянен.  
Бог являлся бы нерожденным,  
Потому что постоянное не имеет рождения.

Рассмотрим здесь случай, когда некоторые человеческие существа, создав благую карму, перерождаются в мире богов. Если бы тот и другой – человек и бог – существовали самосущим способом, тогда являлись бы они самосущим способом идентичными или самосущим способом разными существами? {458} В первом случае нужно было бы признать, что этот самый бог является тем самым человеком. Тогда

---

<sup>1181</sup> Тиб.: lgal-te-lha-de-mi-de-nalldel-ta-na-ni-rtag-par-'gyurllha-ni-ma-skyesnyid-'gyur-tellrtag-la-skye-ba-med-phyir-rol [ММК XXVII: 15; ММК 2016, p. 43].

получается, что человек постоянен, поскольку, не отбросив человеческую идентичность<sup>1182</sup>, он получил рождение в качестве бога. Однако тот человек является также не родившимся в качестве бога, поскольку у того, что постоянно, не существует рождения. Следовательно, воззрение о том, что мир постоянен, воображающее начальный предел, является некорректным.

ММК, глава XXVII, шлока 16<sup>1183</sup>:

Если бы человек был отличен от бога,  
Тогда согласно такому воззрению он непостоянен.  
Если бог и человек – разные [существа],  
Тогда невозможен их континуум.

Если бы человек и бог являлись бы разными из-за их самосущей природы, тогда так же, как дерево манго и дерево ним<sup>1184</sup> не принадлежат к одному континууму, они не относились бы к одному континууму, потому что вещи, различающиеся по собственным характеристикам, не могут являться причиной и плодом. Следовательно, предшествующий, человеческий, континуум, оказался бы прерванным.

---

<sup>1182</sup> Тиб. dngos-po.

<sup>1183</sup> Тиб.: lgal-te-lha-las-mi-gzhan-nalldel-ta-na-ni-mi-rtag-'gyurllgal-te-lha-mi-zhan-yin-nallrgyud-ni-'thad-par-mi-'gyur-rol [ММК XXVII: 16; ММК 2016, p. 43].

<sup>1184</sup> Тиб. nim-pa – дерево, каждая часть которого используется в магических целях, латинское название дерева – *Azadiracta indica*.

Если бы человек самосущим образом отличался от бога, тогда невозможно, чтобы они принадлежали к одному континууму. Однако существует континуум, являющийся продолжением предшествующего. Следовательно, воззрение о том, что мир существует самосущим способом как нечто непостоянное, воображающее начальный предел, является также неправомерным.

### **1.2.1.3.2. Опровержение двух последних экстремальных воззрений**

Предположим, что кто-то утверждает следующее: «Если этот человек, частично отбросив человеческое тело, частично принимает тело бога, тогда не допускается ошибка, что оно в целом является постоянным или в целом – непостоянным».

ММК, глава XXVII, шлока 17<sup>1185</sup>:

Если бы он являлся частично – богом,  
А частично – человеком,  
То оказался бы и постоянным, и непостоянным,  
Что не является логичным.

---

<sup>1185</sup> Тиб.: lgal-te-phyogs-gcig-lha-yin-lallphyogs-gcig-min-ni-yin-gyur-nallrtag-dang-mi-rtag-'gyur-ba-yinlde-yang-rigs-pa-ma-yin-nol [ММК XXVII: 17; ММК 2016, p. 43].

Это воззрение является подобным той позиции, согласно которой человек и бог последовательных рождений являются идентичными в части жизненной силы или “я”, но различаются в отношении тела. Если бы человек частично – в аспекте “я” – стал богом, а частично – в аспекте тела – остался человеком, тогда частица бога также пребывает во время жизни человека, следовательно, он постоянен. Если часть человека исчезла во время жизни бога, следовательно, он непостоянен. Если бы это было так, тогда это означало бы, что часть человеческого существа воплощается в боге, а часть – в человеке. Но это нелогично.

Следовательно, воззрение о том, что [мир] и постоянен, и непостоянен, – базирующееся на представлении о начальном пределе, является нелогичным. Если бы оба – и постоянство и непостоянство – существовали самосущим способом, тогда нужно было бы утверждать, что он не является ни постоянным самосущим способом, ни непостоянным самосущим способом. {459} Поскольку оба этих утверждения о самосущем бытии уже были опровергнуты, то этот случай не имеет места. В этом месте в *«Комментарии»* говорится:

Если бы имелась хотя бы малейшая постоянная вещь, и если бы позже увидели, что она непостоянна, то благодаря этому она была бы установлена к бытию как не являющаяся постоянной. А если бы имелась хотя бы малейшая непостоянная вещь, и если бы она стала постоянной, то благодаря

этому она была бы установлена к бытию как не являющаяся непостоянной. [195a]

Может возникнуть вопрос: «Каков смысл этого аргумента?» Смысл заключается в следующем. Рассмотрим случай перерождения человека богом. Если бы в том боге имелось постоянное “я” человека, то в то время, когда он принял тело бога, человеческие скандхи должны были быть отброшены. С этой точки зрения он не является постоянным. Если бы отбрасываемые человеческие скандхи, непостоянные, существовали по собственной природе, тогда во время принятия скандх бога те скандхи должны были быть уничтожены, однако тот, кто их отбросил, является постоянным. С этой точки зрения, он также не является непостоянным. Если бы эти два случая отрицания имели место, тогда экстремальное воззрение – «он не является ни постоянным, ни непостоянным» – имело бы смысл. Но такие случаи не имеют места.

ММК, глава XXVII, шлока 18<sup>1186</sup>:

Если бы он был установлен  
И как постоянный и как непостоянный,  
Тогда следовало бы также утверждать,  
Что он не является ни постоянным, ни непостоянным.

---

<sup>1186</sup> Тиб.:lgal-te-rtag-dang-mi-rtag-pallgniyis-ka-grub-par-gyur-na-nillrtag-pa-ma-yin-mi-rtag-minll’grub-par-‘gyur-bar-‘dod-la-ragl [ММК XXVII; ММК 2016, p. 43].

Здесь объяснено, что та из двух альтернатив, что утверждает «“я” является и постоянным, и непостоянным», есть другой способ утверждения альтернативы «“я” не является ни постоянным, ни непостоянным».

Предположим, что кто-то думает так: «Поскольку существуют те, кто с безначального времени трансмигрируют в непрерывной чередой рождений и смертей и до сих пор все еще скитаются в колесе сансары, то существует некий постоянный субъект, вращающийся в сансаре, и это – “я”».

ММК, глава XXVII, шлока 19<sup>1187</sup>:

Если бы кто-то откуда-то

Приходил и затем снова уходил куда-то,

То это означало бы, что сансара безначальна.

Но это не имеет места.

Если бы в силу собственной природы вещей все обстояло так, что любое “я” или любой набор скандх из любой прошлой жизни приходили в любую жизнь и затем снова уходили в любую другую жизнь, тогда сансара, не имея начала, вращалась бы, будучи установленной к бытию самосушим способом. Но этого нет. Невозможно, чтобы существующие по собственной природе “я” или скандхи – не имеет значения,

---

<sup>1187</sup> Тиб.: lgal-te-gang-zhig-gang-nas-gangll'ong-zhing-gang-du'ang-'gro-'gyur-nall de-phyir-'khor-ba-thog-med-parll'gyur-na-de-ni-yod-ma-yinl [ММК XXVII: 19; ММК 2016, p. 43].

постоянные они или непостоянные, – приходили из другой жизни в эту и затем из этой жизни уходили в иную жизнь. Это было уже объяснено в главе XVI. Следовательно, самобытие субъекта сансары не может иметь места.

ММК, глава XXVII, шлока 20<sup>1188</sup>:

Если не существует ничего постоянного,

Что может являться непостоянным?

Постоянное и непостоянное –

Оба становятся отрицаемыми?

Итак, если в соответствии с тем, как было объяснено, не существует никакого постоянного субъекта циклического бытия, тогда каким образом в то время, когда происходит принятие рождения, может существовать некто непостоянный, кто отбрасывает прежние скандхи? {460} Он не существует! Поскольку постоянный или непостоянный [трансмигрант] – каждый из них не просматривается, как может существовать самосущим способом [трансмигрант], являющийся и тем и другим – и постоянным и непостоянным – или не являющийся ни тем, ни другим – в отношении которого отрицаются и постоянство и непостоянство? Следовательно, воззрение, которое, объективируя начальный предел, считает мир сущ-

---

<sup>1188</sup> Тиб. lgal-te-rtag-pa-'ga'-med-nallmi-rtag-gang-zhig-yin-par-'gyurllrtag-pa-dang-ni-mi-rtag-dangllde-gnyis-bsal-bar-gyur-pa'ol [ММК XXVII: 20; ММК 2016, р. 43–44].

ностью, которая не является ни постоянной, ни непостоянной, не может быть корректным.

#### **1.2.1.4. Опровержение второй четверки воззрений, опирающихся на [концепт] конечного предела**

Здесь две части: 1) опровержение первых двух экстремальных воззрений относительно конечности или бесконечности мира; 2) опровержение двух последних экстремальных воззрений.

##### **1.2.1.4.1. Опровержение первых двух экстремальных воззрений относительно конечности или бесконечности мира**

ММК, глава XXVII, шлока 21<sup>1189</sup>:

Если бы у мира существовал конец,  
Тогда как был бы возможен другой мир?  
Если бы у мира не существовал конец,  
Тогда как был бы возможен другой мир?

---

<sup>1189</sup> Тиб.: lgal-te-'jig-rten-mta'-yod-nall'jig-rten-pha-rol-ji-ltar-'gyurllgal-te-'jig-rten-mtha'-med-nall'jig-rten-pha-rol-ji-ltar-'gyurll [ММК XXVII: 21; ММК 2016, p. 44].



Если бы мир живого существа при завершении этой жизни имел конец, т. е. разрушился бы, и после этого другое живое существо не возникало бы, тогда каким образом мир живого существа существовал бы по ту сторону [этой жизни]? Это было бы невозможно! А поскольку мир по ту сторону существует, то, следовательно, неверно, что мир имеет конец. Если бы, как объясняют некоторые, у этого мира живого существа при завершении этой жизни исчез конец, т. е. отсутствовало разрушение, тогда как может существовать мир живого существа по ту сторону [этой жизни]? Он являлся бы несуществующим! Ибо без того чтобы не умерло существо этой жизни, его последующее рождение не существует. Следовательно, бесконечность мира также неприемлема.

ММК, глава XXVII, шлока 22<sup>1190</sup>:

Поскольку этот континуум скандх  
Сравним с непрерывным светом масляной лампы,  
То как его конечность, так и бесконечность  
[Утверждать] – это было бы нелогично.

Этот поток скандх, связывающий причины с результатами, продолжается беспрерывно и в каждый миг разрушается. Он подобен свету, исходящему от масляного светильни-

---

<sup>1190</sup> Тиб.: lgang-phyir-phung-po-rnams-kyi-rgyunll'di-ni-mar-me'i-'od-dang-mtshungslde-phyir-mtha'-yod-nyid-dang-nillmtha'-med-nyid-kyang-mi-rigs-sol [ММК XXVII: 22; ММК 2016, p. 44].

ка. Поэтому нет смысла в утверждении, что мир живого существа, разрушившись в конце этой жизни, позднее не существует, т. е. имеет конец, как и в утверждении, что нет разрешения и конца, завершающего эту жизнь. Как это понимать?

ММК, глава XXVII, шлока 23<sup>1191</sup>:

Если прежние [скандхи] разрушаются,  
И, будучи обусловленными этими скандхами,  
Не возникали бы те скандхи,  
Тогда мир имел бы конец.

Если бы прежние, человеческие, скандхи, оказались разрушенными и, будучи обусловленными этими человеческими скандхами, позднее не возникли скандхи, воплощенные в божественном существе, тогда словно масляный светильник, у которого полностью сгорел фитиль, мир живого существа пришел бы к концу. Но поскольку возникает тело будущей жизни, то такого конца не существует.

ММК, глава XXVII, шлока 24<sup>1192</sup>:

Если прежние [скандхи] не разрушаются,  
Но при опоре на эти скандхи

---

<sup>1191</sup> Тиб.: lgal-te-snga-ma-'jig-'gyur-zhinglphung-po-'di-la-brten-byas-nasllphung-po-de-ni-ma-'byung-nalldes-na-'jig-rten-mtha'-yod-'gyurl [ММК XXVII: 23; ММК 2016, p. 44].

<sup>1192</sup> Тиб.: lgal-te snga-ma-mi-'jig-cinglphung-po-'di-la-brten-byas-nasllphung-po-de-ni-mi-'byung-nalldes-na-'jig-rten-mtha'-med-'gyurl [ММК XXVII" 24; ММК 2016, p. 44].

Не возникают те скандхи,  
Тогда мир являлся бы бесконечным.  
{461}

Если же человеческие скандхи при завершении этой жизни не разрушаются, и те последующие скандхи бога не возникают при опоре на эти человеческие скандхи, тогда, следовательно, мир [живого существа], не утративший своей сущностной идентичности, не имеет разрушительного конца. Но, поскольку прежние скандхи разрушаются и возникают последующие скандхи, являющиеся их результатом, то бесконечность мира [живого существа] также невозможна.

#### **1.2.1.4.2. Опровержение двух последних экстремальных воззрений**

ММК, глава XXVII, шлока 25<sup>1193</sup>:

Если бы один его аспект имел конец,  
А один аспект не имел конца,  
Тогда мир имел бы конец и не имел его,  
Что также не является логичным.

Если бы один аспект мира имел конец, то есть являлся

---

<sup>1193</sup> Тиб.: lgal-te-phyogs-gcig-mtha'-yod-lallphyogs-gcig-mtha'-ni-med-'gyur-nall'jig-rten-mtha'-yod-mtha'-med-'gyurll de-yang-rigs-pa-ma-yin-nol [ММК XXVII: 25; ММК 2016, p. 44].

бы разрушающимся, а один аспект – не имел конца, то есть уходил бы в следующую жизнь, тогда мир [живого существа] являлся бы и конечным, и бесконечным. Такое бытие также нелогично.

Но возникает вопрос: «Почему нелогично, что имеет место частичное разрушение и частичное неразрушение?».

ММК, глава XXVII, шлока 26<sup>1194</sup>:

Как могла бы часть *присвоителя*  
Полностью разрушиться,  
А часть – совсем не разрушиться?  
[Думать] так было бы нелогично.

В таком случае нечто подобное относится к *присвоителю* – “я” – или к объекту присвоения – скандхам? Если речь идет о *присвоителе*, “я”, то это не имеет смысла, так как нет вообще никаких оснований для того чтобы говорить, что *присвоитель*, “я”, частично разрушается и частично не разрушается. Поэтому наставник [Нагарджуна], не усмотрев правомерности в этих утверждениях, сказал, что нет смысла в том, чтобы концептуализировать “я” *присвоителя* таким образом – как частично уничтожающееся и частично неуничтожающееся.

---

<sup>1194</sup> Тиб.: lji-lta-bur-na-nyer-len-po'llphyogs-gcig-rnam-par-'jig-'gyur-lallphyogs-gcig-rnam-par-'jig-mi-'gyurllde-ltar-de-ni-mi-rigs-sol [ММК XXVII: 26; ММК 2016, p. 44].

Есть альтернативная интерпретация этого случая: если искать *присвоителя* в скандхах посредством пятичленного анализа, то, как уже было объяснено, *присвоитель* не существует по собственной природе; памятуя об этом, не стоит говорить о корректности [рассматриваемого утверждения]. Если в одном потоке *присвоитель* частично разрушается, а частично не разрушается, то частично он является богом, частично – человеком. Однако оппонент такого не утверждает. Имея это в виду, [наставник Нагарджуна], не приводя оснований, просто говорит, что это не имеет смысла. {462}

ММК, глава XXVII, шлока 27<sup>1195</sup>:

Как могла бы часть того, что присваивается,

Быть полностью разрушаемой,

А часть – быть неразрушаемой?

[Думать] так было бы тоже нелогично.

Если речь идет о втором случае, то он также не является логичным. Ибо если допустить, что одна часть объектов присвоения, скандх, полностью разрушается, а другая часть совсем не разрушается, то это нечто невозможное. Ведь поскольку скандхи не существуют по собственной природе, было бы абсурдным, чтобы одна их часть являлась человеком, а

---

<sup>1195</sup> Тиб.: lji-lta-bur-na-nyer-blang-ballphyogs-gcig-rnam-par-'jig-'gyur-lallphyogs-gcig-rnam-par-'jig-mi-'gyurl lde-ltar-de-yang-mi-rigs-sol [ММК XXVII: 27; ММК 2016, p. 44].

другая – богом. Следовательно, нелогично было бы полагать, что объекты присвоения, скандхи, имеют природу двух “я”. И поэтому являются также неправомерными оба воззрения – и что мир [живого существа] имеет предел, и что мир [живого существа] не имеет предела.

ММК, глава XXVII, шлока 28<sup>1196</sup>:

Если бы оба – и конечность и бесконечность –  
Являлись установленными к бытию,  
Тогда следовало бы признать установленность и того,  
Что не является конечным, и того, что не является беско-  
нечным.

Если бы мир [живого существа] был установлен к бытию и как конечный и как бесконечный, тогда, поскольку каждая из этих двух альтернатив опровергается, следовало бы признать, что мир не является ни конечным, ни бесконечным. Ибо если объект отрицания не существует самосущим способом, то его отрицание тоже не установлено как имеющее самобытие. Из приводимых здесь категорий понятие о том, что [мир живого существа] не является ни тем, ни другим – ни конечным, ни бесконечным, – опровергается посредством перефразирования аргумента, которым ранее бы-

---

<sup>1196</sup> Тиб.: lgal-te-mtha'-yod-mtha'-med-pallgniyis-ka-grub-par-gyur-na-nillmtha'-yod-ma-yin-mtha'-med-min|| 'grub-par-'gyur-bar-'dod-la-rag| [ММК XXVII: 28; ММК 2016, p. 44].

ло опровергнуто утверждение о том, что мир не является ни постоянным, ни непостоянным. Следовательно, точка зрения, согласно которой мир не является ни конечным, ни бесконечным, также неправомерна.

## **1.2.2. Абсолютное опровержение этих воззрений посредством успокоения**

### **всех концептуальных измышлений**

ММК, глава XXVII, шлока 29<sup>1197</sup>:

Альтернативно, поскольку все вещи пусты,

Такие воззрения как постоянство и т. д.

Где, у кого и каким образом

Вообще могут возникнуть?

Слово «альтернативно» указывает на ранее объясненное учение о том, что все зависимо возникающие феномены являются подобными отражению, – даже конвенционально

---

<sup>1197</sup> Тиб.: *lyang-na-dngos-po-thams-cad-dagllston-phyir-rtag-la-sogs-lta-ballgang-dag-gang-du-gang-la-nillci-las-kun-tu-'byung-bar-'gyurl* [ММК XXVII: 29; ММК 2016, р. 44]. В тибетском тексте ММК это заключительная шлока. В санскритском тексте имеется еще одна, тридцатая, шлока, выражающая поклонение Будде: *sarvadr̥ṣṭiprahāṇyuta yaḥ saddharmamadeśayatl' anukampātmupādāya taṃ namasyāmi gautamaṃ* // (I reverently bow to Gautama (the Buddha) who out of compassion has taught the truth of being (saddharma) in order to destroy all (false) views) [ММК 1993, р. 171].

не существуют так, как считают [носители] тех воззрений. Здесь указывается абсолютное основание неправомерности цепляния за то, что постулируется этими воззрениями. Весь этот трактат ранее посредством логического аргумента независимого возникновения показал, что все вещи пусты от существования по собственной природе.

Следовательно, такие воззрения как представление о том, что вещи постоянны, и воззрения, сокращенно обозначаемые выражением «и т. д.», – о том, что они непостоянны, и постоянны и непостоянны, не являются ни постоянными, ни непостоянными, – {463} ментальные конструкты, проецируемые воззрениями в качестве объектов; та личность или *сущность скандх*<sup>1198</sup>, в континууме которой появляются воззрения; причина, по которой появляются воззрения; инструмент; карма; деятель; причина действия – нет ничего из всех вещей, что не охватывалось бы этими [понятиями]. Поскольку ничто из этого не существует как нечто абсолютное даже в малейшей степени, все это является вообще невозникшим в абсолютном [смысле], подобно тому как сын бесплодной женщины не воспринимается, поэтому не воспринимается его синюшность или бедность.

## **2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла**

---

<sup>1198</sup> Тиб. *phung-po'I-dngos-po*.



Итак, если постигнуто изложенное выше корректное логическое опровержение того, что личности и феномены – зависимо возникающие – существуют по собственной природе, установленные посредством собственных характеристик, то невозможно руководствоваться дурными воззрениями, которые опираются на представление о начальном пределе и т. д. Это относится к ошибочным теориям, которые изобретаются буддийскими и небуддийскими школами.

Если медитировать на то, как удостоверяется подлинная действительность, – сокращенно обозначаемое как смысл бессамости, будет достигнуто освобождение от сансары. Если медитировать на смысл бессамости, с определенностью установленный посредством бесчисленной серии аргументов, будут устранены завесы всеведения. В «*Шалитамбха-сутре*» говорится:

Любая [личность] посредством совершенной мудрости постоянно и непрерывно видит зависимое возникновение таким, каково оно в действительности – не имеющее жизненной сущности, именно как *таковость*<sup>1199</sup>, как безошибочность, как неродившееся, невозникшее, несотворенное, необусловленное/ несоставное, беспрепятственное, незагрязненное, спокойное, неуничтожимое, неотъемлемое, неистощимое и понимаемое как полностью умиротворенная природа [вещей]. Тот, кто совершенным образом видит вещи как несуществующие, как пустые, лишённые опоры и

---

<sup>1199</sup> Тиб. ji-lta-bu-nyid.

сущности, как кипящие пузырьки, как печаль и зло, как непостоянство и страдание, как пустые и бессамостные, не опирается на начальный предел, задаваясь вопросами: {464} “Я существовал в прошлой жизни?”, “Я не существовал в прошлой жизни?”, “Кем я был в прошлой жизни?”, “Как я жил в прошлой жизни?”. Он не опирается также на конечный предел, задаваясь вопросами: “Я буду существовать в будущей жизни?”, “Я не буду существовать в будущей жизни?”, “Кем я стану в будущей жизни?”, “Как я буду жить в будущей жизни?”. Он не опирается также на настоящее, задаваясь вопросами: “Что это?”, “Как это?”, “Что чем станет?”, “Откуда пришли эти живые существа?”, “После того как они умрут здесь, куда отправятся?”.

В этом мире те, кто придерживался воззрений духовных аскетов или брахманов, – воззрений, связанных с признанием существования *атмана*, [самосущих] живых существ, жизненной сущности, личности, благих знаков и удачи и т. д., – когда движутся в сторону превосходной [цели] и направляются к свободе от пут сансары и клеш, отбрасывают эти воззрения. Обретя полное понимание, они отсекают их на корню. Это подобно тому, как если отсечь крону пальмы, она больше не растет. Они являются непроявляющейся природой, *дхарминами*, которые в последующем не возникают и не прекращаются.

Затем почтенный Шарипутра вознес хвалу бодхисаттве-махасаттве Майтрее и, сорадуясь сказанному им, под-

нялся с сиденья и ушел. [*mDo sde tsha* 122b]

### 3. Резюме главы XXVII и ее название

Все, кто принадлежит семейству высшей колесницы, движимые великим состраданием и глубокой верой, культивируют убежденность [в цели]: «Я освобожу всех страдающих живых существ от любых страданий трех видов и приведу их к совершенному состоянию просветления!» {465} . Они вначале с твердой решимостью принимают обет *бодхичитты устремления* – стремления достичь несравненного просветления ради этой цели.

Увидев, что этот обет не может быть реализован без практики шести парамит, они вступают в действенную бодхичитту посредством совершенного коллективного ритуала и принимают на себя великую ответственность тренировки в практике сыновей Победителя.

Те, для кого упражнения в шести парамитах являются сердцем практики, поняв, что именно путь мадхьямаки, отбрасывающий две крайности, является главным в этой практике, ищут совершенно чистое воззрение, не оставляющее никаких сомнений относительно *абсолютной природы вещей*<sup>1200</sup>, – окончательный смысл. Это тот смысл, который был логически установлен в коренном тексте Арьи [Нагарджуны] так, как это было объяснено выше.

---

<sup>1200</sup> Тиб. yin-lugs.

Когда обретено такое воззрение, размышляя о том, что постижением *таковости* без реализованной *шаматхи*<sup>1201</sup> невозможно взять под контроль клеши, они добиваются реализации *шаматхи* и с ее помощью стараются интенсивно заниматься медитацией на совершенное воззрение. Следовательно, воззрение, установленное в этом тексте, должно быть освоено посредством такой системы практики. Все ее этапы были подробно объяснены в «*Ламрим-ченмо*»<sup>1202</sup>.

Не только в *парамитаяне*, но также и на этапах *ваджраяны* следует обрести окончательный смысл *таковости* феноменов в соответствии именно с этой системой поиска воззрения. Ибо в понимании смысла *таковости* нет никакой разницы между двумя колесницами махаяны.

Это был комментарий к главе XXVII, называемой «Исследование воззрений» и имеющей тридцать строф<sup>1203</sup>.

## **Раздел III: Простирания и колофон автора**

### **1. Простирание перед Учителем в благодарность за его доброту в даянии Учения**

---

<sup>1201</sup> Тиб. zhi-gnas-pa – состояние полного контроля над ментальными процессами.

<sup>1202</sup> Тиб. lam-rim-chen-mo – «*Большое руководство по этапам Пути*».

<sup>1203</sup> Цонкапа вынес тридцатую шлоку главы XXVII за пределы главы – в третью часть второго раздела «Океана аргументов», являющегося собственно комментарием к ММК. Первые две части назывались «Смысл названия трактата “*Mūlamadhyamaka-kārikā*”» и «Характеристика содержания трактата».

Это третья, заключительная, часть презентации содержания текста: простирание перед Учителем в благодарность за доброту даяния Учения.

ММК, глава XXVII: 30<sup>1204</sup>

Благоговейно совершаю простирание  
Перед Гаутамой (Буддой), который из сострадания  
Учил истине бытия (саддхарме),  
Чтобы разрушить все (ложные) взгляды.

Здесь добавлены строки, выражающие простирание перед несравненным Учителем, преподавшим это Учение. {466} Что за Дхарма была проповедана? Эта Дхарма является *благородной*<sup>1205</sup>, потому что это Дхарма святых *арьев*, устраняющая все страдания сансары и потому достойная восхваления. Альтернативно, она называется *благородной*, потому что является превосходной.

Это Учение называется *Дхармой*, потому что *удерживает* от падения в пропасть воззрений, концептуализирующих реальность сансары и нирваны как того, что подлежит отбра-

---

<sup>1204</sup> В тибетском тексте ММК шлока 30 вынесена в колофон авто-  
па: [gang-gis-tugs-brtse-nyer-nasllta-ba-thams-cad-spang-ba'i-phyirldam-pa'i-chos-  
ni-ston-mdzad-pallgoo-tam-de-la-phyag-'tshal-lol [ММК: mdzad-byang; ММК 2016,  
р. 45].

<sup>1205</sup> Тиб. dam-ра – «возвышенный», «благородный», «превосходнейший», «подлинный», «чистый», «святой».

сыванию и соответственно – принятию: [санскритское] слово «дхарма» происходит от «дхара», которое означает *держат*.

Эта благородная Дхарма есть *покой* – полное успокоение ментальных конструктов, свобода от восьми крайностей в отношении зависимого возникновения: прекращения и возникновения; уничтожения и постоянства; ухода и прихода; тождества и различия. Мотивацией, с которой была преподаана эта Дхарма, не являются желание богатства и почета или ответной пользы. Она опирается исключительно на великое добросердечие по отношению страдающим существам сансары и заботу о них, проявляемую из великого сострадания.

Ради какой цели проповедана эта Дхарма? Ради того, чтобы, увидев, что цепляние за характеристики двух видов самости служит источником всех пороков и всякого вреда, [существа] отбросили все воззрения, цепляющиеся за характеристики.

Каково имя Учителя? Так как он был рожден в роду святого мудреца Гаутамы, его зовут «Гаутамой». Хотя этот стих относится к главе XXVII, он представлен отдельно как простиание из чувства благодарности по отношению к Учителю за его доброту, проявленную в объяснении, что смысл зависимого возникновения феноменов есть смысл отсутствия у них самобытия, как это было представлено выше. В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится:

Поскольку феномены возникают зависимо,

Эти идеи обосновать невозможно.

Поэтому этим аргументом зависимого возникновения

Устраняется вся сеть дурных воззрений. [VI: 115]

В «*Прасаннападе*» в контексте выражения уважения к Учителю также указано, что зависимое возникновение свободно от восьми крайностей; что как в начале, так и в конце текста [Нагарджуна] учит, что именно с помощью аргумента зависимого возникновения – возникновения при опоре на причины и условия – пресекаются восемь крайностей и все дурные воззрения. [198b]

{467} В целом весь текст шастры посвящен изложению этого. Следовательно, необходимо, прилагая усилия к пониманию аргумента зависимого возникновения – царя всех аргументов, полностью развить в собственном континууме и в других воззрение, являющееся сущностью окончательного смысла глубинной системы мадхьямаки.

### **3.2. Послесловие<sup>1206</sup>: колофон автора**

Завершено объяснение смысла текста под названием «*Коренные строфы о срединности: текст, называемый “Мудростью”*»<sup>1207</sup>. «Махаяна», как было объяснено ранее, – это

---

<sup>1206</sup> Тиб. mjug-gi-don – «смысл послесловия». В этой части текста содержится колофон тибетского текста ММК и колофон Цонкапы.

<sup>1207</sup> Тиб. dbu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le'ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba.

смысл бессамостности феноменов, объясняемый очень подробно, всесторонне. [Текст] квалифицируется как относящееся к «Абхидхарме», потому что входит в Корзину Абхидхармы. Квалификация трактата как «совершенного учения об абсолютной таковости» относит его к категории абсолютной абхидхармы. Термин «Праджняпарамита» относится к таким сутрам как «*Сотысячная Праджняпарамита*»<sup>1208</sup> и т. д. Система «Праджняпарамиты» с большой ясностью изложена наставником Нагарджуной – великой личностью и святым, который обладал прирожденным высшим интеллектом и состраданием. В соответствии с пророчеством Татхагаты о том, что Нагарджуной будет объяснена несравненная система махаяны, он сделал это. Сначала достигнув первого *бхуми*, – ступени «Совершенно Радостная», – затем он ушел в Чистую Землю Сукхавати<sup>1209</sup>, чтобы в будущем, как пророчествовал Будда, стать в мире под названием *Прасаннапрабха*<sup>1210</sup> Победителем по имени *Татхагата Джжнякарапрабха*<sup>1211</sup>. Таков автор, в совершенстве создавший этот текст.

Этот текст – «*Mūlamadhyamakārikā*» – был переведен на тибетский язык с санскрита по официальному заказу Великого Владыки Процветания Его Величества царя Пэл Лха

---

<sup>1208</sup> Тиб. sher-phyin-'bum-pa.

<sup>1209</sup> Тиб. bde-ba-can-gyi-zhing – Земля Будды Ами табхи.

<sup>1210</sup> Тиб. 'jig-rten-gyi-khams-rab-tu-dang-ba'i-'od – Мир Очень Ясного Света.

<sup>1211</sup> Тиб. ye-shes-'byung-nas-'od – «Свет, Возникший Из Мудрости».



Ценпо<sup>1212</sup> великим индийским ученым, мадхьямиком Джнянагарбхой (Ye-shes-snying-po) и главным редактором, тибетским лоцавой гелонгом Чогро Луи Гьялценом (Cog-ro-klu'i-rgyal-mtshan). Текст имеет 449 шлок и составляет 1½ *бампо*<sup>1213</sup>. {468} Впоследствии текст перевода был заново очень хорошо отредактирован тибетским лоцавой, сакьяпинским монахом Нима Драгом<sup>1214</sup> (Nyi-ma-grags) при устной консультации и комментировании со стороны пандита Махасумати<sup>1215</sup> из Анупаманагары<sup>1216</sup>.

Муиндра<sup>1217</sup> благодаря сокровищнице превосходных объяснений,

Заботясь обо всех существах, скитающихся во тьме фабрикаций,

С любящей добротой дождь нектаров благородной Дхармы

---

<sup>1212</sup> Тиб. *dpal-lha-btsan-po*. Это был тибетский царь, правивший в первой четверти IX в., когда был сделан первый перевод ММК. Судя по официальной хронологии, это был либо Мутиг-ценпо, либо Рэлпачен.

<sup>1213</sup> Тиб. *bam-po* – единица измерения стихотворного текста. Один *бампо* – это три сотни шлок.

<sup>1214</sup> Тиб. *Nyi-ma-grags (pa-tshab-nyi-ma-grags)*.

<sup>1215</sup> В колофоне редактора тибетского текста ММК имя пандита – *ha-su-mati* [ММК 2016, р. 45]. В тексте Цонкапы его имя также – *ha-su-ma-ti*. «Махасумати» как имя того пандита установлено исследователями ММК.

<sup>1216</sup> Тиб. *gron-khyer-dpe-med* – название кашмирского города.

<sup>1217</sup> Тиб. *thub-dbang* – «король мудрецов», эпитет Будды Шакьямуни.

Ниспослал всем, сколько ни есть их. Превосходнейший из нектаров –

Тот, благодаря реализации которого искореняются все недостатки:

Это глубинный дискурс о зависимом возникновении,  
Называемый *пустотой* от самобытия,  
А также хорошо известный как мадхьямака, свободная от крайностей.

Хотя этот срединный путь прославлен всеми текстами Слова Будды,

Он полностью затемнен экстремальными воззрениями  
Наших и других школ, поэтому не является ясным.  
Увидев это, второй Победитель, Нагарджуна,  
О ком Предводитель пророчествовал во многих сутрах и тантрах,

Объяснил сущность доктрины Учителя, – пустоту,  
Сочинив трактат, свободный от крайностей бытия и небытия.

Это – славная «*Муламадхьямакакарика*».

Хотя многими учеными – держателями высшей системы Арьи

Написаны на этот текст комментарии, проясняющие его смысл,

Аутентично и в совершенстве мысли Арьи были изложены  
В комментариях Буддапалиты, что обрел высшие *сиддхи*,

А также славного Чандракирти,  
Кто летал беспрепятственно в пространстве Слова Будды  
И словно луна успокаивал мучительный жар цепляния за крайности.

Эти два детальных комментария<sup>1218</sup> сравнимы с солнцем и луной.

Их смысл – тонкий и трудный для постижения,  
Поэтому их понимание со временем сильно деградировало.

Увидев такое положение вещей, при постоянной опоре  
На особое божество, [Манджушри],  
Благородную Сокровищницу Знания<sup>1219</sup>,  
Я долгое время изучал все коренные тексты общей традиции

И особенно первоисточники мадхьямаки.

Благодаря этому, глубинный смысл я хорошо понял –  
{469}

В точности так, как его объясняют двое ученых.  
Результатом этого явился сей труд.

Я написал этот текст по просьбе [Его Величества,]  
Великого защитника мира<sup>1220</sup>, который благодаря благой

---

<sup>1218</sup> Тиб. *gnam-bshad* – «подробное объяснение», тип комментария.

<sup>1219</sup> Тиб. *rje-btsun-mkyen-pa'i-gter* – «благородная сокровищница знания», эпитет Манджушри.

<sup>1220</sup> Тиб. *sa-skyong-chen-po* – эпитет правителя страны, короля, императора.

деятельности,

Происходящей из обширного собрания заслуг, защищает  
Учение;

Чья добрая слава распространяется во всех направлениях;  
Кто, подобно наверху стяга, возвышаясь над всеми су-  
ществами,

Дарует им плоды богатства благого рождения.

К его просьбе присоединились также великий держатель  
Учения

Кончог Цультим<sup>1221</sup> и другие – многие благородные пер-  
соны.

Этот глубинный смысл очень трудно постичь.

Мой интеллект слаб и мало во мне прилежности.

Поэтому, если я допустил какие-то ошибки,

Искренне раскаиваюсь в них.

Силою накопленной этими усилиями обширной добродетели,

Белой, словно сияющий лунный кристалл,

Да смогут все те, кто связан крепко путами крайних воз-  
зрений,

С легкостью обрести воззрение, свободное от крайностей!

Да произойдут от Нагарджуны, высшего лидера филосо-  
фов,

---

<sup>1221</sup> Тиб. dKon-mchog-tshul-khrim.

Бесчисленные ученые, имеющие око видения истинной  
сути

Доктрины Будды, постигшие таковость зависимого воз-  
никновения

И способные долго хранить сердце Учения!

Да смогу также я, ведомый во всех своих будущих жизнях

Манджушри, Благородной Сокровищницей Знания,

Быть держателем благородной Дхармы – общего Учения

И в особенности доктрины зависимого возникновения!

Автором этого комментария «Океан аргументов» к тек-  
сту, который называется «*Муламадхьямака*»: текст,  
называемый “Мудрость”», является йогин великой мадхья-  
маки, свободной от крайностей, монах Лосанг Драгпа (bLo-  
bzang-grags-pa); который много учился, получал наставле-  
ния, припадая головой к стопам многих благородных настав-  
ников, таких как досточтимый Кумарамати, который обла-  
дал чудесными высшими знаниями и состраданием, являлся  
старейшиной среди тех, кто держит стяг Дхармы ради того,  
чтобы Учение не пришло в упадок.

Писцом был монах Сонам Лодой (bSod-nams-blo-gros).

Да сможет драгоценное Учение широко распространиться  
во всех направлениях!

Сарва мангалам!

**Послесловие переводчика**

Прошу прощения у Арьи Нагарджуны и досточтимого Чже Цонкапы за ошибки или неточности, допущенные из-за недостатка должной квалификации.

Все заслуги, созданные этим нелегким трудом по переводу «*Океана аргументов*» Чже Цонкапы с тибетского языка на русский, сделанному с искренней мотивацией помочь себе и другим постигнуть мадхьямаку и с полным пониманием выполнять практику Дхармы ради себя и других, я посвящаю освобождению всех пленников неведения от его оков и достижению просветления!

## Сокращения

МА 2004 – Чандракирти. Введение в Мадхьямику. Перевод с тибетского, комментарии, глоссарий и указатели Донца А. М. под общей редакцией Монтлевича В. М. – Спб.: Евразия, 2004. – 464 с.

ММК – Нагарджуна. *Праджня-нама-муламадхьямакакарика*, Toh. 3824, *dBu ma tsa* 1b1– 19a6

ММК 1993 – Nāgārjuna: A Translation of his “Mūlamadhymakakārikā” with an Introductory Essay by Kennet K. Inada. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1993. – 204 p.

ММК 2016 – dpal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub (автор – Про-

славленный Покровитель Арья Нагарджуна). dbu-ma-rtsa-ba'i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so (название текста – *Коренные строфы о срединности*: текст, называемый *Мудростью*). – ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gratshang (Издатель: великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже), 2016. – 47 p. (In Tibetan)

rNam-thar 1967 – 'jam-mgon-chos-kyi-rgyal-po-tsong-khapa-chen-po'i-rnam-thar-thub-bstan-mdzes-pa'i-rgyan-gcig-ngomtshar-nor-bu'i-'phreng-ba-zhes-bya-ba. – Phag-yul-gyi-gnas-chen-saranatha'i-legs-bshad-gter-mdzod-khang, 1967. (In Tibetan)

Taktsang-Lotsawa – Taktsang-Lotsawa. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Taktsang-Lotsawa-Sherab-Rinchen/10579> (дата обращения: 20.11.2021)

Tsong Khapa 2006 – rJe Tsong Khapa. Ocean of Reasoning: *A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006. – 603 p.

Tsong-khapa 2012 – Tsong- khapa- blo-bsangs-grags-pa (автор). dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so (*“Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакарики», известному как «Мудрость»*) // rje-tsong-kha-chen-po-i-gsung-'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin (место издания): khrung-

## Приложение 1<sup>1222</sup>

**Общая структура трактата Чже Цонкапы «Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны “Mūlamadhyamakakārikā”» (гл. I–XXVII)**

Вступление в предварительные наставления

### **Раздел I. Предварительные наставления**

.1.

Необходимость поиска

*таковости*

, реального способа существования вещей, и метод исследования

.2.

Величие автора шастры

.3.

Презентация «Муламадхьямакакарики»

.4.

Преимущества устремленности к глубинной Дхарме

---

<sup>1222</sup> Для того чтобы способствовать ориентации в общей структуре, жирным шрифтом выделены структурные элементы, являющиеся разделами, подразделами, секциями.



## **.5.**

Описание сосуда, подходящего для получения этих глубинных наставлений

**Раздел II. Комментарий к тексту Нагарджуны «Муламадхьямакакарика»**

**Раздел II. Комментарий к трактату “Муламадхьямакакарика”**

Вступление в комментарий к тексту “Муламадхьямакакарика”

### **(1)**

Смысл названия трактата “

*Муламадхьямакакарика-праджня*

”

### **(2)**

Характеристика содержания трактата

(2.1) Хвала Будде за проповедь учения о зависимом возникновении, свободном от крайностей

(2.1.1) Общий смысл

(2.1.1.1) Каким образом в смысле слов [текста] содержится предмет данной шастры и т. д. [необходимость сочинения, главная причина и их взаимосвязь]

(2.1.1.2) Каким образом основа обладает восемью атрибутами

(2.1.1.3) Опровержение возражений других [школ]

(2.1.1.3.1) Опровержение возражений против тезиса, что пресечение и прочие [атрибуты] не являются существующими

ми в силу самосушей природы (rang-bzhin-du ma-grub-pa)

(2.1.1.3.2) Опровержение возражений относительно числа атрибутов и их порядка.

(2.1.2) Вспомогательные положения

**(2.2) Способ интерпретации зависимого возникновения, свободный от восьми крайностей**

(2.2.1) Упорядочение структуры текста в соответствии с порядком практической реализации

(2.2.1.1) Идентификация когнитивного состояния, в котором происходит цепляние за объект логического отрицания

(2.2.1.2) Как трактат поддерживает это отрицание.

**(2.2.2) Объяснение смысла каждой главы (гл. I–XXVII)**

**(2.2.2.1) Объяснение того, что зависимое возникновение является по собственной природе пустым (гл. I–XXVI)**

**(2.2.2.1.1) Непосредственный (главный) смысл (гл. I–XXIII)**

(2.2.2.1.1.1) Краткое объяснение двух видов самости (гл. I–II)

(2.2.2.1.1.1.1) Отрицание самосушей природы феноменов посредством исследования активности и механизма (bya-byed) причины и следствия (гл. I)

**Глава I. Исследование условий**

(2.2.2.1.1.1.1.1) Объяснение главы I «Исследование условий» (2.2.2.1.1.1.1.1.1) Отрицание собственной природы

возникновения результата

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1) Опровержение четырех крайностей относительно возникновения

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.1) Тезис, отрицающий возникновение

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.1) Главное положение

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2) Вторичные пункты

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.1) Объяснение характеристик двух

видов отрицания

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.2) Рассмотрение того, каким из этих двух видов отрицания является обоснованное заключение

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.2.1) Объяснение не-аффирмативного отрицания как вывода

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.2.2) Отбрасывание возражений в отношении этого

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2) Аргумент, опровергающий возникновение

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.1) Аргумент, опровергающий возникновение из себя

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.1.1) Установление собственной позиции

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.1.2) Способ усмотрения оппонентами недостатков в нашей собственной позиции

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.1.3) Объяснение того, что в нашей позиции нет этих недостатков

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.2) Аргумент, опровергающий воз-

никновение из другого

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.2.2.1) Отрицание трех крайностей в отношении рождения

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.1.2.2.2) Смысл, установленный посредством опровержения четырех крайностей и отбрасывания возражений

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.2) Отбрасывание противоречий сутрам в отрицании возникновения от другого

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.2.1) Презентация аргумента, что это противоречит сутрам

(2.2.2.1.1.1.1.1.1.2.2) Отбрасывание аргумента, что это противоречит сутрам

(2.2.2.1.1.1.1.1.2) Отрицание собственной природы условий, порождающих результат

(2.2.2.1.1.1.1.1.2.1) Общее опровержение самосушей природы условий

(2.2.2.1.1.1.1.1.2.1.1) Опровержение концепции условий с точки зрения механизма

(2.2.2.1.1.1.1.1.2.1.1.1) Опровержение концепции условий на том основании, что они осуществляют активность возникновения

(2.2.2.1.1.1.1.1.2.1.1.2) Опровержение концепции условий, основанной на том, что они дают рождение результату

(2.2.2.1.1.1.1.1.2.1.2) Опровержение концепции условий с точки зрения действия/кармы

(2.2.2.1.1.1.1.1.2.2) Опровержение каждого из условий по

отдельности

(2.2.2.1.1.1.1.2.2.1) Опровержение характеристик причинного условия

(2.2.2.1.1.1.1.2.2.2) Опровержение характеристик объективного условия

(2.2.2.1.1.1.1.2.2.3) Опровержение характеристик непосредственно предшествующего условия

(2.2.2.1.1.1.1.2.2.4) Опровержение характеристик доминантного условия

(2.2.2.1.1.1.1.2.3) Презентация других способов их общего опровержения

(2.2.2.1.1.1.1.2.3.1) Опровержение тезиса, что условия имеют собственную природу на основании того, что результат возникает

(2.2.2.1.1.1.1.2.3.2) Опровержение существования условий результата как являющихся или не являющихся самосушцами

(2.2.2.1.1.1.1.2.3.3) Опровержение убежденности в самосушцей природе как [вещей,] являющихся условиями, так и [вещей,] не являющихся условиями

(2.2.2.1.1.1.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.1.1.3) Резюме главы I и формулировка ее названия

**Глава II. Исследование движения (прихода и ухода) личности**

## **(2.2.2.1.1.1.2) Отрицание самосушей природы личности посредством исследования активности и механизма (bya-byed) прихода и ухода ('gro-'ong) личности**

(2.2.2.1.1.1.2.1) Объяснение главы II «Исследование движения (прихода и ухода)»

(2.2.2.1.1.1.2.1.1) Подробное объяснение

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1) Отрицание активности в отношении кармы (действия) и деятеля – каждого по-отдельности

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.1) Опровержение посредством исследования кармы (действия)

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.1.1) Опровержение активности, общей для трех путей

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.1.2) Отдельное опровержение активности в отношении [процесса] движения

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.1.2.1) Презентация позиции оппонента

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.1.2.2) Аргумент, опровергающий позицию оппонента

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.1.2.2.1) Если из слов, являющихся глаголом и существительным, одно имеет смысл, то другое – по смыслу пусто

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.1.2.2.2) Если оба имеют смысл, то это крайне абсурдно

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.2) Опровержение посредством исследования деятеля

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.2.1) Опровержение существования

идущего в качестве базиса движения (хождения)

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.2.2) Общее опровержение движения (хождения) в отношении личности трех видов

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.2.3) Особое опровержение движения (хождения) идущего

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.3) Опровержение аргумента о существовании активности

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.3.1) Опровержение существования начального усилия

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.3.2) Опровержение существования пути, по которому идет идущий

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.3.3) Опровержение существования противоположности движения (хождения)

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.3.4) Опровержение существования конечной остановки

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.3.5) Опровержение доказательства пребывания

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.4) Опровержение посредством исследования активности

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.4.1) Опровержение посредством исследования – являются идущий и ходьба тождественными или нет

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.4.2) Опровержение посредством исследования – имеется или не имеется две активности в активности, постулируемой у идущего

(2.2.2.1.1.1.2.1.1.2) Отрицание активности кармы и дея-

теля, вместе взятых

(2.2.2.1.1.1.2.1.2) Заключительное резюме

(2.2.2.1.1.1.2.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.1.2.2.3) Резюме главы II и формулировка ее названия

### **Глава III. Исследование чувственных способностей.**

**(2.2.2.1.1.2) Подробное объяснение двух видов бессамостности (гл. III-XXIII) в пяти частях:**

(2.2.2.1.1.2.1) Объяснение бессамостности феноменов и личности при их дифференцированном рассмотрении

(2.2.2.1.1.2.2) Учение о том, что простые вещи пусты от самосушей природы

(2.2.2.1.1.2.3) Способ вступления в бессамостную *таковость*

(2.2.2.1.1.2.4) Учение о том, что время пусто от самосушей природы

(2.2.2.1.1.2.5) Учение о том, что поток циклического бытия пуст от самосушей природы

**(2.2.2.1.1.2.1) Подробное объяснение [бессамостности] феноменов и личности при их дифференцированном рассмотрении**

**(2.2.2.1.1.2.1.1) Объяснение бессамостности феноменов**

**(2.2.2.1.1.2.1.1.1) Объяснение бессамостности трех видов феноменов**



## **(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1) Отрицание самости феноменов в отношении источников восприятия**

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1) Объяснение главы III «Исследование чувственных способностей»

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1) Презентация позиции оппонента

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2) Опровержение позиции оппонента

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1) Опровержение самосущего существования трех феноменов, вовлеченных в способность зрения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1.1) Отрицание деятеля в отношении способности зрения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1.1.1) Опровержение тезиса, что глаз является деятелем зрения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1.1.1.1) Опровержение посредством довода, что глаз не видит самого себя

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1.1.1.1.1) Выдвижение довода

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1.1.1.1.2) Отбрасывание неопределенности

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1.1.1.1.3) Заключение

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1.1.2) Опровержение посредством исследования – является [глаз] связанным или не связанным с активностью видения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1.2) Опровержение тезиса, что деятелем зрения является самость или сознание

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.1.2.1) Отрицание кармы и активно-

сти в отношении способности зрения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.2) Применение этого аргумента к другим способностям

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.3) Резюме главы III и формулировка ее названия

#### **Глава IV. Исследование *скандх***

**(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2) Отрицание самости феноменов в отношении *скандх***

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1) Объяснение главы IV «Исследование *скандх*»

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1) Опровержение того, что *скандха* формы существует по собственной природе

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.1) Опровержение причины и следствия в случае, когда они – разные объекты

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2) Опровержение причины и следствия в случае, когда они являются существующими или несуществующими, однородными или неоднородными (похожими или непохожими)

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2) Применение этого аргумента к другим *скандхам*

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.3) Способ отбрасывания ответов оппонентов в ходе диспута.

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.2) Подтверждение цитатами из сутр

окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.3) Резюме главы IV и формулировка ее названия

## **Глава V. Исследование элементов**

**(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3) Опровержение самости в отношении элементов**

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1) Объяснение главы V «Исследование элементов»

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1) Опровержение того, что шесть элементов установлены к существованию в силу их собственной природы

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1) Опровержение того, что элемент «пространство» является установленным к существованию в силу собственной природы

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1) Опровержение характеристики и характеризуемого в отношении элемента «пространство»

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1) Опровержение основы характеристики

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1.1) Опровержение характеристики

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1.1.1) Опровержение характеристики посредством анализа «раньше» и «позже»

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1.1.2) Опровержение характеристики посредством анализа – существует или не существует характеристика

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2) Демонстрация того, что благодаря этому основа характеристики становится опровергнутой

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.2) Опровержение самой характеристики

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.3) Резюмирующий вывод

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2) Опровержение [существования пространства] в качестве вещественного (dngos-po) и невещественного (dngos-med)

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2.1) Главный смысл

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2.2) Отбрасывание возражений

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.3) Резюмирующий вывод из опровержений

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2) Применение данного аргумента также к другим элементам

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.2) Обличение крайностей реификации и нигилизма

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.2) Подтверждение цитатами из сутр определенного смысла

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3) Резюме главы V и формулировка ее названия

**Глава VI. Исследование страстной привязанности и ее носителя**

(2.2.2.1.1.2.1.1.2) Опровержение аргумента о том, что они имеют самость

(2.2.2.1.1.2.1.1.2.1) Отрицание существования омра-

## **чений на любом базисе**

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1) Объяснение главы VI «Исследование страстной привязанности и ее носителя»

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1) Опровержение [самосущего существования] страстной привязанности и ее носителя

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.1) Опровержение того, что возникает последовательно

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.1.1) Опровержение существования и не-существования носителя привязанности до привязанности

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.1.2) Опровержение существования и не-существования привязанности до носителя привязанности

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2) Опровержение того, что возникает одновременно

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.1) Опровержение их одновременности в силу отсутствия их зависимости

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2) Опровержение одновременности в отношении идентичности и различия

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2.1) Общее опровержение одновременной совместности относительно идентичности и дифференцированности

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2.2) Особое опровержение одновременности относительно дифференцированности

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2.2.1) Неустановленность *одновременной совместности* посредством не-установления

дифференциации

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.2.2.2.2) Отсутствие необходимости в *одновременной совместности* в случае установленной дифференцированности

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.2.2.2.3) Презентация взаимозависимости при допущении, что дифференцированность зависит от *одновременной совместности*

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.2) Заключительное резюме опровержений

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.3) Применение этого аргумента к другим феноменам

(2.2.2.1.1.2.1.1.2.2) Отрицание существования характеристик: рождения, уничтожения, пребывания

(2.2.2.1.1.2.1.1.2.3) Отрицание существования причины, следствия и деятеля

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.3) Резюме главы VI и формулировка ее названия

**Глава VII. Исследование возникновения, пребывания и прекращения**

**(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2) Опровержение существования характеристик: рождения, уничтожения, пребывания**

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1) Объяснение главы VII «Исследование возникновения, пребывания, прекращения»

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1) Представление позиции оппонен-

та

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2) Опровержение позиции оппонента

та

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1) Опровержение [тезиса о том, что] характеристика производного установлена к бытию (grub-ра) в силу собственной природы

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1) Опровержение общих характеристик

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1) Общее опровержение трех характеристик

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.1) Опровержение посредством исследования – являются три характеристики производными или не являются

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.2) Опровержение посредством исследования – являются три характеристики индивидуальными или коллективными

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3) Опровержение посредством исследования – существуют или не существуют другие характеристики

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.1) Презентация редукции

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2) Опровержение критики редукции

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.1) Опровержение критики первой редукции

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.1.1) Изложение критики

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.1.2) Опровержение кри-

тики

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.1.3.2.2) Опровержение критики второй редукции

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.1.3.2.2.1) Презентация возражений оппонента против второй редукции (изложение критики со стороны оппонента)

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2) Опровержение этих возражений

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1) Опровержение примера

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.1) Опровержение посредством подрывания тезиса

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2) Опровержение посредством демонстрации сомнительности аргумента

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.1) Презентация главного смысла

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.2) Презентация подтверждения того, что было объяснено ранее

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.3) Объяснение смысла подтверждающих сутр

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.2) Опровержение объекта примера

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2) Опровержение каждой из характеристик

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2.1) Опровержение того, что возникновение установлено [к бытию] в силу собственной



природы

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.1) Опровержение посредством исследования объекта порождения в трех временных периодах

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.1.1) Общее и специальное (детальное) опровержение возникновения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.1.1.1) Общее опровержение возникновения в трех временных периодах

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.1.1.2) Специальное (детальное) опровержение процесса возникновения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.1.2) Отбрасывание возражений против опровержения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.2.1) Отбрасывание возражений против опровержения возникновения, существующего в трех временных периодах

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.2.2) Отбрасывание возражений против опровержения возникновения в том, что находится в процессе возникновения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.3) Опровержение даже в случае принятия процесса возникновения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.2) Опровержение посредством исследования существования и не-существования в трех [временных периодах]

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.1.3) Опровержение посредством исследования – является или не является это процессом прекращения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.2) Опровержение того, что пребывание установлено [к бытию] в силу собственной природы

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.2.1) Опровержение посредством исследования кармы относительно трех временных периодов

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.2.) Опровержение посредством исследования – имеет или не имеет места процесс прекращения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.2.3) Опровержение посредством исследования – существует или не существует что-то иное, выполняющее функцию пребывания

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3) Опровержение того, что уничтожение установлено [к бытию] в силу собственной природы

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1) Способ опровержения посредством исследования пресечения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1.1) Опровержение посредством исследования трех временных периодов

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1.) Опровержение посредством исследования – является или не является это пребыванием

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1.3) Опровержение посредством исследования состояний себя и других

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1.3.) Главный смысл

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1.3.2) Отбрасывание возра-

жений

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.3.1.4) Опровержение посредством исследования – существуют или не существуют вещи

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.3.1.5) Опровержение посредством исследования – имеются или не имеются другие субъекты уничтожения

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.3.2) Причина, по которой та критика неприменима в отношении нас

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.3.) Опровержение утверждения, что уничтожение является беспричинным

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.3.3.1) Аргументы, представленные в «*Прасаннападе*»

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2.3.3.2) Аргументы, представленные в «*Комментарии к “Шестидесяти строфам обоснования”*» (*Юктишастикавритти*; rigs-padrug-cu-pa'i-'grel-ba)

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2) Опровержение специфических характеристик

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2. 2) Демонстрация того, что благодаря этому опровергается также [тезис, что] производные феномены установлены к бытию в силу их собственной природы

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.3) Отбрасывание возражений о противоречии сутрам

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.3) Резюме главы VII и формулировка

ее названия

## **Глава VIII. Исследование причины – кармы (действия) и деятеля**

### **(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3) Опровержение существования причины – кармы и ее субъекта (деятеля)**

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1) Объяснение главы VIII «Исследование причины – кармы (действия) и ее деятеля»

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1) Опровержение того, что карма и деятель существуют самосущим способом

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1) Опровержение того, что однородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1) Опровержение первых двух альтернатив в отношении действия и деятеля

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1) Формулирование тезиса

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2) Презентация аргументации

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.1) Аргументация для первого тезиса

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.1.1) Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует карма, никем не сотворенная

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.1.2) Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует деятель, который никак не функционирует

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.2) Аргументация для второго тезиса

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.2.2.1) Опровержение посредством абсурдного вывода, что причина не существует

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.2.2.2) Дискредитация тех, кто признает это

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.2) Опровержение третьей альтернативы в отношении кармы и деятеля

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2) Опровержение того, что действие и деятель, являющиеся неоднородными, установлены к бытию самосушим способом

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2.1) Опровержение каждого деятеля, который осуществляет каждую неоднородную карму

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2.2) Опровержения деятеля, который осуществляет две неоднородные кармы

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.2) Способ условного определения кармы и деятеля

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.3) Применение этого аргумента к другим феноменам

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.3) Резюме главы VIII и формулировка ее названия

## **Глава IX. Исследование предшествующего состояния**

**(2.2.2.1.1.2.1.2.) Объяснение бессамостности личности**

**(2.2.2.1.1.2.1.2.1) Опровержение того, что личность**

## существует в силу ее собственной природы

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1) Объяснение главы IX «Исследование предшествующего состояния»

(2.2.2.1.1.2.1.2. 1.1.1) Презентация позиции оппонента

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2) Опровержение позиции оппонента

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1) Опровержение самосущего существования субъекта схватывания, или *присвоителя*

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1) Опровержение *атмана*, измышленного другими

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.1) Опровержение существования *присвоителя* до [существования] всех объектов присвоения

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.1.1) Опровержение на основании того, что нет причины для обозначения *присвоителя* до [существования] объектов присвоения

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2) Опровержение на основании того, что если бы *присвоитель* существовал первым, то для объектов присвоения отсутствовала бы опора пребывания

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.2) Опровержение существования *присвоителя* до [существования] каждого объекта присвоения

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.2.1) Презентация позиции оппонента

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.2) Опровержение позиции оппонента

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.3) Опровержение доказательства того, что *присвоитель* существует до [существования] всех

объектов присвоения

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.2.1.2) Собственный способ конвенционального постулирования (определения) личности

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.2.1) Способ конвенционального постулирования (определения) “я” (самости)

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.1.2.2) Отбрасывание возражений против этого способа

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.2) Разъяснение того, что тем самым опровергнуто и самосущее существование объекта схватывания (присвоения)

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.1.2.3) Отбрасывание аргументов против самосущего не-существования *присвоителя*

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.1.2.1.3) Резюме главы IX и название главы

## **Глава X. Исследование огня и топлива**

**(2.2.2.1.1.2.1.2.2) Опровержение доказательства существования личности в силу ее собственной сущности**

**(2.2.2.1.1.2.1.2.2.1) Опровержение примера, приводимого для доказательства существования личности в силу ее собственной природы**

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1) Объяснение главы X «Исследование огня и топлива»

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1.1) Опровержение самосущего существования огня и топлива

- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1.1.1) Опровержение с помощью аргумента, который не был объяснен ранее
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1.1.1.1) Опровержение утверждения о том, что огонь и топливо имеют одну природу
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1.1.1.2) Опровержение утверждения о том, что огонь и топливо имеют разную природу
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1.1.1.2.1) Опровержение тезиса о том, что у огня и топлива – две разные природы
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1.1.1.2.2) Опровержение обоснования того, что огонь и топливо имеют разную природу
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1.1.2) Опровержение с помощью ранее объясненного аргумента
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1.1.3) Сводное заключение из них
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.1.2) Применение этого аргумента к другим феноменам
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1. 1.3) Дискредитация взглядов оппонентов на объект опровержения
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.1.3) Резюме главы X и ее название
- Глава XI. Исследование начала и конца**
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2) **Опровержение аргументации, приводимой в доказательство существования личности в силу ее собственной природы**
  - (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1) **Опровержение аргумента о том, что активность рождения и смерти существует**



- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1) Объяснение главы XI «Исследование начала и конца»
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.1) Опровержение [существования] у сансары частей – начала, середины и конца
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.2) Опровержение в отношении рождения и смерти их последовательности во времени или одновременности
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.1.2.1) Краткое объяснение
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.1.2.2) Подробное объяснение
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.1.2.2.1) Опровержение временной последовательности [этих трех]
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.1.2.2.1.1) Опровержение рождения как приоритетного во времени
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.1.2.2.1.2) Опровержение старения и умирания как приоритетных во времени
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.1.2.2.2) Опровержение их одновременности
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.1.2.3) Сжатый смысл
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.2) Применение этого аргумента также к другим феноменам
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла
- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.3) Резюме главы XI и ее название

## **Глава XII. Исследование страдания**

- (2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2) Опровержение аргумента о том, что страдание существует в зависимости от “я”**

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1) Объяснение главы XII «Исследование страдания»

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1) Опровержение самосущего существования страдания

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.1) Установление тезиса

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.2) Презентация обоснования

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.2.1) Опровержение того, что страдание сотворено самим собой и другим [объектом] – каждым из них в отдельности

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.2.1.1) Опровержение относительно страдания того, что оно творится каждым в отдельности – самим собой и другим

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.2.1.1.1) Опровержение относительно страдания того, что оно творится самим собой

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.2.1.1.2) Опровержение относительно страдания того, что творцом является другой [объект]

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.2.1.2) Опровержение относительно личности того, что страдание творится каждым в отдельности – самим собой и другим

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.2.1.2.1) Опровержение того, что личность творит [страдание] сама

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.2.1.2.2) Опровержение того, что [страдание] творится кем-то иным, а не личностью.

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.1.2.1.3) Презентация другого аргумента, обосновывающего, что страдание не творится каж-

дым из них в отдельности – самим собой и другим

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.1.1.2.2) Опровержение того, что страдание сотворено обоими вместе – самим собой и другим, и что страдание является беспричинным

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1.2) Применение этого аргумента также к другим феноменам

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.1.2.2.2.2.3) Резюме главы XII и ее название

**Глава XIII. Исследование составных (обусловленных) феноменов**

**(2.2.2.1.1.2.2) Демонстрация того, что простые феномены являются пустыми от самосущей природы**

**(2.2.2.1.1.2.2.1) Опровержение самосущего существования вещей**

(2.2.2.1.1.2.2.1.1) Объяснение главы XIII «Исследование составных (обусловленных) феноменов»

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.1) Объяснение отсутствия самосущего существования с помощью сутр, прославленных другими

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.2) Отбрасывание возражений относительно правомерности этих объяснений

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3) Опровержение заявлений о том, что эти сутры имеют разные смыслы

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.1) Демонстрация других способов интерпретации этих сутр

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.2) Опровержение аргументов этих ин-

терпретаций

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.2.1) Опровержение аргумента о том, что трансформация [вещи] в [ничто] другое существует самосущим способом

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.2.1.1) Опровержение с помощью установления противоречия между самосушей природой и трансформацией [вещи] в [ничто] другое

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.2.1.2) Опровержение посредством установления невозможности самосущего существования трансформации [вещи] в [ничто] другое

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.2.2) Опровержение аргумента о том, что пустота существует самосущим способом

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.2.2.1) Главный смысл

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.2.2.2) Отбрасывание возражения о противоречии сутрам

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.2.2.2.1) Объяснение смысла трактата

(2.2.2.1.1.2.2.1.1.3.2.2.2.2) Презентация источников

(2.2.2.1.1.2.2.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.2.1.3) Резюме и название главы XIII

## **Глава XIV. Исследование контакта**

**(2.2.2.1.1.2.2.2) Опровержение доказательства самосущего существования вещей**

**(2.2.2.1.1.2.2.2.1) Опровержение самосущего существования контакта**

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1) Объяснение главы XIV «Исследования»

ние контакта»

(2.2.2.1.1.2.2.2.1. 1.1) Опровержение самосущего существования контакта

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.1) Формулирование тезиса

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2) Презентация обоснования (аргумента)

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2.1) Опровержение контакта на основании того, что *другой* не существует посредством самосущей природы

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2.1.1) Формулирование силлогизма (презентация формального аргумента)

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2.1.2) Применение этого метода также к другим [феноменам]

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2.1.3) Обоснование валидности аргумента

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2.1.3.1) Формулирование довода

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2.1.3.2) Отбрасывание возражений

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2.1.3.2.1) Отбрасывание возражения о неопределенности

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2.1.3.2.2) Отбрасывание возражения о том, что [тезис] не установлен

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.1.2.2) Опровержение контакта посредством исследования тождества и различия

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.1.2) Демонстрация того, что это опровергает также [вещи], находящиеся в процесса контакта, и т. д.

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.2.2.1.3) Резюме главы XIV и ее название

## **Глава XV. Исследование самобытия**

**(2.2.2.1.1.2.2.2.2) Опровержение самосущего существования *присвоения* причины и следствия**

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1) Объяснение главы XV «Исследование самобытия»

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1) Опровержение самосущего существования вещей

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1.1) Опровержение доказательства самосущего существования

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1.1.1) Главный смысл

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1.1.1.1) Демонстрация того, что самосущая природа не нуждается в причине и условии и что она противоречит им

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1.1.1.2) Демонстрация характеристик независимой природы

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1.1.2) Демонстрация того, что посредством этого опровергаются другие три крайности

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1.1.3) Разоблачение [реификационистского] взгляда относительно смысла тех опровержений

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1.2) Демонстрация вредоносности [концепта о] самосущем существовании

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1.2.1) Демонстрация этого с помощью сутр

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.1.2.2) Демонстрация этого с помощью логического обоснования

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.1.2) Демонстрация того, что при утверждении о самосущем существовании не избежать впадения в крайности

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.2.2.2.3) Резюме главы XV и ее название

**Глава XVI. Исследование оков и освобождения**

**(2.2.2.1.1.2.2.2.3) Опровержение самосущего существования [сансарной] неволи и освобождения [от сансары]**

**(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1) Главный смысл**

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1) Объяснение главы XVI «Исследование оков и освобождения»

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.1) Опровержение самосущего бытия *сансары* и *нирваны*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.1.1) Опровержения самосущего бытия *сансары*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.1.1.1) Опровержение тезиса, что присваиваемые *скандхи* проходят через циклы перерождений

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.1.1.1.1) Опровержение тезиса, что *постоянное* циклически вращается

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.1.1.2) Опровержения тезиса, что *непостоянное* циклически вращается

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.1.2) Опровержение тезиса, что живое существо, *присвоитель скандх*, вращается в круговороте *сансары*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.1.2.1) Опровержение тезиса о вращении в *сансаре* живого существа, отличного от *скандх*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.1.2.2) Опровержение тезиса о вращении в *сансаре* личности, о которой нельзя сказать, что она идентична *скандхам* или отлична от них

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.1.2) Опровержение самосущего бытия *нирваны*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.2) Опровержения самосущего освобождения от оков *сансары*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.2.1) Общее опровержение самобытия оков *сансары* и освобождения от них

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.2.2) Опровержение каждого по отдельности

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.2.2.1) Опровержение существования сансарных оков в силу самобытия

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.2.2.2) Опровержение существования освобождения в силу самобытия

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.1.3) Отбрасывание абсурдного заключения о том, что бессмысленно предпринимать усилия ради *нирваны*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.1.3) Резюме главы XVI и ее название



## **Глава XVII. Исследование *кармы***

### **(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2) Опровержение аргумента о самом существовании оков и освобождения**

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1) Объяснение главы XVII «Исследование *кармы*»

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1) Аргумент оппонента

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.1) Определение добродетельной и недобродетельной [*кармы*]

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.1.1) Определение добродетельного и недобродетельного [*состояния*] сознания

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.1.2) Определение различных видов *кармы*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.1.2.1) Краткая презентация

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.1.2.2) Подробное объяснение

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.1.2.2.1) Троичная классификация двух видов *карм*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.1.2.2.2) Семь разновидностей трех видов *карм*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2) Метод отбрасывания этернализма и нигилизма в их отношении добродетельной и недобродетельной *кармы*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.1) Изложение аргумента оппонента

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2) Способ отбрасывания аргумента оппонента

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.1) Отбрасывание этернализма и

нигилизма посредством признания континуума

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.1.1) Непосредственный (главный) способ отбрасывания этернализма и нигилизма

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.1.1.1) Презентация примера

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.1.1.2) Конкретное применение [анalogии]

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.1.2) Идентификация десяти путей *кармы* вместе с результатами

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2) Отбрасывание этернализма и нигилизма посредством утверждения о неистощимости *кармы*

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2.1) Опровержение ответов других школ

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2) Презентация собственного ответа

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2.1) Краткая презентация

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2.2) Подробное объяснение

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.1) Классификация сфер бытия и их природа

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.2) Что является объектом отбрасывания

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.3) Способ принятия рождения

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2.2.4) Способ прекращения

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.1.2.2.2.2.3) Сжатое опровержение этернализма и нигилизма

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2) Ответ

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.1) Поскольку карма лишена само-  
бытия, то не имеют места ни ее постоянство, ни ее анниги-  
ляция

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2) Опровержение тезиса о том, что  
карма существует в силу самобытия

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.1) Установление вредности  
[концепции] самобытия

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.1.1) Абсурдный вывод о постоян-  
стве и несозданности

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.1.1.1) Главный абсурдный вывод

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.1.1.2) Дискредитация такого  
утверждения

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.1.1.2.1) Демонстрация того, что  
это противоречит шастрам

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.1.1.2.2) Демонстрация того, что  
это противоречит тому, что известно в мире

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.1.2) Абсурдный вывод о нескон-  
чаемом принесении созревших плодов

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.2) Опровержение обоснования  
самобытия

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1) Опровержение аргумента о  
самосущем бытии кармы

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2) Опровержение аргумента о  
самосущем бытии обоих – кармы и клеш

(2.2.2.1.1.2.2.2.3.2.1.2.2.2.3) Опровержение другого аргу-

мента о самосущем бытии кармы

(2.2.2.1.1.2.2.3.2.1.2.3) Демонстрация посредством примера, что при отсутствии самобытия возможно исполнение действий

(2.2.2.1.1.2.2.3.2.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.2.3.2.3) Резюме главы XVII и ее название

### **Глава XVIII. Исследование “я” и феноменов**

**(2.2.2.1.1.2. 3) Способ вступления в бессамостную таковость**

(2.2.2.1.1.2. 3.1) Объяснение главы XVIII «Исследование “я” и феноменов»

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1) Способ проникновения в *таковость*

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.1) Установление воззрения *таковости*

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.1.1) Опровержение представления, что я существует в силу собственной сущности

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.1.1.1) Начальный метод анализа для тех, кто устремлен к освобождению

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.1.1.2) Последующий метод установления воззрения бессамостности

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.1.1.2.1) Опровержение того, что “я” и скандхи имеют одну природу

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.1.1.2.2) Опровержение того, что “я” и скандхи имеют разную природу

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.1.2) Демонстрация того, что посредством этого опровергается также самосущее существование

*моего*

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.2) Порядок устранения ошибок посредством медитации на это

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.2.1) Порядок элиминации пороков (дефектов)

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.2.1.1) Способ элиминации воззрения *джигта*

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.2.1.2) Отбрасывание контраргументов в его отношении

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.2.1.3) Способ прекращения рождений посредством прекращения *присвоения*

(2.2.2.1.1.2. 3.1.1.2.2) Система достижения освобождения

(2.2.2.1.1.2. 3.1.2) Отбрасывание обвинения в том, что это противоречит сутрам

(2.2.2.1.1.2. 3.1.2.1) Принципиальное опровержение обвинения в противоречии сутрам

(2.2.2.1.1.2. 3.1.2.2) Причина, по которой *таковость* невозможно никак выразить

(2.2.2.1.1.2. 3.1.3) Последовательная система обучения *таковости*

(2.2.2.1.1.2. 3.1.4) Характеристика *таковости*

(2.2.2.1.1.2. 3.1.4.1) Характеристики *таковости* в соответствии с [пониманием] арьев

(2.2.2.1.1.2. 3.1.4.2) Характеристики *таковости* в соответствии с [пониманием] обычных людей

(2.2.2.1.1.2. 3.1.5) Наставление о том, что необходимо ре-

ализовать убежденность в этом смысле

(2.2.2.1.1.2. 3.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2. 3.3) Резюме главы XVIII и ее название

## **Глава XIX. Исследование времени**

**(2.2.2.1.1.2.4) Учение о том, что время пусто от самосущей природы**

**(2.2.2.1.1.2.4.1) Опровержение самосущего бытия времени**

(2.2.2.1.1.2.4.1.1) Объяснение главы XIX «Исследование времени»

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.1) Общее опровержение того, что три временных периода существуют в силу самобытия

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.1.1) Опровержение самобытия двух временных периодов в зависимости от того, зависят или не зависят они от прошлого

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.1.1.1) Опровержение самосущего бытия времени, зависящего от прошлого

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.1.1.2) Опровержение самосущего бытия времени, независимого от прошлого

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.1.2) Применение этого аргумента к другим временным периодам

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.1.3) Применение к другим троичным феноменам

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.2) Индивидуальное опровержение школ, признающих самобытие

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.2.1) Опровержение небуддийских концепций времени

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.2.2) Опровержение реалистических представлений буддийских школ о времени

(2.2.2.1.1.2.4.1.1.3) Способ конвенционального определения трех временных периодов

(2.2.2.1.1.2.4.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.4.1.3) Резюме главы XIX и ее название

## **Глава XX. Исследование совокупностей**

**(2.2.2.1.1.2.4.2.) Опровержение аргумента о самосущем бытии времени**

**(2.2.2.1.1.2.4.2.1) Опровержение времени как сопутствующего (одновременного) условия возникновения результата**

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1) Объяснение главы XX «Исследование совокупностей»

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.1) Опровержение возникновения из совокупности причин и условий

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.1.1) Опровержение возникновения из предшествующей совокупности

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.1.1.1) Опровержение непосредственного возникновения из совокупностей

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.1.1.1.1) Опровержение того, что возникновение существует и не существует в совокупности

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.1.1.2) Опровержение существования

и несуществования [результата] в совокупности

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.1.2) Опровержение косвенного возникновения из совокупностей

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.1.2) Опровержение возникновения из одновременной совокупности

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.1.3) Опровержение возникновения из последующей совокупности

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2) Опровержение возникновения именно из причинности

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.1) Опровержение позиции о сущностном единстве причины и результата

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2) Опровержение позиции о сущностном различии между причиной и результатом

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2.1) Опровержение причины, которая действует по обеспечению активности возникновения результата

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2.1.1) Опровержение обоих вариантов – того, что прекратившаяся причина порождает результат, и того, что пребывающая причина порождает результат

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2.1.2) Опровержение тезиса о том, что причина порождает результат посредством видения или невидения

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2.1.3) Опровержение тезиса о том, что причина порождает результат посредством контакта или без контакта

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2.1.4) Опровержение тезиса о том,



что причина, пустая или не пустая от результата, порождает результат

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2.1.5) Опровержение тезиса о том, что причина порождает пустой или непустой результат

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2.1.6) Опровержение тезиса о том, что причина порождает результат, по самосушей природе идентичный или отличный от нее

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2.1.7) Опровержение тезиса о том, что причина порождает самосущим способом существующий или несуществующий результат

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.2.2.2) Опровержение того, что сама причина имеет самобытие

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.3) Демонстрация других аргументов, опровергающих возникновение из собрания причин и условий

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.4.2.1.1.3) Резюме главы XX и ее название

**Глава XXI. Исследование становления и разрушения**

**(2.2.2.1.1.2.4.2.) Опровержение аргумента о самосущем бытии времени**

**(2.2.2.1.1.2.4.2.2) Опровержение времени как причины возникновения и разрушения результата**

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1) Объяснение главы XXI «Исследование становления и разрушения»

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1) Опровержение того, что возникновение и уничтожение являются установленными к бытию самосущим способом

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1) Опровержение заключения о том, что становление и разрушение существуют в силу самобытия

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.1) Опровержение посредством исследования – являются или не являются становление и разрушение одновременными

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.1.1) Формулирование тезиса

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.1.2) Презентация обоснования (аргумента)

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.1.2.1) Опровержение разрушения, являющегося или не являющегося одновременным со становлением

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.1.2.2) Опровержение становления, являющегося или не являющегося одновременным с разрушением

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.1.3) Краткая суть опровержений

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.2) Опровержение посредством исследования того, на каком базисе могли бы существовать становление и разрушение

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.2.1) Опровержение становления и разрушения вне зависимости от того, исчерпан или не исчерпан базис

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.2.2) Опровержение становления и разрушения, базисом которых являются вещи

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.2.3) Опровержение становления и разрушения вне зависимости от того, является или не является базис пустым

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.1.3) Опровержение посредством исследования – являются или не являются становление и разрушение тождественными или различными [феноменами]

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.2) Опровержение аргумента о самосущем бытии становления и разрушения

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.2.1) То, что они наблюдаемы, не является доказательством

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.2.2) Презентация аргумента для этого [заключения]

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.2.2.1) Опровержение того, что становление и разрушение возникают из чего-то однородного или неоднородного

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.1.2.2.2) Опровержение вещей, возникающих из себя или из другого

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.2) Демонстрация ошибок этернализма и нигилизма, возникающих при утверждении, что возникновение и уничтожение являются установленными к бытию самосущим способом

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.2.1) Как принятие самобытия вещей приводит к этернализму и нигилизму

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.2.2) Ответное опровержение того, что хотя это и принимается, тем не менее ошибка устраняется

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.2.2.1) Презентация способа отбрасы-

вания этернализма и нигилизма при принятии самобытия  
(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.2.2.2) Ответное опровержение этого  
способа

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.2.2.2.1) Даже принятием континуаль-  
ности вы не можете отбросить этернализм и нигилизм

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.2.2.2.2) Демонстрация того, что поток  
сам не является установленным к бытию самосушим спосо-  
бом

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.1.2.3) Сжатый смысл этих опровержений

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.2) Подтверждение цитатами из сутр  
окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.4.2.2.3) Резюме главы XXI и ее название

## **Глава XXII. Исследование Татхагаты**

(2.2.2.1.1.2.5) **Учение о том, что поток циклического  
бытия**

**пуст от самосушей природы**

(2.2.2.1.1.2.5.1) **Опровержение самосушего бытия**

**Татхагаты**

(2.2.2.1.1.2.5.1.1) Объяснение главы XXII «Исследование  
Татхагаты»

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1) Опровержение существования Татха-  
гаты посредством собственных характеристик

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1) Опровержение самосушего бытия  
*присвоителя*

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1.1) Опровержение субстанциального  
существования Татхагаты

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1.2) Опровержение того, что зависимое обозначение, опирающееся на скандхи, имеет самобытие

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1.2.1) Опровержение самобытия Татхагаты как зависимого обозначения на базисе скандх

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1.2.1.1) Если нечто обозначается в зависимости от скандх, то не имеет самобытия

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1.2.1.2) Опровержение возражения, что эти два не являются противоречием

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1.2.1.3) Если самобытие не установлено к бытию, то и инобытие не установлено к бытию

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1.2.1.4) Следовательно, Татхагата установлен к бытию как не имеющий самобытия

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1.2.2) Опровержение самобытия Татхагаты и скандх как присвоителя и объекта присвоения

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.1.3) Заключительное обобщение этих двух частей.

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.2) Опровержение самосущего бытия объектов присвоения

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.1.3) Заключительное обобщение этих двух частей

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.2) Демонстрация того, что в этом вопросе нет места другим ложным воззрениям

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.3) Демонстрация недостатков ложных взглядов

(2.2.2.1.1.2.5.1.1.4) Применение этой аргументации также

к другим [случаям]

(2.2.2.1.1.2.5.1.2) Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.5.1.3) Резюме главы XXII и ее название

**Глава XXIII. Исследование ошибок**

(2.2.2.1.1.2.5) **Учение о том, что поток циклического бытия пуст от самосущей природы**

(2.2.2.1.1.2.5.2) **Опровержение самосущего бытия клеш**

(2.2.2.1.1.2.5.2.1) Объяснение главы XXIII «Исследование ошибок»

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1) Опровержение самобытия клеш

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.1) Опровержение посредством аргумента о зависимом возникновении

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.2) Опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия базиса

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.2.1) Опровержение посредством аргумента о том, что «я» не является базисом

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.2.2) Опровержение посредством аргумента о том, что ум не является базисом

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.3) Опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия причины

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.4) Опровержение посредством аргумента об отсутствии самобытия объекта

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5) Опровержение посредством других аргументов об отсутствии самобытия причины

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.1) Опровержение самосушей причины привязанности и неприятия

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2) Опровержение самосушей причины ментальной замутненности

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.1) Опровержение самосущего существования ошибочного

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.1.1) Опровержение цепляния за постоянство как самосущим способом существующей ошибки

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.1.2) Опровержение цепляния за непостоянство как самосущим способом существующей безошибочности

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.1.3) Опровержение самосущего существования простого цепляния

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.2) Опровержение самосущего существования того, кто имеет ошибку

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.2.1) Опровержение самобытия субъекта обладания на том основании, что обладаемый феномен не имеет самобытия

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.2.2) Опровержение самобытия базиса ошибки

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.2.3) Опровержение ошибки, возникшей в силу самобытия

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.3) Опровержение посредством исследования – существует или не существует объект ошибки

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.1.5.2.4) Демонстрация большой значи-

мости этих опровержений

(2.2.2.1.1.2.5.2.1.2) Опровержение самосущего существования метода отбрасывания клеш как доказательства самобытия клеш

(2.2.2.1.1.2.5.2.2) Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.1.1.2.5.2.3) Резюме главы XXIII и ее название

**Глава XXIV. Исследование Истины арьев**

**(2.2.2.1) Объяснение того, что зависимое возникновение является по собственной природе пустым**

**(2.2.2.1.2) Отбрасывание возражений**

**(2.2.2.1.2.1) Исследование истины**

(2.2.2.1.2.1.1) Объяснение главы XXIV «Исследование Истины арьев»

(2.2.2.1.2.1.1.1) Возражения

(2.2.2.1.2.1.1.1.1) Возражение о невозможности таких вещей как возникновение и уничтожение

(2.2.2.1.2.1.1.1.1.1) Возражение: активность и средства осуществления активности в контексте четырех благородных истин не имеют смысла

(2.2.2.1.2.1.1.1.1.2) Возражение: вступление [в поток] и пребывание с плодами не имеют смысла

(2.2.2.1.2.1.1.1.1.3) Возражение: Три Драгоценности не имеют смысла

(2.2.2.1.2.1.1.1.2) Возражение о невозможности таких вещей как причина и следствие



(2.2.2.1.2.1.1.2) Ответ на возражения

(2.2.2.1.2.1.1.2.1) Демонстрация того, что дискуссия со стороны оппонента вызвана непониманием *таковости зависимого возникновения*

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1) Способ демонстрации того, что мы не допускаем ошибок, в которых оппонент обвиняет нас

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1) Обоснование того, что мы не совершаем тех ошибок

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.1) Демонстрация того, что возражения имеют место из-за непонимания трех вещей

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2) Демонстрация того, что те, кто выдвигают такие возражения, не понимают две истины

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2.1) Сущность двух истин, которую не понимают оппоненты

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1) Объяснение смысла слов, проповедуемых в коренном тексте

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2) Демонстрация того, что следует удостовериться в том смысле, который объясняется в «Комментарии»

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1) Условная истина

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1) Объяснение этимологического значения «условного» и «истины»

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2) Характеристика условной истины

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.3) Классификация условного

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.2) Объяснение абсолютной ис-

ТИНЫ

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2.2.1) Объяснение смысла *абсолютного* и *истины*

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2.2.2) Объяснение характеристики абсолютной истины

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2.2.2.1) Главный смысл

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2.2.2.2) Отбрасывание возражений

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2.2.2.2.1) Отбрасывание возражения о том, что *подлинная природа вещей* не может восприниматься

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2.2.2.2.2) Отбрасывание возражения о том, что видение *сущего в его многообразии* нелогично

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2.2.3) Объяснение классификации абсолютной истины

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.1.2.3) Презентация перечня двух истин

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.2) Кто не понимает две истины, тот не понимает подлинную суть Слова Будды

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.3) Необходимость учения о двух истинах

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.4) Пагубность ошибочного понимания двух истин

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2.5) Объяснение того, что ввиду трудности понимания двух истин Учитель вначале не пропо-

ведовал их

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.2) Непосредственная демонстрация того, что мы не совершаем тех ошибок

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.1.3) Наша система не только безошибочна, но и обладает преимуществами

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.2) Способ демонстрации того, что оппонент сам допускает те ошибки

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.2.1) Демонстрация того, что оппонент, выдвигающий обвинение в ошибках, сам допускает ошибки

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.2.2) Способ, каким собственные ошибки оппонент приписывает другим

(2.2.2.1.2.1.1.2.1.2.3) Разъяснение этих ошибок

(2.2.2.1.2.1.1.2.2) Демонстрация нашего собственного объяснения смысла пустоты как смысла зависимого возникновения

(2.2.2.1.2.1.1.2.3) Объяснение того, почему для тех, кто не принимает этого, невозможны никакие [онтологические] определения (представления)

(2.2.2.1.2.1.1.2.3.1) [С позиции оппонента] четыре благородные истины не могут быть объектами познания

(2.2.2.1.2.1.1.2.3.2) [С позиции оппонента] в отношении четырех истин невозможны познание и т. д. и четыре плода

(2.2.2.1.2.1.1.2.3.3) [С позиции оппонента] не имеют места Три Драгоценности

(2.2.2.1.2.1.1.2.3.4) [С позиции оппонента] не имеют места деятель, карма и ее результат

(2.2.2.1.2.1.1.2.3.5) [С позиции оппонента] конвенции мира не имеют смысла

(2.2.2.1.2.1.1.2.3.6) [С позиции оппонента] конвенция нирваны не имеет смысла

(2.2.2.1.2.1.1.2.4) Демонстрация того, что видеть *такость* зависимого возникновения – означает видеть *такость* четырех благородных истин

(2.2.2.1.2.1.2) Резюме главы XXIV и ее название

**Глава XXV. Исследование нирваны**

**(2.2.2.1.2) Отбрасывание возражений**

**(2.2.2.1.2.2) Исследование нирваны**

(2.2.2.1.2.2.1) Объяснение главы XXV «Исследование нирваны»

(2.2.2.1.2.2.1.1) Возражения

(2.2.2.1.2.2.1.2) Ответ на возражения

(2.2.2.1.2.2.1.2.1) Демонстрация того, что с позиции признания самобытия вещей нирвана невозможна

(2.2.2.1.2.2.1.2.2) Идентификация нирваны в нашей собственной системе

(2.2.2.1.2.2.1.2.3) Опровержение иных философских позиций [по этому вопросу]

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.1) Опровержение четырех крайностей относительно бытия нирваны

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.1.1) Опровержение каждого из экстремальных представлений в отдельности – о том, что нирвана реально существует, и о том, что она не существует

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.1.1.1) Опровержение экстремального представления о том, что нирвана есть [реальная] вещь

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.1.1.2) Опровержение экстремального представления о том, что нирвана есть несуществующая вещь

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.1.1.3) Определение нирваны как свободной от двух крайностей

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.1.1.4) Демонстрация того, как Учитель критиковал эти два экстремальных взгляда

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.1.2) Опровержение экстремального представления о том, что нирвана и существует и не существует

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.1.3) Опровержение экстремального представления о том, что нирвана не является ни существующей, ни несуществующей

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.2) Демонстрация того, что тот, кто реализовал нирвану, не существует четырьмя крайними способами

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.3) Смысл установления этого

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1) Установление тождества сансары и нирваны

(2.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2) Установление опровержения неопределенных (нейтральных) воззрений

(2.2.2.1.2.2.1.2.4) Отбрасывание обвинения в том, что такое опровержение противоречит Слову Будды

(2.2.2.1.2.2.2) Подтверждение цитатами из сутр оконча-

тельного смысла

(2.2.2.1.2.2.3) Резюме главы XXV и ее название

**Глава XXVI. Исследование двенадцатичленной цепи зависимого возникновения**

**(2.2.2) Объяснение смысла каждой главы**

**(2.2.2.2) Как постижение или не-постижение зависимого возникновения ведет к вступлению в сансару или противодействует ей**

(2.2.2.2.1) Объяснение смысла главы XXVI «Исследование двенадцатичленной цепи зависимого возникновения»

(2.2.2.2.1.1) Зависимое возникновение в прогрессивной последовательности (как эволюционная система)

(2.2.2.2.1.1.1) Ввергающие причины и результат

(2.2.2.2.1.1.2) Осуществляющие причины и результат

(2.2.2.2.1.2) Зависимое возникновение в обратной последовательности

(2.2.2.2.2) Резюме главы XXVI и ее название

**Глава XXVII. Исследование воззрений**

**(2.2.2) Объяснение смысла каждой главы**

**(2.2.2.3) Как постижение зависимого возникновения противодействует дурным воззрениям**

(2.2.2.3.1) Объяснение смысла главы XXVII «Исследование воззрений»

(2.2.2.3.1.1) Идентификация шестнадцати ложных воззрений

(2.2.2.3.1.2) Объяснение того, почему тот, кто постиг за-

- висимое возникновение, не имеет этих ложных воззрений
- (2.2.2.3.1.2.1) Опровержение этих воззрений с точки зрения зависимого возникновения, которое конвенционально подобно отражению
    - (2.2.2.3.1.2.1.1) Опровержение первой четверки воззрений, опирающихся на [концепт] начального предела
      - (2.2.2.3.1.2.1.1.1) Опровержение двух воззрений – о существовании или не-существовании в прошлом
        - (2.2.2.3.1.2.1.1.1.1) Опровержение воззрения о том, что в прошлом [я] существовал
          - (2.2.2.3.1.2.1.1.1.1.1) Принципиальное опровержение
          - (2.2.2.3.1.2.1.1.1.1.2) Резюме опровержения
          - (2.2.2.3.1.2.1.1.1.2) Опровержение воззрения о том, что в прошлом [я] не существовал
            - (2.2.2.3.1.2.1.1.2) Демонстрация того, что два воззрения, обозначенные в сокращенной форме, также являются непромерными
            - (2.2.2.3.1.2.1.2) Демонстрация того, что посредством этого опровергается первая четверка воззрений, опирающихся на [концепт] конечного предела
          - (2.2.2.3.1.2.1.3) Опровержение второй четверки воззрений, опирающихся на [концепт] начального предела
            - (2.2.2.3.1.2.1.3.1) Опровержение двух первых экстремальных воззрений – о постоянстве и непостоянстве
            - (2.2.2.3.1.2.1.3.2) Опровержение двух последних экстремальных воззрений

(2.2.2.3.1.2.1.4) Опровержение второй четверки воззрений, опирающихся на [концепт] конечного предела

(2.2.2.3.1.2.1.4.1) Опровержение первых двух экстремальных воззрений относительно конечности или бесконечности мира

(2.2.2.3.1.2.1.4.2) Опровержение двух последних экстремальных воззрений

(2.2.2.3.1.2.2) Абсолютное опровержение этих воззрений посредством успокоения всех концептуальных измышлений

(2.2.2.3.2) Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

(2.2.2.3.3) Резюме главы XXVII и ее название

### **Раздел III: Простирания и колофон**

1. Простирание перед Учителем в благодарность за его доброту в даянии Учения

2. Послесловие: колофон автора

### **Приложение 2<sup>1223</sup>**

**Тибетские термины и понятия, встречающиеся в «Океане аргументов» Чже Цонкапы**

**kun-gyis-bkur-ba** – школа самматия (пудгалавада)

**kun-rtog** – то, что является полностью измышленным; концептуализация, неправильное представление.

---

<sup>1223</sup> Тибетские термины в транслитерации Уайли расположены в соответствии с тибетским алфавитным порядком.



**kun-brtags** (*кюнтаг*) – полностью измышленный; термин йогачары, обозначающий объект отрицания в абсолютном анализе, устанавливающем абсолютную природу; номинально приписанный.

**kun-gzhi** – *алая*, основа всего; ум-основа-всего.

**kun-rdzob** – эквивалент санскритского термина *saṃvṛti*, который имеет два основных значения: *конвенция* и *сокрытие*. В тибетском термине эти два значения связаны воедино.

**kun-rdzob-pa'i-bden-pa** – условная истина.

**kun-rdzob-tsam** – просто условное.

**skad-cig-gis-'jig-pa** – разрушение в каждый момент; тонкое непостоянство.

**skad-dod** – синоним; эквивалентный термин другого языка; этимология.

**skabs-don** – глава, секция; тема; настоящая ситуация, обстоятельство; контекст.

**skyabs-gnas** – объект Прибежища.

**skyes-ba** – рождение; возникновение; происхождение.

**skye-ba'i-bya-ba** – активность возникновения; функциональная сила возникновения; деятельность возникновения.

**skyes-bu-zung-bzhi** – четыре пары благородных существ:

- 1) пара вступившего-в-поток и установившегося-в-потоке;
- 2) пара вступившего в единственное возвращение в сансару и установившегося в единственном возвращении в сансару;
- 3) пара вступившего в невозвращение к сансаре и устано-

вившегося в единственном невозвращении к сансаре; 4) пара вступившего в архатство и установившегося в архатстве.

**skye-mched-drug** – *шесть аятан*, шесть источников, или опор, чувственного восприятия.

**skur-‘debs** – принижать, клеветать, выдавать существующее за несуществующее; в контексте ММК переводится как *онтологическая клевета*, нигилистическое преуменьшение бытия; нигилистическое отречение.

**lkog-gyur** – скрытые феномены.

**kha-che-ba** – мусульманин; кашмирец; кашмирские вайбхашики.

**kha-tshon-bcad** – бесспорный, решенный, окончательный.

**khong-khro** – гнев.

**khyad-par-sbyar-ba’i-tshul** – способ применения специфицирующих характеристик.

**khyad-gzhi** – специфический объект; основание утверждения; базис предикации.

**‘khor-ba** – колесо перерождений; циклическое бытие; сансара.

**‘khor-ba-po** – тот, кто вращается в колесе циклического бытия; трансмигрант; сансарное существо.

**‘khor-mkhan** – сансарное существо; трансмигрант.

**khyab-mnyam** – равное логическое охватывание; совпадение.

**dkon-mchog-gsum** – Три Драгоценности.

**gang-zag** – личность.

**gang-zag-tsam** – простая личность.

**gang-zag-ya-brgyad-po** – см. *skyes-bu-zung-bzhi*.

**grangs-can** – школа санкхья.

**dgag-pa** – опровержение; отрицание

**dge-ba'i-rig-min** – неочевидная добродетель.

**grags-pa'i-rjes-dpag** – выводное знание, основанное на общеизвестности.

**drang srong 'jig rten mig** – философское направление *ло-качакишю*, отколовшееся от санкхьи.

**grol-lam** – путь освобождения.

**grub-mtha'** – философская система; философские школы.

**grub-pa** – иметь место; быть установленным; быть доказанным; осуществление, доказательство; быть установленным к бытию, существовать.

**gol-sa** – ошибка, заблуждение.

**'grel-tshul** – способ толкования; герменевтический метод.

**'grel-bshad** – субкомментарий.

**'grub-pa** – манифестировать, устанавливать, устанавливать к бытию, существовать.

**'grub-byed-kyi-rgyu** – осуществляющая причина.

**'gro-'ong** – уход и приход; движение.

**'gro-tshul** – критерий, стандарты.

**'gog-sa** – препятствие.

**dgag-pa** – негативный феномен.

**dgag-bya-rnam-par-bcad-pa-tsam** – просто элиминация объекта отрицания.

**dgra-bcom-pa** – архат.

**rgyal-sras** – сын Победителя, синоним “бодхисаттвы”.

**rgyang-pan-pa** – школа чарвака.

**rgyu-mthun-rnams** – последствия, согласующиеся с причиной.

**rgyu-dus-kyi-rnam-shes** – сознание периода причины; половина третьего звена двенадцатичленной цепи.

**rgyu-byung-ba** – *махабхута*; причинные элементы, из которых возникают внешние и внутренние феномены.

**rgyun-zhugs-pa** – вступивший-в-поток.

**rgyu'i-rkyen** – причинное условие.

**sgom-lam** – путь медитации.

**sgom-spang** – то, что подлежит отбрасыванию на пути медитации.

**sgom-pas-spang-ba** – то, что отбрасывается посредством медитации.

**sgrib-pa** – затемнения, покровы, завесы.

**sgro-'dogs** – приписывание; онтологическое преувеличение.

**sgrub-pa** – логическое доказательство.

**sgro-btags** – преувеличенное наименование, суперналожение, материализация, реификация;

онтологическое преувеличение статуса вещей путем приписания им бытия.

**sgrub-pa** – аффирмативный феномен.

**sgrub-byed** – доказательство, обоснование.

**sgrub-gzhi** – базис доказательства.

**bsgrub-bya** – тезис; то, что подлежит обоснованию.

**‘gag-pa** – прекращение.

**nga** – «я».

**nga-rgyal-ba** – гордыня, эгоизм.

**ngar-‘dzin** – цепляние за «я».

**nga-tsam** – простое «я», пребывающее с безначального времени; термин, введенный мадхьямиками.

**nges-don-gyi-lung** – сутры окончательного (определенного) смысла.

**nges-pa-can** – императив; категорический; определенный.

**ngo-bo-** сущность; характер; природа.

**ngo-bo-nyid** – сущность; природа.

**ngo-bo-nyid-gsum** – «три сущности» или «три природы» в философии йогачары.

**ngo-bo-nyid-kyis-yod-pa** – существование в силу сущности; существование по природе; самосущее существование; самобытие.

**mgo-snyoms** – беспристрастный; одинаковый, аналогичный.

**dngos-kyi-don** – прямой смысл; главный смысл.

**dngos-‘gal** – противоречие; антагонизм.

**dngos-stobs-rjes-dpag** – выводное знание, основанное на

силе факта.

**dnegos-po** – вещь; субстанциональная вещь; сущее; сущность; функциональный феномен.

**dnegos-po-bden-par-smra-ba** – философы, признающие истинное существование вещей: йогачарины.

**dnegos-po-smra-ba** – реалисты.

**dnegos-med** – небытие; отсутствие *сущего*; невещественность; нефункциональный феномен.

**dnegos-po-med-pa-nyid** – небытие вещи или небытийность вещей; не-сущее.

**dnegos-po'i-gnas-tshul-gyi-don-dam** – абсолютный смысл способа существования вещей.

**dnegos-su-bcad** – элиминировать; эксплицитно удалить.

**mngon-'gyur** – явная манифестация.

**mngon-par-'du-byed-pa** – манифестировать; функционировать.

**mngon-par-rdzogs-pa** – совершенная реализация.

**mngon-par-rdzogs-pa'i-sangs-rgyas** – совершенное просветление.

**mngon-sum-du-byed** – постигать напрямую.

**snga-rgol** – первый участник философского дебата: вопрошающий.

**sngon-mtha'** – предшествующий предел; начальный предел; начало.

**cig-shos** – противоположный; другой из пары.

**gcer-bu-pa** – обнаженные аскеты, джайны.

**gcig-nyid** – идентичность, тождество, единство.

**chags-pa** – привязанность; тот, кто испытывает привязанность.

**chad-pa** – уничтожение, пресечение, аннигиляция.

**chad-lta** – концепция уничтожения; нигилистическое воззрение.

**chos** – феномен; Дхарма; свойство, качество.

**chos-kyi-dbyings** – *дхармадхату*; сфера дхарм, абсолютное пространство, абсолютная реальность.

**chos-sku** – *дхармакая*.

**chos-mngon-pa** – абхидхармисты.

**chos-can** – *дхармин*; держатель, или носитель, всех свойств феноменов (вещей).

**chos-rnams-yang-dag-par-so-sor-rtog-pa** – совершенное аналитическое постижение феноменов.

**chos-sbas-pa** – школа дхармагуптика.

**chos-nyid** – *дхармата*; абсолютная природа.

**bcom-ldan-'das** – Бхагаван, Победоносный, Будда.

**bcom-ldan-'das-ma** – Победоносная Мать; «*Праджняпарамита-сутра*».

**ji-snyad-pa** – все явления; сколько ни есть; все возможные вещи; множество вещей в их разнообразии.

**ji-lta-ba** – *таковость*; так, как оно есть; подлинная природа; дхармата; абсолютная истина.

**'jig-rten** – мир; мирской; мир живого существа; личность, обозначенная на основе скандх.

**‘jig-rten-kun-rdzob-bden-pa** – мирская условная истина как разновидность истины.

**‘jig-rten-pa’i-blo-rang-dga’-ba** – обычный когнитивный субъект.

**‘jig-rten-las-‘das-pa’i-tha-snyad** – трансцендентальная конвенция; конвенция нирваны.

**‘jig-lta** – *джигта*; вера в то, что преходящее собрание скандх – это «я»; инстинктивный эгоцентризм, основанный на врожденном паттерне самосущего «я».

**‘jig-ltas-‘dzin-tshul** – способ цепляния посредством *джигта*.

**‘jig-rten-rgyang-pan-pa** – локаятики; чарвака.

**‘jog-pa** – постулирование; определение; установление.

**‘jug-lugs** – подход.

**rjes-su-bstan-pa** – направляющие инструкции.

**nyams-su-myong-ba** – чувственное переживание; духовный опыт.

**nye-bar-len-pa** – понятие «схватывание/ присвоение» («цепляние», «обретение», «привязанность выражает санскритскую категорию *упадана*, которая относится к девятому члену 12-членной цепи зависимого возникновения сансары. *Упадана* проявляется посредством пяти скандх.

**nye-bar-len-pa-po** – *присвоитель*, субъект схватывания/ присвоения.

**nye-bar-len-pa-bzhi** – четыре вида схватывания (присвоения).



**nyan-thos** – шравака, слушатель.

**nyon-mongs-pa-can-gyi-ma-rig-pa** – клешное неведение, омраченное неведение, корень сансары.

**gti-mug** – ментальная замутненность; неведение/невежество; тупость; умственная инертность.

**nying-mtshams-sbyor-ba** – рождение, вхождение сознания в утробу.

**gtan-la-phab-pa** – устанавливать, достигать определенности, получать уверенность, достигать категорического заключения.

**gtan-tshigs** – доказательство; довод.

**gtan-tshigs-sgrub-pa** – обоснование валидности; обоснование аргумента.

**gtan-med-pa'i-mtha'** – крайность небытия; крайность полного несуществования.

**btags-don** – объект обозначения; обозначаемый объект; объектная основа наименования.

**btags-pa-tsam** – «просто обозначение»: любая вещь является лишь концептуальным измышлением, приписыванием бытия, объективацией, производимой мыслью, но на деле являются лишь ярлыком, обозначением.

**rtags-kyi-bsgrub-bya** – то, что подлежит обоснованию в тезисе.

**btags-yod** – условное существование; номинальное существование.

**rtag-chad** – этернализм и нигилизм; реификацинизм и

НИГИЛИЗМ.

**rtag-chad-du-lta-ba** – воззрения о постоянстве и уничтожении; этернализм и нигилизм.

**rtags** – довод, аргумент; тезис; обоснование.

**rtags-bgod-pa** – формулирование довода/тезиса.

**rten-'brel** – зависимость; причинная связь.

**rten-'brel-'byung-ba** – зависимое возникновение.

**rten-'brel-'byung-ldog** – прямой и обратный порядок зависимого возникновения.

**rtog-pa** – мысль; мыслетворение; ментальное конструирование; концептуализация.

**rtog-med** – неконцептуальный.

**rtogs-pa'i-chos** – реализованная Дхарма; практическая Дхарма.

**rtog-ge** – софистика; диалектика.

**rtog-ge-ba** – софисты, догматики, диалектики; тот, кто опирается на тексты. Это также название последователей материалистической школы *ньяя*.

**rtog-pa** – концепт; ментальный конструкт; измышление.

**rtogs-pa** – реализация; постижение.

**brtag-pa** – исследование, критический анализ, концепция; измышленный; воображаемый; концептуализированный.

**brten-nas-btags-pa** – зависимое обозначение.

**rtags-ma-nges-pa'i-skyon** – ошибка неопределенности довода.

**rten** – опора; базис.

**rten-'byung-gi-de-nyid** – таковость зависимого возникновения.

**brten-pa** – опирающийся, зависимый.

**lta-ba** – воззрение; теория; взгляд.

**lta-ba-nye-bar-len-pa** – схватывание (присвоение) воззрения.

**lto-s-chos** – зависимый феномен.

**lto-s-btags** – зависимое обозначение.

**lto-s-pa** – зависимость.

**lto-s-sa** – базис зависимости; объект, по отношению к которому нечто устанавливается или определяется.

**stong-nyid** – *шуньята*; пустота.

**stong-pa** – *шунья*; пустой.

**stong-pa-nyid** – *шуньята*; пустота.

**bstan** – учить; демонстрировать; показывать.

**bstan-pa** – учение.

**tha-snyad** – конвенция; условность; соглашение.

**tha'-snyad-pa'i-tshad-ma** – конвенциональное достоверное восприятие.

**thal-'gyur** – *прасанга*; абсурдный вывод; опровергающее выведение.

**thal-ba-'phen-pa** – сокращение до абсурда.

**thub-pa-chen-po** – *Махамуни*, Великий Мудрец, Великий Святой, эпитет Будды Шакьямуни.

**thub-dbang** – *Муниндра*, король мудрецов – эпитет Будды

Шакьямуни.

**mthar-thug-dpyod-pa** – абсолютный анализ.

**mthar-yod-pa** – абсолютное существование; конечное существование.

**mtho-ris** – высшие сферы бытия.

**mthong-spang** или **mthong-lam-gyi-spang-bya** – то, что подлежит отбрасыванию на пути видения; устранение путем понимания; процесс отречения, имеющий место на пути видения.

**mthong-lam-gyi-ye-she-skad-cig-bcu-drug** – шестнадцать моментов мудрости пути видения.

**mthong-lam-gyi-shes-pa-brgyad** – восемь знаний пути видения: *восемь путей освобождения* на пути видения: *знание феномена страдания; знание последующего постижения страдания; знание феномена источника страдания; знание последующего постижения источника; знание феномена пресечения; знание последующего постижения пресечения; знание феномена пути; знание последующего постижения пути.*

**da-ltar-byung-ba'i-dus** – время происходящего сейчас возникновения; настоящее время.

**mthong-ba-tsam-gyis-spong-ba** – отбрасывание посредством просто видения.

**dam-bca'** – тезис; утверждение; обещание; предпосылка.

**dam-bca'-bzhag** – формулирование тезиса.

**dam-pa** – возвышенный, благородный, превосходнейший,

подлинный, чистый, святой.

**dam-pa'i-don-gyi-bden-pa** – истина абсолютного смысла, абсолютная истина.

**de-kho-na-nyid** – *таковость*; то, каковы [вещи] в реальности»; абсолютная природа вещей; конечный способ существования вещей.

**de-nyid-de-gcig-pa** – идентичность; единичная идентичность.

**de-ma-thag-rkyen** – непосредственно предшествующее условие, предшествующий фактор.

**de-bzhin-nyid** – *таттва*; *таковость*; абсолютная природа вещей.

**de-bzhin-nyid-kyi-ngo-bor-'gyur-ba-med-pa** – неизменность как сущность *таковости*.

**de-bzhin-gshegs-pa** – Татхагата.

**'dod-chags** – страстная привязанность.

**'dod-pa-nye-bar-len-pa** – схватывание/присвоение желаемого.

**don-gyi-ngo-bo** – абсолютная сущность.

**don-dam-bden-pa-dngos-dang-mthun-pa'i-don-dam** – первичная и вторичная абсолютная истина.

**don-dam-pa'i-tshul** – абсолютный способ, абсолютная система, абсолютный метод, метод абсолютного.

**don-spyod-pa** – целенаправленная деятельность; значимое поведение.

**don-byed-pa** – выполнять функцию.

**don-yod-pa'i-dngos-po** – функциональные вещи

**don-smra-ba** – сторонники внешних объектов.

**don-smra-gnyis** – две (школы), признающие внешние объекты: вайбхашика и саутрантика.

**drang-don-gyi-lung** – сутры условного смысла, нуждающиеся в интерпретации.

**bdag** – *атман*; “я”; самость; я-самость.

**bdag-rkyen** – хозяин-условие; доминантное условие.

**bdag-skye** – возникновение из себя; самовозникновение.

**bdag-gi-tha-snyad** – конвенция “я”.

**bdag-gir-byed-pa** – *присвоение*.

**bdag-'dzin** – цепляние за “я”.

**bdag-tu-smra-ba-nye-bar-len-pa** – схватывание представления о “я”.

**bdag-spyi-tsam-pa** – простое общее “я”.

**bdag-po'i-'bras-bu** – доминирующий результат.

**bdag-nyid** – сущность, природа, самоидентичность; личность.

**bdag-nyid-chen-po** – Великая Личность, Великое Существо, эпитет всех Будд.

**bdag-nyid-kyi-mtshan** – собственные характеристики; характеристики сущностной идентичности.

**bdag-gi-mtshan-gzhi** – основа характеристики личности или базис признаков “я”.

**bdag-gi-ba** – мое; то, что относится к самости (“я”).

**bdag-phyogs-re-ba** – частный случай простого “я” в каж-

дой из жизней.

**bdag-med** – бессамость.

**bdag-med-yod-pa-tsam** – простое существование бессамости.

**bdag-tsam** – простое “я”; простая я-идентичность.

**bdag-gzhan-dbang** – *шенванг* “я”; “я”, имеющее зависимое возникновение.

**brda-sprod** – грамматика; интерпретировать.

**bde-ba-can-gyi-zhing** – Земля Будды Амиабхи.

**bden-gnyis-kyi-tshul** – способ двух истин; система двух истин; характеристика двух истин.

**bden-pa'i-kun-rdzob-pa** – поверхность, относительность истины; условность истины.

**bden-pa-med-pa** – неистинность; отсутствие истинности.

**bden-grub** – истинное бытие.

**bden-par-sgrub-pa** – истинно существующий; истинное существование.

**bden-par-ma-grub** – не существует истинно.

**bden-'dzin** – цепляние за истинное существование.

**bden-yod** – истинное существование.

**gdags-pa** – обозначение; наименование; приписывать имя, маркировать.

**mdo-sde-pa** – саутрантики.

**ldan-min-'du-byed-du-gtogs-pa** – неассоциируемые композитные факторы, которые не относятся ни к сознанию, ни к форме.

**ldog-kyab** – обратное логическое охватывание.

**sdom-pa** – обет; обуздание.

**sdug-bsngal-la-chos-shes-pa** – познание феномена страдания.

**sdug-bsngal-la-chos-shes-pa'i-bzod-pa** – терпение в познании феномена страдания.

**sdug-bsngal-la-rjes-su-shes-pa** – постмедитативное осознание страдания.

**sdug-bsngal-la-rjes-su-shes-pa'i-bzod-pa** – терпение постмедитативного осознания страдания.

**'dren-pa-rnams** – проводники, лидеры, общий эпитет Будд.

**'du-byed** – кармические импульсы, формирующие факторы. Это четвертая скандха, а также второй член 12-членной цепи зависимого возникновения; ; составной феномен.

**'du-shes** – различение; восприятие; понятие; третья скандха – скандха различения (восприятия).

**'dus-byas** – обусловленный, зависимый.

**nang-pa-sangs-rgyas-pa** – буддисты; внутренний круг буддистов.

**nang-rig-pa** – внутренняя наука; буддийские науки.

**gnas-brtan-pa'i-sde** – школа стхавиравады.

gnas ma bu pa – школа ватсипутрия.

**gnas-med-pa** – отсутствие пребывания; бездомность в смысле онтологической неприютности.

**rnam-rtog-med** – отсутствие дискурсивности, концептуа-



лизации.

**rnam-grangs-pa'i-don-dam** – категоризованное / специфицированное абсолютное; вторичное абсолютное.

**rnam-grol-lam** – путь совершенного освобождения.

**rnam-par-dpyad-pa** – исследование; рациональный анализ.

**rnam-par-rig-pa-tsam** – школа виджняптиматра (йогачара, читтаматра).

**rnam-par-rtog-pa** – дискурсивное проецирование, концептуальное измышление, концептуализация.

**rnam-par-brtag-pa'i-don** – полностью измышленный объект; смысл или объект концептуального измышления.

**rnam-par-shes-pa** – обычное познание, первичное сознание, третье из 12 звеньев цепи зависимого возникновения.

**rnam-smin** – созревшие плоды: кармическое созревание.

**rnam-shes** – сознание; сознание, которое отбрасывает и принимает тела.

**rnam-gzhag** – определение; классификация, категоризация, презентация, принцип, система; система онтологии; онтологическое понятие; онтологический статус.

**rnal-'byor-spyod-pa, rnal-'byor-spyod-pa-ba** – йогачара (читтаматра)

**snang-ba** – видимость, проявление.

**snang-ba'i-spros-pa** – конструкт (фабрикация) видимости.

**snang-ba'i-yul** – объект видимости.

**sngon-gi-mtha'** – начальный предел.

**dpyad-pa** – анализ; исследование.

**dpyad-bzod** – выдержать анализ.

**dpyod-pa'i-mtshams** – предел анализа; критерий.

**spyi** – общий; универсальный.

**spyi'i-mtshan-nyid** – универсальная характеристика.

**spros-pa** – измышление, фабрикация, конструкт.

**spros-pa-nyer-zhi** – полное успокоение ментального конструирования.

**spros-pa-med-pa'i-ye-shes** – мудрость, свободная от концептуальных измышлений.

**spros-pa-rnams-kyis-spros-pa** – конструкт ментальной активности.

**pha-rol-tu-phyin-pa** – парамита; трансцендентный.

**phar-phyin-gyi-theg-pa** – парамитаяна.

**phyogs-snga** – оппонент, противник.

**phyi-mtha'** – будущий предел, в конце, последний предел.

**phyir-rgol** – оппонент в дебатах; тот, кто отвечает; второй участник дебатов.

**phyin-ci-log** – ошибочный.

**phyir-mi-'ong-ba** – более-не-возвращающийся.

**phung-po-lnga** – пять скандх.

**phung-po-lhag-med-kyi-mya-ngag-'das-pa** – нирвана без остаточных скандх.

**phung-gsum** – третья возможность.

**'phags-pa'i-rjes-kyi-ye-shes** – постмедитативная муд-

рость арьев.

**'phen-byed-kyi-rgyu** – ввергающая причина.

**phra-rgyas** – скрытая тенденция; скрытая клешная тенденция.

**phra-ba'i-bdag-med** – тонкая бессамость.

**phrad-pa** – контакт.

**bar-chad-med-lam** – беспрепятственный путь.

**bya-ba** – активность; объект активности.

**bya-byed** – субъект и объект; действие и деятель; активность и средства ее осуществления.

**byed-pa-po** – деятель; субъект действия.

**byang-chub-lam-gyi-rim-pa** – этапы пути просветления; постепенный путь просветления.

**byams-pa'i-sems** – добросердечие; любящий ум.

**bye-brag-pa** – школа вайшешика

**dbang-shes** – чувственное сознание.

**dbyings** – *дхармадхату*; пространство, место, измерение. континуум, источник.

**dbu-ma** – *мадхьямака, срединная философия*; воззрение *срединности*.

**dbu-ma-pa** – школа мадхьямика.

**dbu-ma-thal-'gyur-ba** – мадхьямика-прасангика.

**sbyor-ba** – силлогизм; формальный аргумент; подготовка; введение.

**'byung-ba-chen-po-bzhi** – четыре великих элемента.

**ma-grub** – не установлен; не существует.

**ma-bsgom-pa'i-thabs** – метод не-медитации.

**ma-yin-dgag** – аффирмативное, или утвердительное, отрицание.

**mang-pos-skur-ba** – школа самматия.

**med-mtha'** – крайность несуществования; нигилизм.

**med-pa** – отсутствие; не-существование; небытие.

**med-pa-nyid** – небытие.

**med-pa-ba** – нигилисты.

**med-dgag** – не-аффирмативное, или неутвердительное, отрицание

**ma-dmigs-pa** – не-видение, не-восприятие; не-объективация.

**ma-rig-pa** – неведение.

**mi-khom-brgyad-po** – восемь несвобод.

**mi-dge-ba'i-rig-min** – неочевидная недобродетель.

**mi-mchog** – высший человек; всеведущий; знающий три времени.

**mi-rtag-pa** – непостоянство.

**mi-rung** – невозможно; не имеет смысла; неправильно.

**mi-slob-pa'i-dge-'dun** – Сангха, которая более не обучается; Будда как Сангха.

**min-du-btags-pa-tsam** – просто номинальное обозначение.

**mya-ngan-'da'-ba** – уйти за пределы страданий (печали, боли, омрачений), достичь нирваны.

**dmigs-rkyen** – объектное условие.

**dmigs-gtad** – контрольная точка; фиксация; цель; визуализация.

**dmigs-pa** – воображение, визуализация, представление; объект, объективация.

**dmigs-par-gyur-ba'i-bdag** – ставшее объектом “я”; объективированное “я”.

**dmigs-pa'i-gzhi** – базис восприятия; основа объективации.

**rmongs-pa** – омраченность; невежество; неведение.

**rtsod-mkhan** – дебатырующий.

**tshad-ma** – *прамана*; достоверное восприятие, логика, доказанный.

**tshad-mar-'dzin-pa** – достоверное распознавание.

**tshor-ba** – ощущение; скандха ощущений.

**tshul** – способ; метод; система.

**tshul-khrims-brtul-zhugs-nye-bar-len-pa** – вид цепляния, когда принятие

нравственных обетов считается первостепенно значимым.

**tshul-gsum** – три компонента достоверного обоснования: тема/предмет (*phyogs-chos*); аргумент (*rtags*); логическое охватывание – прямое (*rjes-khyab*) и обратное (*ldog-khyab*).

**mtshan-mtshon** – определяемое и определение.

**mtshan-ma** – признак существования; характеристика субстанциональности; признак самобытия.

**mtshan-mar-mi-gnas-kyi-tshul** – способ беспризнаково-

го пребывания.

**mtshungs-ldan** – обладающий сходством; сопутствующий; ассоциируемый.

**gtso-bo** – главный; первопринцип.

**rtsod-pa** – дискуссия; дебаты; спор; возражение.

**zag-med-pa'i-ye-shes** – незагрязненная мудрость.

**rdzas-su-grub-pa** – субстанциально установленный; субстанциально существующий.

**rdzas-su-yod-pa** – субстанциальное существование.

**rdzogs-pa'i-sangs-rgyas** – совершенный Будда; совершенно просветленный.

**rdzogs-pa'i-sangs-rgyas-nyid** – совершенное просветление.

**'dzin** – схватывать, цепляться; концептуализировать, фиксировать (ментально).

**'dzin-stangs** – способ цепляния, привычное представление.

**zhi-gnas** – *шаматха*.

**zhi-gnas-pa** – состояние полного контроля над ментальными процессами.

**zhi-ba** – покой, умиротворение; нирвана; успокоение дискурсивности.

**zhig-pa** – уничтоженный; уничтожение.

**gzegs-zan-pa** – последователи Канады, известного также как Кашьяпа, Улука, Канабхук.

**gzhan-skye** – возникновение из другого.

**gzhan-gyi-dngos-po** – инобытие; реальность другого.

**gzhan-dngos** – инобытие; бытие другого существа как реальность.

**gzhan-dbang** (*шенванг*) – «зависимый от другого», термин йогачары, выражающий понятие об относительной природе.

**gzhan-nyid** – инаковость.

**gzhan-tsam** – просто другое; простая инаковость.

**gzhal-bya** – объект рассмотрения; объект познания; объект понимания.

**gzhal-bya-bden-pa** – истинный эпистемологический объект.

**ghzal-bya-brdzun-pa** – ошибочный эпистемологический объект.

**gzugs** – форма; материальный объект.

**bzang-po'i-lam-pa** – школа бхадраяния, подшкола школы ватсипутрия.

**rdzas** – субстанция, вещество, материя.

**rdzun-pa** – неистинный; ложный; иллюзорный.

**yang-dag-pa** – действительный, совершенный, реальный, абсолютный; действительность, реальность.

**yang-dag-nyid-du** – в реальности; абсолютно

**yang-dag-nyid-du-yod-ma-yin** – не является существующим в реальности.

**yang-dag-nyid-du-med** – не существует в реальности; абсолютно не существует.

**yang-dag-pa'i-don** – совершенный смысл; подлинная реальность.

**ye-shes** – мудрость; трансцендентальная мудрость; изначальная мудрость.

**yid-ches-rjes-dpag** – выводное знание, основанное на силе убежденности (веры).

**yin-lugs** – способ существования вещей; абсолютная природа вещей.

**yod-mtha'** – крайность существования; этернализм.

**yod-pa** – существование; бытие.

**yod-pa-nyid** – бытие; существование.

**yod-pa-tsam** – простое существование, простое бытие; просто существующий

**yongs-grub** (*йонгдруб*) – термин, означающий «полностью установленный», используется в йогачаринской концепции *трех природ* как понятие о конечной, или абсолютной, природе.

**yongs-gcod** – полностью отрезающий; когнитивная операция определения; заключение.

**yul** – объект; референт; место.

**yul-can-gyi-ngar-'dzin** – субъектное цепляние за “я”; эгофиксация, реификации “я”.

**yul-yul-can-ro-mnyam-par-gyur** – объект и субъект одинаковы на вкус.

**yul-so-sor-rnam-par-rig-pa** – различающее осознание каждого объекта.



**rags-pa'i-bdag-med** – грубая бессамость

**rang-dngos** – самобытие; собственное бытие как реальность.

**rang-gi-ngo-bos-grub-pa** – установленный к бытию самосущим способом

**rang-gi-ngo-bos-yod-pa** – самосущее бытие; существование в силу собственной сущности.

**rang-gi-dngos-po** – самобытие; собственная реальность.

**rang-gi-lugs** – собственная школа (мадхьямика).

**rang-gi-sde-pa** – буддийские школы.

**rang-gi-mtshan-nyid** – собственная характеристика.

**rang-rgyud** – сватантра; автономный аргумент.

**rang-rgyud-pa** – сватантрика, подшкола мадхьямики.

**rang-bzhin** – природа; самосущая природа.

**rang-bzhin-gyis-grub-pa** – установление к бытию по собственной природе; существование в силу самобытия.

**rang-bzhin-gyis-yod** – самобытие; существование по собственной природе.

**rang-bzhin-dag-pa** – естественная чистота.

**rang-bzhin-med** – отсутствие самобытия

**rang-gi-ngo-bo** – собственная сущность; самосущность; индивидуальная характеристика.

**rang-gi-ngo-bos-yod-pa'i-mtha'** – крайность самобытия.

**rang-sangs-rgyas** – пратьекабудда.

**rab-tu-byed-pa** – трактат; тема; глава.

**rig-sngag** – видьямантра, мантра знания, магическая фор-

мула.

**rigs-pa-dang-bral-ba'i-phyogs** – иррациональная позиция.

**rig-byed-ma-yin-pa** – не воспринимаемый, неочевидный.

**rigs-kyi-bu** – *сын благородной семьи* или *благородный сын*. Это термин, который относится к махаянским практикам.

**rigs-lam** – логика, логический метод, логический подход, способ аргументации.

**rigs-pa** – логика; аргумент.

**rigs-pa'i dgag-bya** – объект логического отрицания.

**rigs-pa'i-rnal-'byor** – йога осознанности.

**rigs-shes-pa** – рациональное познание; рациональный когнитивный субъект.

**rung** – допустимо; возможно; правильно.

**sems-can-tsam** – простое живое существо.

**sems-dang-sems-las-byung-ba** – первичный ум и ментальные факторы.

**sems-pa** – мысль, помысел, намерение; психика.

**sems-pa'i-las** – ментальная карма; намерение.

**sems-kyi-spyod-yul-gyi-dmigs-pa** – объект функциональной сферы ума; объект сферы ментального опыта, объективация сферы ментального опыта.

**sel-bya** – объект устранения.

**sel-byed** – средство устранения.

**shes-rab** – *праджня*; различающая мудрость.

**sher-phyin** – Праджняпарамита.

**sher-phyin-'bum-pa** – «Стотысячная Праджняпарамита».

**shin-tu-lkog-gyur** – очень скрытые феномены.

**bsams-pa'i-las** – преднамеренные действия; преднамеренная карма.

**gshis** – суть, натура, характер.

**gsung-rab** – Слово Будды

**sred-pa** – жажда, цепляние; восьмое звено двенадцати-членной цепи зависимого возникновения.

**srid-pa** – становление, существование, «жизнь» в общем смысле; десятое звено 12-членной цепи зависимого возникновения.

**srid-pa'i-rgyun** – поток сансарного бытия, континуум циклического существования.

**srid-pa'i-rtse** – пик сансарного бытия.

**so-so-rang-rig-theg-pa** – колесница различающей мудрости.

**so-sor-brtags-'gog** – аналитическое прекращение.

**so-sor-brtags-pa-ma-yin-pa'i-'gog-pa** – неаналитическое прекращение.

**sun-'byung-ba** – опровержение.

**bsam-yas** – за пределами дискурсивного ума, в сфере безмыслия.

**lan-cig-phyir-'ong-ba** – однажды возвращающийся.

**lam-la-rjes-su-rtog-pa'i-shes-pa** – последующее постижение пути; постмедитативное осознание пути; результирующе-

щее ментальное состояние после шестнадцати моментов медитации на пути.

**las** – карма, действие.

**las-chud-mi-za-ba** – неистощимость кармы.

**las-kyi-byed-pa-po** – субъект кармы.

**legs-par-sdom-pa** – благой обет; то, что хорошо обуздывает.

**lugs-'byung** – порядок зависимого возникновения; эволюционная система.

**lugs-bzlog** – обратный порядок.

**lung** – *агама*; : авторитетный текст, коренной текст, Слово Будды, сутра; передача разрешения изучать священные тексты.

**lung-gi-chos** – передаваемая Дхарма; теоретическая Дхарма.

**lung-bar-ma** – Мадхьяма-агама; средний раздел Корзины сутр.

**lung-ma-bstan-gyi-sems** – нейтральный ум.

**bla-ma-pa** – школа уттария.

**blang-bya** – объект присвоения/ схватывания.

**blo-ngo** – перспектива ума.

**blo-ngor** – в когнитивных рамках.

**lhag-mthong** – випашьяна; сверхвидение; высший инсайт.

**slu-ba** – обманчивый.

## Приложение 3

# Источники, цитируемые Чже Цонкапой

## I. Сутры из Кангьюра в редакции Деге

### Секция *Винаи* ('Dul-ba)

*Виная-Кшудрака-васту*, Toh. 6, tha 1b1–310a7, da, 1b1-333a7.

*Виная-васту*, Toh. 1, ka 1b1–na 311a6.

*Виная-Вибханга*, Toh. 3, ca, nyu.

### Секция *Праджняпарамиты* (Shes-phyin)

*Аштасахасрика-праджняпарамита-сутра*, Toh. 12, ka 144b4-146a3.

*Бхагавати-праджняпарамита-хридая-сутра*, Toh. 21, ka 144b4-146a3.

*Ваджрачхеддика-праджняпарамита-сутра*, Toh. 16, ka 121a1-132b7.

*Панчавимшиатикасахасрика-праджняпарамита-сутра*, Toh. 9, ka–ga.

*Праджняпарамита-ная-шатапанчашатика*, Toh. 17, ka 133a1–139b6.

*Санчаягатха*, Toh. 13, ka 1b1–19b7.

*Штасахасрика-праджняпарамита-сутра*, Toh. 370, ka,

## **Секция Аватамсаки (Phal-chen)**

*Будда-аватамсака-махавайпуля-сутра*, Toh. 44, ka-ga,

А.

*Дашабхумика-сутра* (Будда-аватамсака-махавайпуля-сутра), Toh. 44, kha 166a5–283a7

## **Секция Ратнакуты (dKon-brtsegs)**

*Бодхисаттвапитака-сутра*, Toh.56, kha 255b1–294a7.

*Вирадаттагрихапатипарипричча-сутра*, Toh. 72, ca 194a1–204b1.

*Вималадаттапарипричча-сутра*, Toh. 77, ca 241 a1–261b6.

*Винаявинишчая-упалипарипричча-сутра*, Toh. 68, ca 115a1–131a7

*Кашьяпапариварта-сутра*, Toh. 87, cha 119b1–151b7.

*Махаратнакутавармапарьяшиатасахасрикагранте-трисамваранирдешапариварта-сутра*, Toh. 45, ka1b1–45a7.

*Питапутрасамагама-сутра*, Toh. 60, nga 1b1–168a7.

*Растралапарипричча-сутра*, Toh. 62, nga 227a7–257a7.

*Сустхитамаидевапутрапарипричча-сутра*, Toh. 80, ca 285a1–309a7.

*Татхагатачинтъягухьянирдеша-сутра*, Toh. 47, ka 100a1–203a7.

*Шрималадевисимбханада-сутра*, Toh. 92, cha 255a–

**Секция сутр (mDo-sde)**

*Абхинискрамана-сутра*, Toh. 301, sa 1b1–125a7.

*Аджаташатрукаукритьявинодана-сутра*, Toh. 216, tsha 211b2–268b7.

*Авайвартачакра-сутра*, Toh. 240, sha241b4–301b7.

*Акшаяматинирдеша-сутра*, Toh. 175, ma 79a1–174b7.

*Анаватантанагараджанарипричча-сутра*, Toh. 156, pha, 206a1–253b7.

*Анитьята-сутра*, Toh. 310, sa 155b5–157a5.

*Брахмавишесачинтипарипричча-сутра*, Toh. 160, ba 23a1–100b7.

*Буддасамгити-сутра*, Toh. 228, dza 189a1–226a2.

*Бхавасамкранти-сутра*, Toh. 226, dza 175a6–177a3.

*Гаганаганджа-парипричча-сутра*, Toh. 148, pa 243a1–330a7.

*Даммука-сутра*, Toh. 341, A 129a1–298a7.

*Дхармасамгити-сутра*, Toh. 238, sha 1b1–99b7.

*Дхьяитамусти-сутра*, *Сарвадхармаправриттинирдеша-сутра*, Toh. 180, ma 267a1–296a6.

*Лалитавистара-сутра*, Toh. 95, kha 1b1–261b7.

*Ланкаватара-сутра*, Toh. 107, 108, ca 56a1–191b7 и 192a1–284b7

*Махабхерихаракапариварта-сутра*, Toh. 222, dza 84b5–

126b7.

*Махамегха-сутра*, Toh. 232, Wa 113a1–214b1.

*Манджушривикридита-сутра*, Toh. 96, kha 217a1–241b7.

*Манджушривикридита-сутра*, Toh. 96, kha 217a1–241b7.

*Манджушривикурванaparиварта-сутра*, Toh. 97, kha 242a1–257b7.

*Марадамана-сутра*, Toh. 97, tsha 242a1–257b7.

*Махакарунапундарика-сутра*, Toh. 111, cha 56a1–128b7.

*Махасаннипатаратнакетудхарани-сутра*, Toh. 138, na 187b3–277b7.

*Пратитьясамутпадавибханганирдеша-сутра*, Toh. 211, tsha 123b1–125a3.

*Питапутрасамагама-сутра*, Toh. 60, nga, 1b1–168a7.

*Ратнакара-сутра*, Toh. 124, tha 213a1–292b7.

*Ратнакаранда-сутра*, Toh. 117, ja 248a1–290a2.

*Ратнамегха-сутра*, Toh. 231, a 1b1–112b7.

*Самадхираджа-сутра*, Toh. 127, da 1a–175b.

*Самвритипарамартхасатьянирдеша-сутра*, Toh. 179, ma 244b4–266b7.

*Сарвабуддависаяватарадженяналакаламкара-сутра*, Toh. 100, ga 276a1–305a7.

*Сарвадхармаправриттинирдеша-сутра*, Toh. 180, ma 267a1–296a6.

*Сарвадхармасвабхавасаматавинчитасамадхираджа-сутра*, Toh. 127, da 1b1–170b7.

*Сарвапуньясамуччаясамадхи-сутра*, Toh. 134, na 70b2–



121b7.

*Стхирадхьяшаяапариварта-сутра*, Toh. 224, dza 164a2–173b7.

*Татхагатаджнянамудра-сутра*, Toh. 131, da 330b4–253b5.

*Уданаварга*, Toh. 326, sa 209a1–253a7.

*Хастикаксья-сутра*, Toh. 207, tsha 95a7–109a5.

*Шалистамбха-сутра*, Toh. 210, tsha 116b2–123b1

## **Сутры, цитируемые в тексте, но не расположенные в Кангьюре**

*Ратнадаракадаттанарипричча-сутра*.

*Ратнасанчитанирдеша-сутра*.

*Татхагатакоша-сутра*.

## **II. Сутты палийского канона**

*Daṅḍasuttam*, Samyuttanikāya. Vols. II / Edited and translated by Swāmī Dvārikādāsa Śāstrī, Bauddha Bharati series 40. – Varanasi: Bauddha Bharati, 2000.

*Khuddakakapā ṭha, Udāna, Itivuttaka, Cariyapiṭaka (Khuddakanikāyapāli)* / Edited and translated by Swāmī Dvārikādāsa Śāstrī. Buddha Bharati Series, 49. – Varanasi: Bauddha Bharati, 2003.

*Majjhimanikāya*. Vols. I–V / Edited and translated by Swāmī Dvārikādāsa Śāstrī. Buddha Bharati Series 24–26.

*Samyuttanikāya*. Vols. I–IV / Edited and translated by Swāmī

Dvārikādāsa Śāstrī, Bauddha Bharati series 40. – Varanasi: Bauddha Bharati, 2000.

*Suttanipāta-aṭṭhakathā*. Vols. I and II / Edited by Dr. Angraj Chaundary. – Nalanda: Nava Nālandā Mahāvihāra, 1975.

*Theragāthā, Therīgāthā (Khuddakanikāya)* / Edited and translated by Swāmī Dvārikādāsa Śāstrī, Bauddha Bharati series, 51. – Varanasi: Bauddha Bharati, 2003.

### **III. Тантра (rGyud)**

*Чатурдевинарипричха*, Toh. 446, ca 277b3–281b7.

*Манджушримула-тантра*, Toh. 543, rGyud na 105a1–351a6

*Суварноттамапарамавиджаясутра-раджа-сутра*, Toh. 555, rGyud-‘bum pa 1911–151a7.

*Суварнапрабхасоттамасутрендраджа-сутра*, Toh. 556, 557, Pa1s1b1–273a7, Pha1b1–62a7.

### **IV. Индийские шастры из Тенгьюра в редакции Деге**

Арьядева. *Чарьямеланакапрадина*, Toh. 1803, dVi ta tsha 1b1–18a7.

Арьядева. *Чатухиатакашастракарика*, Toh. 3846, dVi ta tsha 1b1–18a7.

Авалокитаврата. *Праджняпрадинастика*, Toh. 3859, dVi ta wa, sha, za.

Асанга. *Абхидхармасамуччая*, Toh. 4049, *Sems tsam* ri 44b1–120a7.

Асанга. *Йогачарабхуми*, Toh. 4035, *tshi* 1b1–283a7.

Бхававивека. *Мадхьямакахридаявриттитаркаджвала*, Toh. 3856, *dVi ta dza* 40b7–329b4.

Бхававивека. *Праджняпрадипамуламадхьямакавритти*, Toh. 3853, *dVi ta tsha* 45b4–259b3/

Буддапалита. *Буддапалитамуламадхьямакавритти*, Toh. 3842, *dVi ta tsha* 158b1–281a4.

Васубандху. *Абхидхармакошабхашья*, Toh. 4090, *mNon pa* ku 26b1–258a7.

Васубандху. *Абхидхармакошакарика*, Toh. 4089, *mNon pa* ku 1b1–25a7.

Васубандху. *Вьякхьявьюкти*, Toh. 4061, *sems tsam*, *shi* 29a2–134b2.

Васубандху. *Мадхьянтавибхангатика*, Toh. 4027, *sems tsam* bi 254b7–260b5.

Васубандху. *Панчаскандхапракарана*, Toh. 4095, *sems tsam*, *shi* 11b4–17a7.

Джнянагарбха. *Сатъядваявибхангакарика*, Toh. 3882, *dVi ta sa* 1b1–b3.

Дипамкарашриджняна. *Дхармадхатударишанагити*, Toh. 2314, *rGyud shi* 254b7–260b5.

Дхармакирти. *Праманаварттикакарика*, Toh. 4210, *tshad ta* ce 94b1–151a7.

Камалашила. *Мадхьямакалока*, Toh. 3887, *rGyud ni* 57a2–

106b7.

Майтрея. *Мадхьянтавибхангакарика*, Toh. 4021, *sems tsam phi* 40b1–45a6.

Нагарджуна. *Ачинтъястава*, Toh. 1128, *bsTod tshogs ka* 76b7–79a2.

Нагарджуна. *Локатитастава*, Toh. 1120, *bsTod tshogs ka* 68b4–69b4.

Нагарджуна. *Муламадхьямакавриттиакутобхая*, Toh. 3829, *dVi ta tsa* 29b1–99a7.

Нагарджуна. *Нируттарастава*, Toh. 1122, *bsTod tshogs ka* 79b7–80a4.

Нагарджуна. *Парамартхастава*, Toh. 1122, *bsTod tshogs ka* 70a2–70b7.

Нагарджуна. *Праджня-нама-муламадхьямакакарика*, Toh. 3824, *dVi ta tsa* 1b1–19a6.

Нагарджуна. *Ратनावали (Раджапарикатаратнамала)*, Toh. 4158, *sPrin yig*, ge 107a1–126a4.

Нагарджуна. *Стутъятитастава*, Toh. 1129, *bsTod tshogs ka* 79a2–79b6.

Нагарджуна. *Шуньятасаптатикарика*, Toh. 3827, *dVi ta tsa* 24a6–27a1

Нагарджуна. *Шуньятасаптативритти*, Toh. 3831, *dVi ta tsa* 110a4–121-a4

Нагарджуна. *Сутрасамуччая*, Toh. 3934, *dVi ta*, ki 148b1–215a5.

Нагарджуна. *Вайдальясутра*, Toh. 3826, *dVi ta, tsa* 22b6–

24a6.

Нагарджуна. *Виграхавьявартаникарика*, Toh. 3828, *dVi ma*, tsa 27a1–29a7.

Нагарджуна. *Юктишастикакарика*, Toh. 3825, *dVi ma*, tsa 20b1–22b6.

Навидхарма. *Пинданивартананирдешакарика*, Toh. 4293, *sGra mdo she* 250b7–254a3.

Панини Пандита. *Панинивьякаранасутра*, Toh. 4420, *sNa tsogs to* 1b1–452a7.

Парахита. *Самкситтананандрствивибхаджана*, Toh. 3898, *dVi ma a* 1b1–7b6.

Парахитабхадра. *Сутраламкарадишлокадваявьяхьяна*, Toh. 4030, *Sems tsam bi* 174b1–183b4.

Стхирамати. *Мадхьятавивханга-бхашья-тика*, Toh. 4032, *Sems tsam bi* 189b2–318a7.

Чандракирти. *Бодхисаттвайогачарачатухиатакатика*, Toh. 3865, *dVi ma ya* 30b6–239a7.

Чандракирти. *Мадхьямака-аватара*, Toh. 3861, *dVi ma 'a* 201b1–219a7.

Чандракирти. *Мадхьямака-аватара-бхашья*, Toh. 3862, *dVi ma 'a* 220b1–348a7

Чандракирти. *Муламадхьямакавриттипрасаннапада*, Toh. 3860, *dVi ma 'a* 1b1–200a7.

Чандракирти. *Прадиподъетана-нама-тика*, Toh. 1785, *rGyud 'a* 1b1–201b2.

Чандракирти. *Юктишастикавритти*, Toh. 3864, *dVi ma*

ya 1b1–30b6.

Шантидева. *Бодхичарья-аватара*, Toh. 3871, dBus ma la 1b1–40a7.

Шантидева. *Шикшасамуччая*, Toh. 3940, dBus ma khi 3a2–194b5.

## **Приложение 4**

**Источники и литература, цитируемая во вступительной статье и в примечаниях**

### **I. Первоисточники в современных изданиях**

Чандракирти. Введение в Мадхьямику. Перевод с тибетского, комментарии, глоссарий и указатели Донца А. М. под общей редакцией Монтлевича В. М. – Спб.: Евразия, 2004. – 464 с.

Nāgārjuna: A Translation of his “Mūlamadhymakakārikā” with an Introductory Essay by Kennet K. Inada. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1993. – 204 p.

dPal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub (автор – Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). dbu-ma-rtsa-ba’i-tshig-le-urbyas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so (название текста – *Коренные строфы о срединности*: текст, называемый *Мудростью*). – ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang (Издатель: великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже). – 2016. –

47 p. (на тиб.)

rJe Tsong Khapa. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā* / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006. – 603 p.

Tsong-khapa-blo-bsangs-grags-pa (автор). dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so (“*Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакакарика»*», известному как «*Мудрость*») // rje-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin (место издания): khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrunkhang (Publisher). – 2012. – 663 p. (на тиб.)

## **II. Литература на европейских языках**

*Лифинцева Т.П.* «Забота» Хайдеггера, «бытие-для-себя» Сартра и буддийская духкха: онтология негативности // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 184–203.

*Родичева И.С.* Философия «Пути освобождения»: шуньявада и даосизм // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11. № 2. Ч. 1. С. 111–128.

Dasgupta S. (1951). *A History of Indian Philosophy*. V. 1. – Cambridge University press.

'Jam-mgon-chos-kyi-rgyal-po-tsong-kha-pa-chen-po'i-rnam-thar-thub-bstan-mdzes-pa'i-rgyan-gcig-ngo-mtshar-nor-

bu'i-'phreng-ba-zhes-bya-ba (Биография Его Преосвященства Царя Дхармы Великого Цонкапы, называемая “Драгоценная Гирлянда Чудесных Украшений”). – Phag-yul-gyi-gnas-chen-saranatha'i-legs-bshad-gter-mdzod-khang (Издано в Сарнатхе, Индия ), 1967. (на тиб.)

Jinpa, Thupten (2019). *Tsongkhapa: A Buddha in the Land of Snows*. –Boulder, CO: Shambhala Publications. – 552 p.

Priest, Graham (2003) *Beyond the Limits of Thought* – Cambridge University Press, Cambridge. – 274 p.

Robinson Richard H. (1967) *Early Mādhyamika in India and China*. –Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press. – 347 p.

Taktsang-Lotsawa. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Taktsang-Lotsawa-Sherab-Rinchen/10579> (дата обращения: 20.11.2021)

Thurman, R. “Buddhist Hermeneutics”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. XLVI, No 1, 1978. – Pp. 19–39.

Thurman R. (Ed.) (2009) *Life and Teachings of Tsong Khapa*. – Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives. – 296 p.

Thuken Losang Chokyi Nyima (2009). *The Crystal Mirror of Philosophical Systems* / transl. Geshe Lhundub Sopa, ed. Roger R. Jackson. – Somerville: Wisdom Publications. – 696 p.

Westerhoff, Jan (2009). *Nāgārjuna's Madhyamaka: A*



*Philosophical Introduction.* – New York: Oxford University Press. – 256 p.

Walser Joseph. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture.* – N.-Y.: Columbia University Press, 2004. – 369 p.

Williams Paul (1989). *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations.* – New York: Routledge. – 456 p.

Willis Janice D. (1995) *Enlightened Beings: Life Stories from Ganden Oral Tradition.* – Wisdom Publications. – 318 p.

**Цонкапа Лосанг Драгпа**

**ОКЕАН АРГУМЕНТОВ**

**БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ К ТЕКСТУ НАГАР-  
ДЖУНЫ «MŪLAMADHYAMA KĀRIKĀ»**

(гл. IX–XXVII) / пер. с тиб., исслед. и приложения И. С. Урбанаевой

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом ИМБТ СО РАН

Печатается в авторской редакции

Обложка – Д. Т. Олов

Макет – Г. В. Кашина

Подписано в печать 08.12.2021. Бумага офсетная. Гарни-  
тура Таймс.

Усл. печ. л. 36,0. Уч.-изд. 37,0. Тираж 500. Заказ № 14.

РИО 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.