

СОКРОВИЩА ТИБЕТА

САМООСВО

БЛАГОДАРЯ В
ОБНАЖЕННОЙ ОСО



Перевод и комм
ДЖОНА МИРДХИН

Предислов
НАМКАЯ НОРБУ

СКОГО БУДДИЗМА

БОЖДЕНІЕ

ИДЕНИЮ
ОЗНАННОСТЬЮ



ментарий
А РЕЙНОЛЬДСА
вие
РИНПОЧЕ

Self-Liberation

Through Seeing
With Naked Awareness

Being an Introduction
to the Nature of One's Own Mind from
THE PROFOUND TEACHING OF SELF-LIBERATION
IN THE PRIMORDIAL STATE OF THE PEACEFUL
AND WRATHFUL DEITIES

A Terma Text of Guru Padmasambhava expounding the view
of Dzogchen, rediscovered by Rigdzin Karma Lingpa

Foreword by **Namkhai Norbu**
Translated with Introduction and Notes
by **John Myrdhin Reynolds**

Station Hill Press,
1989

Самоосвобождение

благодаря видению
обнаженной осознанностью

Введение в природу собственного ума
из «ГЛУБОКОГО УЧЕНИЯ
О САМООСВОБОЖДЕНИИ В ИЗНАЧАЛЬНОМ СОСТОЯНИИ
МИРНЫХ И ГНЕВНЫХ БОЖЕСТВ»

Текст из термина Гуру Падмасамбхавы, раскрывающий
воззрение Дзогчена и обнаруженный
Ригдзином Карма Лингпой

Предисловие **Намкая Норбу Ринпоче**
Перевод на английский язык, введение
и комментарий **Джона Мирджина Рейнольдса**

«Уддияна»,
С-116, 2001

Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью.
С-Пб, Культурный центр «Уддияна», 2001, — 240 с.

ББК 86.35

«Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью», классический текст, автором которого является великий тибетский святой и подвижник Падмасамбхава, снискал на Западе широкую известность еще в начале XX века под названием «Тибетская книга великого освобождения». В новом переводе, выполненном известным тибетологом Дж. М. Рейнольдсом, впервые ясно раскрывается истинный смысл данного произведения, ускользнувший от понимания переводчиков-теософов. В подробном комментарии освещаются многочисленные принципиальные искажения подлинных учений тибетского буддизма, присутствующие в переводах У. Й. Эванса-Вентца и основанных на них интерпретациях К. Г. Юнга. Книга представляет интерес для ученых-религиоведов, а также для всех, кто интересуется культурой Тибета, теорией и практикой тибетского буддизма.

Перевод с английского: Т. Науменко

Редакция: Ф. Маликова, А. Кулик при участии А. Бреславца

ISBN 5-94121-004-3

© Джон Мирдхин Рейнольдс, 1989

© Намкай Норбу Ринпоче, предисловие, 1989

© Татьяна Науменко, перевод с английского, 2001

© Культурный центр «Уддияна», 2001

Все права сохранены. Как полное, так и частичное воспроизведение данного издания возможно только с разрешения издателя.

Содержание

| | |
|---|-----|
| Предисловие Намкая Норбу Ринпоче | 7 |
| Предисловие переводчика | 13 |
| Введение | 17 |
| САМООСВОБОЖДЕНИЕ благодаря видению обнаженной осознанностью. Перевод текста | 27 |
| Краткое содержание перевода текста | 45 |
| Комментарий к переводу | 49 |
| <i>Приложение I.</i> | |
| Взгляды на Дзогчен У. Й. Эванса-Вентца и К. Г. Юнга | 107 |
| 1. Жизнь и творчество У. Й. Эванса-Вентца | 107 |
| 2. «Тибетская книга великого освобождения» | 118 |
| 3. Буддийская теория нирваны | 122 |
| 4. Закон кармы, человеческая жизнь и спасение | 132 |
| 5. Буддийское представление о Боге | 146 |
| 6. Дзогчен и Махамудра | 156 |
| 7. «Психологический комментарий» К. Г. Юнга | 161 |
| <i>Приложение II.</i> | |
| Тибетский текст (с исправлениями) | 175 |

Примечания.

| | |
|---|-----|
| Примечания к введению | 189 |
| Примечания к комментарию | 192 |
| Примечания к Приложению I | 200 |
| Глоссарий тибетских буддийских терминов | 225 |
| Библиография | 235 |

Предисловие

Намкая Норбу Ринпоче

В восьмом веке нашей эры Гуру Падмасамбхава, учитель из страны Уддияна, которому принадлежит основная заслуга в утверждении учений буддийской Тантры в Тибете, дал группе своих тамошних учеников множество обширных и глубоких учений, имеющих отношение как к Тантре, так и к Дзогчену. Но поскольку тибетцы не были готовы воспринять все эти учения, многие из которых были предназначены, скорее, для грядущих поколений, то, следуя указанию Падмасамбхавы, его супруга, тибетская царица Йеше Цогьял, записала их и спрятала в разных местах по всей стране. Такие умышленно скрытые тексты называют *терма* (gter-ma), или потаенные сокровища. Людей, которые входили в ту первоначальную группу учеников Падмасамбхавы и родились позднее, чтобы обнаружить эти тексты, называют *тертонами* (gter-ston) — открывателями кладов. В последующие века, включая и наш, появление терма и тертонов стало для тибетского народа источником нескончаемого блага и потока благословения. Оно являет собой непрекращающееся откровение высших учений Тантры и Дзогчена.

В четырнадцатом веке появился великий тертон по имени Ньида Сангье. Его старший сын, в свою очередь, тоже стал великим тертоном по имени Карма Лингпа. Когда ему было

пятнадцать, он обнаружил в восточном Двагпо (Dwags-po), на горе Гамподар (sGam-po-gdar), которая своей формой напоминает танцующее божество, сокровенные тексты глубоких учений, главным образом из цикла *Сабчо шимпо гонгпа рангдрол* (*Zab-chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol*), или, иначе, *Карлинг шимпо* (*Kar-gling zhi-khro*).

Цикл текстов *Карлинг шимпо* представляет собой введение в Дзогчен, Великое Совершенство. Дзогчен — это не название какой-то религии, философии, школы или секты, а изначальное состояние человека. Суть учений всех будд есть понимание этого состояния, природы нашего ума. В разных школах это изначальное состояние именуют по-разному: праджняпарамита, татхагатагарбха, бодхичитта или махамудра. Среди тибетских буддистов старой школы нyingмапа, а также среди бонпо его обычно называют Дзогчен, что значит Великое Совершенство. Еще его называют *тамалги шена* (*tha-mal gyi shes pa*), «обычное осознание», однако это не есть наш обыденный ум, который весь день беспрестанно думает то об одном, то о другом. В Дзогчене делают коренное и основополагающее различие между умом (*сем*: *sems*) и природой ума (*семныйд*: *sems nyid*) — именно к ней имеет отношение обычное осознание. Природа ума подобна зеркалу, которому присуща неотъемлемая способность отражать всё, что бы перед ним ни оказалось — прекрасное или безобразное. Однако эти отражения никоим образом не влияют на природу зеркала и не изменяют ее. То же самое относится и к состоянию созерцания: в нем нечего исправлять, переделывать или изменять (*мачона*: *ma bcos-pa*). Входя в созерцание, практикующий просто-напросто обнаруживает себя в состоянии зеркала — это и есть наше изначальное состояние. Но для того, чтобы его осознать, необходимо сначала получить у достигшего реализации учителя передачу в форме введения (*нготрод*: *ngo-sprod*) в состояние присутствия и осознанности (*ригна*: *rig-pa*), являющееся способностью природы ума.

Именно для такого введения, встречи лицом к лицу, и служит данный текст, воспроизводящий подлинные слова Гуру Падмасамбхавы при введении учеников в это присутствие, или осознанность. Поэтому сам текст, коренной текст цикла *Карлинг шитро*, носит название *Ригпа нготрод*. Благодаря ригпа мы начинаем видеть всё прямо, непосредственно, без суждений, оценок и умопостроений, которые обычно омрачают наше видение и препятствуют пониманию. Таким образом мы обретаем самоосвобождение (*рангдрол*: gang-grol). Когда в состоянии созерцания возникает какая-то мысль, мы позволяем ей самой освободиться в ее собственное состояние, не делая никакого усилия, никакой попытки ее изменить. Если метод Сутр — это путь отречения, а метод Тантр — путь преобразования, то метод, присущий Дзогчену, — это путь самоосвобождения, как ясно изложено в приведенном здесь учении Падмасамбхавы. В данном тексте, *Ригпа нготрод чертонг рангдрол* (*Rig-pa ngo-sprod gcer mtshong rang-grol*), который является частью цикла *Сабчо шитро гонгна рангдрол*, содержится коренное воззрение всего этого цикла учений, связанного с шестью бардо, или переходными состояниями бытия. *Карлинг шитро* — наиболее полное из всех учений шитро (или бардо). Оно широко известно и широко используется, особенно в школах ньингмапа и кагьюпа. Эти учения продолжают побуждать к деяниям на благо живых существ и никоим образом не исчерпаны до конца.

Что касается моего личного опыта, то в юности, обучаясь в Дерге, в Восточном Тибете, я раз пять получил передачу *Карлинг шитро*. Получал я ее главным образом у Кэнпо Кунга Палдэна (1878–1950), который был учителем моего дяди Кенце Ринпоче, Джамьянга Чокьи Вангчука (1910–1963). Кунга Палдэн, начинавший как сакьяский монах, придерживался весьма несектантского подхода (*римедпа*: ris-med-pa) и стал учеником знаменитого ньингмапинского учителя Дза Патрула Ринпоче. Получив монашеский обет в традиции сакья, он

затем поступил учиться в монастырь Дзогчен, один из главных и самых известных ньяингмапинских монастырей в Кхаме, в Восточном Тибете. Его основал Падма Ригдзин (1625–1697) в 1685 году. Монастырь этот обрел покровительство князей Дерге и стал одним из крупнейших ньяингмапинских монастырей в Тибете: он был похож на большой город и насчитывал тринадцать разных центров для отшельничества. Там Кунга Палдэн обучался у многих видных учителей, в том числе у Патрула Ринпоче (1808–1887), Мипама Ринпоче (1846–1912) и Адзома Другпы (1842–1924). В итоге его пригласили в монастырь Дзогчен на пост кэнпо, который весьма сходен с должностью преподавателя западного университета. В монастыре Дзогчен кэнпо обычно занимает свой пост на протяжении трех лет, после чего покидает его, чтобы уйти в длительное отшельничество. Так сделал и Кунга Палдэн: он удалился в пещеру на Норбу Юлгьял, снежной вершине, что находится над монастырем, расположенным в горах Силтанг. На этой горе жили многие отшельники, прежде обитавшие в лежащем внизу монастыре. У горы есть три уровня: нижняя ее часть поросла густым лесом, выше лесистой зоны идет голая скальная поверхность, и, наконец, на самом верху — зона вечных снегов. Кунга Палдэн провел много лет в лесах и в пещерах в зоне снегов. Наконец он вернулся в монастырь, чтобы преподавать там, а позже снова удалился в свой горный скит, где и провел остаток жизни. Мне посчастливилось встретиться с ним благодаря помощи моего дяди, и Кунга Палдэн стал моим главным наставником в практике шитро.

Первым переводчиком с тибетского языка на английский двух текстов *Бардо тодрол* (*Bar-do thos-grol*), которые тоже входят в цикл *Сабчо шитро гонгна рангдрол*, был сиккимский лама по имени Кази Дава Самдуб (1868–1922). Он сделал это в начале двадцатого века при содействии своего редактора, молодого американца У. Й. Эванса-Вентца. Благодаря усилиям Эванса-Вентца этот перевод стал широко известен на

Западе под заглавием «Тибетская книга мертвых» (*Bod-kyi gshin-yig*), которое не было подлинным названием тибетского оригинала. С тех пор этот текст читали и комментировали многие западные ученые; не последним среди них был знаменитый швейцарский психоаналитик доктор Карл Юнг. Однако редактор, не знавший тибетского языка, допустил много ошибок и неверных истолкований как в самом переводе, так и в своих комментариях и примечаниях к нему. Это привело к тому, что западные ученые, в том числе и доктор Юнг, и дальше неверно истолковывали учения, входящие в *Бардо тодрол* и другие сходные тексты. К сожалению, эти ошибки и неверные толкования так и остаются неисправленными и «Тибетская книга мертвых» так и продолжает выходить на Западе, не передавая того правильного воззрения, которое составляет самую сущность цикла текстов *Сабчо шитро гонгна рангдрол* и содержится в тексте *Ригна нготрод чертонг рангдрол*. Этот последний текст, перевод которого тоже издан Эвансом-Вентцем, не столь хорошо известен на Западе, как «Тибетская книга мертвых», и остался незамеченным и недооцененным.

При переводе с тибетского языка буддийских текстов, будь то Сутра, Тантра или Дзогчен, недостаточно просто знать язык и уметь пользоваться тибетско-английским словарем. При таком подходе существует большая вероятность, что истинный смысл текста ускользнет от переводчика, особенно если это касается учений Дзогчена. Необходимо, чтобы переводчик имел некоторый непосредственный опыт практики этих учений. Он должен соединять буквальное значение слов с собственным пониманием изначального состояния (*налма*: gnal-ma). Иначе, не постигнув истинного смысла, он, скорее всего, запутается в пустых размышлениях о значении слов текста. Поэтому нам повезло, что именно Ваджранатха, опытный йогин и практик, в итоге искренних и неутомимых трудов перевел этот текст Дзогчена с тибетского языка на

английский. Если встречались какие-то неясности относительно истинного смысла текста, он консультировался у разных лам, сведущих и опытных в традиции Дзогчен. В интересах ясности и стремясь к совершенству, он дополнил перевод примечаниями и комментарием (*синтри*: zin-bris).

Несомненно, многие читатели, обладающие благоприятной кармой, окажутся в состоянии созерцания, просто знакомясь с важнейшими моментами этого в высшей степени содержательного текста, размышляя о его смысле и практикуя его в собственном потоке ума. Мы искренне надеемся и верим, что благодаря этой публикации возникнет причина непрерывного счастья несметных живых существ.

*6 января 1987 года
Неа Махри, Греция.*

Предисловие переводчика

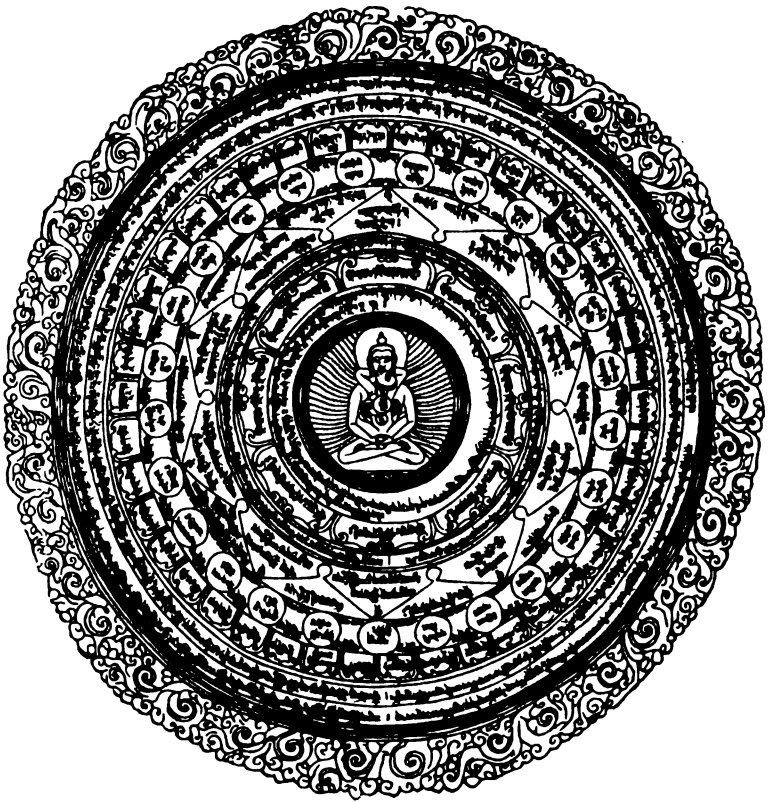
Как переводчик я хотел бы прежде всего выразить свою благодарность, гораздо большую, чем можно передать словами, Дуджому Ринпоче за всю ту мудрость, доброту и вдохновение, которые он проявил, впервые приобщив меня к безбрежному и глубокому смыслу учений Дзогчена, и за то, что он сам являл собой совершенный живой пример этих учений. Еще я хотел бы выразить свою вечную благодарность Намкаю Норбу Ринпоче, за то что он повел меня по этому пути дальше и прояснил для меня многие сложные измерения учений Дзогчена. Также я хочу поблагодарить Тинлея Норбу Ринпоче, Кангьюра Ринпоче, Чатрала Ринпоче, профессора К. Р. Ламу, Ламу Гонпо Цедэна и Ламу Тарчина за разнообразные прозрения Дзогчена, которыми они меня одарили. Предлагаемый в этой книге перевод стал возможен только благодаря помощи, которую оказал мне сначала Лама Тарчин из Конгпо в результате семинара, проведенного им в Нью-Йорке в октябре 1985 года, а затем Намкай Норбу Ринпоче, просмотрев текст, внося поправки и предложив свои варианты перевода. Устные пояснения обоих тибетских учителей включены в мой комментарий, сопровождающий перевод.

Я также благодарен за помощь, финансовую и иную, оказанную мне Дзогчен-общиной Конвея и Дзогчен-общиной

Великобритании в тот период, когда я заканчивал эту книгу, и Нине Робинсон, которая поддерживала и воодушевляла меня. Еще я благодарен Бобу Кохуту, Сьюзан и Джорджу Кваша за множество ценных предложений и особенно Ларри Спиро, поделившемуся со мной многими своими мыслями в области взаимосвязи между психотерапией и духовным путем. Некоторые из этих мыслей вошли в первое приложение к этой книге. Наконец, я хочу выразить признательность Майе и Артуру Мандельбаум за их труд по устному переводу семинара Ламы Тарчина в Нью-Йорке.

Ваджранатха

Посвящается памяти Его Святейшества
Дуджоме Ринпоче, Джигдрала Йеше Дордже
(1904–1987)



Введение

Тибетский текст, перевод которого предлагается в этой книге, — произведение, очень важное для понимания воззрения Дзогчена, считающегося в Тибете высочайшим и наиболее тайным учением Будды. Тибетское заглавие этого текста — *Rigpa ngomprod chertong rangdrol* (*Rig-pa ngo-sprod gcer mtibong rang-grol*), что можно перевести как «Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью: прямое введение в состояние исконной осознанности». ¹ Это один из многочисленных текстов, принадлежащих к циклу терма, или текстов из потаенных кладов, озаглавленному *Сабчо шимпро гонгна рандрол* (*Zab-chos zhi-kbro dgongs-pa rang-grol*), «Глубокое учение о самоосвобождении в изначальном состоянии мирных и гневных божеств». Это тот же цикл терма, к которому принадлежит и получившая заслуженную известность так называемая «Тибетская книга мертвых» — *Бардо тодрол*, или «Освобождение благодаря слышанию в промежуточном состоянии (между смертью и новым рождением)». Приведенный здесь текст несет в себе главное теоретическое обоснование (*тамрид*: *lta-khrid*) всего цикла учений терма, поскольку он вводит понятие «исконная осознанность», или «состояние мгновенного присутствия», которое в тибетском языке называется *ригна* (*rig-pa*, санскр. *видья*), и объясняет его смысл.

Авторство цикла учений, в который входит «Тибетская книга мертвых», традиционно приписывают Гуру Падмасамбхаве, буддийскому учителю и тантрийскому практику из страны Уддияна, который прибыл в Тибет в восьмом веке нашей эры.² Его пригласил в страну тибетский царь Трисонг Децен (742–797) по просьбе буддийского ученого Шантиракшиты, настоятеля храма Самье, дабы силою тантрийской магии усмирить враждебных богов и демонов, чинивших препятствия строительству этого первого в Тибете буддийского монастыря (основан в 779 г.).

Впоследствии Падмасамбхава передал узкому кругу своих учеников тантрийские методы преобразования, известные как Маха-йога и Ану-йога, вершиной которых является состояние Дзогчен. Позднее индийский учитель Вималамитра и тибетский переводчик Вайрочана принесли в Тибет другие учения Дзогчена, принадлежащие к Разделу ума (*Семде*: *sems-sde*) и Разделу пространства (*Лонгде*: *klong-sde*). Более поздние последователи этих трех учителей стали называться ньингмапа, или «древние». Эта линия преемственности являет собой непрерывную традицию (*кама*: *bka'-ma*), которая на протяжении веков и до наших дней передается от учителя к ученику. Однако существовало и много таких учений, к восприятию которых тогдашние тибетцы не были готовы. Поэтому Гуру Падмасамбхава и его супруга, тибетская царица Йеше Цогьял, записали их и спрятали в храмах, в пещерах и во многих других местах, в Тибете и Гималаях.

Падмасамбхава предсказал, что спустя века его первые ученики, переродившись, обнаружат эти тексты и распространят содержащиеся в них учения по всему Тибету. Таким образом, тексты, относящиеся к циклу «Тибетской книги мертвых», пролежав много веков в пещере, были потом обнаружены тибетским учителем по имени Карма Лингпа (*Каг-па гЛинг-па*). Поэтому этот цикл терма относят к разряду *самтер* (*sa-gter*), или «кладов земли».³

Как говорится в колофоне ксилографии *Бардо тодрол*: «Ригдзин Карма Лингпа принес эти тексты с горы Гамподар, что на берегах реки Сердэн (gSer-ldan)». Эпитет *ригдзин* (rig-pa 'dzin-pa), или на санскрите *видьядхара*, буквально означает «хранитель знания». Но подразумеваемое здесь знание не является чисто интеллектуальным, каковое может приобрести ученый, черпающий сведения в книгах. Скорее, оно означает состояние исконной осознанности, ригпа.⁴ Хотя Ригдзин Карма Лингпа стоит в ряду великих тертонов, или открывателей учений из потаенных кладов, о его жизни известно не много. В *Падма катанг дуна* (Pad-ma bka'-thang bsdus-pa), терма, открытом Ургъеном Лингпой (1323–1360), говорится, что Падмасамбхава предсказал появление в грядущие века нескольких выдающихся великих тертонов: «Восемью великими, которые родятся великими бодхисаттвами, станут Ургъен Лингпа в центре, Дордже Лингпа на востоке, Ринчен Лингпа на юге, Падма Лингпа на западе, Карма Лингпа на севере, Самтэн Лингпа, Ньида Лингпа и Шигпо Лингпа (в промежуточных направлениях). Эти восемь великих тертонов появятся и станут воплощениями меня самого». Как и в структуре мандалы, здесь мы видим пятерых главных тертонов, соответствующих пяти направлениям. Карма Лингпа был одним из них и олицетворял северное семейство Кармы. Слово *лингпа* (gling-pa) означает правителя области или района и является производным от *линг* (gling): область, остров, материк.

Согласно *Тертон гьяцэй намтар* (gTer-ston brgya rtsa'i mtam thar) и *Ньингмэй чочжунг* (rNying-ma'i chos-'byung) Дуджома Ринпоче [8, с. 150–153],* тертон Карма Лингпа был перерождением, или воплощением, (*трулпа*: sprul-pa) переводчика Чогро Лоцавы (Chog-ro Lo-tsa-ba kLu'i rGyal-mtsan), современника тибетского царя Трисонг Децена. Позднее, в

* в квадратных скобках указаны номера библиографических источников, приведенных в списке библиографии на странице 235. — *Прим. перев.*

четырнадцатом веке, в Тибете появился тертон и великий йогин (*друбчен*: grub-chen) по имени Ньида Сангье (Grub-chen Nyi-zla Sangs-rgyas). Из всех учений, посвященных *пова*, или переносу сознания, под названием «Практика пова, дающая возможность вставить травинку (в отверстие, появляющееся на макушке черепа)» ('pho-ba 'jag zug-ma zhes-pa 'pho-ba gdams-pa)⁵, именно его учение-терма (*терчо*: gter chos) стало наиболее известным и широко распространенным в Тибете. Далее, в год огня-обезьяны (1356 г.) в Кьердрубе (Khyer-grub), в северной части Двагпо, района, лежащего к юго-востоку от Центрального Тибета, родился его старший сын. Именно он стал позже известен под именем Карма Лингпа (1356–1405).

Мальчиком он практиковал различные тантрийские методы и, не встречая препятствий, развил много способностей, например, шесть способностей ясновидения (*нгонше труг*: mngon-shes drug) и др.⁶ Потом, когда ему было пятнадцать лет, случилось благоприятное стечение обстоятельств (*тен дзел*: rten 'brel): он получил предсказание, сопровождаемое благими знаменами. Вот как вышло, что он обнаружил потаенные клады, содержавшие много глубоких учений (*саб чо*: zab chos), достав их из горы Гамподар в восточном районе Двагпо, которая очертаниями напоминает танцующее божество свиты (*лха трэн кар чжедна драва*: lha bran gar byed-pa 'dra-ba). Эти учения из кладов принадлежали в основном к двум главным циклам терма: *Тугдже ченпо падма шитро* (*Tbugs-rje chen-po padma zhi-kbro*) и *Сабчо шитро гонгна рангдрол* (*Zab-chos zhi-kbro dgongs-pa rang-grol*). Карма Лингпа доверил весь цикл *Падма шитро* своим четырнадцати ученикам и назначил их хранителями этого учения (*чодаг*: chos-bdag). Цикл же *Сабчо шитро гонгна рангдрол* он передал только своему сыну Ньиде Чордже (Nyi-zla Chos-rje) и настоятельно просил его вплоть до третьего колена открывать этот цикл одному-единственному человеку. Поскольку не случилось благоприятного стечения обстоятельств (rten 'brel ma

'grigs-pa'i rkyen gyis) для его встречи и союза с предсказанной женой (*сунгма*: gzung-ma) или тайной супругой (*санг юм*: gsang yum), а кроме того, некоторые благоприятные знаки не были осуществлены, Карма Лингпа прожил не очень долго и скоро ушел в нирвану (zhi-bar gshegs-pa).⁷

Сын его Ньида Чордже передал цикл учений шитро Намка Чокьи Гьяцо (Nam-mkha' Chos kyi rGya-mtso), который был представителем третьего поколения, упомянутого в предсказании. Тот распространил наставления по *Карлинг шитро*⁸ в провинциях Центрального и Восточного Тибета, особенно в Докаме (mdo-khams), как северном, так и южном. Посвящения, разрешения на чтение текста и пояснительные наставления (*ванг лунг трид*: dbang rlung khrid) сохранились до наших дней. В частности, учения *Бардо тодрол* широко распространены по всему Тибету. В целом можно сказать, что *Карлинг шитро* — наиболее полное из всех существующих учений шитро; оно распространилось очень широко, особенно среди школ ньингмапа и кагьюпа, а теперь и по всему миру.

В школе ньингмапа, которая в Тибете сохраняет самые древние традиции буддийских учений, Дзогчен также называют Ати-йогой — этот термин часто переводят «изначальная йога» (*додмэй налчжор*: gdod-ma'i gnal-'byor). Она представляет собой девятую, высшую из Девяти колесниц (*тегна ринг гу*: theg-pa rim dgu), на которые в системе ньингмапа подразделяются учения Будды.⁹ Но несмотря на то, что Дзогчен обычно связывают со школой ньингмапа, потому что в Тибете она играет роль хранильницы традиций, берущих свое начало в период ранних переводов (7–9 вв. н. э.), сам по себе Дзогчен — это не школа и не секта, а его появление в Тибете намного опережает возникновение религиозных школ среди тибетских буддистов.

Тибетское слово *Дзогчен* (rdzogs-pa chen-po), соответствующее санскритскому *Махасандхи*, обычно переводится «Великое Совершенство» и означает изначальное состояние человека

(*кунсанг гонгпа*: kun-bzang dgongs-pa)¹⁰, которое за пределами времени и любым условиям, иначе говоря, является неотъемлемо присущей человеку природой будды и равнозначно природе ума. Эта природа ума (*семныйд*: sems nyid) выходит за пределы конкретного содержания ума, то есть нескончаемого потока мыслей, которые непрерывно возникают в уме и отражают нашу психологическую, культурную и социальную несвободу. Это различие между природой ума (*семныйд*) и умом (*сем*: sems), или процессом мышления, — ключевой момент для понимания Дзогчена. Можно провести сходное различие между зеркалом, обладающим природной и неотъемлемой способностью отражать всё, что перед ним появляется, и возникающими в зеркале отражениями. Присущая природе ума способность осознавать есть ригпа, понятие, которое мы переводим как «исконная осознанность» или «мгновенное присутствие». Противоположностью ригпа является *маригпа* (ma rig-pa; санскр. *авидья*), отсутствие осознанности. Такое неведение и есть источник привязанности и всех страданий, переживаемых в сансаре, круговороте перерождений.¹¹ Ригпа — центральная тема представленного здесь текста, а его передача служит непосредственным знакомством (*нготрод*: ngo-sprod) — как будто вы впервые встречаете кого-то лично — с этим состоянием исконной осознанности.

Более ранний перевод этого же текста, получивший широкую известность, составляет ядро «Тибетской книги Великого Освобождения» У. Й. Эванса-Вентца [15, с. 202–239]. Однако с этой версией перевода сопряжены большие проблемы, затрагивающие самые существенные моменты Дзогчена, да и буддизма в целом. Например, ни в тибетском подлиннике, ни в устных комментариях тибетских лам¹² к этому тексту не обнаружено такого понятия, как «познание Единого Разума, космическое всеобщее сознание». Эванс-Вентц, который совсем не знал тибетского языка, редактировал и комментировал выполненный другими перевод в те годы, когда на Западе о

Дзогчене не было известно почти ничего. Поэтому он допустил ряд существенных ошибок и принципиальных заблуждений относительно смысла данного текста. Это, в свою очередь, привело к тому, что доктор Карл Юнг пришел к ряду неверных выводов о Дзогчене в частности и о тибетской духовности в целом. Поэтому я считал, что назрели и время, и необходимость для того, чтобы предпринять работу над новым переводом. Недостатки первого перевода и, в частности, неверное толкование Дзогчена Эвансом-Вентцем рассматриваются в Приложении I.

Данный перевод выполнен в сотрудничестве с Ламой Тарчином из Конгпо. Затем я советовался с профессором Намкаем Норбу из Института востоковедения Неапольского университета по поводу трудностей перевода и толкования специальных тибетских терминов, используемых в текстах Дзогчена. Расшифровка текста также поставила перед нами множество проблем. Оказалось, что в приобретенном несколько лет назад в Непале ксилографическом издании, которым мы пользовались при переводе, содержится ряд опечаток. Профессор Норбу любезно исправил их, и получившийся в итоге правильный вариант приведен в конце книги. Примечания к переводу, которые идут сразу за ним, даны в форме сплошного комментария. Я предпочел его обычному научному аппарату, потому что, на мой взгляд, это сделает примечания гораздо более доступными для читателя-неспециалиста. При подготовке комментария я опирался на богатое наследие устных толкований, полученных от ламы Тарчина, профессора Намкая Норбу и ряда других ученых тибетских лам. Чтобы облегчить понимание перевода, я составил обзор содержания и поделил перевод на двадцать восемь разделов. Им соответствуют разделы комментария. В конце книги читатель найдет словарь тибетских терминов.

Ваджранатха (Джон Мирдхин Рейнольдс)



༡༡། །ངོ་མཚོ་ར་སངས་རྒྱལ་པ་རྣམས་ལྟེན་ལ། །སྤྱོད་རྩི་མི་མང་འདོད་ཅི་ལྟར། །
དུས་གསུམ་རྒྱལ་ལྟར་སྤོ་བ་ལས་མཚན་དེ། །པདྨ་འབྲུང་གནས་ལ་ཕུགས་ཚེས། །

Падмасамбхава — Лотосорожденный Гурю

САМООСВОБОЖДЕНИЕ
благодаря видению обнаженной
осознанностью

Перевод текста

1. Здесь содержится «Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью: прямое введение в состояние исконной осознанности» § из цикла «Глубокое учение о самоосвобождении в изначальном состоянии мирных и гневных божеств». §

2. Поклоняюсь триаде и божествам, олицетворяющим неотъемлемую светоносную ясность исконной осознанности. §

3. Здесь я передам «Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью: прямое введение в исконную осознанность» § из «Глубокого учения о самоосвобождении в изначальном состоянии мирных и гневных божеств». § Поистине, это введение в вашу исконную осознанность § следует созерцать надлежащим образом, о счастливые сыновья благородной семьи! § САМАЙЯ § ГЬЯ ГЬЯ ГЬЯ §

4. Эмахо! § Именно эта единая (природа) ума объемлет всю сансару и нирвану. § Хотя его неотъемлемая природа существует изначалью, вы ее не узнаете. § Хотя ее ясность и присутствие непрерывны, вы еще не встретились с ней лицом к лицу. § Хотя ее возникновение нигде не знает помех, вы всё

еще ее не постигли. § Поэтому цель этого (прямого введения) — привести вас к осознанию себя. § Все, что изложено Победоносными трех времен § в восьмидесяти четырех тысячах врат к Дхарме, § непостижимо (если не понимаешь истинной осознанности). § Поистине, Победоносные не учат ничему иному, кроме этого понимания. § Есть несметное множество священных текстов, число которых безгранично, как просторы небес, § однако, если иметь в виду истинный смысл, есть три положения, которые познакомят вас с вашей истинной осознанностью. § Это введение в проявленное изначальное состояние Победоносных § открывается следующим методом вхождения в практику, где не существует ни предшествующих практик, ни последующих. §

5. Къехо! § Слушайте же, мои счастливые сыновья! § Хотя то, что мы обычно называем «ум», повсюду ценят и много о нем рассуждают, § все же его не понимают или понимают неверно, или понимают только с одной стороны. § Поскольку его не понимают правильно, таковым, каков он есть сам по себе, § возникает невообразимое количество философских теорий и доводов. §

Далее, поскольку обычные люди его не понимают, § они не осознают своей собственной природы, § а посему продолжают блуждать среди шести уделов (перерождений) в трех мирах и от этого испытывают страдания. § Таким образом, непонимание собственного ума — прискорбнейшее заблуждение. § Хотя шраваки и пратьекабудды желают понять его с позиции учения об анатмане, § они все равно не понимают его таким, каков он есть сам по себе. § Есть еще и другие — те, кто из-за привязанности к собственным теориям и толкованиям § попадает в путы этих привязанностей и не воспринимает Ясный Свет. § Шраваки и пратьекабудды (умственно) омрачены своей привязанностью к субъекту и объекту. § Мадхьямики (умственно) омрачены привязанностью к крайностям Двух

Истин. § Практикующие Крия-тантру и Йога-тантру (умственно) омрачены привязанностью к практике *сева-садханы*. § Практикующие Маха-йогу и Ану-йогу (умственно) омрачены привязанностью к пространству и осознанности. §

Что же касается истинного смысла недвойственности, то, разделяя (пространство и осознанность) на две <категории>, они впадают в заблуждение. § Если две эти <составляющие> не станут одним целым без всякой двойственности, безусловно, не обретишь состояния будды. § Если взять собственный ум, как и все другие, то сансара и нирвана нераздельны. § Тем не менее, упорствуя в принятии и переживании привязанностей и неприязней, будешь и дальше блуждать в сансаре. § Посему следует отринуть как свои активные дхармы, так и неактивные. § Однако, поскольку здесь вам открыто самоосвобождение благодаря обнаженному видению исконной осознанностью, § нужно понимать, что все дхармы могут достигать совершенства и полноты в великом абсолютном самоосвобождении. § А потому любую (практику, которую выполняешь) можно довести до завершения в Великом Совершенстве. § САМАЙЯ § ГЬЯ ГЬЯ ГЬЯ §

б. Что касается того проблеска осознанности, который зовется «ум», § то, если даже кто-то скажет, что он существует, в действительности его нет. § (С другой стороны) как источник он есть первопричина разнообразия всего блаженства нирваны и всей скорби сансары. § Что же касается его желанности, то его одинаково высоко ценят в Одиннадцати колесницах. § Что до его названия, то различные имена, которые ему дают, непостижимы (своим числом). § Некоторые называют его «природа ума» или «собственно ум». § Некоторые тиртхики называют его *атман*, или «индивидуальное “я”». § Шраваки называют его «учение об *анатмане*, или отсутствии индивидуального “я”». § Читтаматрины именуют его *читта*, или «ум». § Некоторые называют его *праджняпарамита*, или

«совершенство мудрости». § Некоторые именуют его *татхагатагарбха*, или «зародыш состояния будды». § Некоторые именуют его *махамудра*, или «великий символ». § Некоторые называют его именем «единственное тигле». § Некоторые именуют его *дхармадхату*, или «измерение реальности». § Некоторые именуют его *алайя*, или «основа всего». § А некоторые именуют его просто «обычное осознание». §

7. Теперь, когда вас вводят (в вашу исконную осознанность), метод вхождения в нее предполагает три обстоятельства. § Мысли в прошлом чисты и пусты и не оставляют за собой следов. § Мысли в будущем новы и ничем не обусловлены. § А в настоящем, когда (ваш ум) пребывает в своем собственном состоянии, ничего не создавая, § в этот миг осознание само по себе вполне обычно. §

И когда вы таким образом заглянете в себя обнаженно (без каких бы то ни было рассудочных мыслей), § то, поскольку существует только это чистое наблюдение, обнаружится прозрачная ясность, без какого-либо наблюдателя. § Присутствует только обнаженная явная осознанность. § (Эта осознанность) пуста и безупречно чиста, она ничем не сотворена. § Она подлинна и неподдельна, без какого бы то ни было двойственного деления на ясность и пустоту. § Она не вечна и все же ничем не сотворена. § Однако она не просто ничто или нечто исчезнувшее, ибо она ясна и присутствует. § Она не существует как одно, ибо обладает ясностью и присутствует так, будто ее много. § (С другой стороны) она не сотворена как множество вещей, ибо нераздельна и имеет единый вкус. § Исконная осознанность не происходит ни от чего вне себя самой. § Таково подлинное введение в истинное состояние вещей. §

8. В этой (исконной осознанности) трикая нераздельна и полностью присутствует как одно. § Поскольку она пуста и нигде не сотворена, она — дхармакая. § Поскольку ее свето-

носная ясность являет собой исконное прозрачное сияние пустоты, она — самбхогакая. § Поскольку ее возникновение повсюду беспрепятственно и непрерывно, она — нирманакая. § Эти три (каи), завершенные и полностью присутствующие как одно, и есть ее истинная сущность. §

9. Когда вас таким образом вводят этим чрезвычайно действенным методом вхождения в практику, § (вы непосредственно обнаруживаете), что ваше мгновенное осознание себя есть именно это (и ничто иное) § и что оно обладает неотъемлемой собственной ясностью, которая совершенно неподдельна. § Как же можно говорить, что не понимаешь природы ума? §

Далее, поскольку вы медитируете, не находя никакого объекта медитации, § как можно говорить, что медитация не удается? §

Поскольку ваша явная исконная осознанность именно такова, § как можно говорить, что не удастся обнаружить собственный ум? §

Ум — это просто то, что мыслит, § и все же, хотя вы искали (мыслителя), как можно говорить, что не нашли его? §

А значит, нигде нет того, кто был бы причиной (умственной) деятельности. § И все же, поскольку эта деятельность существует, как можно говорить, что такая деятельность не возникает? §

Если достаточно всего лишь предоставить (мыслям) успокоиться в их собственном состоянии, не пытаясь никоим образом их изменять, § как можно говорить, что не удастся пребывать в состоянии покоя? §

Если достаточно предоставить (мыслям) быть такими, каковы они есть, не пытаясь ничего с ними делать, § как можно говорить, что не удастся ничего с ними поделаться? §

Если ясность, осознанность и пустота нераздельны и спонтанно совершенны, § как можно говорить, что практикой ничего не достигнуто? §

Если исконная осознанность саморожденна и спонтанно самосовершенна без каких бы то ни было предшествующих причин и условий, § как можно говорить, что усилиями не удастся ничего достичь? §

Если возникновение обычных мыслей и их освобождение происходит одновременно, § как можно говорить, что не удается применять противоядия? §

Если ваша собственная мгновенная осознанность именно такова, § как можно говорить, что ничего о ней не знаешь? §

10. Нет сомнений, что природа ума пуста и не имеет никакой опоры. § Ваш собственный ум невеществен, как пустое небо. § Нужно наблюдать свой ум, чтобы увидеть, так это или нет. §

Если не иметь никакого воззрения, которое непрерываемо считает его пустым, § нет сомнений, что саморожденное изначальное знание с самого начала ясно (и светоносно), § как ядро солнца, которое саморожденно. § Нужно наблюдать свой ум, чтобы увидеть, так это или нет. §

Очевидно, что такое изначальное знание, или исконная осознанность, непрерывно, § как течение большой реки. § Нужно наблюдать свой ум, чтобы увидеть, так это или нет. §

Нет сомнений, что разнообразные движения (возникающие в уме) неуловимы; § они — словно невещественные дуновения в воздушном пространстве. § Нужно наблюдать свой ум, чтобы увидеть, так это или нет. §

Нет сомнений, что, какие бы образы ни возникали, все они проявляются сами собой, § как изображения в зеркале — самопроявления, которые просто возникают. § Нужно наблюдать свой ум, чтобы увидеть, так это или нет. §

Нет сомнений, что все разнообразные качества вещей освобождаются в свое собственное состояние, § как облака в небе, которые сами рождаются и сами освобождаются. § Нужно наблюдать свой ум, чтобы увидеть, так это или нет. §

11. Нет явлений, отличных от того, что возникает из ума. § Где медитирующий, отличный от самой медитации? §

Нет явлений, отличных от того, что возникает из ума. § Где совершающий поступок, отличный от самого поступка? §

Нет явлений, отличных от того, что возникает из ума. § Где хранящий обет самаи, отличный от самого обета? §

Нет явлений, отличных от того, что возникает из ума. § Где обретающий (плод), отличный от самого плода? § Нужно глядеть на свой ум, наблюдая его снова и снова. §

12. Если глядеть в небеса, что вне вас, § и при этом нет никаких мыслей, испускаемых наружу, § и если глядеть в свой собственный ум, что внутри вас, § и при этом нет того, кто мышлением испускает мысли, § тогда собственный тонкий ум становится прозрачно-ясным, ничего не испуская. § Поскольку Ясный Свет собственной исконной осознанности пуст, он — дхармакая; § и это подобно солнцу, восходящему в чистом безоблачном небе. § Хотя (об этом свете нельзя сказать), что он обладает определенной формой или обликом, тем не менее, его можно полностью познать. § Смысл этого особенно важен, независимо от того, был он понят или нет. §

13. Этот саморожденный Ясный Свет, изначально не сотворенный (чем-то ему предшествующим), § есть дитя осознанности, и все же не имеет родителей — вот чудо! §

Это саморожденное изначальное знание ничем не создано — вот чудо! §

Он не переживает рождения, не существует и причины его смерти — вот чудо! §

Он явно виден, и всё же нет того, кто его видит, — вот чудо! §

Хотя он блуждает в сансаре, это ему никак не вредит — вот чудо! §

Хотя он зрит само состояние будды, это не приносит ему никакой пользы — вот чудо! §

Он существует везде и в каждом, и всё же остается неузнанным — вот чудо! §

Тем не менее, вы надеетесь обрести какой-то иной плод, нежели этот — вот чудо! §

Он существует в вас самих (и больше нигде), и всё же вы ищете его где-то еще — вот чудо! §

14. Как чудесно! § Эта мгновенная исконная осознанность невещественна и прозрачно ясна — § вот высочайшая вершина всех воззрений. §

Она всеобъемлюща, свободна от всего и лишена каких бы то ни было представлений — § вот высочайшая вершина всех медитаций. §

Она неизмышлена и невыразима обиденными словами — § вот высочайшая вершина всех линий поведения. §

Ее не нужно добиваться: она с самого начала спонтанно самосовершенна — § вот высочайшая вершина всех плодов. §

15. Вот учение о четырех Великих колесницах, которые свободны от заблуждений. § (Во-первых) есть Великая колесница безошибочного воззрения. § Поскольку эта мгновенная осознанность прозрачно ясна § и эта прозрачная ясность свободна от ошибок или заблуждений, ее называют колесницей. §

(Во-вторых) есть Великая колесница безошибочной медитации. § Поскольку эта мгновенная осознанность есть то, что обладает ясностью, § и эта прозрачная ясность свободна от ошибок или заблуждений, ее называют колесницей. §

(В-третьих) есть Великая колесница безошибочного поведения. § Поскольку эта мгновенная осознанность есть то, что обладает ясностью, § и эта прозрачная ясность свободна от ошибок или заблуждений, ее называют колесницей. §

(В-четвертых) есть Великая колесница безошибочного плода. § Поскольку эта мгновенная осознанность прозрачно

ясна § и эта прозрачная ясность свободна от ошибок или заблуждений, ее называют колесницей. §

16. Вот учение о четырех Великих неизменных (важнейших моментах, так называемых) «гвоздях». § (Во-первых) есть Великий гвоздь неизменного воззрения; § это мгновенное присутствие-осознание прозрачно ясно. § Поскольку оно устойчиво в трех временах, его называют гвоздем. §

(Во-вторых) есть Великий гвоздь неизменной медитации; § это мгновенное присутствие-осознание прозрачно ясно. § Поскольку оно устойчиво в трех временах, его называют гвоздем. §

(В третьих) есть Великий гвоздь неизменного поведения; § это мгновенное присутствие-осознание прозрачно ясно. § Поскольку оно устойчиво в трех временах, его называют гвоздем. §

(В-четвертых) есть Великий гвоздь неизменного плода; § это мгновенное присутствие-осознание прозрачно ясно. § Поскольку оно устойчиво в трех временах, его называют гвоздем. §

17. Теперь касательно тайного наставления, в котором говорится, что три времени суть одно. § Нужно отказаться от всех представлений о прошлом и оставить всё, чему мы следовали. § Нужно отсечь все замыслы и надежды на будущее. § А в настоящем нужно не хвататься (за возникающие мысли), а предоставить (уму) пребывать в состоянии, подобном небу. §

Поскольку (в изначальном состоянии) медитировать не о чем, то нет и нужды медитировать, § а поскольку здесь не на что отвлекаться, вы, не отвлекаясь, пребываете в состоянии устойчивой внимательности. § В этом состоянии без медитации и без отвлечения вы наблюдаете всё с обнаженной осознанностью. § Собственная осознанность от природы сведуща, от природы ясна и ослепительно ярка. § Когда она возникает, ее называют *бодхичитта* — пробужденный ум. § Свободная

от какой бы то ни было медитативной деятельности, она выходит за пределы всех объектов познания. § Ничем не отвлекаемая, она есть лучезарная ясность самой Сущности. § Видимости, по сути своей пустые, самоосвобождаются; ясность и пустота (будучи нераздельны) есть дхармакая. § Поскольку становится очевидно, что на пути к состоянию будды осуществлять нечего, § в этот миг вы воистину узрите Ваджрасаттву. §

18. Теперь касательно наставления, позволяющего исчерпать шесть крайностей и ниспровергнуть их. § Несмотря на то, что существует океан многообразных воззрений, которые не согласуются между собой, § этот «ум», ваша собственная исконная осознанность, в действительности есть саморожденное изначальное знание. § А значит, наблюдатель и процесс наблюдения не есть две (разные вещи). § Когда вы смотрите и наблюдаете, пытаясь найти того, кто смотрит и наблюдает, § то, поскольку вы ищете наблюдателя и не находите, § в это время ваше воззрение исчерпывается и ниспровергается. §

Таким образом, хотя это конец вашего воззрения, для вас самих это начало. § Воззрение и тот, кто им обладает, нигде не обнаружены. § Даже вначале не впадая в крайность пустоты и небытия, § ваше присутствие-осознание в этот миг становится прозрачно ясным. § Именно таково воззрение (или образ видения) Великого Совершенства. § (Поэтому) понимание и непонимание — это не две (разные вещи). §

19. Хотя существует великое многообразие практик медитации, которые не согласуются между собой, § ваше обычное присутствие-осознание обладает прямым проникновением. § Процесс медитации и тот, кто медитирует, — не две (разные вещи). § Когда ищешь медитирующего, который медитирует или не медитирует, § то, поскольку, ища этого медитирующего, его нигде не находишь, § в это время медитация исчерпывается и ниспровергается. §

Таким образом, хотя это конец вашей медитации, для вас самих это начало. § Медитация и медитирующий нигде не обнаружены. § Не подпадая под власть заблуждения, сонливости или возбуждения, § ваша мгновенная осознанность становится прозрачно ясной, § и это неизменное состояние устойчивого созерцания есть сосредоточение. § (Поэтому) пребывание в состоянии покоя или не пребывание в нем не есть две (разные вещи). §

20. Хотя существует множество видов поведения, которые не согласуются между собой, § ваше саморожденное изначальное знание — это Единственное Тигле. § Поведение и тот, кто себя ведет — это не две (разные вещи). § Когда ищешь того, кто себя ведет, действуя или бездействуя, § то, поскольку, ища деятеля, нигде его не находишь, § в это время поведение исчерпывается и ниспровергается. §

Таким образом, хотя это конец ваших поступков и поведения, для вас самих это начало. § Ни тот, кто ведет себя, ни поведение изначально не существовали (как отдельные реальности). § Не подпадая под власть иллюзий и унаследованных склонностей, § ваша мгновенная осознанность есть несотворенная природная ясность. § Когда ничего не принимаешь и не отвергаешь, а просто предоставляешь всему быть таким, как оно есть, не пытаясь его изменить, § только такие поступки или поведение чисты. § (Поэтому) чистые или нечистые действия не есть две (разные вещи). §

21. Хотя существует великое множество плодов, которые не согласуются между собой, § природа ума, то есть исконная осознанность, есть (не что иное как) спонтанно совершенная трикая. § Обретенное и тот, кто обретает, недвойственны. § Когда ищешь плод и того, кто его обрел, § то, сколько ни ищи обретенного (плод), его не найдешь. § В это время плод исчерпывается и ниспровергается. §

Таким образом, хотя это конец созревания вашего плода, для вас самих это начало. § Оказывается, ни созревания, ни того, кто обрел плод, не существует. § Не подпадая под власть привязанностей и неприязней или надежд и страхов, § ваше мгновенное присутствие-осознание становится спонтанно завершенной природной ясностью. § Поймите, что трикая полностью проявлена в вас самих. § (Поэтому) само по себе это есть созревание плода изначального состояния будды. §

22. Эта исконная осознанность свободна от восьми крайностей, таких как этернализм, нигилизм и остальные. § Поэтому мы говорим о Срединном пути, на котором не впадают ни в одну из этих крайностей, § и говорим об исконной осознанности как о внимательном присутствии. §

Поскольку пустота обладает сердцевиной — исконной осознанностью, § то ее именуют *матхагатагарбха*, то есть «зародыш, или сердцевина, состояния будды». §

Если понять ее смысл, она выйдет за пределы всего остального и превзойдет его. § Поэтому ее именуют *праджняпарамита*, то есть «совершенство мудрости». §

Поскольку она не может быть постигнута разумом и с самого начала свободна от всех ограничений (в виде понятий), § то ее именуют *махамудра*, то есть «великий символ». §

В зависимости от того, понимают ее конкретно или нет, § она есть основание всего — всего блаженства нирваны и страдания сансары, § а потому ее именуют *алайя*, то есть «основа всего». §

Поскольку, пребывая в своем собственном пространстве, она вполне обычна и никоим образом не исключительна, § эту осознанность, которая присутствует и прозрачно ясна, § именуют «обычное осознание». §

Сколько имен к ней ни прилагай, пусть все они хорошо придуманы и красиво звучат, — § но если иметь в виду ее истинный смысл, то это просто мгновенное присутствие-осознание и ничто иное. §

23. Желать чего-то иного помимо этого — § все равно что, держа слона (при доме), искать его следы в других местах. § Если даже попробовать измерить вселенную мерной лентой, не удастся объять ее целиком. § (Точно так же) не поняв, что всё происходит из ума, невозможно обрести состояние будды. § Не узнавая эту (истинную осознанность как таковую), вы станете искать свой ум где-то вне себя. § Если ищешь себя повсюду (только не в себе), разве сможешь когда-нибудь найти себя? § Это похоже, к примеру, на то, как дурачок, забредя в многолюдную толпу § и растерявшись, приходит в смятение от этого зрелища — § он не узнаёт самого себя и, хоть ищет повсюду, § постоянно ошибается, принимая других за себя. § (Так и) вы, не видя естественного состояния — истинного положения вещей, § не знаете, что видимое происходит из ума, а потому вас снова швыряет в сансару. § Из-за непонимания того, что в действительности ваш ум — это будда, <облака неведения> скрывают нирвану. §

Что касается сансары и нирваны, (то различие между ними вызвано просто) соответственно, неведением или осознанностью. § Но в этот единый миг (чистого осознания) в действительности между ними нет подлинной разницы (с точки зрения их сущности). § Если вы начинаете воспринимать их так, будто они существуют где-то в другом месте, отличном от вашего собственного сознания, то это, несомненно, заблуждение. § (Следовательно) заблуждение и не-заблуждение в действительности обладают единой сущностью (которая суть природа ума). § Поскольку потоки ума живых существ не превращаются в нечто такое, что разделяется надвое, § то неизменная, неисправленная природа ума освобождается благодаря тому, что ему просто предоставляют пребывать в его (исконном) естественном состоянии. § Если не осознаешь, что коренная ошибка или заблуждение берут начало в уме, § не сумеешь правильно понять истинный смысл дхарматы (природы реальности). §

24. Рассмотрите, что является самовозникающим и само-рожденным. § Что касается таких видимостей, то сначала они должны откуда-то возникнуть, § в промежутке они должны где-то пребывать, и в конце они должны куда-то уйти. § Тем не менее, когда вглядываешься (в суть вопроса), это похоже, к примеру, на то, как ворона глядит в колодец. § Когда она улетает от колодца, (ее отражение) тоже исчезает из колодца и не возвращается. § Так и видимости возникают из ума: § Они возникают из ума и освобождаются в ум. § Природа ума, которая (обладает способностью) обо всем знать и всё осознать, пуста и чиста. § Как и у неба над нами, ее пустота и ее ясность с самого начала нераздельны. § Саморожденное изначальное знание становится проявленным § и, повсеместно утвердившись как светоносная ясность, оно и есть дхармата, природа реальности. § Несмотря на то, что свидетельство ее существования — это всё воспринимаемое бытие (которое проявляется как внешнее), § вы осознаёте ее в своем уме, и этот последний и есть природа ума. § Поскольку она обладает ясностью и осознанностью, ее считают подобной небу. §

Однако, хотя мы и используем пример неба, чтобы обозначить природу ума, § в действительности это только метафора, сравнение, односторонне обозначающее вещи. § Помимо того, что она пуста, природа ума от природы обладает осознанностью; она повсеместно ясна. § Небо же лишено какой бы то ни было осознанности: оно пусто, как пуст бездыханный труп. § Поэтому небо не передает истинного смысла «ума». § Итак, не отвлекаясь, просто предоставьте (уму) пребывать в состоянии бытия, как он есть. §

25. Далее, если взять разнообразие видимостей, выражающих относительную истину, § то в действительности ни одна из этих видимостей не создана и потому они снова исчезают. § Все вещи, всё воспринимаемое бытие, всё в сансаре и нирване — § это всего лишь видимости (или явления), воспринимаемые единой природой человеческого ума. § В любом

конкретном случае, когда ваш (внутренний) поток ума претерпевает изменения, § начинают возникать видимости, которые вы будете воспринимать как внешние перемены. § Следовательно, всё, что вы видите, — это проявления ума. § К тому же все существа, населяющие шесть миров перерождения, воспринимают всё своим особым кармическим видением. §

26. Тиртхики, то есть чужаки, видят всё с позиции двойственности: противопоставления этернализма и нигилизма. § Каждая из девяти следующих друг за другом колесниц видит всё исходя из собственных воззрений. § Таким образом, всё воспринимается многообразными способами и может быть объяснено многообразными способами. § Поскольку, держась за эти разнообразные (видимости, которые возникают), вы начинаете питать к ним привязанность, возникают ошибки. § И всё же, если взять эти проявления, которые вы осознаёте в своем уме, § пусть даже эти воспринимаемые вами проявления действительно возникают, если вы не держитесь за них, то это состояние будды. § Сами по себе проявления не ошибочны — ошибки происходят от привязанности к ним. § Если же знаешь, что все вещи, за которые хватаются мысли, есть ум, они освобождаются сами собой. §

Всё, что видится — лишь проявление ума. § Пусть вам видится вся внешняя неодушевленная вселенная — она всего лишь проявление ума. § Пусть вам видятся все живые существа шести миров — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видится счастье людей и блаженство дэвов в раю — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видятся страдания трех дурных уделов — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видятся пять ядов — символы неведения и страстей — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видится исконная осознанность, иначе саморожденное изначальное знание, — она всего лишь проявление ума. § Пусть вам видятся добрые помыслы на пути в нирвану — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видятся препятствия, чинимые демонами и злыми

духами, — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видятся боги и другие благие достижения — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видятся разные виды чистоты — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видятся (переживания) пребывания в состоянии однонаправленной сосредоточенности без каких бы то ни было рассудочных мыслей — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видятся цвета — отличительные признаки вещей — они всего лишь проявления ума. § Пусть вам видится состояние без каких бы то ни было отличительных признаков и умопостроений — оно всего лишь проявление ума. § Пусть вам видится недвойственность одного и множества — она всего лишь проявление ума. § Пусть вам видятся нигде не сотворенные бытие и небытие — они всего лишь проявления ума. § Нет таких видимостей, про которые можно сказать, что они не берут начало в уме. §

27. Благодаря не знающей препятствий природе ума происходит непрерывное возникновение видимостей. § Как волны и воды океана, которые не есть две (разные вещи), § всё, что бы ни возникало, освобождается в естественную природу ума. §

Хотя в нескончаемом процессе обозначения вещей именами ум получает множество разных имен, § с точки зрения истинного смысла, он не существует иначе, как одно. § К тому же это единственное не имеет никакого основания и корня. § Но, хотя оно и одно, невозможно искать его в каком-то конкретном направлении. § Нельзя рассматривать его как нечто имеющее какое-то местоположение, ибо оно ничем не сотворено и ни из чего не сделано. § Нельзя рассматривать его и как нечто пустое, ибо существует прозрачная лучистость его светоносной ясности и осознанности. § Нельзя рассматривать его и как разные вещи, ибо пустота и ясность нераздельны. § Мгновенная осознанность обладает ясностью и присутствием. § Хотя деятельность существует, нет

осознания исполнителя действия. § Хотя переживания не имеют какой бы то ни было изначальной природы, они переживаются по-настоящему. §

Если практиковать таким образом, всё освободится. § Благодаря способностям чувств всё будет постигнуто прямо, без вмешательства рассудка. § Хотя семя кунжута служит причиной растительного масла, а молоко — причиной сливочного, § однако растительное масло не получишь без отжима, а сливочное — без сбивания, § так и все живые существа, хоть они и обладают подлинной сущностью состояния будды, § не обретут состояния будды, если не будут заниматься практикой. § Практикуя, даже пастух может обрести освобождение. § Даже не зная объяснений, он может последовательно утверждаться в переживании. § (Например) после того как человек имел подлинное переживание вкуса сахара у себя во рту, § ему не нужно, чтобы этот вкус ему объяснял кто-то другой. §

Не понимая этой (исконной осознанности), даже пандиты могут впасть в заблуждение. § Пусть даже они чрезвычайно учены и сведущи в толковании Девяти колесниц, § <их речи> будут похожи на распускание слухов о местах, которых они не видели воочию. § Что касается состояния будды, то они не приблизятся к нему даже на миг. § Если понимаешь (исконную осознанность), все твои заслуги и грехи освободятся в свое собственное состояние. § А если не понимаешь, любые благие и дурные дела, которые совершаешь, § будут накапливаться в виде кармы, ведущей, соответственно, к перерождению в небесной обители либо к перерождению в дурных уделах. § Если же постигнешь это пустое изначальное знание, то есть свой собственный ум, § последствия заслуг и грехов никогда не осуществляются, § как ручей не может брать начало в пустом небе. § В состоянии самой пустоты объект заслуги или греха даже не создается. § Поэтому проявленная самоосознанность начинает видеть всё обнаженно. §

Это самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью обладает величайшей глубиной, § и поскольку это так, следует близко познакомиться с самоосознанностью. § Глубоко запечатано! §

28. Как чудесно! § Что касается этого «Самоосвобождения благодаря видению обнаженной осознанностью: прямого введения в исконную осознанность», § то на благо живых существ, принадлежащих к последующим поколениям грядущих времен упадка, § были сложены все мои тантры, агамы и упадешы, § пусть по необходимости краткие и сжатые. § И хотя ныне я их распространяю, всё же они будут сокрыты как драгоценные сокровища, § дабы тем, чья благоприятная карма созреет в будущем, удалось с ними встретиться. §

САМАЙЯ § ГЬЯ ГЬЯ ГЬЯ §

Этот текст, являющий собой введение в подлинную исконную осознанность, или состояние мгновенного присутствия, § озаглавлен «Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью». § Его составил Падмасамбхава, учитель из Уддияны. §

Пока сансара не опустеет от живых существ, да не будет забыт этот великий труд, (имеющий целью) их освобождение! §

(В день полнолуния восьмого месяца года дерева-быка Ваджранатха завершил перевод этого текста терма, который называется *Rigpa ngotprod chertong rangdrol* (*Rig-pa ngo-sprod gcer mtshong rang-grol*) и принадлежит к циклу Ригдзина Карма Лингпы *Сабчо шупро гонгна рангдрол* (*Zab-chos zhi-kbro dgongs-pa rang-grol*), в надежде, что он принесет пробуждение и благо всем живым существам. Нью-Йорк, октябрь 1985 г.).

САРВА МАНГАЛАМ.

Краткое содержание перевода текста

I. ВВОДНАЯ ЧАСТЬ (НГОНДРО: SNGON-'GRO)

1. Заглавие и его смысл
2. Поклонение, или строфа-молитва
3. Обещание автора начать свой труд, где он излагает свою цель
4. Прямое введение; три изречения Гараба Дордже

II. ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ (НГО ЖИ: DNGOS-GZHI)

A. Внутренняя осознанность (*нанг ригпа: nang rig-pa*)

5. Те, кто не понимает «ум»; ум в противоположность природе ума
6. Обретение устойчивого понимания; ум как источник всего разнообразия явлений; разные его названия
7. Понятие о трех временах; ум и время; крайности этернализма и нигилизма
8. Трикая полностью присутствует как природа ума, она же Основа
9. Руководство умом (*сем трид: sems khrid*), приводящее к познанию себя
10. Метафоры, иллюстрирующие природу ума
11. Медитация (*гампа: bsgom-pa*) и поведение (*чодпа: spyod-pa*)

12. Наблюдение собственного ума; наблюдение за тем, где мысли возникают и пребывают и куда исчезают, и невозможность это обнаружить
 13. Парадоксы, касающиеся осознанности и природы ума
 14. Высочайшие вершины воззрения, медитации, поведения и плода
 15. Четыре Великие колесницы воззрения, медитации, поведения и плода
 16. Четыре Великих неизменных (важнейших момента, так называемых) «гвоздя»: воззрение, медитация, поведение и плод
 17. Тайное наставление о трех временах, которые есть одно
 18. Наставления для исчерпания и ниспровержения шести крайностей: воззрение исчерпывается и ниспровергается из-за невозможности обнаружить наблюдателя
 19. Медитация исчерпывается и ниспровергается из-за невозможности обнаружить того, кто медитирует
 20. Поведение или поступки исчерпываются и ниспровергаются из-за невозможности обнаружить деятеля, или исполнителя поступков
 21. Обретение плода исчерпывается и ниспровергается из-за невозможности обнаружить того, кто обретает плод
 22. Срединный путь, избегающий крайностей; осознанность носит разные имена
 23. Поиски иных целей, нежели эта исконная осознанность
- Б. *Внешние видимости (чи нангва: *phyi snang-ba*)*
24. Где возникают и освобождаются видимости; природа ума подобна небу
 25. Разнообразие явлений подобно отражениям в зеркале; всё есть отражения ума; внутренние изменения, воспринимаемые как внешние; разные кармические виде-

ния, при которых происходит восприятие видимостей как реальных; сансара и нирвана возникают как отражения ума

26. Воззрения этерналистов и нигилистов; почему воззрения восьми низших колесниц являются омраченными и двойственными
27. Постоянное непрерывное возникновение видимостей, подобное волнам в океане; осознанность невозможно объяснить словами, однако можно непосредственно пережить; высшее воззрение подобно Гаруде; когда проявляется истинная осознанность, всё видится в своей обнаженности

III. ЗАКЛЮЧЕНИЕ (ДЖЕ: RJES)

28. Учение, специально предназначенное для грядущих поколений; оно было сокрыто как потаенный клад (терма); авторский колофон

Комментарий к переводу*

1.

Заглавие этого текста на тибетском языке — *Сабчо шитро гонгна рангдрол/Ригна нготрод чертонг рангдрол*: «Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью: прямое введение в состояние истинной осознанности из глубокого учения о самоосвобождении в изначальном состоянии мирных и гневных божеств». ¹ Это заглавие состоит из трех частей.

Первая часть передает название литературного цикла, к которому принадлежит этот текст, *Сабчо шитро гонгна рангдрол*, тертона Ригдзина Карма Лингпы (14 в. н. э.), то есть «Глубокое учение (*сабчо*: zab chos) о самоосвобождении (*рангдрол*: rang grol) в изначальном состоянии (*гонгна*: dgongs pa) мирных и гневных божеств (*шитро*: zhi khro)».

Разные тексты, входящие в *Карлинг шитро* ², — а переведенный здесь текст является лишь одним из них — не принадлежат к обычным учениям буддийской Сутры, но составляют цикл особых учений, связанных с нашими переживаниями в

* (Нумерация соответствует нумерации разделов приведенного выше перевода).

шести бардо, или промежуточных состояниях (санскр. *антарабхава*). Если быть точнее, это разновидность учений, которая называется *Бардо труг трид* (bar-do drug khrid): «пояснения, обеспечивающие руководство в шести бардо»³. Поскольку этот цикл текстов терма берет начало от учений Гуру Падмасамбхавы и принадлежит к классу учений, известных под названием Дзогчен, всё собрание называется «Глубокое учение».

В Тибете Дзогчен считается высочайшим из учений Будды. Обычно его связывают со школой ньингма, хотя, как отмечено в приведенном выше предисловии, Дзогчен выходит за рамки любых школ. Тибетское слово *Дзогчен* (rdzogs-pa chen-po) означает «Великое Совершенство». Его называют так потому, что он, не имея никаких недостатков, сам по себе полон и совершенен (дзогпа) и потому, что он велик (ченпо), в том смысле, что нет ничего, что бы его превосходило или было более великим. Самые ранние источники Дзогчена — это тексты, именуемые тантрами Дзогчена. Учения Будды заключены в сутрах и тантрах. Почему же Будда проповедовал эти разные виды учений? Ученики обладали разными способностями к пониманию его драгоценных учений, и потому, выражая великое сострадание и искусность в методах, он давал каждому учение на уровне, соответствующем его разумению, дабы ученик сумел его понять и практиковать. Поэтому существует много разновидностей учений, которые приписываются непосредственно Будде и содержатся в сутрах и тантрах.

В системе ньингмапа все эти учения Будды подразделяются на девять ян, или колесниц на пути к просветлению (*тегна рим гу*: theg-pa rim dgu). Первая из этих колесниц — шравакаяна (*ньентонэй тегна*: nyen-thos-pa'i theg-pa), «Колесница слушателей», коими являются те, кто изучает или практикует Хинаяну. Этот путь намечен главным образом в проповеди, которую Будда дал в Оленьем заповеднике близ Сарнатха. Эта проповедь известна как «Первый поворот колеса Дхармы», и

в ней Будда изложил Четыре Благородные Истины и Благородный Восьмеричный Путь. Эти учения подробно раскрыты в сутрах Хинаяны. Вторая из колесниц — пратьекабуддаяна (*ранг гьялвэй тегна*: rang-gyal-ba'i theg-pa), «Колесница одиноких будд». Шраваков называют «слушателями» (ньентопа) потому, что им необходимо услышать устные наставления Будды, дабы найти верный путь, тогда как пратьекабудда (ранг гьялва) находит путь самостоятельно (ранг), а затем живет отшельником, выполняя практику медитации и избегая встреч и общения с людьми. Эти две колесницы входят в состав Хинаяны, или Малой колесницы на пути к просветлению.

Третья колесница — бодхисаттваяана (*чангчуб семтэй тегна*: byang-chub sems-dpa'i theg-pa), «Колесница пробужденных». Бодхисаттвой (*чангчуб семта*: byang-chub sems-dpa) становятся благодаря бодхичитте (чангчуб сем), «мысли о пробуждении», то есть твердому намерению достичь состояния совершенного будды, причем не только для собственного блага, но и во имя избавления от сансары всех живых существ. Поэтому такой путь называют *Махаяна*, или «Великая колесница на пути к пробуждению». Учения эти собраны в сутрах Махаяны, которые содержат проповеди Будды, данные на горе Грифов близ Раджгира и в других местах. Эти проповеди представляют собой Второй и Третий повороты колеса Дхармы; в них Будда изложил, соответственно, учения «совершенство мудрости»^{*} и «только ум»^{**}. Из них развились две философские школы: мадхьямика (тиб. *умана*: dbu-ma-pa), проповедовавшая срединный путь и избегавшая всех крайних воззрений, и йогачара виджнянавадинов, проповедовавшая главным образом учение читтаматра. В совокупности учения

^{*} санскр. *праджняпарамита*; тиб. *шераб парол ту чинта* (shes-rab pha-rol tu phyin-pa). — Прим. перев.

^{**} санскр. *читтаматра*; тиб. *семцамна* (sems-tsam-pa). — Прим. перев.

Хинаяны и Махаяны известны как система Сутры (тиб. *далуг*: mdo-lugs); считается, что они были изречены историческим Буддой Шакьямуни, который являет собой нирманакаю состояния будды.

Внешние, или низшие, тантры (*чи гьюд*: phyi gyuud) включают в себя следующие после Сутры три колесницы, входящие в ньингмапинскую схему классификации. Четвертая колесница — Крия-тантра (*чавэй гьюд*: bya-ba'i gyuud), где практика выполняется в основном на внешнем уровне и требует многочисленных ритуальных действий (*чава*: bya-ba). Пятая колесница — Чарья-тантра (*чодпэй гьюд*: spyod-pa'i gyuud); с точки зрения практики, она частично относится к внешнему уровню, частично к внутреннему и содержит множество правил, касающихся поведения (*чодпа*: spyod-pa). Содержащиеся в Крия- и Чарья-тантре описания методов достижения состояния будды совпадают со сведениями, которые можно почерпнуть из сутр Махаяны. Шестая колесница — Йога-тантра (*налчжорпэй гьюд*: gnal-'byog-pa'i gyuud), где практика происходит в основном на внутреннем уровне и практикующий переживает подлинное единство (*налчжор*: gnal-'byog) с йидомом. Считается, что изложенные во внешних тантрах учения были даны Ваджрасаттвой, олицетворяющим самбхогакаю Будды. В совокупности учения внешних и внутренних тантр именуются *Ваджраяна*, или «Ваджрная колесница на пути к пробуждению». Кроме того, в отличие от упомянутой выше системы Сутры, их называют системой Тантры (*нгаглог*: sngags-lugs), или, дословно, «системой Мантры».

Внутренние, или высшие, тантры (*нанг гьюд*: nang gyuud) включают в себя три высочайшие колесницы: Маха-йогу, Ану-йогу и Ати-йогу. В седьмой колеснице, Маха-йоге, которая подразделяется на раздел тантры (*гьюд де*: gyuud sde) и раздел садханы (*друб де*: sgrub sde), используются сложные мандалы и акцент делается на процесс построения, или стадию зарождения (*хьедрим*: bskyed-rim). Это процесс постепенного

преобразования, при котором в ходе последовательных этапов создаются, или зарождаются, визуализируемые божество и мандала. Собственно, метод Тантры — это метод преобразования, совершаемого в сосуде собственного тела алхимического превращения яда страстей в эликсир пробужденного знания (*йеше*: ye-shes). Процесс этот завершается переживанием нераздельного единства ясности и пустоты (*салтонг йермед*: gsal stong dbyer med). В более поздних школах тибетского буддизма — сакьяпа, кагьюпа и гелугпа, — основывающихся на более поздних переводах индийских текстов Тантры, существует раздел Аннутара-тантры; считается, что он приблизительно соответствует Маха-йоге старой классификации.

Восьмая колесница, Ану-йога, делает акцент на процесс, или стадию, завершения (*дзогрим*: rdzogs-rim), где широко используется йога каналов и энергий (*цалунг*: rtsa rlung). Этот процесс подводит практикующего к постижению нераздельности блаженства и пустоты (*детонг йермед*: bde stong dbyer med). Здесь метод преобразования отличается от метода Маха-йоги тем, что может быть постепенным или непостепенным.

Девятая и наивысшая колесница, Ати-йога, также известна под названием Дзогчен (санскр. *Махасандхи*), что, как уже упоминалось выше, означает «Великое Совершенство». Здесь, в Ати-йоге, сложные визуализации мандал, как и внутренняя йога каналов и энергий и прочее, уже больше не обязательны, поскольку акцент делается на прямое введение в состояние созерцания (*тингнэгедзин*: ting-nge-'dzin; санскр. *самадхи*) и последующее постижение нераздельности осознанности и пустоты (*ригтонг йермед*: rig stong dbyer med). В тантрах Дзогчена есть три раздела учений:

I. *Семде* (sems sde), или «Раздел ума», обеспечивает, скорее, интеллектуальный подход, последовательное объяснение способа вхождения в состояние созерцания, и довольно схож с системой Махамудры Аннутара-тантр.

II. *Лонгде* (klong sde), или «Раздел пространства», предлагает более прямой подход: прохождение этапов осуществляется скорее одновременно, нежели последовательно, как это бывает в разделе ума.

III. И, наконец, *Упадеша* (*Мэингаггиде*: man-ngag gi sde), или «Раздел тайных наставлений», предполагает, что практикующий уже знает, как войти в созерцание, а потому учитель дает советы и методы для последующего пребывания в этом состоянии. Считается, что все эти учения, содержащиеся в тантрах Дзогчена, возникли вместе с изначальным буддой, дхармакаей состояния будды.

Как же эти учения Дзогчена дошли до нашего времени? Существует три основных пути:

1) *Кама* (bka'-ma), то есть непрерывная традиция, восходящая к пробужденным учителям прошлого: Падмасамбхаве, Вималамитре, Вайрочане и др. — и передававшаяся на протяжении веков через непрерывную линию преемственности от учителя к ученику. Поэтому она представляет собой протяженную, или длинную, линию передачи (*ринг гьюд*: ring brgyud);

2) *Терма* (gter-ma), или «потаенный клад», то есть учение, ранее данное пробужденным учителем, чаще всего Гуру Падмасамбхавой, а потом записанное и сокрытое, чтобы его обнаружили позднее. Того, кто обнаруживает такой потаенный клад, называют тертоном, а терма, поскольку их обнаружили гораздо позже и ближе к нашему времени, представляют собой короткую линию передачи (*nye гьюд*: nye brgyud);

3) *Дагнанг* (dag-snang), или «чистое видение» — термин, обозначающий внутренние переживания отдельных учителей.

Собрание приведенных здесь текстов, *Карлинг шитро*, — это терма. Что касается их происхождения, то их приписывают Гуру Падмасамбхаве (VIII в.). Позже их обнаружил тертон Карма Лингпа (XIV в.), таким образом, эти терма принадлежат к классу *сатер*, «кладов земли».

Почему этот цикл терма получил название *Сабчо шитро гонгпа рандрол*? Выше уже объяснялось, что такие учения

называются «глубокими», потому что принадлежат Дзогчену, или системе Великого Совершенства. Какой же метод или путь характерен для Дзогчена? Если системе Сутры соответствует путь отречения (*понглам*: spong lam), а метод Тантры — путь преображения (*гьюрлам*: sgyur lam), то присущий Дзогчену метод — это путь самоосвобождения (*рангдрол лам*: rang-grol lam). В данном тексте описана именно такая практика, а не что-либо иное, что можно было бы назвать медитацией. Перевод термина *гонгпа* (dgongs-pa) как «медитация» не передает смысла. Медитация (*гомпа*: bsgom-pa) подразумевает наличие некоего объекта, будь то визуализация божества или размышление о том, что истинная природа всех явлений пуста. Медитация по сути своей двойственна, она существует во времени и обусловлена, ибо предполагает работу ума. Изначальное же состояние человека (*гонгпа*) запредельно времени, обусловленности и умственной деятельности. Таким образом, смысл здесь таков: «самоосвобождение в изначальное состояние» (*гонгпа рангдрол*: dgongs-pa rang-grol). Пребывание в этом состоянии называется «созерцание» и поэтому, когда слово *гонгпа* выступает как глагол, его можно перевести как «созерцать».

Необходимо помнить четкое и существенное различие между созерцанием и медитацией. Созерцание — это погружение в состояние чистого присутствия, или истинной осознанности (*ригпа*), и пребывание в нем, тогда как медитация предполагает умственную деятельность и создание умопостроений. После погружения в состояние созерцания мы позволяем любым возникающим мыслям самоосвободиться, преображаясь в собственное состояние (*ранг сар драл*: rang sar grol). Таков метод Дзогчена.

Далее, выражение «мирные и гневные божества» (*шитро лха*: zhi khro lha) относится к тем иллюзорным переживаниям, которые человек может испытывать в бардо дхарматы (*чоньид бардо*: cho-nyid bar-do), после того как он умер, расстался с прежней жизнью. Здесь самое важное — осознать,

что все эти видения и переживания, возникающие в бардо, будь они мирными или устрашающими, в действительности представляют собой проявление энергии изначального состояния человека. Эти проявления с самого начала спонтанно самосовершенны (*лхундруб*: lhun-grub). Если мы осознаем (*нго шена*: ngo shes-pa), что они именно таковы, то в тот же миг обретем освобождение в ясности изначального состояния, которая называется «естественный Ясный Свет» (*одсал*: 'od gsal). Если этого не случится, мы снова попадем в сеть заблуждений, собственных мыслей, и тогда ветры нашей кармы неумолимо увлекут нас в круговорот перерождений, в безначальный цикл рождений, смертей и новых рождений, то есть в сансару.

Следующая часть заглавия, *ригпа нготрод*, знакомит нас с назначением данного конкретного текста, входящего в цикл *Карлинг шитро*. Текст этот представляет собой введение (нготрод) в исконную осознанность (ригпа). Как правило, способ вхождения в Дзогчен таков: лама, или учитель, дает нам введение в природу нашего ума и его неотъемлемую способность — присутствие, или осознанность. Учитель может это сделать, потому что лично обладает непосредственным переживанием состояния созерцания. Поэтому, используя символы и объяснения, он указывает нам истинный смысл присутствия. Так мы обретаем способность четко различать природу ума (семньид) и собственно ум (сем), то есть процесс мышления, — нескончаемую последовательность обычных мыслей (*намтог*: nam-tog), которая постоянно присутствует в нашем сознании. В чем же различие между ними? Существует традиционная метафора, помогающая нам его понять. Природа ума подобна безупречно отполированному зеркалу, тогда как отдельные мысли, которые у нас возникают, подобны отражениям в этом зеркале. Ригпа — это слово мы переводим как «присутствие» или «исконная осознанность» — подобно способности зеркала отражать всё, что бы

перед ним ни представляло, как прекрасное, так и безобразное. Противоположностью ригпа является маригпа — неведение, или отсутствие осознанности. Благодаря исконной осознанности мы живем в состоянии зеркала, а из-за неведения мы живем в состоянии отражений, полагая, что всё предстоящее перед нами вещественно и реально. В результате неведения мы снова и снова попадаем в круговорот перерождений.

Представленный здесь текст относится к разряду упадеша, тайных или личных наставлений, которые учитель дает своему ученику. В этом тексте Гуру Падмасамбхава обращается непосредственно к нам, дабы ввести нас в прямое переживание ригпа, исконной осознанности.

Это не философское сочинение, а так называемое «прямое введение» — оно не выдвигает один довод за другим в поддержку воззрения некой школы. В этом контексте термин «воззрение» (*тава*: lta-ba) подразумевает не позицию какой-то конкретной школы или философского направления, а наш образ видения. В Дзогчене образ видения гораздо важнее, нежели практика медитации. Медитация ограничена умом, а прямое введение в исконную осознанность переносит нас за пределы ума.

Тем не менее, ригпа, или исконная осознанность, может быть непосредственно постигнута, лично пережита как чистое присутствие, хотя сама по себе она находится вне, за пределами каких бы то ни было представлений, измышляемых умом (*тронрал*: spros-bral). Такая исконная осознанность — не просто обыкновенное знание чего-то. Обычному виду осознания в тибетском языке соответствует термин *шепа* (shes-pa): быть осведомленным, знать что-либо. Например, мы прекрасно знаем, что если примем яд, то заболеем, а может быть, и умрем. И все же по рассеянности или невниманию мы можем принять яд и расстаться с жизнью. Вот в чем разница. Слово *ригпа* обозначает нечто гораздо более важное, существенное — это не просто знание чего-то. Когда речь идет об

осознанной осведомленности, об осведомленности в сочетании с осознанностью, это обозначается термином *шериг* (shes-rig).

Заключительная часть общего заглавия дает конкретное заглавие данного текста — *Чертонг рандрол*: «Самоосвобождение (*рандрол*: rang-grol) благодаря обнаженному (*чер*: gser) видению (*тонг*: mthong)», то есть способ увидеть вещи такими, каковы они сами по себе, когда ваше видение не омрачено и не искажено оценками и умопостроениями. Такие оценки и построения проистекают от нашей социальной и культурной обусловленности в этой жизни и унаследованных от прошлых жизней склонностей — следствий прежней кармы. Здесь мы получаем введение в исконную осознанность, и она открывается нам. Но во всей своей наготе эта исконная осознанность (*ригпа дженпа*: rig-pa gjen-pa) обнаруживается только в состоянии созерцания. Эта исконная осознанность свободна от всех омрачений, будь то омрачения эмоций-клеш (*ньёнмонгпэй дрибпа*: nyen-mong-pai sgrib-pa) или интеллектуальные омрачения (*шечей дрибпа*: shes-bya'i sgrib-pa), поэтому можно увидеть все обнаженно, с незамутненной ясностью. При этом мы живем в состоянии зеркала, а не в состоянии отражений, и видим всё с позиции зеркала.

Таким образом, всему, что бы нам ни виделось (тонг), мы предоставляем без каких-либо умопостроений, обнаженно (чер) освободиться (рандрол) в его собственное неотъемлемое состояние, то есть в пустоту, не прилагая со своей стороны никаких усилий и не внося никаких изменений. Если возникают обычные мысли, мы предоставляем им освободиться самим, без исправлений или препятствий с нашей стороны (*мачопа*: ma bcos-pa). Все видится таким, каким оно существует в природе, каково оно само по себе (*чижин нвид*: ji-bzhin nyid).

2

Как правило, каждый тибетский текст состоит из трех частей: I. предварительный раздел (*нгондро*: sngon-'gro);

II. главный раздел (*нго жи*: dngos-gzhi), то есть основной корпус текста; и III. заключительный раздел (*дже*: rjes). Предварительный раздел состоит из трех основных частей: 1) заглавие (*цен тонпа*: mtshan ston-pa) текста; 2) стихотворная строфа-подношение (*чодпар джодпа*: mchod-par brjod-pa), то есть молитва во славу учителей или божеств; и 3) изложение цели и намерения (*цомпар дамчава*: rtsom-par dam-bca'-ba), то есть обещание, которое автор дает читателям, сообщая о том, что собирается сказать. Смысл заглавия объяснен выше.

Здесь молитва во славу, или слова подношения, совсем краткие: *Rig-pa rang-gsal sku gsum lha la phyag 'tsbal-lo*. Автор почтительно приветствует (*чаг цал*: phyag 'tsal, что дословно значит «низко кланяться») трикаю, или Три Тела Будды (*ку-сум*: sku gsum), и божеств (*лха*: lha), под которыми, в частности, подразумевается сто мирных и гневных божеств. Однако трикая и божества не рассматриваются как нечто внешнее по отношению к нам, как это характерно для общепринятого представления о боге в западных религиях. Здесь термин *трикая* относится к изначальному состоянию человека, которому свойственны три аспекта: Сущность (*нгово*: ngo-bo), то есть пустота (*тонгпаныд*: stong-pa nyid), Природа (*ранг-жин*: rang-bzhin), то есть сияющая ясность (*салва*: gsal-ba), и Энергия (*тугдже*: thugs-rje)⁴, которая непрерывна и не знает препятствий (*магагна*: ma 'gag-pa) и к тому же пронизывает всё (*кункьяб*: kun khyab). Таким образом, если взять природу ума, то в ней состояние будды уже полностью осуществлено и проявлено. Поистине, с самого начала это было так и никогда иначе, однако из-за накопленных слоев омрачений, как эмоциональных, так и интеллектуальных, до сих пор оставалось неосозанным. Сущность ума, то есть пустота, — это дхармакая. Природа его, то есть сияющая ясность, — самбхогакая. Его Энергия, которая непрерывна, — нирманакая. В данном случае под умом подразумевается природа ума

(семньид), которая в контексте Дзогчена является синонимом бодхичитты. Согласно воззрению Дзогчена, состояние будды не только неотъемлемо присуще уму живого существа, но и полностью проявлено как трикая здесь и сейчас.⁵

Далее, божества, о которых здесь идет речь, в действительности есть проявления или отражения нашего изначального состояния; они олицетворяют творческую способность (*ранг цал*: gang rtsal), потенциально присущую природе ума. Божества эти спонтанно проявляются в своем самосовершенстве (лхундруб) и являются выражением нашего чистого видения. Например, в период переживаний бардо наши пять скандх, то есть пять составляющих нашего человеческого восприятия, являются нам в облике пяти дхьяни-будд, восемь сознаний — в облике восьми великих бодхисаттв и т. д. Мы же должны осознать, что все они есть проекции, порождения, (*тпрута*: sprul-pa) нашего собственного ума. Таким образом, если взять трикаю и божеств, то, поклоняясь им или обретая в них прибежище, мы не поклоняемся какому-то внешнему богу или божеству, а обращаемся к собственной, неотъемлемо присущей нам пробужденной природе.

3.

Далее следует обещание автора изложить наставления, и здесь заглавие текста повторено еще раз. Буддийская традиция делит людей на три категории в зависимости от уровня способностей: высших (*раб*: rab), средних (*дринпо*: 'bring-po) и низших (*тама*: tha-ma). Так, если речь идет о понимании смысла заглавия, человек, обладающий высшими способностями, только услышав заглавие, сразу поймет содержание всего текста. Владелец средних способностей, услышав заглавие, поймет, к какой категории или к какому классу принадлежит текст. Человек же с низшими способностями услышит только слова заглавия, после чего ему нужны долгие, подробные объяснения. По традиции в Тибете люди не просто заходили в монастырскую библиотеку, брали с полки

книгу, какую вздумается, и начинали ее читать: прежде чем приступить к чтению духовного текста, ученик должен был получить на то разрешение и право от компетентного ламы, или учителя. Такая передача правомочия, или *лунг* (lung), приняла форму ритуала, когда учитель вслух читает текст ученику. По окончании лунга обычно следовало объяснение (*трид*: khrid) текста. И правда, многие из этих сложных для понимания текстов невозможно постичь без объяснения ламы, который, прежде всего, является преемником длинной линии устной передачи и к тому же обладает непосредственным переживанием и пониманием того, о чем говорится в тексте. Благодаря полученным от ламы правомочию (лунг) и объяснениям (трид) ученик получает передачу текста, которая сквозь века восходит к первоначальному автору. Поэтому мы говорим о двух аспектах Дхармы: традиционном знании (лунг) и непосредственном понимании, полученном в итоге личного переживания (*тогна*: togs-pa).

Здесь автор, Гуру Падмасамбхава, предупреждает нас: «По истине, это введение в вашу исконную осознанность (rang gi rig-pa ngo-sprod) следует созерцать надлежащим образом, о счастливые сыновья благородной семьи (legs-par dgongs cig skal-ldan rigs kyi bu)». Как уже говорилось выше, слово *гонгна* обычно значит «изначальное состояние», но здесь оно является глаголом, поэтому его лучше всего переводить как «созерцать».

Это не значит «медитировать», что предполагает умственную деятельность, работу ума, а скорее относится к пребыванию в состоянии исконной осознанности (ригпа). Однако это не означает, что во время пребывания в состоянии созерцания, то есть полного присутствия и осознания, невозможна умственная деятельность, например, размышление или интеллектуальный анализ. В данном случае, когда мы слушаем учение Дхармы, необходимо использовать интеллект, чтобы прийти к пониманию учения.

Мы, читающие или слушающие этот текст — счастливыцы (*калдэн*: skal-ldan), потому что наша благоприятная карма обеспечила нам встречу с учителем и с этими учениями в настоящей жизни. «Сыновья благородной семьи» (*риг кьи ту*: rigs kyi bu; санскр. *кулапутра*) — это термин, который Будда использует в сутрах, обращаясь к своим ученикам-бодхисаттвам, когда они слушают его учение. Зародив бодхичитту, твердое намерение достичь пробуждения, дабы освободить всех живых существ, они вошли в семью (*риг*: rigs) будд. Слово «сыновья» относится к практикующим обоего пола. Согласно воззрению Махаяны, все те из нас, кто дал обет обрести пробуждение, становятся джинапутрами, «детьми Победоносных».

Слово *самайя*, завершающее этот раздел, — санскритское, и значит оно «обещаю», или «таково мое обещание». Здесь имеется в виду обещание, которое Падмасамбхава дал своим ученикам, а также и нам, принадлежащим к более поздним поколениям кали-юги. Тибетское слово *гья* (rgya) значит «печатать». Это учение «запечатано» самайями тела, речи и ума гуру, поэтому слово «запечатано» повторяется трижды.⁶ Кроме того, этот текст «запечатан» потому, что он сокровенный. Сокровенное учение наставник дает ученикам тайно, из уст в уста, поэтому о нем не следует вести праздные разговоры с людьми, не заинтересованными в его практике.

4.

Восклицание «Эмахо!» означает «О, чудо!». Далее автор сообщает нам о своей цели. Первая строка гласит: «Единая природа ума объемлет всю сансару и нирвану» (*'khor 'das yongs la khyab-pa'i sems gcig-po*).⁷ Здесь ум (*сем*) — не обычный процесс мышления, а природа ума (*семныйд*), которая, как зеркало, обладает способностью отражать всё предстоящее перед ней, прекрасное или безобразное, принадлежащее к сансаре или к нирване. Где бы мы ни оказались, в просветленном состоянии будды или в непросветленном состоянии обыкновенного живого существа, то, что присутствует в обо-

их случаях, — это природа ума, то есть изначальная основа (*йе жи*: ye gzhi), которая включает в себя как осознанность (ригпа), так и отсутствие осознанности (маригпа). Таким образом, природа ума — более общий термин, тогда как ригпа, подразумевающая исконную осознанность или мгновенное присутствие, подобно способности зеркала отражать предметы. Существует и его противоположность — неведение, или отсутствие осознанности. В Дзогчене считается, что есть одна основа, но два пути: путь осознания и путь неведения — и как следствие два плода: бытие, присущее будде, и бытие, присущее обыкновенному живому существу. Следовательно, подлинной темой данного текста является ригпа, исконная осознанность, как и указано в его заглавии — *Ригпа нготрод*: «Прямое введение в собственную исконную осознанность». В контексте Дзогчена именно такое введение и является задачей гуру, или учителя — выявить, прямо показать природу нашего ума как исконную осознанность. Главная тема этого учения Падмасамбхавы есть нечто такое, что нужно обнаружить в глубине своего непосредственного переживания, а не некая гипотетическая метафизическая сущность, которую можно открыть, прибегнув к философским рассуждениям.

Говоря об уме, Падмасамбхава утверждает, что его неотъемлемая природа, то есть исконная осознанность, существует с самого начала (*ye nas rang-bzhin yin*), иначе говоря, не была сотворена в какой-то момент времени. Но она остается не узнанной нами (*ngo ma shes*) из-за нашего неведения, или отсутствия осознания, во всех прежних жизнях. Она подобна драгоценному самоцвету, который за бесчисленные века оказался скрыт под слоями грязи. Эти слои разнообразных омрачений могут быть как эмоциональными, так и интеллектуальными. Эмоциональные омрачения (*ньёнмонг-нэй дрибпа*: nyon-mong pa'i sgrib-pa) состоят главным образом из наших дурных и эгоистических страстей: гнева, алчности, зависти, гордыни и т. д. Интеллектуальные омрачения (*шечей дрибпа*: shes-bya'i sgrib-pa) заключаются в нашем

неверном восприятии реальности и ошибочных представлениях о ней. Несмотря на то, что такое ясное присутствие, или осознанность (*сал риг: gsal rig*), было постоянным и непрерывным, мы до сих пор еще не встретились с ним прямо, лицом к лицу (*зхал ма мжал*). И даже несмотря на то, что его возникновение нигде не имело препятствий, помех или прерывов (*'гаг мед сир янг 'чар*), мы все же не понимаем или не осознаём его (*нго ма зип*). Эти три приведенные выше строки текста относятся к природе ума с точки зрения ее Сущности (*нгово*), то есть пустоты (*тонгпа ньид*), Природы (*ранг-жин*), то есть сияющей ясности (*салва*), и Энергии (*тугдже*), беспрепятственной, непрерывной (*гагмед*) и всепроникающей (*кун кьяб*).

Цель этого сокровенного наставления (*упадеша*) гуру — привести нас к узнаванию самого себя (*ранг нго шена: gang ngo shes-ra*), то есть к пониманию неотъемлемо присущей нам исконной осознанности (*ранг ги ригпа: gang gi rig-pa*). Учения Будды традиционно подразделяют на восемьдесят четыре тысячи врат для вхождения в Дхарму. Почему их именно столько? Есть двадцать одна тысяча врат, принадлежащих к винае, которые излагались в качестве противоядий отраве алчности и привязанности (*додчяг: 'dod-chags*), двадцать одна тысяча врат, принадлежащих к сутрам, которые излагались как противоядие злобе и гневу (*шеданг: zhe-dangs*), и двадцать одна тысяча врат, принадлежащих к абхидхарме, которые излагались как противоядия заблуждению и омраченности (*тимуг: gti-mug*). И, наконец, есть двадцать одна тысяча врат, которые излагались как противоядия всем трем этим отравам, представляющим собой коренные страсти. В сумме получается восемьдесят четыре тысячи. Все учения, которые излагают джины трех времен: прошлого, настоящего и будущего — недоступны пониманию, если мы не постигли этот единственный момент, то есть исконную осознанность. *Джина* (*гьялва: gyal-ba*) — это титул Будды, означающий «победоносный». Его называют так потому, что ко времени своего

пробуждения он победил четырех мар. Так он одержал победу над круговоротом смертей и рождений и обрел состояние бессмертия. Здесь под буддами трех времен имеются в виду не только Дипанкара, Шакьямуни и Майтрея, как это часто изображается в буддийской иконографии, а все будды, проявляющиеся в бесконечности пространства и времени. Будда Шакьямуни проповедовал эти восемьдесят четыре тысячи врат к Дхарме, чтобы нам удалось прийти к пониманию своей собственной природы и природы бытия. Он делал это исключительно ради блага всех живых существ и не имел никаких других причин, кроме этой.

Тем не менее, хотя и существует несметное количество священных текстов, истинный смысл (*дон: don*) не рассредоточен по всем учениям Будды, а собран в трех изречениях, которые вводят человека в его исконную осознанность (*риг-ра ngo-sprod tshig gsum*). Это знаменитые «Три изречения, попадающие в самую суть» (*циг сум нэд дег: tsig gsum gnad brdeg*). Согласно буддийской традиции Тибета, первым человеком, проповедовавшим Дзогчен, был Нирманакая Гараб Дордже (санскр. Прахеваджра), который появился в стране Уддияна, лежавшей к северо-западу от Индии, в облике ребенка, не по годам развитого и одаренного сверхъестественными способностями. Прослышав об этом учителе, великий буддийский учитель Манджушримитра прибыл из западной Индии в Шитавану и, обменявшись с Гарабом Дордже лишь несколькими словами, принял воззрение Дзогчена. Некоторое время спустя, когда Гараб Дордже ушел в нирвану, один из его учеников стал громко стенать, причитая: «В нашем мире закатилось солнце! Что же нам делать?» В тот же миг Гараб Дордже явился посреди неба в шаре радужного света и произнес эти три изречения, которые представляют собой его последний завет (*шалчем: zhal 'chems*). Впоследствии Манджушримитра классифицировал тексты, которые получил, и передал их Шрисингхе. От Шрисингхи эти учения получили Падмасамбхава, Вималамитра и Вайрочана-переводчик.⁸

Эти три изречения в сжатом виде передают основную суть учения Дзогчен. Вот они:

1. Прямое введение в собственную природу (*ngo gang thog-tu sprad-pa*);
2. Прямое обнаружение этого единственного состояния (*thag gcig thog-tu bcad-pa*);
3. Прямое продолжение с уверенностью в освобождении (*gdeng grol thog-tu bca'-ba*).

Дуджом Ринпоче объясняет эти три изречения следующим образом:

«Такое свежее, непосредственное осознание настоящего момента, которое выходит за пределы всех мыслей, имеющих отношение к трем временам, и есть изначальное знание (*йеше*), представляющее собой саморожденное чистое присутствие, или осознанность (*рангчжунг ригпа*: *gang-byung rig-pa*). Это прямое введение в нашу собственную природу. Какие бы явления сансары или нирваны ни проявлялись, все они олицетворяют собой потенциальность нашей собственной исконной осознанности (*ригпэй цал*: *rig-pa'i rtsal*). Поскольку нет ничего, что бы ее превосходило, следует и дальше пребывать в состоянии этой единственной, уникальной осознанности. Поэтому необходимо прямо обнаружить это уникальное состояние. Не существует ничего иного, кроме него. Какие бы грубые или тонкие мысли ни возникали, если просто осознать их природу, то все они, возникнув, сразу освободятся в бескрайнем просторе дхармакаи, где пустота и осознанность нераздельны. Поэтому следует прямо продолжать с уверенностью в их освобождении».⁹

Эти три изречения передают самую суть несметного числа трактатов по Дзогчену. В сравнении с этой коренной сущностью все тексты относительны: они представляют собой лишь объяснения разных методов, помогающих нам войти в состояние созерцания, чтобы самим получить прямое переживание исконной осознанности. И главное здесь — это

наше знание, а не какая-то древняя, освященная веками традиция. Это знание выходит за пределы времени и истории. Первое изречение касается прямого введения в нашу собственную природу, то есть в исконную осознанность. Фактически это и есть то, что автор делает в данном тексте: Гуру Падмасамбхава прямо вводит нас в природу нашего ума, используя как средство для этого учение Упадеши. Именно благодаря такому введению, осуществляемому гуру, человек входит в Дзогчен. Нет никаких особых обязательных или предварительных практик, которые предшествовали бы этому введению, нет и обязательных практик, которые необходимо было бы выполнять после такого введения. Поэтому в тексте сказано, что такое введение в проявленное изначальное состояние Победоносного (rgyal-ba'i dgongs-pa mngon-sum ngo-sprod) есть метод вхождения в практику, где нет ни предшествующей практики, ни последующей (snga phyi med-par 'jug-tshul). Достаточно, воспользовавшись прямым введением, войти в исконную осознанность, ибо исконная осознанность (ригпа) есть важнейшее и неотъемлемое качество изначального состояния будды (rgyal-ba'i dgongs-pa), в котором трикая существует в полной проявленности (*нгонсум*: mngon-sum), как уже объяснялось выше. Эта исконная осознанность за пределами времени и любым условиям, за пределами ума.

5.

Теперь начинается главный раздел текста. Тибетское слово *кьехо* значит «слушай!». Сначала автор рассказывает нам о тех, кто не понимает истинного состояния человека. Самый важный момент — понимать, что имеется в виду под природой ума. Здесь делается различие между тем, что неопределенно и условно называют «ум» (сем), и тем, что в действительности является природой ума (семньид). Там, где это различие не было понято, из-за получившейся в итоге путаницы возникло множество разных философских систем (*друбта*: grub-mtha'). Однако природа ума за пределами всем этим вымышленным

ограничениям и потому непостижима (bsam gyis mi khyab). И поскольку обычные живые существа ее не узнают, они не узнают и своей природы, то есть исконной осознанности (gang ngo gang gis ma shes-pa), и поэтому бесконечно блуждают по шести уделам перерождения, входящим в три мира. Эти шесть уделов (*дро труз*: 'gro drug)¹⁰ таковы: рождение среди дэвов (богов), среди асуров (полубогов), среди людей, среди животных, среди претов (голодных духов) и среди обитателей ада; а три мира, или три измерения (*кам сум*: khams gsum), — это камадхату, или мир желаний; рупадхату, или мир формы; и арупадхату, или мир без формы. Мир желаний населяют перечисленные выше существа шести уделов, которыми владеют чувственные желания и страсти. Миры формы и без формы представляют собой более высокие состояния сознания, при которых чувственные желания уже преодолены.¹¹

Почему живые существа бесконечно блуждают в этих уделах и мирах, влекомые круговоротом смертей и рождений, то есть сансарой? Потому что они не узнают своей исконной осознанности и не понимают ее важности. Это явилось первоначальной ошибкой, а следствием ее стало впадение живых существ в круговорот перерождений. Когда это случилось впервые? В безначальные времена. Это не было неким историческим событием, скорее, это изначальная, всегда присутствующая предпосылка существования времени и истории. Перерождение — удел обычных существ (so-so'i skye-bo thamal-pa), которые омрачены неведением и потому находятся во власти страстей себялюбия.

Но и духовно развитые существа, стоящие выше обычных людей, тоже не понимают природы ума и не узнают исконной осознанности. Шраваки, или последователи Хинаяны (*ньентона*: nyan-thos-pa)¹², чья цель — обретение состояния бесстрастных, подобных святым архатов, как и пратьекабудды (*ранггьял*: gang-rgyal), которые стремятся достичь освобождения только для себя, понимают природу ума исключительно с позиции учения об анатмане (*дагмед*: bdag med). Высшее

достижение, которое возможно в системе Сутры Хинаяны — это понимание того, что человек не имеет никакого вечного или постоянного «я». Атман (*dag: bdag*) — это понятие об индивидуальном «я», представление о некоем «я», или «эго», как о сердцевине личности и духовной жизни. Его считают некоей неизменной сущностью, наделенной особым, индивидуальным характером. Однако в действительности такая сущность — только вымышленное представление в постоянно меняющемся потоке сознания. Тем не менее, позиция Хинаяны такова: хотя такое понятие, как индивидуальное «я», пусто, а значит, нереально, всё же дхармы, или мгновенные явления, на которые в конечном итоге можно разложить наши психические переживания, считаются реальными. Мгновенные состояния сознания, беспрестанно следующие в уме друг за другом, а также их содержание, то есть мгновенные явления, или дхармы, воспринимаются как реальность. Но такая позиция двойственна, то есть предполагает наличие субъекта и объекта. Упомянутые две разновидности практикующих Хинаяну, возможно, и понимают учение об анатмане, но не понимают истинного положения вещей, каковы они есть на самом деле (*ji-bzhin nyid du ma rtogs*). Они упрямо цепляются за конкретные теории и предаются исследованию мыслительных процессов (*ñid chod: yid dpyod*), таким образом запутываясь в деятельности ума, который зависит от причин и существует во времени. Поэтому они не способны видеть вещи ясно. Хотя шраваки и пратьекабудды стараются освободиться от власти страстей, они всё равно ограничены множеством тонких интеллектуальных омрачений. Главное из них — омрачение двойственности, и такие приверженцы Хинаяны испытывают омраченность из-за своей привязанности к реальности субъекта и объекта.¹³

Как объяснялось выше, система ньянгапы подразделяет учения Будды на девять колесниц на пути к просветлению. Шраваки и пратьекабудды являются представителями первых двух колесниц, которые в совокупности образуют Хинаяну.

Третья колесница — Колесница бодхисаттв, последователей Сутры Махаяны. Три этих низших колесницы образуют систему Сутры. Но даже те, кто следует путем Махаяны, могут попасть в ловушку своих привязанностей и не видеть вещи ясно, поскольку придерживаются многочисленных теорий о пустоте. Если у нас есть какие-то теории, пусть даже о пустоте, то это признак деятельности ума, а любая умственная деятельность существует во времени и обусловлена причинами. Так мадхьямики — а в Тибете считают, что их воззрение представляет собой высшее достижение, возможное в системе Сутры, — омрачены своей привязанностью к крайностям Двух Истин: относительная истина противопоставляется абсолютной (*bden gnyis mtha' la zhen-pas bsgribs*). Они склонны предаваться постижению пустоты, прибегая к рассуждениям и анализу, а мы уже говорили, что всё это — деятельность нашего ума.

Но и воззрения приверженцев системы Тантры в равной степени ограничены и приводят их к двойственности. Те, кто практикует Крия-тантру, Чарья-тантру и Йога-тантру, — три колесницы, составляющие внешние тантры, — омрачены привязанностью к практике сева-садханы (*ньендруб: bsnyen grub*). При зарождении божества в процессе визуализации, относящейся к так называемой стадии зарождения, у них возникает привязанность к представлению о божестве. Так бывает в том случае, когда божество визуализируют в небе перед собой, будто владыку перед слугой, как в Крия-тантре и Чарья-тантре, или когда практикующий превращается в божество, соединяя в нераздельном единстве существо обета (*самайясаттва*) и существо мудрости (*джьянагаттва*), как в Йога-тантре. В обоих случаях присутствует ярко выраженная двойственность.

В двойственность могут впасть даже те практикующие, которые следуют путями трех высших колесниц — Махайоги, Ану-йоги и Ати-йоги, — составляющих внутренние тан-

тры. Последователи Маха-йоги и Ану-йоги могут испытывать омраченность в силу привязанности к пространству и осознанности (dbyings rig zhen-pas bsgrigs). Если они не понимают, что в действительности эти две составляющие с самого начала нераздельны, и думают, будто они различны и их необходимо объединить, то не смогут обрести состояние будды. Разделять эти составляющие — значит впасть в заблуждение (*колса*: gol-sa)¹⁴. Таким образом, воззрения всех восьми низших колесниц могут быть подвержены омраченности и не достигать цели.

На самом деле между сансарой и нирваной нет разницы:¹⁵ ведь природа ума подобна зеркалу, которое способно отражать всё, что бы перед ним ни представало, прекрасное или безобразное, чистое видение или омраченное кармическое видение. От Основы, то есть изначального состояния человека, расходятся два пути: из осознанности возникает нирвана, из неведения, или отсутствия осознанности, — сансара. Природа же ума в любом случае остается одинакова — чиста и неизменна в своем состоянии. Кроме ее изначальной чистоты (*кадаг*), мы также говорим о видимостях, чистых или нечистых, которые суть выражения или проявления ее спонтанного самосовершенства (*лхундруб*). Таким образом, в тексте говорится, что сансара и нирвана нераздельны (*кордэ йермед*: 'khor 'das dbyer med). Там, где в тексте идет речь о собственном уме (*ранг сем*: rang sems), на самом деле имеется в виду природа ума. Разумеется, с точки зрения нашего обычного, зависимого от условий ума (сем), нечистое и чистое видение, сансара и нирвана, совершенно различны. И из-за того, что зависимый ум упорно цепляется за двойственность, за привязанности и неприязни, мы продолжаем бесцельно блуждать в круговороте бытия.

Тем не менее, с позиции Дзогчена, изначального состояния человека, было бы ошибкой думать, будто есть то, что следует делать, — активные дхармы (*че чо*: byas chos), или то,

чего не следует делать, — неактивные дхармы (*че трал чо*: *bya bral chos*). Такой образ мышления и есть та самая причина, по которой мы оказались пленниками сансары. Если не понимать истинной осознанности, как активные дхармы, так и неактивные являют собой ошибки. Если мы цепляемся за двойственность (*nyi dzin*: *gnyu 'dzin*) и привязаны к ней в любой своей практике, то, какой бы благой и бескорыстной она ни была, это всё равно является ошибкой, хотя сама по себе практика не обязательно ошибочна. Самое важное — чтобы мы понимали принцип, лежащий в основе всего этого. Принцип этот — ригпа, или истинная осознанность. Если, выполняя практику, мы постоянно лелеем надежды на будущие результаты, то нечего ждать, что мы обретем состояние будды. Поэтому, занимаясь практикой, не нужно бояться, что останешься блуждать в сансаре, или надеяться на обретение нирваны. Смысл в том, чтобы полностью присутствовать во всем, что бы ты ни делал, будь то практика Дхармы или повседневные дела.

Поскольку Дзогчен, Великое Совершенство, полон сам по себе, он является ключом к преодолению ограничений нашего бытия. Поэтому можно практиковать любую Дхарму, заниматься любой духовной практикой и всё же делать это с позиции Дзогчена. Мы можем использовать все методы, присущие восьми низшим колесницам, например, методы очищения, принадлежащие Сутре, или методы преображения, принадлежащие Тантре, и делать это как последователи Дзогчена. Дзогчен вне любых ограничений, поэтому не стоит себя ограничивать, априорно отвергая какие-то методы. В связи с этим в тексте говорится: поскольку известно, что эта истинная осознанность, обнаженно видящая вещи, не омраченная оценками и умопостроениями, есть метод самоосвобождения (*rig-pa gcer mthong rang-grol du bstan-pas*), то все духовные практики можно выполнять и понимать как метод самоосвобождения, а всё проявленное само по себе обладает полнотой

как Великое Совершенство. *Самая гья гья гья* здесь тоже означает «Обещаю» и «Запечатано обетами-самайями Тела, Речи и Ума».

6.

Первым делом введя нас в исконную осознанность, а также обозначив тех, кто ее не узнаёт, Падмасамбхава теперь подводит нас к более прочному пониманию. Мы можем утверждать, будто этот проблеск осознанности (*rig rig thur-thur-po*), называемый умом (здесь это слово подразумевает *семныйд*) существует как реальность, однако он не существует в качестве таковой. Тем не менее, он является источником и началом всего разнообразия (*нацог: sna-tshogs*), которое мы ощущаем как тяготы сансары и блаженство нирваны. Независимо от видения, чистого или нечистого, природа ума есть источник (*чунгва: byung-ba*) всех явлений. Поэтому во всех колесницах на пути к просветлению (*theg-pa bcu gcig*)¹⁶ о ней говорится как о том, что существует и что необходимо лелеять, ибо без нее нет ни достижения состояния будды, ни блуждания в сансаре. Природа ума — первичная, изначальная основа всего сущего.

Далее, этот «ум», источник всего сущего, и буддисты, и небуддисты наделяют множеством разных названий. Обычно мы называем его природой ума (*семныйд*)¹⁷. Это тибетское слово можно также перевести «ум (сем) как таковой (ныйд)». Частица *ныйд* часто бывает возвратной и означает «сам», «себя», но она используется также и для образования абстрактных существительных, подобно английским окончаниям *-ness* и *-ity* (-ность, -та). Таким образом, перевод «природа ума» и точен, и прост. Кроме того, он построен на аналогии с термином *чоньид* (санскр. дхармата), природа реальности. Некоторые тиртхики (*мутегпа: mu-stegs-pa*), или индуисты, называют ее *атман*, или «индивидуальное я» (*даг: bdag*). Это имеет отношение к упанишадам и к философии веданты. Как уже объяснялось выше, шраваки, последователи Сутры Хинаяны, называют ее учением об анатмане, или отсутствии индивидуального «я»¹⁸.

Из последователей Сутры Махаяны, йогачарины (или читтаматрины) называют ее *читта*, или «ум» (сем), мадхьямики же называют ее *праджня-парамита*, или «совершенство мудрости» (shes-rab pha-rol tu rhyin-pa)¹⁹. Другие называют ее *татахагатагарбха*, или «зародыш состояния будды». Из последователей Тантры одни называют ее *махамудра*, или «великий символ» (*чаггья ченпо*: rhyag-rgya chen-po), другие называют ее «единственное тигле» (*тигле ньягчиг*: thig-le nyag-gcig)²⁰ — это термин, характерный для Дзогчена, — или дхармадхату, то есть «измерение бытия» (*чо йинг*: chos dbyings), или *алайя*, «основа всего» (*кунжи*: kun gzhi). Другие же называют ее просто «обычное осознание» (*тамалгы шена*: tha-mal gyi shes-ra)²¹.

7.

Когда нас вводят в эту исконную осознанность, используемый для вхождения в нее метод предполагает три обстоятельства (don gsum 'jug-tshul), которые объясняются дальше. Обстоятельства эти касаются трех времен. С позиции исконной осознанности, мысли, возникавшие в прошлом, были пусты и потому не оставили следов, как облака в небе, которые исчезли из вида. Мысли, которые возникнут в будущем, будут новы и ничем не обусловлены. А в настоящий момент исконная осознанность пребывает в своем естественном состоянии, где нет никаких построений, подразумевающих оценки и понятия, никаких изменений, исправлений или усовершенствований (bzo-med rang-lugs gnas-pa)²². Мы полностью присутствуем в настоящем моменте, здесь и сейчас (*дата*: da-lta), не создавая никаких представлений о времени — прошлом, настоящем или будущем. Такое состояние бытия за пределами времени, поскольку присутствие, или осознание (ригпа), за пределами ума — той линейной последовательности мыслей, которая создает время. С точки зрения Основы (жи), не существует ни присутствия, ни отсутствия трех времен, ибо исконная осознанность с самого начала первоначально чиста (кадаг).

Говоря об исконной осознанности, не следует впадать в крайности этернализма или нигилизма. С одной стороны, она не является некой постоянной сущностью или субстанцией (*тагна ма йин*: ttag-ra ma yin) и ничем не сотворена, не сделана (*чир янг друб мед*: cir yang grub med). С другой стороны, она не есть нечто разрушимое или уничтожимое (*чедна ма йин*: chad-ra ma yin), не есть она и просто ничто, ибо обладает ясностью и присутствием (*салле хриггева*: gsal-le hrig-ge-ba). Кроме того, с одной стороны, она не является единственной сущностью или субстанцией (*чигту ма йин*: gcig tu ma yin), ибо, с точки зрения разнообразия вещей, обладает присутствием и чистотой (*тумар риг чинг сал*: du-mag rig cing gsal). С другой стороны, она не множественна, ибо не сотворена, неделима и обладает единым вкусом (*мадруб йермед рочиг*: ma grub dbyer-med ro-gcig)²³. Таким образом, исконная осознанность выходит за пределы этих двух главных разновидностей метафизического дуализма: этернализма и нигилизма, с одной стороны, и единичности и множественности, с другой. Исконная осознанность (ригпа) не вмещается в такие умственные ограничения. О ней нельзя сказать ни так, ни этак. Природа ума выходит за пределы всех метафизических категорий и альтернатив: «или — или». Кроме того, такая исконная самоосознанность (*рангриг*: rang rig) не проистекает от чего бы то ни было вне ее самой и не является порождением некой предшествующей причины, естественной или сверхъестественной. А непосредственным переживанием этого присутствия, или осознанности, является подлинное введение (*дон гьи нготрод*: don gyi ngo-sprod) в естественное состояние вещей (*нгопой нэлуг*: dngos-po'i gnas-lugs).

8.

В этой ригпа, или исконной осознанности, трикая (*жусум*: sku gsum) — то, что мы обычно понимаем как «Три Тела Будды», — с самого начала полностью присутствует в нераздельном единстве. Под присутствием имеется в виду то, что как

полностью осуществлены и проявлены, а под нераздельным единством — то, что в действительности они представляют собой не три разные вещи, а лишь три аспекта единой природы ума. Мы различаем их только условно, чтобы можно было обозначать их словами и обсуждать. Санскритское слово *кая* (*ку*) буквально означает «тело», однако *кая* означает еще и «измерение бытия» — ведь в нашем личном восприятии материальное тело и его непосредственное окружение взаимно пересекаются, образуя единое поле деятельности. Таким образом, три измерения бытия Будды — это дхармакая, всепроникающая и всеобъемлющая, самбхогакая, проявляющаяся в Акаништхе, на высшем уровне бытия, и нирманакая, являющаяся обычным живым существам во времени и истории. Все три в совокупности называются *трикая*.

С позиции Дзогчена, трикаю не обретают и не постигают в какой-то момент времени; она не присутствует в человеке в скрытом или зачаточном виде, а чтобы стать проявленной, не нуждается во возвращении и уходе, как семя которое в зачатке содержит целое дерево. Ведь трикая с самого начала полностью присутствует в природе ума. Поскольку природа ума по сути своей пуста и ни из чего не сотворена, она — дхармакая. Однако это не темная, холодная бездна. Поскольку природа ее — ясная лучезарность, присущее пустоте чистое сияние (*stong-pa'i rang mdangs gsal-ba*), она — самбхогакая. А поскольку ее возникновению ничто не препятствует, ничто его не нарушает и не прерывает (*'gag-med cir yang 'char*), она — нирманакая.

Говоря об Основе (*жи*), изначальном состоянии человека, мы говорим о трех ее аспектах: Сущности, Природе и Энергии — будучи трикаей, Основой (*жий хусум*: *gzhi'i sku gsum*), они изначально присутствуют и обладают единой сущностью.

9.

Получив введение этим мощным методом вхождения в практику (*'jug-tshul btsan thabs*), мы в тот же миг, который

сам по себе находится вне трех времен, обнаруживаем свое мгновенное истинное осознание (da-lta rang gi shes-pa). Неотъемлемо присущая ему ясность не сотворена (*ма чо ранг сал*: ma bcos rang gsal). Это чистый разум, полностью присутствующий и осознающий, не обусловленный никакими оценками или представлениями. Именно такова природа ума.

Теперь учитель Падмасамбхавы задает нам ряд вопросов, дабы подтолкнуть к пониманию осознанности и ее обретению. Такое руководство называется *семтрид* (sems-khrid): руководство умом. Оно принимает вид диалога между учителем и учеником, который направлен на то, чтобы ввести последнего в переживание, помогающее узнать самого себя. В настоящий момент мы переживаем такое мгновенное осознание себя (da-lta rang gi shes-pa), природа которого — несотворенная собственная ясность (ma bcos rang gsal). Имея в виду то, что нам здесь показывают, можно ли говорить, будто мы не понимаем, что подразумевается под природой ума? И всё же, наблюдая за собой во время практики медитации, мы не обнаруживаем никого, кто бы медитировал (sgom rgyu ci yang med-pa), ибо ум не есть некая материальная сущность, обладающая такими качествами, как форма, цвет и т. д. Если нет ни медитирующего, ни объекта медитации, как можно говорить, что наша медитация не удастся?

Поскольку наша проявленная истинная осознанность (*ригпа нгонсум*: rig-pa mngon-sum) именно такова, как показывает здесь учитель, как можно говорить, что мы не находим собственного ума (*ранг сем ма ньед*: rang sems ma nyed)? В свете этой непрерывной ясности и осознанности (gsal rig rgyun-chad med-pa) как можно говорить, что мы не видим лица (или сущности) собственного ума (*сем нго ма тонг*: sems ngo ma mthong)? Кто же тогда думает: «Где ум?» Однако ум есть лишь то, что он есть, и ничто иное. Мы можем полагать, что тот, кто думает посредством мышления (yid kyi bsam-mkhan), — это мы сами, но, если мы его ищем и

нигде не находим, как можно говорить, что нам не найти сущность собственного ума? Именно такая невозможность найти того, кто думает (*самкэн*: bsam-mkhan) или медитирует (*гомкэн*: sgom-mkhan) и есть суть вопроса. Сущность ума просто такова, как она есть (*чижин ньид*: ji-bzhin nyid).

Таким образом, нам нечего делать, нечего изменять или исправлять. Как же можно говорить, что наши действия выполняются верно или неверно? Поскольку, в конечном счете, нам нечего делать, кроме как предоставить уму быть таким, каков он есть (*чижин ньид*), следует предоставить исконной осознанности оставаться в своем состоянии, никоим образом не пытаясь ее изменить или исправить (*мачо рангсар жагна*: ma bcos rang sar bzha-ga-pa). Этого достаточно. Как же можно говорить, что мы не способны войти в состояние покоя (*нэсу матуб*: gnas su ma btub)? Если достаточно просто оставить всё как есть, не прилагая никаких усилий и не пытаясь что-то сделать (*чармед чоге шагна*: byag-med cog-ge zha-ga-pa), как же можно говорить, что мы не способны медитировать? Не нужно ничего делать, просто оставьте ум там, где он находится. Одни говорят, будто чего-то достигли, а другие — будто ничего не достигли. Однако, если ясность, осознанность и пустота (*сал риг тонг сум*: gsal rig stong gsum) нераздельны и всё спонтанно самосовершенно, как же можно говорить, что мы ничего не достигли своей практикой (*гсал риг тонг гсум дбыер-мед лхун-груб ла бсгрубс-пас ма 'груб*)? Если всё во вселенной есть отражение или потенциальная способность осознанности (*ригпэй цал*: rig-pa'i rtsal), чего же тогда здесь достигать? Если всё саморожденно и спонтанно самосовершенно без каких бы то ни было предшествующих причин или условий, как же можно говорить, что своими усилиями мы не способны чего-то достичь (*ргуу ркюен мед-пар ганг-бюнг лхун-груб ла ртсол-бас ма нус*)? Но в действительности нам и не нужно применять противоядий, как это делается в методах системы Сутры: ведь едва обычная мысль возникает,

она тут же получает возможность освободиться, как облако рассеивается в небе. Если мгновенное осознание (*дата шена: da-lta shes-pa*) есть именно такое присутствие и ничто иное, как же можно говорить, что мы ничего о нём не знаем?

10.

Здесь автор использует ряд сравнений, чтобы наглядно показать природу ума, и приглашает нас заглянуть в себя и понаблюдать, такова она или нет. Природа ума пуста и не обладает никакой основой (*семныйд тонгна жимед: sems nyid stong-pa gzhi med*). Наш ум неуловим и нематериален (*ранг сем нго мед: rang sems dngos med*): он подобен ясному, чистому небу без облаков.²⁴ И всё же этот ум не просто ничто, ибо как саморожденная мудрость, или изначальное знание (*ранг-чжунг йеше: rang-byung ye-shes*), он являет собой сияющую ясность и был таким изначальным (*йенэ салва: ye nas gsal-ba*). Эта ясность подобна ядру солнца, которое саморожденно. Нужно наблюдать свой ум, чтобы убедиться, так это или нет. Ясность исконной осознанности всегда присутствует, как солнце присутствует в небе, хотя его зримый лик может быть скрыт облаками. Без присутствия солнца, пусть даже невидимого за облаками, в нашем мире воцарилась бы тьма.

Такое изначальное знание, оно же исконная осознанность или мгновенное присутствие (*ригпэй йеше: rig-pa'i ye-shes*), непрерывно и постоянно, как течение большой реки. Разнообразные движения мыслей и воспоминания, которые возникают в уме, — это не то, что можно реально осязать и воспринимать. Они — словно неуловимые дуновения в воздушном пространстве (*днгос-мед бар-спанг сер-бу*). Какие бы видимости ни проявились сами собой (*ранг нанг: rang snang*), подобно тому, как сами собой проявляются отражения в зеркале, они просто возникают, являя собой то, что они есть, и ничто иное. Таким образом, качества вещей освобождаются, возвращаясь в свое собственное состояние (*рангсар драва: rang sar grol-ba*). Как облака в небе, которые

просто возникают, а потом снова исчезают, они саморожденны и не оставляют за собой никаких следов.

11.

Подробно обсудив воззрение, автор теперь рассматривает медитацию, поведение и плод. Не существует явлений, отличных от того, что возникает из ума (*sems las ma gtogs gzhan pa chos med*). То, что проявляется, и то, что не проявляется, — всё это возникает из ума. Если всё возникает в уме, в чем же тогда разница между поведением и поступками и тем, кто ведет себя (*чодпа чод гью: spyod-pa spyod rgyu*)? Что касается обетов самаи, то их тоже хранят в уме. В чем же разница между обетом самаи и тем, кто его хранит (*дамциг сунг гью: dam-tsig bsrung rgyu*)? И, наконец, если невозможно постичь или обрести ничто, находящееся вне ума, в чем же тогда разница между плодом и тем, кто его обретает (*дрэбу друб гью: 'bras-bu sgrub rgyu*)?

12.

Следует снова и снова вглядываться в собственный ум (*yang ltos yang ltos rang gi sems la ltos*). Если мы взглянем на небо, которое вне нас, что же мы увидим? Там нет ума, который бы откуда-то исходил или распространялся на что-то еще. Нет такого места, откуда исходили бы обычные мысли или куда бы они уходили. Если же мы заглянем в собственный ум, в пространство внутри себя, что мы там увидим? Мы обнаружим, что не существует никого, кто порождал бы мысли, каким-то образом их выдумывая (*rtogs-pas 'phro-ba'i 'phromkhan mi 'dug*). Снова и снова заглядывая в собственный ум, мы обнаруживаем, что нет такого места, из которого мысли возникают (*чарса мед: 'char-sa med*), нет места, где они пребывают (*нэса мед: gnas-sa med*), и места, куда они уходят (*дроса мед: 'gro-sa med*). Более того, невозможно найти никого, кто заставлял бы их возникать, пребывать и уходить. Ум лишен какого бы то ни было обнаружимого источника возникновения мыслей, и, тем не менее, его природа — сияющая

ясность. Не обнаруживая никакого источника, из которого возникали бы мысли, наш тонкий ум (*ранг сем тра*: gang sems phra), скрывающийся под обычным мельтешением мыслей, становится прозрачно ясным, и никакого порождения мыслей не происходит (phra 'phro med-pa'i gsal-le-ba). И поскольку эта сияющая ясность, этот естественный Ясный Свет нашей исконной осознанности пуст, он — дхармакая. Он подобен солнцу, восходящему в безоблачном небе. И хотя такой ум не обладает определенной формой или обликом, присущим конкретному предмету, тем не менее, он может быть полностью познан.

13.

Здесь автор приводит несколько парадоксов. Этот саморожденный Ясный Свет (*рангчжунг одсал*: gang-byung 'od-gsal) изначально не сотворен и не рожден (*дон нэ ма кье*: gdod nas ma skhyes). И всё же он — дитя исконной осознанности, хотя и не имеет родителей (pha ma med-pa'i rig-pa'i khye'u). А поскольку он не сотворен и существует извечно, мы называем его саморожденным изначальным знанием (*рангчжунг йеше*). Тибетское слово *йеше* (санскр. *джняна*, родственное греческому *гносис*) часто переводят как «мудрость», но здесь смысл иной. Это извечная, или изначальная (*йенэ*: ye pas), способность осознавать (*шеша*: shes-pa), непосредственная интуиция — недвойственная по своей природе, предшествующая процессу восприятия, который проводит различие между субъектом и объектом и таким образом вычленяет и помечает объект как тот или иной предмет. Такой процесс различения (*душе*: 'du-shes) в действительности представляет собой сложную последовательность событий, включающую в себя соотнесение и синтез множества психических факторов. Обычно процесс этот происходит настолько быстро, что нам кажется, будто мы узнаём объект сразу, как только его видим. Но хотя мы думаем, что такое восприятие мгновенно, на самом деле это процесс, происходящий во времени, пусть и в

чрезвычайно краткий его отрезок. В противоположность ему, йеше изначально (йенэ) — это нечто, не принадлежащее временной последовательности, которая является продуктом умственной деятельности.

Таким образом, эта способность осознавать не переживает рождения; не существует и никакой причины, которая могла бы вызвать ее смерть. Хотя она ясно видна, нет никого, кто бы ее видел. Хотя она странствует по всей сансаре с безначальных времен, ей ничто не повредило. То есть, существуя из жизни в жизнь на протяжении бесчисленных кальп, наша татхагатагарбха, или неотъемлемо присущая нам природа будды, никогда не была испорчена или запятнана каким бы то ни было изъяном или ошибкой. С другой стороны, блуждая во всех этих разнообразных измерениях бытия, наша татхагатагарбха никогда не испытывала никакого влияния и не имела повода для того, чтобы перейти в какое-то новое или более высокое состояние. Под влиянием опыта или уроков, полученных в каждой жизни, наша исконная природа будды не развивается и не улучшается — она просто такова, как она есть изначально. На нее не влияет ни наша карма, ни наши прошлые переживания, ни накопленные нами заслуги и знания. Она остается такой, как есть, какой была всегда. Она альфа и омега. Она основа, путь и плод. Она не выходит за пределы себя. Хотя она и видит состояние будды, но никуда не стремится, чтобы его достичь. Природа ее остается одинаковой независимо от того, кто мы — совершенный будда или невежественное существо. Удивительно, что она, тем не менее, существует! Существовая повсеместно, в каждом, она остается неузнанной. И, что странно, есть люди, которые надеются обрести какой-то иной плод, кроме нее. Хотя она — наша самая сокровенная сущность (*ранг нвид йин: rang nyid yin*), мы ищем ее повсюду помимо себя. Следует расстаться с ошибочным мнением, что состояние будды можно обрести или достичь. Его не нужно искать где-то помимо себя; неверно и то, что его можно обрести только в очень отдаленном будущем,

после бесчисленных жизней, посвященных практике. Его не найдешь нигде, за исключением собственного ума — вот чудо!

В Пхалаяне, Колеснице плода, — таково другое название Ваджраяны — начало и конечная цель одинаковы, основа — базис пути — и плод, который является ее целью, — одно и то же. Путь не предполагает борьбы за что-то такое, чем мы не обладаем сейчас, или его обретения. Состояние будды изначально с нами, пусть даже из-за накопленных слоев омрачений оно остается неузнанным. Путь не приводит ни к каким изменениям в основе. Напротив, путь — это просто процесс устранения омрачений, чтобы мы смогли узнать, кто мы на самом деле, и заново обнаружить то бесценное сокровище, которым всегда владели. Выполняя практику, не следует ни надеяться, ни страшиться (*редог медпа: ge dogs med-pa*) относительно пути и его результатов, ибо нам неотъемлемо присуща изначальная основа — само состояние будды. Как же можно испытывать какие-то страхи, что мы потеряем или никогда не найдем то, что равнозначно нашей собственной сокровенной природе и всегда было с нами?

Рассуждая о просветлении, одни думают, что им придется с чем-то расстаться, имея в виду свои взгляды или поведение. Другие думают, что сначала должны что-то приобрести. Всё это неверно. Всё, что нужно, — это наше мгновенное присутствие-осознание (*датэй шериг: da-lta'i shes rig*). Такому осознанию присуща осведомленность (шериг): мы знаем, зачем выполняем практику. Эта осознанность пронизывает наше воззрение, нашу медитацию и наше поведение, или поступки. Нам не нужно искать плод состояния будды нигде, за исключением этой исконной осознанности. Согласно махаянской системе Сутры, плод есть обретение трикаи, Трех Тел Будды. Но это воззрение Хетуюаны, Колесницы причины, которая проводит различие между исходной точкой и конечной целью, между причиной и следствием. Такое различие подобно разнице между семенем, в котором всё содержится в

потенциальном состоянии, и цветущим деревом, в котором всё потенциальное проявлено. Но, согласно Дзогчену, в момент, когда присутствует такая изначальная осознанность (*ригпэй йеше*), качества трикаи проявлены полностью, естественно и спонтанно. Таким образом, в Дзогчене состояние будды подобно Гаруде, могучей птице, которая выходит из яйца совершенно взрослой и сразу взмывает в воздух. Для нее с самого начала характерна зрелость, обладание всеми качествами. Когда трикая становится проявленной, уже нет разницы между исконной осознанностью (ригпа) и трикаей: трикая существует как качества исконной осознанности. Таков подлинный плод, и нет ничего иного, никакого другого состояния будды.

14.

Такое мгновенное присутствие-осознание (датэй шериг) * есть высочайшая вершина всех воззрений (*тавэй кунгьи янгце*: lta-ba'i kun gyi yang gtse), ибо мгновенное осознание есть сияющая ясность, свободная от какой бы то ни было материальности (*нгомед салва*: dngos-med gsal-ba). Оно — высочайшая вершина всех медитаций, ибо, не имея никакого конкретного объекта медитации, всеобъемлюще, свободно от любых ограничений и не обусловлено представлениями (*мигмед кьябдал кун данг тралва*: dmigs-med khyab-brdal kun dang bral-ba). Оно — высочайшая вершина всех поступков, ибо, поскольку оно не измышлено и не сотворено, о нём много говорят в мире. Оно — высочайшая вершина всех плодов; его не разыскивают, ибо оно с самого начала спонтанно совершенно (*мацен йенэ лхундруб*: ma btsan ye nas lhun-grub).

15.

Назвав исконную осознанность высочайшей вершиной всех воззрений, медитаций, поведений и плодов, автор

* в тексте *датэй ригпа*. — Прим. перев.

теперь объявляет ее величайшей из всех колесниц — высшей колесницей. В частности, он говорит о четырех Великих колесницах, которые свободны от ошибок (*норба медтэй тегчен жи*: nor-ba med-pa'i theg chen bzhi). Исконная осознанность по сути своей безошибочна и свободна от заблуждений. Заблуждения возникают из-за неведения и обусловлены умом. Мгновенное осознание (*датэй шена*: da-lta'i shes-pa) прозрачно ясно (*саллева*: gsal-le-ba), как безупречное зеркало, отражающее всё, что бы перед ним ни представало. Что справедливо для воззрения, то справедливо и для медитации (*бхэйва*: bhai-ba), поведения и плода. Сияющая ясность (*салва*) — это чистое, безошибочное познание.

16.

Далее автор упоминает о четырех Великих неизменных «гвоздях» (*ми 'гюур-ба yi gzer chen gzhi*). Слово «гвоздь» (*сер: gzer*) подразумевает суть (*нэд: gnad*). Исконная осознанность — это основная суть, на которой держится всё остальное. Существует четыре великих неколебимых «гвоздя» — воззрение, медитация, поведение и плод, потому что мгновенное присутствие-осознание прозрачно ясно. Таким образом, всё, что бы мы ни думали, что бы ни делали, — как в практике, так и в повседневной жизни — наполнено присутствием-осознанием.

17.

Далее следует тайное наставление, в котором объясняется, что три времени есть одно (*дус гсум гциг ту бстан-па'и манпгаг*). В отношении прошлого необходимо отказаться от всех представлений, коренящихся в прошлом, и оставить все былые линии поведения, которым мы следовали. В отношении будущего необходимо отказаться от всех планов и надежд. А в отношении настоящего надлежит, не цепляясь за возникающие мысли и не следуя за ними, предоставить уму пребывать в состоянии неба (*'дзин-мед нам-мкха' ngang la*

gzhaḡ). Как облака появляются на небе, а потом сами исчезают, никак не влияя на природу неба и не изменяя ее, так и обычные мысли могут возникать, но они никак не влияют на природу ума, не изменяют ее и ничего в нее не привносят. Таким образом, объект медитации отсутствует, ибо медитация есть деятельность ума, которая неизбежно подразумевает возникновение мыслей. Итак, мы оказываемся в состоянии немедитации (*гаммед*: bsgom med). Несмотря на то, что мысли могут возникать, мы на них не отвлекаемся (*йенгмэд*: yengs med). Поскольку наше внимание не отвлекается, состояние созерцания становится устойчивым (yengs-med dran-pas bstan). Пребывая в таком состоянии созерцания без медитации и без отвлечения (bhai-med yengs-med ngang), мы можем наблюдать всё с обнаженной осознанностью (*чергьи то*: bser gyis ltos), не искаженной и не обремененной оценками и предубеждениями.

Возникая, такая самоосознанность (*рангриг*: rang rig) по природе сведуща (*рангше*: rang shes), изначально ясна (*рангсал*: rang gsal) и лучезарно блистательна (*лхангшева*: lhangnge-ba), как торжествующее солнце на заре, которое освещает всё небо во всех направлениях; ее называют *бодхичитта*. Как мы уже отмечали, в контексте Дзогчена и, в особенности, в учениях раздела Семде, под бодхичиттой подразумевается изначальное состояние, качество или способность которого называется исконной осознанностью. Санскритское слово *бодхичитта*, в тибетском переводе — *чангчуб сем*, в Дзогчене интерпретируется следующим образом: *чанг* значит «чистый с самого начала» (кадаг), что подразумевает сущность ума, то есть пустоту и дхармакаю; *чуб* — «совершенный», то есть спонтанно самосовершенный (лхундруб), что подразумевает природу ума — сияющую ясность и самбхогакаю; *сем* — «ум», что означает «сострадание» или «энергия», подразумевая беспрепятственную, всепроникающую энергию ума, то есть нирманакаю. Таким образом, бодхичитта — это не

только семя, или задаток, состояния будды, присущий каждому живому существу, как утверждается в сутрах Махаяны, но полностью осуществленное состояние будды: трикая, полностью проявленная в виде качеств природы ума.

Выходя за пределы любой медитации, истонная осознанность превосходит все объекты познания. Сама она не может быть объектом медитации. А будучи свободной от всяких отвлечений, она — природная ясность состояния сущности (*нговоньид*: ngo-bo nyid), то есть пустота. Ясность и пустота недвойственны, как недвойственны безоблачное дневное небо и его сияние. Нераздельное единство видимости и пустоты являет собой самоосвобождение, а нераздельное единство ясности и пустоты есть дхармакая²⁵. Поскольку очевидно, что путь к состоянию будды не есть средство, которым можно что-то постичь, сказано, что в тот миг, когда мы это постигнем, мы воистину узрим лик Ваджрасаттвы, самбхогакаю состояния будды²⁶.

18.

Далее следуют наставления для исчерпания и ниспровержения шести крайностей (*mtha' drug zad sar skyel-ba'i gdams-ra*). Под этими шестью крайностями подразумеваются воззрения: например, утверждение, что нечто существует или не существует, или утверждение, что оно вечно или может быть уничтожено и т. д. Хотя касательно ума существует много разных точек зрения, которые, по сути, во многом не согласуются между собой, — то, что в данном контексте мы называем умом, есть наша собственная истонная осознанность (*рангриг сем*: gang rig sems). Что касается нашего воззрения, которое, как мы уже говорили раньше, есть наш образ видения, то необходимо, заглянув в себя, понаблюдать и исследовать, чтобы убедиться, есть ли какая-нибудь разница между наблюдателем и процессом наблюдения (*тача тачед*: lta bya lta-byed). Оказывается, они недвойственны. Если мы понаблюдаем свой ум, пытаясь обнаружить наблюдателя (*такэн*: lta mkhan), то

никакого наблюдателя не найдем. В тот миг, когда мы постигнем, что найти его невозможно, наше воззрение и будет исчерпано и ниспровергнуто (*lta-ba zad sar skyel-ba*). Хотя такое постижение положит конец нашему воззрению, оно же явится началом осознания себя. Таким образом, мы сами обнаружили, что воззрение (*тава: lta-ba*) и тот, кто его имеет (*тагью: lta rgyu*), нигде не существуют как отдельные самостоятельные сущности. С другой стороны, благодаря тому, что мы не возымали ни крайнего и одностороннего воззрения относительно пустоты, ни веры в то, что с самого начала ничего не существует, наше мгновенное осознание себя, присутствующее и способное познавать (*da-lta rang rig shes-pa*), становится прозрачно ясным и открытым для знания (*салле-ва*), как ясное, чистое, освещенное небо, не омраченное облаками. В этой ситуации, где мы, образно говоря, оказываемся в состоянии зеркала, независимо от того, обладаем пониманием или нет, двойственности уже нет (*rtogs dang ma rtogs gnyis med*).

19.

Далее автор дает нам наставления о том, как исчерпывается и ниспровергается наша медитация. Хотя есть много разновидностей медитации, которые во многом не согласуются между собой, наше обычное присутствие-осознание (*rang rig shes-pa tha-mal*) проникает прямо (*сангтал: zang-thal*). Медитирующий и процесс медитации недвойственны (*bhai bya bhai byed gnyis-med*). Даже если мы станем искать медитирующего (*bhai-ba'i mkhan-po*), то нигде его не найдем. Как только мы обнаружим, что найти его невозможно, в тот же миг наша медитация будет исчерпана и ниспровергнута (*sgom-pa zad sar 'khyol-ba*). Таким образом, несмотря на то, что это конец нашей медитации, он же есть начало нашего осознания себя. Если не подпасть под влияние возбуждения, сонливости и смятения, наша мгновенная несотворенная осознанность (*da-lta ma bcos shes-pa*) становится прозрачно ясной (*gsal-le-ba*). Такое неизменное состояние равностного созерцания

(ma bcos mnyam-par bzhaḡ-ḡa) есть сосредоточение, или дхьяна (самтэн: bsam gtan). Таким образом, пребываем мы в состоянии покоя или не пребываем, это уже не двойственность (gnas dang mi gnas de la gnyis-med).

20.

Далее рассматривается наше поведение. Хотя существует множество разновидностей поведения, исконно присутствующее изначальное знание (рангриг йеше) есть состояние Единственного Тигле (*тигле ньэгчиг*: thig-le nyag-gcig). В этом случае поведение и тот, кто ведет себя, недвойственны (spyod-bya spyod-byed gnyis-med). Если мы станем наблюдать свое действие или бездействие и искать того, кто действует или ведет себя (spyod-mkhan), то нигде его не найдем. Когда мы обнаружим, что найти его невозможно, наше поведение будет исчерпано и ниспровергнуто (spyod-ḡa zad sar 'khyol-ba). Несмотря на то, что это конец нашего поведения, оно же — начало осознания себя. Ни действие, ни тот, кто действует, изначально не существуют как отдельные самостоятельные сущности (spyod-ḡa bya rgyu ye nas med). Поэтому, поскольку мы не подпали под влияние ошибочных унаследованных склонностей (bag-chags 'khrul-ḡa), наше мгновенное осознание (da-lta'i shes-ḡa) становится несотворенной ясностью (ma bcos rang gsal). Ничего не принимая и не отвергая, мы просто предоставляем всему быть таким, каково оно есть, не пытаясь его изменить. Таково поведение или поступки, которые истинно чисты (gnam-par dag-ḡa'i spyod-ḡa). Чисты наши действия или нечисты, они уже не двойственны.

21.

Наконец, мы подходим к рассмотрению плода. Хотя существует множество плодов и результатов, природа ума, то есть неотъемлемо присущая ему самоосознанность (rang rig sems nyid) как его способность, есть не что иное, как спонтанно совершенная трикая (sku gsum lhun-grub). Обретенное и тот, кто обретает, недвойственны (bsgrub bya sgrub

byed gnyis-med). Когда мы наблюдаем ум и ищем того, кто обрел достижение (bsgrub-mkhan), то нигде его не находим — ни внутри себя, ни снаружи. Как только мы поймем, что найти его невозможно, в тот же самый миг обретение плода будет исчерпано и ниспровергнуто ('bras-bu zad sar 'khyol-ba). Но несмотря на то, что это конец наших поисков цели, оно же есть начало осознания себя. Оказывается, что ни созревание плода, ни тот, кто его обретает ('bras-bu sgrub rgyu), нигде не существуют в виде отдельных самостоятельных сущностей. Поскольку мы не подпали под влияние привязанностей и неприязней или надежд и страхов, наше мгновенное присутствие-осознание (da-lta'i shes rig) полностью проявляется в нас. Это абсолютное созревание плода — изначальное состояние будды, то есть пробужденность, которая с самого начала существовала в нас в полностью проявленном виде (ye sangs-rgyas-pa'i 'bras-bu nyid).

22.

Исконная осознанность свободна от всех интеллектуальных крайностей (mtha' bral), таких как теории этернализма и нигилизма (tags chad med pa). Поэтому мы говорим о Среднем пути, который не впадает ни в одно из этих крайних воззрений. Что касается абсолютной природы сущности ума (sems kyi ngo-bo), то нет ничего, что мы могли бы утверждать о ней в положительном или отрицательном смысле. Мы не можем утверждать ни то, что она существовала извечно (*тагна*: tags-pa), ни то, что в будущем она подвергнется уничтожению (*чедна*: chad-pa). И сансара, и нирвана — это отражения или проявления энергии, или потенции, (*цал*: rtsal) ума. Дело не в том, что сансара и нирвана существуют или не существуют в абсолютном смысле, — такие воззрения принадлежат к восьми крайностям (*та гьед*: mtha' brgyad). Скорее, это вопрос того, как мы понимаем и воспринимаем реальность. Если мы обладаем пониманием, то мы пробужденные существа, если же не обладаем, то мы обычные невежествен-

ные создания, пленники круговорота перерождений. Именно в этом состоит сущность осознанности.

Мы говорим о ригпа, или исконной осознанности, как о непрерывном внимательном осознании (*dran rig rgyun-chad med-par rig-pa*), но на протяжении веков этому присутствию исконной осознанности давали много имен. Поскольку пустота обладает ядром, или сердцевиной, которой присуща исконная осознанность, ее называют *татхагатагарбха*, зародыш состояния будды, то есть неотъемлемо присущая нам природа будды. Поскольку она преодолевает и превосходит всё остальное, ее называют *праджняпарамита*, совершенство мудрости. Поскольку она непостижима для разума и с самого начала свободна от всех ограничений, ее называют *махамудра*, великий символ. Поскольку она являет собой основу всего блаженства нирваны и всего страдания сансары, ее называют *алайя*, основа всего сущего. Поскольку эта осознанность присутствует и является прозрачно ясной (*shes-pa gsal-le hrig-ge*), будучи обычной и никоим образом не исключительной, ее называют обычным осознанием (*tha-mal shes-pa*). Но сколько бы разнообразных имен ей ни давали, с точки зрения истинного смысла, это всё то же мгновенное присутствие-осознание (*da-lta'i shes rig*).

23.

Желать какой-либо иной духовной цели помимо такой осознанности — всё равно что держать при доме слона и в то же время ходить в джунгли на поиски его следов. Или еще: это всё равно что мерить всю вселенную мерной лентой. Наша вселенная называется трехтысячной (*stong gsum*), ибо, согласно буддийской традиции, она содержит тысячу в третьей степени миров, сходных с нашей Землей и населенных разумными существами. Если мы не поймем, что всё берет начало в уме, то не сможем обрести состояние будды. Не узнавая природу этой исконной осознанности, мы повсюду ищем свой ум. Если мы не поймем, что состояние будды —

это наш собственный ум, и будем искать его где-то помимо самих себя, то не найдем его. Ум есть единственная основа как блаженства нирваны, так и страданий сансары. Разыскивая его повсюду, мы уподобляемся дурачку, который в поисках развлечений смешивается с толпой, а потом, сбившись с толку, не узнает сам себя. Не глядя на себя, он глупо таращится на окружающих и всё время ошибочно принимает их за себя. Так и мы, не понимая, что все видимости есть проявления энергии ума (*rigpa'i tsa*: rig-pa'i tsa), ошибочно считаем их реальными и по этой причине попадаем в круговорот перерождений. Если мы, не воспринимая естественного состояния истинного положения вещей (*dnngos-po gshis kyi gnas-lugs ma mthong*), не сознаем, что видимости — это проявления ума (*snang-ba sems su ma shes*), нас снова швыряет в сансару.

Если мы не понимаем, что в действительности наш ум и есть будда (*rang sems sangs-rgyas ma mthong*), нирвану закрывает завеса неведения. Единственное различие между нирваной и сансарой — это присутствие осознанности (*ригпа*) или отсутствие осознанности (*маригпа*). Будь то нирвана или сансара, природа ума остается неизменной. Сущность освобождения и заблуждения одна и та же — природа ума. Ум один, а не два, будь то чистое видение или нечистое, сансара или нирвана. Если мы начинаем воспринимать нирвану и сансару так, будто они находятся не у нас в уме, а где-то еще, то это ошибка. Тем не менее, и ошибка, и не-ошибка обладают единой сущностью (*нгово чиг*: ngo-bo gcig): обе они в равной мере являются производными ума. Потоки ума живых существ (*gro la sems rgyud*)²⁷ не разделяются на два отдельных русла под названием сансара и нирвана, не распадаются на две самостоятельные части (*gnyis su ma grub*). Природа ума, никоим образом не пытаясь изменять или исправлять возникающие мысли (*sems-nyid ma bcos*), освобождает эти самые мысли, предоставляя им оставаться в их естественном состоянии (*rang sar bzhaḡ-pas grol*). Если мы оставим ум в том состоя-

нии, в каком он есть (*чижин нвид*: ji-bzhin nyid), не стараясь его изменить или исправить, то это и будет освобождение.

24.

Рассмотрев ум и возникающие в нем мысли, то есть внутреннюю, или скрытую, сторону вещей, автор переходит к разговору о внешних видимостях (*чий нангва*: phy'i snang-ba). «Видимости» (нангва) как термин означает не только зримые явления, но и все явления, предстающие перед разными органами чувств. Если говорить о жизни в этом мире, то наша ошибка — это отсутствие осознанности, непонимание того, что такое ум ('khrul-pa de nyid sems su ma rig). До сих пор не постигнув истинного смысла дхарматы, природы реальности (*чонвид дон*: chos-nyid don), мы должны теперь всмотреться в себя (rang gis rang la blta), в то, что является самовозникшим и саморожденным (rang shar rang-byung). Сперва мы можем подумать, что вначале видимости должны откуда-то возникать, потом они должны где-то находиться и, наконец, они должны куда-то исчезнуть. Но если, наблюдая свой ум, мы взглянем пристальнее, то обнаружим, что уподобляемся вороне, которая смотрит в колодец на свое отражение. Она думает, что видит там другую ворону, а когда улетает, ее отражение исчезает вместе с ней. Так же и все видимости возникают из ума (snang-ba sems las shar-ba). Он является источником всех наших ощущений — как внешних, так и внутренних. Видимости возникают из ума и освобождаются в ум (rang gis sems las shar zhing sems su grol).

Природа ума, благодаря которой мы всё знаем и всё осознаём (sems nyid kun shes kun rig), пуста и лучезарно ясна. Как и у неба, ее пустота и ясность нераздельны (*салтонг йермед*: gsal stong dbyer-med) с самого начала²⁸. Наше проявленное саморожденное изначальное знание (rang-byung ye-shes mngon-sum) возникает как сияющая ясность, и оно же, но утвердившееся повсеместно, есть дхармата, природа явлений (чонвид). Здесь присутствует некий параллелизм.

На внутреннем уровне существуют мысли, или ум (сем), и природа ума (семныйд), а на внешнем — видимости (нангва) и природа реальности, или явлений (чоньид). Несмотря на то, что признаком ее существования (*йинпэй таг*: yin-pa'i rtags) является всё феноменальное бытие (*нангсид тамчед*: snang srid thams-cad), то есть всё то, что проявляется и существует, всё же мы осознаём вещи только в собственном уме (*ганг ги семс су риг*). Все явления, всё во вселенной подобно предметам, поставленным перед зеркалом, а зеркало — это природа ума. Поскольку она исполнена осознанности и ясности (*риг синг гсал*), мы приходим к пониманию, что она тоже подобна небу. Однако, хотя мы и пользуемся этим сравнением с небом как средством, чтобы обозначить природу ума, всё же это только пример, иллюстрирующий вещи односторонне.

Природа ума повсеместно пуста, ясна и исполнена осознанности, тогда как небо не обладает ни осознанностью, ни разумом. Такие сравнения и метафоры не могут передать истинного смысла ума.

25.

Это великое разнообразие видимостей, отображающих относительное бытие (*снанг-ба кун-рдзоб сна-тшогс*), в абсолютном смысле совершенно нереально (*бден-паг ма груб*) и будет только распадаться. Всё феноменальное бытие, всё, входящее в сансару и нирвану (*снанг-срид 'кхор 'дас тамс-кад*), — это видимости, зримые в нашей единой природе ума (*ганг ги семс-ныид гциг-пу'и мтхонг снанг*), как возникающие в зеркале отражения²⁹. В любое из мгновений, составляющих непрерывность нашего потока ума (*ганг ги семс ргюд*), происходят изменения, и благодаря этому возникают видимости, которые мы воспринимаем как внешние перемены (*рхуй гу 'гюур-ба де'и мтхонг снанг 'бюнг*). Следовательно, всё воспринимаемое нами есть проявление ума (*тамс-кад семс куй мтхонг снанг*).

Даже шесть уделов перерождения ('gro-ba rigs drug) — это лишь разные видимости, являющиеся зрению. Каждому уделу, или миру перерождения, присуща собственная разновидность кармического видения (*лэнанг*: las snang), зависящая от причины, порождающей такой удел. Все мы здесь, в этой жизни, обладаем тем кармическим видением, которое свойственно людям, потому что у всех нас есть общая причина для такого видения. Поэтому и видение у всех нас одинаковое. Но это не относится к обитателям других уделов перерождения, чье видение имеет другие причины. Например, когда мы, люди, летом глядим на реку, нам кажется, что это поток прохладной, освежающей воды. А для дэвы, обладающего иным видением, река кажется потоком ароматного и сладкого божественного нектара. С другой стороны, для преты, или голодного духа, она кажется мутным потоком зловонных испражнений, а обитателю ада — рекой раскаленной лавы. Таким образом, внешние видимости воспринимаются живыми существами так, как это определено их внутренними кармическими причинами. Существа, принадлежащие к разным измерениям бытия, воспринимают одну и ту же реку совершенно по-разному.

Когда же наш ум преобразуется, преобразуются и все внешние видимости. Если эти две сферы, сансара и нирвана, являются нам в качестве отражений нашего ума, то, когда ум наш преобразуется, когда нечистое кармическое видение преобразуется в чистое видение, возникает впечатление, что одно превращается в другое. Вместо обычной беспорядочной сумятицы, которой нам представляется окружающий мир, мы воспринимаем всё в виде чистой мандалы Будды. Это и есть принцип Тантры — преобразование. Разумеется, он представляет собой нечто коренное, гораздо более глубокое, нежели поверхностный образ некой фантастической мечты, — это коренное преобразование, происходящее в самой сердцевине ума. Но здесь, в данном контексте, смысл несколько иной.

В Тантре необходимы изрядные усилия и усердие в медитации, изрядная практика чистой визуализации. В Дзогчене же не нужно ничего преобразовать, не нужно ничего визуализировать — например, прекрасные мандалы и величавых божеств, — не нужно ничего создавать умом, ибо все проявления с самого начала уже спонтанно самосовершенны.

Всё это очень легко сказать. Однако внешние видимости кажутся нам очень реальными, очень плотными и вещественными. Нам кажется, что должно быть что-то еще, кроме пустого пространства, непостижимо заполненного призрачными порождениями ума. Почему видимое кажется нам таким плотным и реальным? Необходимо понимать, что это наш ум цепляется за видимости, за их реальность и вещественность (*даг дзин*: bdag 'dzin). Но эти плотные на вид видимости пусты, являют собой пустое пространство. Сами по себе они ничто, кроме как в контексте своих взаимосвязей со всем остальным. Они не существуют как отдельные обособленные конкретные сущности, обладающие независимой индивидуальной реальностью. И с этой точки зрения они лишены ошибок. Ошибка заключается скорее в том, что мы хватаемся за них как за реальность (*даг дзин*). Именно это порождает привязанность и неприязнь, именно в этом заключается вся проблема, а вовсе не в самих вещах. Но если мы сумеем понять: сколько бы мы ни искали, как бы далеко ни заходили в этих поисках, мы не обнаружим никого, кто бы хватался, — то в этом самом факте мы обретем освобождение. Всё, что возникает, и всё, что освобождается, — это всего-навсего видимые облики ума (*семкьи нангва*: sems kyi snang-ba).

26.

С другой стороны, чужаки (европейцы) и тиртхики (индуисты) понимают весь этот вопрос с двойственной позиции этернализма и нигилизма (*ртаг чад гнйис су мтхонг*). Например, нигилисты утверждают: то, что мы называем умом или сознанием, не существует, потому что его невозможно обна-

ружить, прибегнув к органам чувств или к лабораторным приборам, ибо ум не обладает видимой формой, цветом, массой и т. д. Равно не существует и кармы или перерождения, потому что нет ничего обнаружимого, что продолжало бы существовать после смерти материального тела. Отсюда следует, что всё в жизни чисто случайно, лишено цели и смысла. На Западе такая нигилистическая точка зрения принимает форму философии материализма. Этерналисты, напротив, утверждают, что существует некая постоянная сущность или субстанция, которая является неизменной и вечной, как бы ее ни называли: бессмертной душой или богом, сотворившим небо и землю, единым вселенским Космическим Разумом.³⁰

Кроме того, каждая из восьми низших колесниц рассматривает этот вопрос, исходя из собственных воззрений. Воспринимаемый по-разному, он по-разному объясняется и излагается. Постепенно каждая колесница накопила собственную обширную литературу. И всё же, как отмечалось выше, для каждой из восьми низших колесниц существует возможность подпасть под омрачающее влияние двойственных воззрений. Эти двойственные воззрения могут быть чрезвычайно тонкими, а потому оставаться неузнанными и таким образом войти в состав наших основополагающих метафизических представлений о природе реальности. Именно из-за такой глубинной неосознанной двойственности мы хватаемся за вещи и привязываемся к ним — так возникают ошибки (*трукта*: 'khrul-pa).

Что же нам делать? Пусть видимости, которые мы осознаём в уме (*sems su rig*), действительно возникают и воспринимаются нами, но если при этом мы не хватаемся за них (*дзинпа мед*: 'dzin-pa med), не следуем за ними и не развиваем к ним привязанности, то в этом и заключается путь к состоянию будды. Если же мы хватаемся за эти видимости, принимаем их за самостоятельные сущности и привязываемся к ним, то, хотя

сами по себе они и лишены ошибок, тем не менее, ошибки возникают, и тогда мы оказываемся в условиях сансары. Если мы осознаем, что мысли, которые воспринимают, или схватывают, объекты, есть только ум ('dzin rtoḡ sems su shes), то сможем предоставить этим мыслям освободиться самим (rang gis grol). Причина неудачи — не сами видимости, а то, что мы хватаемся за них и привязываемся к ним.

Необходимо помнить и иметь в виду, что всё возникающее есть проявление ума (sems kyī snang-ba). Пусть даже перед нами предстанет вся вселенная, она всего лишь видимость нашего ума. Пусть перед нами предстанут все живые существа, населяющие эту вселенную, они тоже всего лишь видимости нашего ума.³¹ И всё блаженство рая, и все муки, переживаемые в трех неблагоприятных уделах, — тоже лишь видимости ума. И пять страстей, и благие намерения, и препятствия, чинимые демонами и злыми духами, и достижение реализации, и чистота, и однонаправленная сосредоточенность, и состояния, лишённые определенных признаков или умозрительных представлений (mtshan-med spros-bral ngang), — всё это есть не что иное, как видимости ума. Даже наше переживание исконной осознанности, то есть саморожденного изначального знания, — лишь видимость ума.

27.

Такое постоянное и непрерывное возникновение видимостей представляет собой беспрепятственно текущую энергию природы ума (sems-nyid ma 'gags). Какие бы проявления ни возникали, они — как волны на поверхности великого океана. Но ведь волны и океанские воды — это не две разные вещи. Как волны возникают из океана и снова в него возвращаются, так и видимости сами собой освобождаются в состояние ума (sems kyī ngang du grol).

Сколько бы разных имен мы ни давали природе ума, с точки зрения ее истинного смысла, она единственная в своем роде, но эта ее единичность (gcig-po de yang) не имеет ни-

какого основания или корня (gzhi med rtsa bral). Ум не имеет какого бы то ни было конкретного направления или местоположения в пространстве: нельзя сказать, что он находится в каком-то направлении или не находится ни в каком. Нельзя сказать и что он пуст, потому что существует прозрачная лучезарность его ясности и осознанности (rig cing gsal-ba'i mdangs). С другой стороны, ясность и пустота с самого начала нераздельны. Мгновенное осознание ясно и обладает присутствием (da-lta rang gi shes-pa gsal hrig-ge).

Даже у самого Манджушри не нашлось бы слов, чтобы удовлетворительно выразить глубину его смысла. Это всё равно, как если бы немой вдруг впервые попробовал сахар. Как ему выразить и передать другим свое первое впечатление? Относительно пустоты мы не можем сказать или показать ничего конкретного. У нее нет никаких определенных качеств, и всё же мы можем ее ощутить. Независимо от того, кем мы являемся — блестящим ученым или невежественным, необразованным пастухом, мы можем узнать ее вкус, а это и есть освобождение.

Разумеется, действия существуют, но если мы заглянем в себя, то не найдем там никакого деятеля (byed-po mi shes). С другой стороны, не обладая никакой неотъемлемой природой (rang-bzhin med), переживания всё же по-настоящему переживаются (nyams su dngos su myong). Если мы это понимаем и соответствующим образом выполняем практику, то всё освобождается само собой (kun grol) и всё постигается органами чувств непосредственно, без всякого вмешательства рассудка (blo brtu med-par rtogs). Но для того чтобы этого достичь, необходимо заниматься практикой. Например, хотя в семенах кунжута как неотъемлемая часть содержится масло, мы не получим его, если не отправим семена под пресс. Или же, хотя сливочное масло получают из молока, то есть молоко — причина существования масла, мы не получим масла, если не собьем молоко. Точно так же, хотя состояние будды

неотъемлемо присуще каждому живому существу, мы никогда его не обретаем, если не будем заниматься практикой. Обратясь же к практике, даже простой пастух может достичь освобождения.

И пусть мы не умеем объяснить это переживание исконной осознанности, всё же в нем можно утвердиться. Мы знаем вкус сахара, потому что сами держали его во рту, но объяснить этот вкус сахара другим людям поистине невозможно — им придется попробовать сахар самим. Даже блестящий ученый, к примеру, пандита, знаток санскрита, может впасть в заблуждение, если не понимает природы исконной осознанности.

Чтобы толковать о Девяти колесницах, недостаточно одного образования и красноречия: главное здесь — иметь непосредственное переживание ригпа, или исконной осознанности. Иначе это будет похоже на распространение слухов или на рассказы о вещах и событиях, которых мы сами в глаза не видели. Но такие люди никогда даже на миг не приближались к состоянию будды.

Нет воззрения выше, чем воззрение Дзогчена. О нем говорят, что оно подобно царю птиц, великому, могучему Гаруде, который может в мгновение ока стремительно перенестись в любой конец вселенной. Если мы сами не обладаем таким безграничным, глубоким воззрением, предпочитая сидеть в клетке из запретов и ограничений, то не можем надеяться на свободный полет и обретение вершин состояния будды. Люди, наделенные средними и низшими способностями, не сумеют достичь этих высот: они похожи на цыплят в загоне, которые хлопают крыльями, но не могут никуда улететь. Тем не менее, если наше воззрение должно быть бескрайним и широким, как могучий Гаруда, наши поступки и поведение должны быть в высшей степени чисты. Именно такими бывают бодхисаттвы. Как сказал сам Гуру Падмасамбхава: «Хотя воззрение мое беспредельно, как небо, поведение мое чисто, как белая мука».

Когда мы приходим к подлинному пониманию природы ума и его способности к истинной осознанности, наши благие или дурные поступки уже больше не оказывают на нас никакого влияния. Это объясняется тем, что все наши заслуги и грехи (dge sdig)³² освобождаются в свое собственное состояние (rang sar grol), исчезая, как облака в небе, которые не оставляют никаких следов. Когда мы постигнем свою истинную осознанность (rang rig ngo-shes-pa) и обретем подлинный плод этого события, а не только первое впечатление, то больше не будем переживать кармические результаты своих поступков. Причина здесь в том, что мы преодолели всякую двойственность, все представления о сансаре и нирване. В такой момент уже не существует различий между нами и изначальным буддой, ибо мы реализовали изначальное состояние. Такое состояние зовется Самантабхадрой (Кунтусангпо: kun tu bzang-po), что значит «в высшей степени превосходный во всем», то есть абсолютное благо, ибо оно преодолевает и превосходит все относительные понятия о добре и зле. Оно запредельно добру и злу. Поэтому, когда мы оказываемся в таком состоянии, для нас больше не существует ни надежд на обретение нирваны, ни страхов попасть в сансару. Когда мы постигнем пустую природу собственного ума (rang sems stong-pa ye-shes rtogs), последствия наших заслуг и грехов перестанут осуществляться. В состоянии пустоты нет объективной заслуги или греха (stong-pa nyid la dge sdig yul ma grub). Как сказано в тексте, пустое небо не может быть источником не то что для океана — даже для ручейка воды.

Природа ума подобна зеркалу, а заслуги и грехи подобны отражениям в этом зеркале: отражения никак не влияют на природу зеркала и не изменяют ее. Пребывая в созерцании, мы живем в состоянии зеркала. Когда все явления (chos-can kun) иссякнут и перейдут в природу реальности (chos-nyid zad-pa)³³, наши добрые и дурные поступки уже не будут

приносить нам благо или вред. Основы для существования следствий больше нет: все ограничения, все эталоны для сравнения, вся твердая почва под ногами — всё исчезло. Но если мы не постигли природу ума и исконную осознанность непосредственно, на собственном опыте, то такая ситуация станет для нас очень опасной. Действительно, одного интеллектуального понимания этих учений недостаточно: необходимо сначала заняться практикой и обрести ее плод. В противном случае благие и дурные поступки, совершаемые нами в этой жизни, будут создавать и накапливать карму, которая снова неумолимо приведет нас к перерождению. Начиная с настоящего времени и вплоть до того, как окончательное исчерпание феноменов, их переход в природу бытия, станет для нас реальным, наше поведение должно быть совершенным — безупречно осмотрительным (*bag-yod*). Иначе наше воззрение останется всего лишь пустыми умствованиями.

Действительно, природа ума, подобная тщательно отполированному зеркалу, лежит за пределами причин и следствий, но этот факт не отменяет для нас принципа кармы, причинно-следственного закона. Напротив, только по-настоящему пребывая в состоянии созерцания, в изначальном состоянии полного единства, мы находимся вне действия причин и следствий. За исключением этого состояния, наше относительное существование в этом мире на уровне тела, речи и ума по-прежнему во многом подвластно карме. Это не менее справедливо и в том случае, когда наш поверхностный рассудок убеждает нас в обратном, потому что все измышления рассудка, пусть даже очень развитого, всё равно есть не что иное, как работа зависимого ума. Если мы вскакиваем с коврика для медитации с мыслью: «Ого! Я в состоянии! Я — махасиддха!», а потом впопыхах делаем, всё, что нам заблагорассудится, нисколько не думая о тех, кого обижаем, обманываем или эксплуатируем, то это не Дзогчен, а обыкновенная глупость. А Дзогчен — путь не для глупцов. Возможно,

сам по себе Дзогчен и свободен от ограничений и правил, но людям, лишенным способности проявлять осознанность и отвечать за свои поступки, правила и ограничения просто необходимы.

Нельзя, чтобы наше воззрение выливалось в такое поведение, когда воззрение становится просто объяснением совершенных поступков, или чтобы наше поведение выливалось в такое воззрение, когда поведение становится жестким выражением идеологии без учета реальных обстоятельств, в которых мы находимся. Но поистине извращенный, порожденный демоном, взгляд — это когда человек оправдывает себя, говоря, что и благие и дурные поступки пусты и бессмысленны, а значит, не имеет никакого значения, что мы делаем, поскольку наши действия не имеют кармических последствий. Однако такой взгляд — лишь ошибочное представление, заблуждение ловкого рассудка; он не имеет отношения к нашему пребыванию в состоянии созерцания. И мы только вредим себе, используя это удобное понятие — «пустота» как предлог, чтобы не накапливать благую карму. Необходимо, чтобы две разновидности накоплений — накопление заслуг и накопление мудрости — были нераздельны. Часто говорят, что в действительности все живые существа есть будды. Но как же они стали обыкновенными заблудшими существами? Причина здесь в двух омрачениях: одно проистекает от страстей, другое от неверных знаний. Когда два этих слоя омрачений полностью очищаются и устраняются, человек становится буддой. Поэтому нам необходимы и семя заслуг, и плод мудрости.

В контексте буддийской практики мы говорим о трех разновидностях обетов (*дампа сум*: *sdom-pa gsum*). В Хинаяне, пути отречения, существуют содержащиеся в Винае правила для монахов и монахинь и для мирян. Эти обеты, или *шила* (*цултрим*: *tshul-khrims*), указывают нам, чего не следует делать. Принцип здесь — *ахимса*, или ненасилие

стремление не причинять своими поступками вреда другим. В Махаяне, на пути очищения, существуют обеты бодхисаттвы. Эти обеты, называемые *самвара* (дампа: *sdom-pa*), в противоположность хинаянским *шила*, о которых мы только что говорили, по сути своей положительны и утвердительно. Здесь смысл состоит в том, чтобы не просто уклоняться от нанесения вреда, а совершать действия для помощи другим и ради их блага. С точки зрения Ваджраяны, пути преображения, главный принцип — посвящение, а поддерживается он обязательствами самайи (дамциг: *dam-tshig*). Получив однажды посвящение, необходимо соблюдать обязательства-самайи и как следует хранить их. Они символизируют обязательство выполнять практику. Однако все эти тантрийские обеты можно объединить в самайи Тела, Речи и Ума: все образы есть божество, все звуки — мантра, а все мысли и воспоминания — дхармата. Таким образом, принцип самайи — это обладание чистым видением (*дагнанг*: *dag-snang*).

Но в Дзогчене нет таких правил и обетов. Когда в одиннадцатом веке буддийский учитель Атиша прибыл из Индии в Тибет, он повстречал знаменитого тибетского переводчика Ринчена Сангпо. Атиша спросил, как он практикует тантры, которые сам же перевел, на что тот ответил, что старательно практикует их одну за другой. Тогда Атиша сказал ему, что это неверный путь. Он указал переводчику, что все тантры можно сжать и объединить в Упадешу — только ее надлежит практиковать, дабы поддерживать все полученные передачи. То же самое справедливо и для Дзогчена.

Если мы по-настоящему понимаем одно-единственное учение, берущее начало непосредственно от Гуру Падмасамбхавы, то сможем достичь освобождения. Необходимо только постичь это «древо жизни» (*согшинг*: *srog shing*) учения. Какие бы действия, входящие в четыре разряда поступков, мы ни выполняли — ходим ли мы, сидим, лежим или едим, — необходимо всегда поддерживать (дзин) осознанность (риг),

никогда не забывая о ней и не утрачивая ее. Это и есть подлинный смысл слова *rigdzin* — тот, кто обладает полной осознанностью. В Дзогчене есть только одно правило: всегда, во всех своих поступках, сохраняй осознанность, никогда не отвлекайся (*ma yengs cig*)!

Когда наша истинная осознанность становится проявленной (*gang rig mngon-sum*), всё видится обнаженно (чертонг), без помех и искажений, обусловленных умопостроениями и работой ума. В состоянии созерцания, состоянии полной осознанности, полного присутствия, любым возникающим мыслям и образам предоставляют пребывать в их состоянии, не делая умом никаких попыток изменить их или исправить, — и тогда они освобождаются сами. Еще точнее, само их возникновение есть одновременно их освобождение. Между возникновением и освобождением нет никакой двойственности, между двумя этими событиями нет ни интервала, ни вмешательства ума или процесса мышления. Ясно, что такое самоосвобождение благодаря обнаженному видению представляет собой чрезвычайно глубокое учение, и нам посчастливилось получить столь редкую возможность с ним познакомиться.

28.

Далее следует заключительная часть текста. Его автор, Падмасамбхава, сообщает нам, что содержащееся в нем учение было дано специально для блага живых существ грядущих поколений, которые появятся в эти времена упадка (*snyigstma'i dus*), — здесь имеется в виду, в частности, и мы с вами. Это для нашего блага были изложены все его тантры, агамы и упадешы.³⁴ После того как его ученица, царица Йеше Цогьял, записала их, они были спрятаны как потаенный клад (терма), чтобы в будущем их обнаружили те, чья карма созрела для этого (*ma 'ongs las 'phro-can*), то есть будущие переорождения первоначальной группы учеников, которым Падмасамбхава давал эти учения в Тибете. *Самая гья гья гья* —

это его обещание нам. В следующем далее колофоне повторяется заглавие текста и приводится имя автора: Падмасамбхава, учитель из Уддияны.

Эти примечания составил и записал в виде комментария к переводу текста переводчик, который опирался, в частности, на устные пояснения Ламы Тарчина и на книги и учения Намкая Норбу Ринпоче.

*Ваджранатха,
Строуд Хаус, Южный Девон.
Февраль 1986 г.*

Взгляды на Дзогчен У. Й. Эванса-Вентца и К. Г. Юнга

1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО У. Й. ЭВАНСА-ВЕНТЦА

Более ранний перевод приведенного здесь текста содержится в «Тибетской книге великого освобождения» У. Й. Эванса-Вентца [15, с. 202–239]. Однако в этом переводе допущено много серьезных ошибок, в частности, в плане толкования текста и его сравнения с другими духовными системами. Поэтому стоит рассмотреть здесь вариант Эванса-Вентца, в особенности если учесть, что он получил довольно широкую известность и положил начало целому ряду заблуждений относительно смысла Дзогчена, — к ним можно отнести и заблуждения на этот счет д-ра Карла Юнга.

Наша цель состоит не в том, чтобы умалить роль Эванса-Вентца как первооткрывателя в деле изучения тибетской буддийской литературы школ ньингмапа и кагьюпа. Он работал над этими текстами в Гангтоке и Дарджилинге (1919, 1935 гг.) вместе с тибетскими ламами, которые были знакомы с устной традицией толкования тибетских текстов. Кроме того, в то время европейским ученым было мало известно о колоссальном объеме и исторической значимости тибетской литературы. Как правило, эти ученые смотрели свысока на все, что имело отношение к Тантре: они считали ее некой выродившейся и к тому же одержимой сексом разновидностью индуизма, которая, проникнув в буддизм, лишила его пре-

жней безупречной чистоты.¹ Разделяя такое мнение относительно индуистского происхождения буддийских тантр, Эванс-Вентц попросил сэра Джона Вудрофа, английского судью верховного суда Калькутты и одновременно признанного авторитета по системе Шакта индуистской Тантры, написать введение для «Тибетской книги мертвых», которую он тогда готовил к изданию. Соответственно, сам Эванс-Вентц тоже ввел в перевод терминологию, позаимствованную главным образом из индуизма. Так, например, супруги или женские аспекты будд у него называются *шахти*, «энергии», что в корне противоположно всей буддийской системе. Под влиянием индуистской философии веданты, а также взглядов современных ему теософов Эванс-Вентц допустил множество ошибок в области знания, которая была ему почти незнакома: до сих пор его научные интересы и компетенция не выходили за пределы кельтского фольклора. Несмотря на полученное в Оксфорде университетское образование, Эванс-Вентц оказался довольно наивным человеком и принял на веру всё то, что вычитал у теософов. Тем не менее, он с энтузиазмом стремился проникнуть мыслью в незнакомый мир Тибета и заставить скептически настроенный и всё глубже впадующий в материализм Запад с пониманием отнестись к верованиям тибетского буддизма.²

Чтобы не выглядеть человеком, который судит о ближнем необъективно, придется рассказать о пути Эванса-Вентца и о тех влияниях, как духовных, так и интеллектуальных, которые привели его к неправильному истолкованию Дзогчена и тибетского буддизма. Его биография более подробно приводится в других источниках [42]. Вопреки некоторым утверждениям, Эванс-Вентц никогда не бывал в Тибете, никогда не вел жизнь буддийского монаха и не прожил три года в Дарджилинге, обучаясь у своего ламы, Кази Дава Самдуба.³ На самом деле он провел среди тибетцев в Дарджилинге и Сиккиме в общей сложности несколько месяцев. Дошедшие до

нас письма Эванса-Вентца и Дава Самдуба свидетельствуют о том, что этот лама не играл для Эванса-Вентца роль личного наставника. В этих письмах ничто не указывает на какие-то «тайные учения», которые якобы получал Эванс-Вентц. Как мы вскоре убедимся, его труды тоже ясно свидетельствуют об этом. Даже наоборот, порой Эванс-Вентц пытался навязать ламе собственные взгляды и интерпретации, как это было, например, в случае с теософским истолкованием теории реинкарнации.⁴ Кроме того, по словам сына ламы, нет никаких данных о том, что Эванс-Вентц действительно участвовал в пуджах или ежедневных буддийских ритуалах или вставал рано поутру, чтобы выполнять практику созерцания [42, с. 39–40]. Из писем и дневников следует, что его отношения с ламой были довольно формальными.

Не знал Эванс-Вентц и тибетского языка, о чем сам же открыто заявлял. Собранные им тибетские тексты сначала были начерно переведены знавшими английский язык тибетскими ламами, а потом, по прошествии ряда лет, Эванс-Вентц эти переводы переработал и отредактировал. В это же время он составил к переводам пространные предисловия и многочисленные примечания, из которых получилось нечто вроде непрерывного комментария. В итоге все это вылилось в публикацию серии из четырех книг:

- «Тибетская книга мертвых» (1927)
- «Великий тибетский йогин Миларэпа» (1928)
- «Тибетская йога и тайные учения» (1935)
- «Тибетская книга великого освобождения» (1954)

В этих книгах собственно переводы занимают лишь небольшую часть, подавляющее же большинство составляют материалы, авторство которых принадлежит самому Эвансу-Вентцу. Поэтому мы склонны не замечать или забывать, кто на самом деле перевел эти тибетские тексты.

Как сложилось сотрудничество Эванса-Вентца с этими ламами? Эванс-Вентц был человек весьма эксцентричный.

хотя и не лишенный обаяния — страстный путешественник и сдержанный, даже пуританский романтик. Бесперывно странствуя по Европе, Ближнему Востоку, Азии, он стал считать себя таким ученым-бродягой, кем он, в сущности, и был. Даже в юности его возмущали любые открытые проявления сексуальности. Однажды на последнем курсе Стэнфордского университета он был участником проекта, целью которого было исследование жизни «падших женщин», проституток, Окленда, штат Калифорния и попытка улучшить их нравственность. Во время путешествий по Италии и Южной Европе на него произвели отгалкивающее впечатление неприкрытая чувственность и гедонизм, присущие романским народам. Позже он был весьма склонен обличать окружающее общество в недостатке нравственности. Эванс-Вентц никогда не был женат. Всю свою жизнь он оставался, по сути, «невинной жертвой заблуждения» — очень характерный для тогдашней Америки типаж, сочетающий в себе наивное идеалистическое простодушие и суровое пуританство, словно сошедший со страниц романа Генри Джеймса. То была фигура, очень распространенная в теософских кругах на рубеже веков — в эпоху, характерной чертой которой был разрыв между духом и плотью.

Эванс-Вентц родился 2 февраля 1878 года в Трентоне, штат Нью-Джерси. Отец его, Вентц, был немецким эмигрантом. Мать, урожденная Эванс, происходила из семьи американских квакеров. Позже, во время обучения в Оксфорде, он соединил эти две фамилии. В молодости он любил читать Библию, и это придавало своеобразный библейский стиль и тон переводам, которые он издавал. Пресытившись лицемерием традиционного американского христианства, он зачитывался новой теософской литературой, которая в те годы только начала появляться.

Теософское общество было основано в Нью-Йорке в 1875 году. Его учредителями стали мадам Блаватская, русская

эмигрантка, увлекавшаяся спиритуализмом, и два американских юриста — полковник Генри Стил Олкотт и Уильям К. Джадж. Когда десятилетие спустя Елена Петровна Блаватская жила в Индии, она утверждала, что существует прямая телепатическая связь между ней и некими махатмами, или учителями мудрости, обитающими в далеком Тибете. В ответ на ряд вопросов, заданных английским журналистом А. П. Синнетом, стали появляться послания от этих загадочных тибетских махатм: говорилось, что письма таинственно материализовались в разных местах дома и сада в Симле, где жила Блаватская. В этих посланиях, которые, соответственно, стали называться «Письма махатм», очерчивалась система древней мудрости, раскрывающая оккультную историю человеческой расы и нашей планеты. Эту систему, позже получившую название «теософия», мадам Блаватская и А. П. Синнет первоначально окрестили системой «эзотерического буддизма», причем Блаватская утверждала, что это подлинный тибетский буддизм. Впоследствии, во время пребывания в Европе, она, используя метод автоматического письма, создала новый пространственный вариант этой системы, который был вскоре опубликован под названием «Тайное учение» (1888). Утверждалось, что эта книга — перевод текста, входящего в тибетский канон, так называемых «Строф Дзьяна». Этот краткий текст, якобы исшедший от неких посвященных времен Лемурии и Атлантиды, в афористических стихах рисует картину происхождения мира и эволюции человечества с позиции оккультизма. Блаватская так никогда и не сумела предъявить эту чрезвычайно древнюю тибетскую рукопись, чтобы ее могли исследовать востоковеды и другие ученые.⁵ Тем не менее, одной из главных тем теософской системы является реинкарнация, и именно эта теория в первую очередь привлекла Эванса-Вентца к теософии. Вера в реинкарнацию некогда существовала и среди групп ранних христиан, но на Втором Соборе в Константинополе в 553 г. н. э. эта доктрина была исключена из корпуса христианских

учений и объявлена ересью. В основном благодаря трудам мадам Блаватской и других теософов теория реинкарнации снова обрела популярность в Европе и Америке.

После того как отец его преуспел в торговле недвижимостью, Эванс-Вентц в 1900 году последовал за ним во Флориду и, сам занявшись бизнесом, быстро сколотил состояние. В 1905 году он продал имущество и вложил деньги в недвижимость в южной Калифорнии. Это дало ему возможность остаток жизни существовать на доход от американской собственности. В 1901 году он впервые поехал в Сан-Диего, Калифорния, и побывал в Пойнт-Лома, штаб-квартире американского отделения Теософского общества, возглавляемого впечатляющей Кэтрин Тингли. Она взяла на себя руководство Американским отделением после смерти Уильяма К. Джаджа, последовавшей в 1896 году. Под влиянием миссис Тингли Эванс-Вентц поступил в Стэнфордский университет, где в 1906 году получил степень бакалавра, а в 1907 г. — степень магистра гуманитарных наук. В том же году он поступил в Колледж Иисуса в Оксфорде, где стал читать курс социальной антропологии, и где его наставником в исследовании кельтской культуры стал сэр Джон Рис. Хотя Эванс-Вентц сам не бродил по кельтским землям, расспрашивая крестьян об их вере в волшебный народец, он прилежно изучил все существующие отчеты тех исследователей, которые это проделали.⁶ Скомпилировав почерпнутые из этих источников материалы, он впоследствии опубликовал книгу «Вера в волшебство в кельтских странах» [13]. В своем первоначальном виде она была представлена на соискание докторской степени в Реннском университете Бретани. В 1910 году Оксфорд присвоил ему степень бакалавра, а в 1931 году докторскую степень в области сравнительного религиоведения.

Первая мировая война застала Эванса-Вентца в Египте, где он провел около трех лет. Воспользовавшись помощью своего друга со времен Оксфорда, Т. Э. Лоуренса, знамени-

того Лоуренса Аравийского, он получил разрешение правительства на отъезд из Египта и отплыл на Цейлон. Следующий, 1918 год застал его в Южной Индии, в Адьяре, южнее Мадраса, где располагалась штаб-квартира Теософского общества, соперника того общества, которое находилось в Пойнт Лома. Здесь он познакомился со столь же впечатляющей Анни Безант, президентом Теософского общества. В то время она и К. У. Ледбитер, бывший англиканский священник, готовили Джидду Кришнамурти к роли мессии, нового Всемирного Учителя, который стал бы воплощением Будды Майтреи. Несколько лет спустя Кришнамурти отказался от этой высокой чести и пошел своим путем, тем самым ускорив наступление серьезного раскола в Теософском обществе. Эванс-Вентц тоже пошел своим путем. В 1919 году он побывал в Амритсаре, Симле и Бирбхадуре близ Ришикеша, где повстречал свами Сатьянанду. Этот человек больше, чем кто бы то ни было иной, сыграл роль гуру в его духовном развитии.

Наконец, в том же году Эванс-Вентц приехал в Дарджилинг, где познакомился со старшим офицером тамошней полиции по имени Сардар Бахадур Ладен Ла. Впоследствии этот сиккимский офицер перевел на английский язык часть *Катанг сертренг* (bKa'-thang gser-phreng), терма Ургьена Лингпа, — самое обширное из существующих жизнеописаний Гуру Падмасамбхавы. В 1935 году он доверил свой перевод Эвансу-Вентцу, и в свое время его труд увидел свет в числе переводов, входящих в «Тибетскую книгу великого освобождения» (1954).⁷ В тот же раз С. Б. Ладен Ла дал Эвансу-Вентцу рекомендательное письмо к директору мужской школы Махараджи Бхути в Гантоке, в Сиккиме, потому что американец купил на базаре в Дарджилинге несколько тибетских книг и ему нужен был переводчик. Директор этот был не кто иной, как тот самый лама Кази Дава Самдуб, который за несколько лет до этого был учителем и переводчиком Александры Дэвид-Нель, французской исследовательницы Тибета,

которая утверждала, что провела несколько лет в Тибете под видом паломницы.⁸

Следующие два месяца лама со своим прилежным американским учеником разбирал тибетские тексты *Бардо тодрол* (*Bar-do thos-grol*), а также некоторые более короткие кагьюпинские тексты по Махамудре и *Наро чотруг* (*Naro chos drug*). Сам лама был ученым и лингвистом: он только что опубликовал «Англо-тибетский словарь» (1919 г.) и перевод *Шричакрасамбхара-тантры* [10]⁹ в серии «Тантрийские тексты» сэра Джона Вудрофа. Вдобавок лама занимался переводом жизнеописания Миларэпы *Джецун канбум* (*rje-btsun bka'-'bum*). Позже лама Кази Дава Самдуб был назначен преподавателем Калькуттского университета, а вскоре после этого, в 1922 году, умер. После его смерти семья вручила указанную выше рукопись перевода Эвансу-Вентцу, который, отредактировав ее, издал в 1928 году под названием «Великий тибетский йогин Миларэпа» [17]. Более короткие тексты, переведенные ламой, увидели свет в составе книги «Тибетская йога и тайные учения» [16]. Таким образом, заслуга первого перевода ньингмапинских и кагьюпинских текстов на английский язык принадлежит не Эвансу-Вентцу, а сиккимскому ламе Кази Дава Самдубу.

В довершение ко всему получается, что Эванс-Вентц провел с ламой сравнительно немного времени — возможно, достаточно для того, чтобы сделать переводы, потому что лама хорошо владел английским языком, но едва ли достаточно для того, чтобы по-настоящему войти в практику медитации, о которой говорится в этих текстах, и освоить ее. Не прошло и двух месяцев после приезда Эванса-Вентца в Дарджилинг, как он уже вернулся в ашрам свами Сатьянанды, полный решимости сравнить непонятные тибетские учения, которые он только что достал, с более известными ему учениями индуистской системы хатха-йога. Следуя аскетическому режиму обучения, который проповедовал свами, Эванс-

Вентц облачился в наряд садху и, поселившись в травяной хижине, принялся выполнять асаны и пранаямы. Обучение под руководством свами было целиком и полностью индуистским, хотя Эванс-Вентц и консультировался у свами, дабы узнать его мнение относительно содержания переводов, связанных с йогической практикой [16, с. 108–109]. Здесь важно отметить, что Эванс-Вентц не занимался под руководством компетентных лам ни шестью йогами Наропы, ни Махамудрой или Дзогченом, ни, если уж на то пошло, какой бы то ни было иной практикой тибетского буддизма. Вся практика, о чем свидетельствуют его дневники, была чисто индуистской. Но и у свами Сатьянанды он долго не задержался.

В июне 1920 года Эванс-Вентц отправился в Амарнатх, Кедарнатх и другие места, а также в Пури — прикупить земли. В октябре 1920 года он снова ненадолго посетил ламу в Дарджилинге. К началу 1921 года он вернулся в Пури, где познакомился с Шри Юктешваром Гири и рядом других видных свами, у которых консультировался, чтобы прояснить некоторые метафизические и теологические вопросы, которые его занимали. Полученные у них объяснения с позиции индуистской веданты он впоследствии использовал для толкования черновых переводов, полученных от ламы Кази Дава Самдуба [16, с. xviii–xix]. Пробыв некоторое время в Нилгири, в Южной Индии, где он изучал *тода*, дравидское племя, занимавшееся разведением буйволов, Эванс-Вентц отбыл в Коломбо, на Цейлон, дабы обсудить проблему реинкарнации с представителями римско-католической церкви. Посетив Китай, он вернулся на Западное побережье США, в Сан-Диего. Здесь он доложил об обстановке в Адьяре Кэтрин Тингли, которая в то время пребывала в разгаре ожесточенной борьбы с Анни Безант за пальму первенства в руководстве всемирным теософским движением. В 1924 году Эванс-Вентц был снова в Оксфорде, где занимался подготовкой к изданию перевода «Миларэпы». Однако со времени последней встречи с ламой

Кази Дава Самдубом, состоявшейся в 1921 году, он ни разу не консультировался о толковании полученных переводов ни с одним тибетским ламой. В 1928 году он вернулся на Цейлон, а потом в Пури, где навещал свами Сатьянанду близ Ришикеша. В 1931 году Эванс-Вентц возвратился в Калифорнию; там он познакомился со свами Парамахамсой Йоганандой, чьего гуру, Юктешвара Гири, встречал несколько лет назад в Пури. С тех пор они подружились на всю жизнь. Постепенно свами основал собственный ашрам и Товарищество Самореализации близ Лос-Анджелеса, города, который он назвал Западным Бенаресом.

В 1934 году Эванс-Вентц вернулся в Индию. В 1935 году он ненадолго поселился в Дарджилинге, а потом в Гхуме. Именно там он нанял двух тибетских лам, Сумдхона Пола и Лобсанга Мингьюра Дордже, для перевода еще одного краткого текста из цикла «Тибетской книги мертвых» (текст, новый перевод которого приведен в этой книге). Это был последний раз, когда Эванс-Вентц имел личный контакт с тибетскими ламами. В 1936 году он купил уединенный участок земли неподалеку от станции Алмора в предгорьях Гималаев, где собирался когда-нибудь основать ашрам. Неподалеку находился ашрам йогина-англичанина Шри Кришны Рема (Рональд Никсон), чьи взгляды были близки взглядам самого Эванса-Вентца. С началом Второй мировой войны он покинул Индию и в июне 1941 вернулся в Сан-Диего.

По прошествии нескольких лет Эванс-Вентц отдал свою земельную собственность в Алморе в распоряжение Анагарики Говинды, который в 1947 году вместе с женой вернулся из полугодового путешествия по Западному Тибету. После этого супружеская чета много лет жила в доме, построенном на земле Эванса-Вентца. Лама Анагарики Говинда (р. 1898 г.), немецкий художник и поэт, прибыл в Индию и на Цейлон много лет назад и на Цейлоне практиковал буддизм под руководством буддийского монаха, немца по национальности,

принадлежавшего к школе тхеравада. В 1936 году он встретил гелугпинского ламу Томо Геше Ринпоче, когда тот совершал паломничество в Индию. С тех пор Говинда перестал считать себя тхеравадином и стал последователем тибетского буддизма, хотя и продолжал пользоваться тхеравадинским званием «анагарика» (что значит практикующий-мирянин, который носит белые одежды). Он не принимал монашества и потому женился на индийской актрисе Ли Готами, которая была еще и талантливым фотографом. Поскольку Говинда был гражданином Германии, на время войны, с 1940 года по 1945, британское правительство в Индии интернировало его в Дехра-дун. В это время по предложению своего интернированного соотечественника, свами, Говинда написал книгу, в которой представлена его личная интерпретация буддизма Ваджраяны. Впоследствии она была опубликована под названием «Основы тибетского мистицизма» (1959). Однако при написании этой книги он не пользовался тибетскими источниками, ни устными, ни письменными, ее содержание не имеет ничего общего с подлинными основополагающими практиками и учениями тибетского буддизма, которые носят названия *нгондро* и *ламрим*.¹⁰ По окончании срока интернирования, после краткого путешествия в Тибет, сведения о котором содержатся в книге «Путь белых облаков» (1966), Говинда взял титул ламы и объявил себя членом буддийской школы кагью-па. В Германии был организован орден наподобие масонского, основанный на учениях этого ламы и названный Мандала Арьи Майтреи.

Познакомившись с оставшимся в Индии собранием тибетских ксилографий и рукописей Эванса-Вентца, Говинда убедился в необходимости переработки перевода «Тибетской книги мертвых», который во многих отношениях был ошибочным и неточным. Говинда написал об этом Эвансу-Вентцу и с согласия последнего подготовил длинный перечень исправлений, однако издатель, Оксфорд Университи Пресс

отказался вносить многочисленные изменения из-за затрат, которые возникли бы при необходимости набирать всю книгу заново.¹¹ Поэтому вместо переработанного издания, которое отвечало бы требованиям современной тибетологии, вышла в свет перепечатка со всеми исходными ошибками и заблуждениями. Создание более точного перевода оставалось делом будущего [18, 23].

Оказавшись дома, в Соединенных Штатах, Эванс-Вентц поселился в деловой части Сан-Диего, в Кистоун Хотел, гостинице для рабочего класса, где и прожил следующие двадцать три года своей жизни. Работая в находившейся поблизости публичной библиотеке, он редактировал переводы, вошедшие в «Тибетскую книгу великого освобождения», которая вышла в свет в 1954 году. Он очень сблизился со свами Парамахамсой Йоганандой, который часто приглашал его на собрания и лекции в Товарищество Самореализации. Этот свами, чья «Автобиография йогина» (1946) получила широкую известность в Америке, был главным пропагандистом адвайта-веданты на Западе. По просьбе свами Эванс-Вентц написал предисловие к его автобиографии. В те годы он также активно печатал статьи в разных теософских изданиях. Последние несколько месяцев жизни Эванс-Вентц по приглашению Йогананды прожил в его ашраме в Энсинитасе, Калифорния. Здесь он и скончался 17 июля 1965 года в возрасте восьмидесяти восьми лет.

2. «ТИБЕТСКАЯ КНИГА ВЕЛИКОГО ОСВОБОЖДЕНИЯ»

Плодом последнего периода жизни Эванса-Вентца стала «Тибетская книга великого освобождения», заключительный том его тибетской серии. Собственно текст, который он издал под этим названием и который я привожу здесь в

новом переводе, занимает лишь малую часть книги. Основной ее объем составляют комментарии и пояснения редактора. В первой части дано краткое жизнеописание Падмасамбхавы в переводе С. Б. Ладена Ла, но самым важным из всех своих трудов Эванс-Вентц считал вторую часть — это книга II, «Йога познания ума...». Поскольку большую часть своей жизни он придерживался мнения, что всё бытие есть ум, этот перевод только подтвердил его догадки. Поэтому он и считал его квинтэссенцией всей своей деятельности, своим последним заветом. Но работа над черновиками этой заключительной серии, протекавшая в условиях полузатворнической жизни в Сан-Диего, в окружении друзей, все из которых были теософами или неоведантистами, только укрепила и утвердила его подход к тибетскому буддизму, который по сути своей был не тибетским и не буддийским, а теософским и ведантийским.

Для перевода публикуемого здесь текста Эванс-Вентц нанял двух лам: ламу Сумдхона Пола и ламу Лобсанга Мингьюра Дордже. Оба этих ламы были близкими учениками геше Шераба Гьяцо, монгольского ламы школы гелугпа, который за несколько лет до этого основал монастырь Гхум в Гхуме, горной деревне в нескольких милях к югу от Дарджилинга. Оба эти тибетца преподавали в Государственной средней школе Дарджилинга, а потому наверняка хорошо владели английским языком. Однако религиозное образование и обучение обоих лам строго ограничивалось традицией гелугпа, поэтому они едва ли могли иметь прямое и глубокое знакомство с учениями Дзогчена и с довольно специальной, чтобы не сказать тайной, терминологией, которая в них используется. Специальные термины, характерные для Дзогчена, а также особый смысл, который в контексте Дзогчена обретают многие общепобуддийские термины, нельзя почерпнуть в «Тибетско-английском словаре» Сарита Чандры Даса (1902), большую часть которого на самом деле составил лама Лобсанг Мингьюр Дордже. Хотя труд этот является итогом огромных

усилий, все же, если мы просмотрим перечень источников, к которым обращались составители словаря, то не обнаружим там текстов Дзогчена, за исключением, быть может, *Бардо тодрал*¹². Поэтому, хотя эти двое лам могли знать буквальный или общепринятый смысл слов текста, перевод в том виде, в котором он существует, не проникает в истинный смысл Дзогчена. И это несмотря на заявление Эванса-Вентца о том, что «переводчики и редактор полагают, что представленный здесь перевод верно передает подлинный смысл, который образованный лама постиг бы в итоге тщательного изучения оригинала текста» [15, с. 93].

Второй момент, заслуживающий еще большей критики, — это то, что Эванс-Вентц в своих пространных введениях и многочисленных примечаниях подходит к тибетскому буддизму с позиции теософии, то есть современной ему неотеософии и оккультизма мадам Блаватской. Это сочетается с кое-какими познаниями в области философии неоплатоников и современной ему популяризированной адвайта-веданты. Два последних философских направления он цитирует снова и снова как источники для своего истолкования текста. Таким образом, получилось, что он наложил на черновой перевод, полученный у своих тибетских консультантов, некое умопостроение — причудливую смесь старины и современности, которая имела весьма отдаленное отношение к истинному смыслу тибетского оригинала. Все это привело его к ошибочному утверждению, будто главное в учении Дзогчен — это наличие некой метафизической сущности, которую он называет «Единый Разум».

Поэтому в своем введении в «Тибетскую книгу великого освобождения» Эванс-Вентц говорит:

«Здесь, в книге II, в «Йоге познания ума в его обнаженности...» изложена квинтэссенция коренных учений махаянского трансцендентализма о Реальности. Как и все школы восточных оккультных наук, Махаяна утверждает, что реален один лишь Единый Сверхмирской Разум, или Всеобъемлющее Вселенское

Сознание, который заперделен видимому миру и всем двойственным представлениям, порождаемым конечным, или мирским, аспектом разума. Рассматриваемый как Пустота, он есть Становление, Нерожденное, Несотворенное, невыразимая Начальная Сущность, абстрактный Космический Источник, из которого берет начало всё конкретное или проявленное и куда оно исчезает, возвращаясь. Не обладая ни формой, ни качеством, ни феноменальным бытием, он есть Бесформное, Бескачественное, Несуществующее. Как таковой он есть Неуничтожимое, Запредельная Полнота Пустоты, Разрушитель Пространства и Времени и Сансарного (мирского) Ума, Брахман Риши, Сновидец Майи, Ткач Паутины Видимостей, Выдыхатель и Вдыхатель бесчисленных вселенных на протяжении нескончаемых времен... В своей полноте Абсолютная Сущность есть Единый Разум, проявленный в бесчисленных множествах умов во всех состояниях сансарного бытия... Непросветленный человек, далекий от полного пробуждения, уверен, что обладает индивидуальным умом, который является его уникальным достоянием, — эта основанная на заблуждении вера и породила учение о душе. Тибетские же учителя утверждают, что уникален только Единый Космический Разум, что на каждой из несметного множества обитаемых планет, в том числе и на планете Земля, этот Единый Космический Разум проявляется по-разному лишь иллюзорно, по причине существования отраженного, или вторичного разума, присущего всем живущим там существам и одинакового для всех них. Ведь голос одного-единственного оратора может транслироваться каждому из многомиллионного населения Земли, и каждый может слушать его индивидуально... Именно потому, что умы, или сознания, человечества образуют единую совокупность, всё человечество видит один и тот же феноменальный мир... Всё множество населяющих Землю существ, принадлежащих к роду человеческому и не принадлежащих к нему, каждое из которых подобно единичной клетке, все вместе образуют тело единого многоклеточного организма, душевно озаренного Единым Космическим Разумом...» [15, с. 1, 4, 12, 196].

Разумеется, можно восхищаться духовным энтузиазмом Эванса-Вентца, при том, что энтузиазм этот был вполне искренним. Однако в тибетском подлиннике отсутствует эквивалент «Единого Разума». Выражение *sem cig-po* (*sems gcig-po*) встречается один раз в таком контексте: «Это единая (природа) ума, объемлющая всю сансару и нирвану» (*'khor 'das yongs la khyab-pa'i sems gcig-po*). Таков единственный случай его употребления. Причем здесь имеется в виду не разновидность неоплатонического гипостасиса*, некий вселенский Нус**, фрагментами или придатками которого являются индивидуальные разумы. В данном тексте это выражение означает скорее следующее: где бы мы ни оказались, в состоянии сансары или в состоянии нирваны, именно природа ума (а здесь под *sem* имеется в виду *семныйд*) благодаря осознанности отражает все впечатления, какова бы ни была их природа. Это очень сходно с тем, как зеркало отражает любой предстающий перед ним предмет, прекрасный или безобразный. В тексте не утверждается ни реальность существования бесчисленных индивидуальных умов, ни истинность существования одного Сверхразума, с которым в итоге, когда наш земной духовный путь подойдет к концу, сольются все индивидуальные потоки ума, как реки, впадающие в океан, и мы при этом утратим свою индивидуальность.¹³

3. БУДДИЙСКАЯ ТЕОРИЯ НИРВАНЫ

Заявив о существовании Единого Разума, Эванс-Вентц переходит к разговору о нашей конечной духовной цели — о возвращении к Единому Разуму и слиянии с ним. Он пишет:

* греч. овеществленная идея. — *Прим. перев.*

** греч. разум, мысль, дух — термин древнегреческой философии, начало сознания и самосознания в космосе и человеке, принцип интуитивного знания. — *Прим. перев.*

«Как утверждает наш трактат о познании Единого Разума, именно познавая себя, человек методами йогии соединяет свое мирское сознание — микрокосм — со Сверхмирским Всесознанием; переставая быть человеком, он становится буддой, при этом предельное становится беспредельным, вселенским, Космическим... Непробужденные люди по-разному описывают ум в его аспекте микрокосма — некоторые называют его индивидуальным «я» или душой... Постижение Единого Разума благодаря интроспективному пониманию истинной природы его микрокосмического спектра, присущего человеку, в брахманизме равнозначно обретению *мокши*, а в Махаяне — нирваны, полного пробуждения, свойственного состоянию будды... Эволюция — процесс чисто умственный. Микрокосмический разум человека создает для себя все новые вместилища, и в процессе эволюции происходит постоянное расширение ума, пока не будет достигнуто слияние с Единым Разумом... В Едином Разуме заключена совокупность всего сознания, невыразимое слияние всех аспектов Единого Разума. Превосходя микрокосмический разум своего индивидуального «я», человек выходит за пределы себя самого — становится сознательным соучастником всеобъемлющего Вселенского Разума, Сверхразума, Космического Сознания...» [15, с. 12, 175, 201].

Здесь выражено коренное непонимание буддийского представления о нирване. Но в этом Эванс-Вентц не одинок: даже в столь авторитетном источнике, как «Оксфордский иллюстрированный словарь» (1962) дается следующее определение нирваны: «В буддийской теологии угасание индивидуального бытия и его слияние с Высшим Духом...» Остается вопросом, можно ли применить термин «теология» к буддизму, поскольку буддисты не верят в бога — творца вселенной, который проявляется в историческом процессе, дабы выступить на стороне избранного народа против других народов. Да и нирвана в буддийском контексте не означает ни рождение на небесах после смерти, ни соединение с богом, ни слияние с неким Вселенским Разумом или безличным Абсолютом.

Этимологически слово *нирвана* происходит от санскритского корня означающего «задувать», как задувают пламя свечи, отсюда и смысл «угасание». Но угасание чего? В хинаянской Сутре это подразумевает иссякание нашего потока загрязнений, или осквернителей (*сагче*: *zag-bcas*; санскр. *асрава*) — плотского вожделения, жажды жизни и т. д., то есть наших страстей (*ньёнмонга*: *пуоп-тong-ра*; санскр. *клеша*).

А вот как в хинаянской системе Сутры рассматривается нирвана архата, или совершенного святого. Когда устраняются причины перерождения — вышеупомянутые страсти и осквернители, — человек больше не рождается. Архат (*драчомта*: *dgra-bcom-ра*), то есть конечный плод хинаянского пути, этимологически означает «убивший (*чомта*: *bcom-ра*) своих врагов (*дра*: *dgra*)», а враги эти — страсти. Победив их, он обретает состояние совершенного покоя. Именно страсти заставляют нас действовать и порождать карму, именно из-за них мы снова и снова возвращаемся к перерождению. Те же страсти неизбежно вызывают жизненные тревоги и разочарования и таким образом порождают страдание. Такой смысл находит отражение в тибетском переводе санскритского слова нирвана — *ньянгэн лэ дэпа* (*mya-ngan las 'das-ра*), «выход за пределы страдания». Это, конечно, придает нирване скорее отрицательное значение, а именно, уход от всех горестей и забот, переживаемых в этом мире.

Согласно хинаянскому воззрению, угасание желаний означает, что причины перерождения уничтожены и человек уже больше не будет рождаться в этом мире. Будда осуществил это условие, пребывая в созерцании под деревом бодхи. Впоследствии, с кончиной его материального тела, которое сохранилось после пробуждения только благодаря остаточной карме, он ушел в окончательную нирвану, и больше в этом мире его не видели. Значит ли это, что личность человека, известного в истории как Будда Шакьямуни, полностью иссякла, как угасает огонь, когда заканчивается всё топливо? Очевидно, во многих учениях Хинаяны смысл именно таков.

Но в сутрах Махаяны, например, в *Саддхарматундарике*, или «Лотосовой сутре», это объясняется иначе. Хотя в них признается ценность обретения состояния архата, достигшего угасания всех страстей, оно не считается конечной целью. Почему? Хотя архат и устранил омрачения, обусловленные страстями (санскр. *кляша-аварана*), подсознательно его продолжают тревожить тонкие омрачения ума (санскр. *джнея-аварана*), а потому после чрезвычайно длительного периода бездеятельности в состоянии космической бессознательности эти тонкие склонности снова пробуждают его к жизни. Вот почему архат по-настоящему не освободился от сансары.

Согласно махаянскому воззрению, окончательная цель — само состояние будды, и такое обретение состояния будды называют пробуждением, или *бодхи*. Этимологически санскритское слово *будда* означает «пробудившийся» (к восприятию истинной природы реальности). В тибетском переводе термин *санггье* (*sangs-gyas*), соответствующий слову *будда*, подразумевает того, чей ум пробудился (*сангна: sangs-ra*) и раскрылся (*гьена: gyas-ra*), как цветок лотоса раскрывает свои лепестки над мутной водой пруда. Слово *бодхи* происходит от того же санскритского корня, что и *будда*, — «будить, пробуждать».

Таким образом, слово это акцентирует положительный, утверждающий аспект состояния будды — обретение пробуждения, тогда как слово *нирвана* подчеркивает его отрицательный аспект — освобождение от сансары. Это выражает взгляд на вещи с несколько разных точек зрения. Далее, согласно Махаяне, *бодхи* равнозначно обретению всеведения (санскр. *сарваджня*): Будда — это тот, кому ведомы все явления, как в индивидуальном аспекте, так и в их абсолютной природе, пустоте.

В системе Хинаяны роль Будды как спасителя по отношению к человечеству и космосу более ограничена: он Всемирный Учитель, указующий путь к освобождению от сансары, но в течение одной калпы, или периода времени, может

быть только один такой будда. И вплоть до грядущего пришествия Майтреи, примерно через пять тысячелетий, другой будда не появится. Единственный путь избежать страдания, который открыт для людей в нашу эпоху кали-юги, — это нирвана архата, однако, по некоторым сведениям, за последние две тысячи лет ни одного архата не появилось. Согласно же системе Махаяны, существовал не только наш исторический Будда Шакьямуни, живший около двух с половиной тысячелетий назад, — даже сейчас во вселенной, на всех планетах, населенных разумными существами, рождается, обретает пробуждение, проповедует Дхарму и уходит в нирвану бесчисленное множество будд. И процесс этот не прекращается. Будд столько, сколько звезд в ночном небе. Состояние будды — это принцип пробужденности, поэтому оно в своем проявлении не определено и не ограничено каким-то одним историческим моментом или периодом времени.

Поскольку принцип пробуждения — это состояние будды, оно представляет собой нечто такое, что внутренне присуще всем живым существам. Нет ни одного существа, которое не обладало бы зародышем способности к пробуждению, так называемой неотъемлемо присущей нам пробужденной природой, или татхагатагарбхой. Но, если это так, зачем же нам стремиться к чему-то меньшему, если все мы обладаем способностью к полному пробуждению? Поэтому мы можем задать справедливый вопрос: почему Будда проповедовал менее высокую цель — архатство? Потому что система Хинаяны особенно отвечала тем историческим и культурным условиям, которые преобладали в то время в Северной Индии. Во времена, когда проповедовал Будда, существовало много других духовных учений: джайнов, адживиков, санкхьев и др. Большинство из них предлагало аскетические пути, утверждавшие абсолютную необходимость отречения от мирской жизни домохозяина и принятие аскезы, что порой влекло за собой крайние лишения и умерщвление плоти. Некоторые

группы аскетов объединялись в общины нищенствующих монахов-странников, или бхикшу. Конечной целью этих духовных путей было полное искоренение всех желаний в надежде на то, что это положит конец страданию и неизбежному перерождению. Чтобы нести проповедь населению Северной Индии, придерживавшемуся подобных убеждений, Будда был вынужден говорить именно так и использовать такие понятия, чтобы эти люди могли его проповедь воспринять.

Кроме того, когда он говорил о достижении полного пробуждения будды, среди его слушателей находилось много таких, кто впадал в отчаяние, не надеясь когда-нибудь достичь столь отдаленной и возвышенной цели. Поэтому для них Будда стал проповедовать более скромную цель — обретение архатства. При этом он поступал, как мудрый проводник каравана, указывающий купцам путь через бескрайнюю и безводную пустыню. Постепенно купцы начинают отчаиваться, не надеясь, что когда-нибудь достигнут конечной цели, и опасаться, что умрут от жажды в песках, так и не добравшись до места. Тогда мудрый проводник доставляет их к оазису, где бы они могли отдохнуть и освежиться, прежде чем с новыми силами отправиться в путь. Так и архат, пробудившись после долгого бездействия, вступает на путь бодхисаттвы и в конце концов обретает пробуждение полностью проявленного будды. Но, поскольку раньше он уже достиг архатства, ему больше не нужно рождаться на Земле — он может возобновить свой духовный путь уже на более высоких уровнях бытия.

В буддийском контексте нирвана обычно противопоставляется сансаре. Сансара (*корма*: 'khor-ba; «круг») — круг, состоящий из рождений, смертей и новых рождений. Этот круг полностью охватывает всё циклическое бытие: в сансаре все состояния бытия обусловлены причинами, а потому переходящи и невечны. Следовательно, в этом круговороте зависимо-го бытия нигде не обрести полного освобождения. Крутоворот этот существует с безначальных времен, поэтому

нельзя говорить о каком-то моменте времени, когда он был создан. Как мы, живые существа, жили раньше во множестве разнообразных обликов, проходя через долгую, не имеющую начала череду прежних жизней, так и до нашей вселенной существовало множество других подобных ей вселенных — длинная череда вселенных бесконечной протяженности. И хотя, с точки зрения времени и истории, у этого круга нет начала, всё же можно утверждать, что сансара имеет причину и причина эта — неведение. Именно по неведению мы продолжаем бесцельно блуждать, гонимые ветрами кармы из одной жизни в другую, из одной вселенной в другую, в нескончаемом круговороте рождений, смертей и новых рождений.

Что же такое неведение? Это незнание того, каково наше истинное, изначальное состояние. Не зная, кто мы такие на самом деле, не узнавая собственной природы, мы привязываемся к внешним проявлениям и, гоняясь за ними, снова попадаем в ловушку перерождений. Неведение порождает только неведение. Наше освобождение от этого безначального круговорота сансары не может произойти неосознанно или само собой. Предоставленная себе самой, сансара не превратится в некое кульминационное, завершающее состояние и не выльется в некое райское, не знающее перемен и событий «Царство Божье». Дело в том, что причины постоянно порождают новые условия, которые, в свою очередь, рожают новые причины, и этот процесс продолжается бесконечно. Сансара не есть замкнутая конечная система — источники ее энергии неисчерпаемы.

Однако, несмотря на то, что у сансары, исходя из нее же самой, нет ни начала, ни конца, мы можем говорить о ее противоположности — о нирване. Если сансара означает бытие, обусловленное причинами (санскр. *санскрита-дхарма*), то нирвана подразумевает бытие, не обусловленное причинами (санскр. *асанскрита-дхарма*). И угасают при уходе в состояние нирваны как раз те самые факторы, которые опре-

деляют наше ограниченное, зависимое бытие, или, выражаясь языком психологии, угасают кармические причины присущего нам кармического видения, которое определяет то, как мы воспринимаем реальность. Если общая причина сансары — неведение, то нирвана олицетворяет собой противоположность: знание, или гносис. В тибетском языке эквивалентом санскритского слова *авидья*, что значит «неведение», служит *маригпа*, таким образом, его противоположностью является ригпа, но это знание подразумевает не осведомленность в том или ином, а исконную осознанность. Это способность природы ума осознавать и присутствовать. Таков особый смысл слова *ригпа* в контексте Дзогчена, хотя обычно в тибетском языке оно значит «умственные способности» или «наука». Именно ригпа, исконная осознанность, и является подлинной темой этого текста Гуру Падмасамбхавы, а вовсе не какая-то гипотетическая сущность, носящая название «Единый Разум».

Но обязательно ли обретение состояния будды влечет за собой угасание личности? Рассматривая состояние будды в проявленности его полного осуществления, Махаяна говорит о двух Телах будды — дхармакае и рупакае. Хотя санскритское слово *кая* (кх: sku) буквально означает «тело», оно также имеет смысл «измерение», то есть протяженность или проявленность в пространстве. Если речь идет о нашем измерении, оно подразумевает не только наше материальное тело, но и непосредственное окружение и взаимосвязи с тем, что мы в нем встречаем и воспринимаем. С этой точки зрения дхармакаея есть измерение всего бытия в целом. Она всеобъемлюща, вездесуща и везде одинакова. Она несотворена и бесконечна, сущность ее — пустота, подобная ясному, чистому, всеобъемлющему простору неба. Все будды трех времен обладают одной и той же общей для них всех дхармакаей.

Рупакаея же, или «тело формы» будды, индивидуальна для каждого из будд. Причина здесь в том, что рупакаея есть результат безмерного накопления благой кармы в течение

жизней, общая продолжительность которых превышает три неизмеримые кальпы.¹⁴ Каждый будда обладает индивидуальной и неповторимой рупакаей, так же как наше бренное человеческое тело индивидуально и неповторимо благодаря личной карме, унаследованной из прошлых жизней. Таково объяснение с позиции махаянской системы Сутры. Чтобы понять, что такое сансара и нирвана с позиции Дзогчена, следует обратиться к приведенным выше переводу и комментарию.¹⁵

Что же такое дхармакая, измерение всего бытия, абсолютный аспект состояния будды? Это не бог-личность, не бог-творец небес и земли, знакомый нам по западным библейским преданиям. Не является она и «Брахманом Риши, Сновидцем Майи, Ткачом Паутины Видимостей, Вдыхателем и Выдыхателем бесчисленных вселенных», как весьма выразительно писал Эванс-Вентц. Эти понятия и образы взяты из словаря теистического индуизма; подобное описание вполне приложимо к верховному богу Вишну в пуранах и «Бхагавад-гите». Такие видные учителя, как Нагарджуна, Шантираکشита и др., были знакомы с подобными теологическими оборотами и, отставив буддийское воззрение, использовали их, но только в отрицательном смысле. Однако Эванс-Вентц, пытаясь объяснить смысл Дзогчена, без разбора пользуется теологической терминологией, позаимствованной у его индуистских учителей и из переводов священных книг индуизма на английский язык, и при этом не делает никаких различий между индуистским воззрением и буддийским. На самом деле, прежде чем делать подобные сравнения, необходимо выяснить, каковы же истинные взгляды традиций, которые мы собираемся сравнивать, а не полагать, будто все они утверждают одно и то же.¹⁶

Слова о том, что человек, обретая нирвану, погружается в подобный океану Единый Вселенский Разум и сливается с ним, «словно капля, упавшая в сияющее море», не имеют

никакого отношения ни к буддийскому воззрению в целом, ни к Дзогчену в частности.¹⁷ Эванс-Вентц путает воззрение буддизма Махаяны со взглядами современной ему популяризированной адвайта-веданты и ее рассуждениями о том, как индивидуальное «я», или атман, сливается со вселенским Брахманом. Согласно этой индуистской школе, которая представляет собой лишь одну из нескольких школ веданты, такое слияние может знаменовать мокшу, но это вовсе не буддийский взгляд на освобождение. Хотя неоведанта берет начало от обширных комментариев Шанкарачарьи к учениям упанишад (VIII в. н. э.), она является популяризированным и упрощенным вариантом идеи этого учителя, который на рубеже нашего века создали Вивекананда, Рама Тиртха и другие свами, владевшие английским языком. По сути, неоведанта была попыткой представить древнее индуистское учение упанишад в такой форме, которая помогла бы ему сохранить значимость в контексте современной жизни общества, особенно с учетом того, что пропаганда, проводимая христианическими миссионерами, стала подрывать основы традиционной культуры индуизма, а наступление современной индустриальной цивилизации ощущалось всё сильнее. В этом смысле неоведанта стала в высшей степени успешным начинанием.

Как мы уже убедились, бывая в Индии, Эванс-Вентц проводил значительную часть времени в обществе разных учителей и знатоков индуизма: свами Сатьянанды из Ришикеша, свами Шьямананды из Варанаси, свами Куладананды из Пури, Шанкачарьи из Пури и др. По сравнению с очень кратким периодом сотрудничества с ламой Кази Дава Самдубом в 1919 году, неизмеримо больше времени Эванс-Вентц посвятил общению с этими индуистскими учителями и обучению у них. Поэтому не удивительно, что он стал толковать тибетский буддизм как некую разновидность веданты. Ведь даже сегодня в Индии бытует распространенное и популярное мнение, будто царевич Сиддхартха, впоследствии ставший Буддой,

был индуистом и что его учения представляют собой своеобразное реформистское движение в индуизме. Следовательно, Будда проповедовал, по сути, то же учение, которое содержится в упанишадах и адвайта-веданте Шанкарачарьи.¹⁸ Но такое мнение не имеет под собой никакой основы — ни в истории, ни в традиции. Шанкарачарья, основатель адвайта-веданты, жил гораздо позднее Будды, к тому же его толкование упанишад не принимает большинство ведантистов, последователей толкований соперничавших с ним учителей, например, Рамануджи. Кроме того, хотя точная датировка затруднительна, большинство упанишад, вероятнее всего, возникло уже после жизни Будды. Конечно, Будда Шакьямуни был индийцем, однако называть его индуистом было бы анахронизмом, ибо религиозный феномен, получивший название индуизм, появился несколько веков спустя [3, 20]. А поскольку Будда не был брахманом, он не мог стать участником ведийского жертвенного культа, который действительно существовал в его время.

4. ЗАКОН КАРМЫ, ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ И СПАСЕНИЕ

Давайте же посмотрим, что в действительности говорится в буддийской традиции по поводу бога. Эванс-Вентц, со своей стороны, пишет:

•Этот йогический трактат (текст, перевод которого приведен в этой книге), подобно Евангелию от Иоанна, учит нас: стоит только заглянуть в себя, дабы обнаружить Истину... древнее учение о том, что Вселенная есть продукт мысли, что Брахма измышляет Вселенную и он же, если сделать его объектом медитации, приведет медитирующего к пониманию, что единственная реальность — это Разум, Единый Разум, иллюзорными частицами которого являются все умы-микрокосмы, составля-

ющие космос, что все постижимое есть, по сути своей, идея и мысль, а следовательно, Разум... Что же касается сансарного бытия, порождения сна Единого Разума, то его призрачная реальность целиком и полностью относительна: когда Единый Разум перестает питать творение, его творение перестает существовать... В истинном состоянии Единого Разума плюралистической вселенной не существует...» [15, с. 197, 201].

Как мы уже говорили, буддийское воззрение можно называть нетеистическим. В нем не утверждается, что бог, который здесь именуется Брахмой, измышляет или каким-то иным способом порождает вселенную, являясь ее творцом, или что его мыслительный процесс поддерживает ее существование, или что, если он перестанет думать (или видеть сны, или дышать — такое тоже возможно), вселенная, его творение, перестанет существовать. Напротив, согласно буддийским учениям, содержащимся как в Сутре, так и в Тантре, наша вселенная есть совокупный результат поступков, которые совершили в прошлых жизнях все разумные существа, в ней обитающие. Если мир представляется одинаковым некой группе живых существ, например, человеческому роду, то причина тут в том, что все члены этой группы обладают общим кармическим видением (*лэнанг*: las snang), то есть определенным способом восприятия явлений, который обусловлен кармической причиной. На первый вопрос катехизиса: «Кто сотворил мир?» буддийские учения без малейшего колебания могли бы ответить: «Мир сотворен кармой».

Откуда происходит наше нынешнее состояние? Оно есть результат поступков, которые мы совершили в прошлых жизнях. Это называется законом кармы (*лэ*: las) — санскритское слово буквально означает «действие», но в данном контексте оно подразумевает еще и следствия, результаты, или плоды (санскр. *пхала*), наших действий (*лэ гью трэту*: las gyu 'bras-bu). Говорят, что следствия сопровождают поступки, как тень сопровождает тело. Причины и следствия кармы составляют

одну из главных тем для размышления и медитации во время предварительных практик буддизма Ваджраяны. Принцип кармы лежит в основе буддийского взгляда на жизнь на всех уровнях. Так называемое неверное воззрение (санскр. *митхья-дришти*) означает в первую очередь отрицание учения о карме. И правда, вся вселенная, все ее разнообразие, подразумевающее как окружающую среду, так и живых существ, объясняется с точки зрения кармы. Согласно *Абхидхарма-коше* (IV. I), «Всё разнообразие мира порождается кармой». И еще, как говорится в *Махакарунатундарика-сутре*, «Мир создан кармой; живые существа есть ее результат и происходят от нее, как от источника; она подразделяет их на разновидности и состояния». А в *Кармашатака-сутре* говорится: «Действия бывают разными, и благодаря им были созданы разные формы бытия». ¹⁹

Например, в буддийских учениях обычно говорят о шести уделах перерождения (*дрова труг*: 'gro-ba drug). Три высших удела — это миры дэвов, или богов, асуров, или титанов (которые враждуют с богами, но во всем остальном очень на них похожи) и людей. Низшие, или несчастливые, уделы — это рождение среди животных, среди претов, или голодных духов, и среди обитателей ада. Как же получается, что мы рождаемся в одном из этих уделов? В результате поступков, совершенных в прошлых жизнях, нашим потоком сознания овладевает какая-то конкретная страсть, и таким образом в процессе перерождения наше сознание оказывается в пространстве или ситуации, которые определяются этой преобладающей страстью. Например, для погубившего кого-то убийцы или для воина, для которого убийство — ремесло, окажется, что его поток сознания наводняют и полностью подчиняют себе мысли, полные ненависти и злобы и связанные с его прошлыми поступками. После смерти окажется, что, переродившись, он испытывает адские мучения — жару или нестерпимый холод в чрезвычайно тесном пространстве. Это пространство, которое мы называем адом, создано для

его сознания привычными мыслями, полными ненависти и злобы. Когда же энергия накопленной кармы, порожденной злыми, гневными мыслями и агрессивными, жестокими действиями, иссякнет, человек этот родится в каком-то другом месте, в зависимости от того, какие еще подсознательные склонности, или привычки, могли таиться в потоке его сознания. Таким же образом наклонности к алчности, похоти, желанию, привязанности порождают бесплодный, похожий на пустыню ландшафт вечно неудовлетворенных желаний, где обитатели — преты, или постоянно терзаемые ненасытным голодом и жаждой души, тщетно скитаются в поисках удовлетворения. Наклонности к заблуждению, непониманию, замешательству и тупости приводят к рождению в мире животных, где на воле жизнью постоянно правят непреодолимые инстинкты и страх быть убитым и сожранным другими, а в неволе — необходимость работать на человека. Наклонности к ревности и зависти вызывают к жизни бытие могучих и беспокойных титанов-асуров — там идет беспрестанная борьба, войны и раздоры. Наклонности к гордыне, надменности и себялюбию приводят к рождению среди дэвов, или богов мира чувственных желаний, где они в небесном раю наслаждаются весьма приятной жизнью, вроде сна наяву. Чтобы родиться среди асуров или дэвов, необходима изрядная доля благоприятной кармы, а не только мысли, исполненные гордыни или зависти. Просто такие мысли определяют, в каком виде проявятся эти состояния бытия. Ведь, в конце концов, это только состояния сознания. Но даже в восхитительных мирах божеств обитатели испытывают страдания, ибо дэвам свойственны предчувствия или предвидение, и они страдают, заранее зная о приближающейся смерти и грядущем перевоплощении в каких-нибудь гораздо менее приятных обстоятельствах. Таким образом, обратная сторона гордыни дэвов — это тревога и ужас. Присутствие всех пяти страстей или привычек одновременно, в более или менее равных количествах, снова приводит к рождению в мире людей.

Будда использовал бытовавшую в его время индийскую мифологию, чтобы дать наглядное представление о разных психологических измерениях, создаваемых страстями и протекающими от них действиями тела и ума. И действительно, все эти разнообразные уделы, порождаемые преобладанием в потоке сознания той или иной страсти, можно обнаружить в человеческой жизни здесь и сейчас. Поэтому необязательно дожидаться следующей жизни, чтобы оказаться в измерении, порождаемом одной из этих страстей или навязчивых идей. Тем не менее, если придерживаться точки зрения традиционной космологии, то, поскольку все вышеупомянутые существа (обитатели ада, духи, животные, титаны, боги или люди, обладающие грубыми материальными телами или телами, состоящими из какой-то более тонкой материи) пребывают во власти своих чувственных желаний, совокупность измерений их бытия называется *камадхату*, или мир желаний. Над этим миром желаний располагаются уровни чисто психического бытия в виде очень тонких световых тел. В совокупности эти уровни называются *рупадхату*, или мир форм. Помимо них, существуют уровни космического сознания, именуемые *арупадхату*, или мир без форм, — они не имеют конкретного местоположения в пространстве, но пронизывают всю нашу вселенную. Все эти три мира вместе, или *тридхату*, составляют сансару, безначальный круговорот смертей и рождений.

Как же карма переходит из одной жизни в другую? Как может то, что мы совершили в прошлой жизни, влиять на нашу нынешнюю жизнь, особенно если иметь в виду известное буддийское учение об *анатмане*, утверждающее, что человеку не присуще вечное, или постоянное, индивидуальное «я». Это объясняется действием принципа взаимозависимого возникновения: одно событие влечет за собой другое, зависящее от первого, и так далее, до бесконечности.²⁰ Энергия, порождаемая нашими действиями и хранимая в на-

шем потоке сознания, не может полностью исчерпаться за одну жизнь, и это ведет к возникновению переживаний в будущих жизнях. Можно рассмотреть этот процесс с точки зрения, скорее, психологической, приняв основную модель, используемую в школе йогачара. Хотя постоянной, неизменной субстанции, называемой «индивидуальное «я», не существует, все же есть *виджняна-сантана*, или поток сознания, — нескончаемое течение состояний сознания. Этот поток сознания протекает через множество разных жизней, как река протекает через множество разных мест, — это всё та же река на всем своем протяжении, и всё же она постоянно меняется. Поверхность реки, ее то и дело меняющиеся волны и течения, являет пример обычного состояния бодрствования сознания. Но существуют еще и речные глубины, скрывающиеся под поверхностью, и глубинные течения, которые обычно невидимы. Этот глубинный поток называется *алайя* (*кунжи*: kun gzhi), «основа всего», и как целое он обычно совершенно бессознателен. Когда же его содержимое вторгается в сознание, мы называем его *алайя-виджняна*, или «сознание-хранилище». В алайе, как в кладовой, накапливаются следы, или остаточные воспоминания, обо всех прошлых действиях, имеющих кармическую природу. Эти остатки, или следы, называются *васана* (*багчаг*: bag-chags). Исходно этот термин означал след чего-то, например аромат, сохранившийся в комнате, через которую прошла надушенная красавица. Остатки наших действий в зачаточном виде хранятся в алайе — так садовник может осенью посеять семена в перегной, надеясь, что весной они прорастут и дадут всходы. Точно так же, если в какой-то из последующих жизней возникнут необходимые вторичные причины, кармические семена прорастут и дадут всходы в зависимости от обстоятельств, проявившись в нашем сознании в виде какого-то необъяснимого импульса (*санскара*), какого-то желания или страсти, чувства, мысли или впечатления. Таким

образом, нашей душевной жизнью правят сансары, или «кармические образования», и, как следствие этих импульсов, мы включаемся в действия, а значит, и снова в перерождение.

Учения, в которых дан подробный анализ кармы и того, как она работает с точки зрения Сутры, содержатся в собрании трудов, которые в совокупности носят название *Абхидхарма* и дополняют сутры. Согласно учениям Абхидхармы, наши действия можно подразделить на три категории. Во-первых, существуют действия благие, добродетельные (*гева: дге-ба*), или заслуги (*соднам: bsod-nams*). Эти действия, которые обычно приводят к счастливому рождению в мире желаний, — либо среди богов, либо среди людей. Среди таких благих действий и заслуг особо выделяются два: проявление щедрости и не причинение вреда другим. В сутрах содержится много примеров того, как люди в будущих жизнях продолжали пожинать плоды щедрот и помощи, оказанных в прошлом. Например, в доисторические времена брахман Крика, проявляя щедрость и принося благо другим, совершал столь выдающиеся деяния, что в итоге огромных накоплений благоприятной кармы родился на небесах богом Индрой.

Во-вторых, существуют действия неблагие, недобродетельные (*ми гева: mi dge-ba*), или противоположные заслугам (*соднам ма йинпа: bsod-nams ma yin-pa*). Такие действия обычно приводят к неблагоприятному рождению в трех несчастливых уделах: среди животных, претов или обитателей ада. Худшими из этих недобродетельных или дурных действий считаются убийство, воровство и сексуальное насилие. Традиционно называют десять дурных действий (*ми гева чу: mi dge-ba bcu*) — это три дурных действия тела: убийство, воровство и сексуальное насилие; четыре дурных действия речи: ложь, клевета, брань и сплетни; и три дурных действия ума: завистливые мысли, недоброжелательство и неверные воззрения. Как мы уже говорили, неверные воззрения заключаются, прежде

всего, в отрицании существования закона кармы и в отрицании действенности Трех Драгоценностей в качестве средства спасения. Для того чтобы любое из этих дурных действий стало путем кармы, неизменно и неизбежно ведущим к рождению в несчастливых уделах, необходимо, чтобы такое действие было задумано, реально совершено, причем успешно, и впоследствии не повлекло за собой сожаления и раскаяния. И примеров последствий таких вот неблагих действий в сутрах есть тоже немало.

Наконец, существуют действия, по природе своей неопределенные, которые называются *анинджъя-карма* (*мишювэй лэ: mi guo-ba'i las*). Здесь имеется в виду достижение определенных уровней сосредоточения в практике медитации и последующее рождение в соответствующих состояниях погруженности на высших психических уровнях мира форм и мира без форм. Ниже мы рассмотрим это более подробно.

Что касается результатов, или последствий, кармы, они называются плодом (*трату: 'bras-bu*; санскр. *пхала*). В Абхидхарме различаются четыре разновидности последствий кармы:

1) Плод как созревание кармы (санскр. *витака-пхала*). Здесь принцип состоит в том, что последствие действия обязательно сказывается сразу: оно может наступить когда-нибудь позже — либо в этой жизни, либо в одной из следующих, когда сложатся необходимые вторичные причины для его осуществления. Ведь для созревания плода требуется время.

2) Плод, при котором последствия сходны или согласуются с причиной (санскр. *нишьянда-пхала*). Здесь принцип состоит в том, что исходное действие и переживаемый результат соответствуют друг другу. Например, если человек в настоящей жизни умышленно кого-то убивает, то в следующей сам окажется кем-то убит и продолжительность его жизни будет очень недолгой.

3) Плод, формирующий личность (санскр. *пурушакара-пхала*). Здесь принцип состоит в том, что любое кармическое действие умножается и возрастает с точки зрения своих последствий. Может оказаться, что в результате одного-единственного поступка кто-то на протяжении нескольких последовательных рождений разными людьми влечит жалкое существование. А потом, вследствие сочетания одного действия с другим, он будет снова блуждать в бесконечном круговороте перерождений.

4) Плод, совокупный по своей природе (санскр. *адхитати-пхала*). Здесь имеется в виду физическая и социальная среда, в которой человек рождается. Эта среда возникает как совокупный результат кармы всех живых существ, ее населяющих. Она — результат коллективной кармы. Если взять историю человечества, это нетрудно понять на примере нашей социальной среды. Общество и культура — это коллективные последствия того, что люди делали и думали в прошлом. Но буддийское учение в равной степени применяет принцип кармы и к нашему физическому окружению. Материальный мир, наша прекрасная планета Земля — это совокупный результат кармы всех живых существ, которые ее населяют. Таким образом, у кармы есть как индивидуальный аспект, так и коллективный.

Но не влечет ли вера в карму пассивность со стороны человека, безропотное смирение со своей судьбой и с положением вещей? Некоторые западные критики утверждают, что вера в карму — это просто оправдание существующих в мире нищеты и социального неравенства. Однако, согласно буддийскому учению, карма — не просто фатализм. Совсем напротив. Будде Шакьямуни при жизни приходилось противостоять влиянию фаталистических учений школы адживика. Мы не просто пассивные жертвы всеведущего рока или бессознательные участники божественного промысла некоего далекого, всемогущего Господа. Хотя и верно, что наши

нынешние обстоятельства, в том числе и наше материальное тело, — результат кармы, мы прямо сейчас властны выбрать направление своих действий в рамках своих способностей и внешних обстоятельств. Таким образом, в силу свободного морального выбора в настоящем и вытекающих из него действий, мы создаем свою карму, благоприятную или неблагоприятную, которая принесет плоды в последующих жизнях. В этом смысле мы сами творцы своего удела, будь то перерождение в аду или в раю, в облике человека или животного. Всё определяется тем, как мы поступаем сейчас.

Каковы же непрременные условия для того, чтобы действие создало новые кармические последствия? Все ли наши действия автоматически порождают карму? Большинство действий тела, речи и ума не создает кармы, потому что они просто-напросто случаются (санскр. *випака*), то есть являются бессознательными, автоматическими, привычными, инстинктивными, рефлекторными и т. д. Чтобы действие имело кармические последствия, необходимо присутствие некоторой осознанности — некоторой свободы воли и свободы морального выбора. Автоматическое, рефлекторное действие не создает кармы. Как говорится в *Абхидхарма-саммучая*: «Что такое карма? Это побуждение и то, что побуждает». *Абхидхармакоша* (IV. 1–2) проясняет этот вопрос так: «Карма — это побуждение и то, что из него проистекло. Побуждение — это умственная деятельность, а то, что из него вытекает, — это действия тела и речи». Санскритское слово *четана* (*семпа*: *sems-pa*), которое здесь переводится как «побуждение» также означает «волевой акт», или «воля». То, что из него проистекает, или то, что побуждается, — *четайитва* (*сампа*: *bsam-pa*) — это действия тела и речи [19, с. 74]. Такая четана, или волевой акт, представляет сознательное намерение совершить нечто конкретное, независимо то того, внушена ли его цель неведением или алчностью, и таким образом еще дальше увлекает в пути сансары и перерождение

или же направляется праджней, или мудростью, — различающим знанием природы реальности. Абхидхарма определяет четану как умственную деятельность, характеризующуюся вниманием (*ñid khy læ: yid kyi las*), обращение осознания на какой-то объект. Но четана — это нечто гораздо большее, чем просто осведомленность об объекте, ибо здесь присутствует сознательное намерение что-то сделать с тем объектом, на котором сосредоточено внимание. Четана обладает собственной энергией, которая приводит к возникновению состояния сознания, а в этом состоянии связывает воедино комплекс психических факторов, объединяющий чувства, впечатления, эмоции, суждения, воспоминания и т. д. Чтобы породить карму, акт осознанного восприятия, который приводит к действию, создающему кармические последствия, должен включать в себя такой элемент волевого акта.

Вот почему с самого начала в учениях, посвященных так называемым предварительным практикам, уделяется много внимания размышлениям о редкостной возможности, которое предоставляет для духовного развития драгоценное рождение в человеческом теле.²¹ Поведение животных в большинстве случаев определяется инстинктами и рефлексами, почти не оставляющими им сознательного выбора. Именно в человеческой жизни максимально присутствуют условия для сознательного роста и возможность пробуждения. И все же есть множество людей, которые упускают эту уникальную возможность, ведя неосознанное, животное существование, пренебрегая накоплением благой кармы и мудрости. Не преуспев в этом, они в следующей жизни могут не родиться людьми.

Здесь речь идет о сознательной эволюции, сознательном развитии — только оно одно приведет нас к пробуждению и обретению состояния будды. Осознанность (*ригпа*) — это главная тема буддийского учения, его важнейший момент, без которого в учении невозможно ничего понять по-настоя-

щему. Естественная эволюция, бессознательная и произвольная, то, что на языке буддизма называется *пратитья-самутпада*, или взаимозависимое возникновение, сама собой не приведет нас к пробуждению. Естественная эволюция — принадлежность сансары; по природе своей она полностью циклична, как само время, если рассматривать его в более отдаленной перспективе. Путь духовного развития есть нечто совершенно иное, нежели естественная эволюция мира, как ее рисуют Дарвин и учебники биологии. Нет такого закона неуклонного прогресса, который мог бы автоматически гарантировать нам: что бы мы ни делали в этой жизни, мы всё равно развиваемся, приближаясь к состоянию будды. Все мы потенциально обладаем состоянием будды, но, чтобы оно осуществилось, необходимо наличие множества вторичных условий. В тексте, перевод которого приведен в этой книге, говорится: как необходимо выжать семена кунжута, чтобы получить кунжутное масло, и сбить молоко, чтобы получить сливочное масло, так для обретения состояния будды необходима практика.

Во времена Будды Шакьямуни в Северной Индии существовала школа нищенствующих монахов-странников, которые называли себя адживиками, а основал ее Гошала Маскарин, старший современник Будды. Этот мудрец учил, что каждая отдельная душа (санскр. *джива*) должна пройти ровно через восемьдесят четыре тысячи последовательных перерождений, побывав растениями, животными, людьми и богами, пока в последней из этой долгой череды перерождений не станет аскетом-адживиком, чтобы достичь нирваны и освободиться из круга перерождений. Но эти последовательные перерождения, которые постепенно ведут все выше и выше, определяют не действиями того, кто их проходит, а неизменным планом, или судьбой (санскр. *нияти*). Поэтому, что бы человек ни делал в какой-то жизни, он не может опуститься ниже, на менее благоприятный уровень бытия. Например, перешагнув

однажды порог мира людей, уже невозможно опуститься на уровень животных. Не так давно учение адживиков возродили Е. П. Блаватская и другие писатели-теософы. Но, как отмечал Шакьямуни по поводу учений Гошалы Маскарина, такое представление о неуклонном подъеме перерождающейся души по сути своей отрицает закон кармы. Согласно буддийским воззрениям, мы можем, поступая достойно, продвигаться все выше и подняться до рождения среди богов, но с таким же успехом, поступая недостойно, можем снова низринуться вниз. В тибетских учениях постоянно подчеркивается драгоценность человеческой жизни, то, что ее можно заслужить только после многих веков пребывания в животном мире. Неразумно тратить ее впустую, расточать понапрасну, пренебрегая накоплением благоприятной кармы и мудрости.

Во введении в «Тибетскую книгу мертвых» Эванс-Вентц утверждает, что он приобщился к неким «эзотерическим учениям», полученным благодаря ясновидению и йогической интуиции каких-то неназванных учителей своих знакомых, и что учения эти противоречат так называемым популярным эзотерическим взглядам тибетцев [14, с. 39–61]. Автор ссылается на «невидимое глазом психическое семя потока: если вы человек, то уже не сможете переродиться в теле, чуждом ранее развитым вами качествам, или вступить с ними в тесную связь — ни в этом мире, ни в бардо, ни в одном из уделов сансарного бытия. Таков закон природы, управляющий проявлением жизни, столь же нерушимый, как закон кармы... Поэтому невозможно, чтобы жизненный поток человека перетек в материальную форму собаки, птицы, насекомого или червя...» [14, с. 42, 43]. Как уже отмечалось выше, источник этого эзотерического воззрения — не что иное, как взгляды руководителей Теософского общества. Все эти неотееософские рассуждения о жизненных потоках, шарах, кругах, коренных расах, подрасах и т. п., о том, что все происходящее укладывается в семичленные события, не имеют ничего общего с подлинными тибетскими учениями.

В контексте буддийских учений совершенно ясно, что в нашем мире не существует действенного закона неуклонного прогресса. Сансара как обусловленное бытие по своей структуре циклична: циклы времени и проявленности, так называемые калпы, неумолимо сменяют друг друга с безначальных времен. Вселенные рождаются и умирают в бесконечном круговороте, то же самое можно сказать и о живых существах. С этой точки зрения, в сансаре нет неизбежного и необратимого поступательного движения к пробуждению, ибо пробуждение лежит за пределами времени. Оно не есть нечто такое, что непременно должно осуществиться во времени и истории как золотой век, райский век возврата к невинности, который наступит по окончании времен. Духовное восхождение к освобождению и пробужденности — это нечто совершенно иное, нежели природа, ибо для природы, бхавачакры, или круговорота бытия, импульсом являются неведение и страсти. На тибетских изображениях Будда стоит вне колеса, которое сжимает в когтях черный демон смерти, неведения и желаний. Будда указывает путь к освобождению из круговорота бытия. И этот путь к освобождению не продиктован инстинктом: он требует сознательной эволюции, обнаружения и развития осознанности (ригпа). Интересно отметить, что на Западе именно духовные учителя Г. И. Гурджиев и П. Д. Успенский соглашались с буддистами в вопросах о необходимости сознательной эволюции, о развитии осознанности методами самонаблюдения и самовоспоминания, в противовес неотеософским представлениям о реинкарнации как неуклонном поступательном движении. Когда в конце прошлого века теософия впервые вышла на арену, у всех на устах были теории эволюции и социальный дарвинизм, а европейская империалистическая экспансия достигла своего пика. Поэтому не удивительно, что в труды Е. П. Блаватской о реинкарнации и оккультизме проникли эти столь популярные идеи об эволюции и неуклонном прогрессе. Викторианская Англия была объявлена высочайшей вершиной человеческой эволюции.

Но за истекшее с тех пор время сама история решительно расправилась с этим представлением о неуклонном прогрессе человечества.

5. БУДДИЙСКОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О БОГЕ

Говорить о порождающей мир карме — не значит отрицать существование богов, которые на санскрите называются дэвами. Боги — не творцы мира, они лишь одна из разновидностей живых существ, населяющих этот мир. Будда не был ни атеистом, ни агностиком в современном значении этих терминов. Напротив, он был буддой, пробужденным, а потому непосредственно постиг природу бытия, причем не только человеческого, но и всех живых существ. Дэвы обладают иным кармическим видением, чем мы, люди, — это результат иных кармических причин. Поэтому дэвы обитают в ином измерении, нежели привычная нам человеческая реальность. Во многих отношениях они превосходят нас: обладают ясно-видением и гораздо большей продолжительностью жизни, измеряемой не человеческими, а божественными годами. Тем не менее, они — существа сансарные, а не пробужденные, всеведущие или всемогущие.

Человек может родиться среди дэвов на уровнях бытия, которые называются дэвалока, или «рай», поскольку причину для такого рождения можно обрести в бытность человеком в виде благоприятной кармы. В буддийских сутрах содержится много историй о том, как люди обретают перерождение в небесных мирах дэвов, в таких божественных уделах, как Траятримса, Тушита и др. Но, согласно буддийскому учению, рождение в раю среди дэвов не является конечной целью, ибо такое бытие обусловлено причинами, а следовательно, непостоянно. Оно принадлежит кругу зависимого бытия, которое называется сансарой, и неизбежно придет к концу.

Перерождение, где бы оно ни произошло, в раю или в аду, — это не следствие приговора, вынесенного неким божеством, а прямой результат наших прошлых действий. Хотя жизнь дэвы может быть чрезвычайно приятна и исполнена чувственных наслаждений — поистине сон наяву, протекающий среди сонма пышных сластолюбивых дэви, — тем не менее, такое состояние не является окончательным спасением, так же как не бывает вечных мук в аду. Нирвана — нечто совсем иное, нежели перерождение в небесном раю. Это ничем не обусловленное бытие, а никоим образом не часть сансары, или циклического бытия. Сами же дэвы, настолько же поработанные своими чувственными желаниями (санскр. *кама*), насколько и люди, животные, голодные духи и обитатели ада, принадлежат к камадхату, миру, или измерению, чувственных желаний.

Что же касается существования бога, творца земли и небес, то это основной принцип религии, если иметь в виду ее западное понимание. Как относился Будда к проблеме существования верховного существа, или бога, — как атеист или как агностик? Будда был татхагатой, что, если углубиться в этимологию этого слова, означает «изрекающий истину», он в совершенстве знал все измерения бытия и их аспекты.²² Однако он, как правило, избегал говорить о метафизических принципах, не связанных с поисками пути к освобождению, хотя в некоторых сутрах касался вопросов происхождения мира, человеческого рода и т. д. А чтобы понять, что он имел в виду, необходимо обратиться к традиционной буддийской космологии.

Существа, перерождающиеся в мире желаний, или камадхату, обладают либо грубым материальным телом, как люди или животные, либо телом из тонкой материи, как дэвы, асуры, преты и обитатели ада. За пределами мира желаний существуют другие уровни тонкого тела света. Эти разные высшие уровни в совокупности называются рупадхату, мир форм, или измерение чистых форм. Обитающие на этих высших уровнях существа свободны от всех грубых чувственных желаний

и окружены ореолом света. Здесь они пребывают чрезвычайно долгое, по человеческим меркам, время, погружившись в абстрактные размышления. Обычно этих высших богов называют не дэвы, а *брахмы*: «чистые». В буддийском контексте брахма — это собирательное обозначение одной из разновидностей божественных райских созданий, а не собственное имя отдельного бога-творца, как в индуизме. Бытие брахмы, как и дэвы, обусловлено его кармой, хотя в этом случае ее называют неопределенной кармой (санскр. *анинджья-карма*). Поэтому, хотя мы и можем пребывать какой-то период времени, измеряемый только космическими мерками, на высших психических уровнях, ведя жизнь брахмы, тем не менее, когда накопленная карма неизбежно иссякнет, нам придется переродиться в каком-то другом месте.

Кроме того, брахмы, как и дэвы, не являются пробужденными существами, хотя во многих религиях один из них считается всеведущим богом-творцом. Хотя брахмы чрезвычайно мудры и обладают сильно развитым ясновидением и умением предвидеть грядущее, они все же не всеведущи, поскольку не понимают истинной природы бытия. В этом отношении будда неизмеримо выше богов общепринятых религий, ибо все они — только мирские боги (санскр. *лаукика-дэва*), иначе говоря, божества, принадлежащие к циклическому бытию. Например, в древних индийских верованиях Индра почитался царем богов, или дэвов, и предводительствовал славным воинством дэвов в боях с асурами, правителями народов. Кроме того, Индра мог вызывать сильные бури с громом и молнией, насылая живительные ливни на поля праведников, чтящих законы нравственности и общественной жизни. Но в равной мере он мог проявлять гнев в виде грома и молнии, дабы поразить бунтовщиков и неправедных людей. Был еще брахма, которого звали Праджапати: «прародитель», — считалось, что он правит всем нашим миром как его творец, законодатель и автор вед. Такие мифологические верования суще-

ствовали в Индии во времена Будды, и на сходных мифах зиждутся наши западные религии. Но в прежних кальпах существовала длинная череда Индр, каждый из которых какое-то время правил как царь богов, обитая в великолепном дворце Виджаянти на вершине горы Меру, центра нашего мира. Точно так же, существовала бесконечная династия брахм-Праджапати, каждый из которых считал себя богом, сотворившим вселенную. Однако, поскольку все они — существа зависящие от условий, а потому ограниченные и невежественные, буддисты принимают прибежище не в них, а в принципе пробужденности, то есть в Будде. Когда Шакьямуни обрел пробуждение под деревом бодхи и стал Буддой, то первыми существами, которые пришли к нему, чтобы выразить свое поклонение и просьбу о проповеди Дхармы на благо всех живых существ, были боги Индра и Брахма.

В сутрах содержится такое буддийское описание творения.²³ В ответ на вопросы учеников Будда объяснил, что человечество, населяющее планету Земля, некогда обитало в другой планетарной системе. Много кальп тому назад, когда солнце того мира превратилось в новую звезду, а сама планета была уничтожена в процессе последовавших за этим взрывов на солнце, большинство обитателей, благодаря усердной практике Дхармы на протяжении десяти тысяч лет, обрело перерождение на одном из высших уровней мира форм, или рупадхату, на уровне бытия, который называется *абхасвара*, или «ясный свет». Там они бесчисленные кальпы наслаждались неопишуемым блаженством и счастьем. Затем, когда созрел огромный запас их прошлой кармы, стала развиваться наша солнечная система и планета Земля и некоторые из их числа обрели перерождение на низших уровнях рупадхату, вблизи возникающей Земли. Этот уровень бытия, где они родились, называется брахмалока. Первое из этих существ, очнувшись после перерождения и увидев перед собой возникающую солнечную систему, в восторге воскликнуло: «Я — творец!»

Таким образом этот брахма уверовал в то, что является истинным творцом увиденной вокруг вселенной, ибо не помнил, откуда прибыл, и к тому же явился на свет без участия родителей. Но в действительности возникновение вселенной было вызвано коллективной кармой всех участников той группы, а собственное явление первого из брахм — пример нематериального рождения — было вызвано огромным накоплением благоприятной кармы, которая к тому времени созрела ввиду присутствия необходимых вторичных причин. Однако брахма упорствовал в своем заблуждении, настаивая, что именно он — подлинный творец вселенной, ибо первым появился в нарождающейся солнечной системе и никого кроме себя там не увидел. Но такая уверенность была всегонавсего следствием его ограниченности и омраченности, исконного неведения о своем подлинном происхождении. Поэтому он пал жертвой собственной гордыни. Таков первый в нашей вселенной случай появления индивидуального «я», или веры в истинность существования эго. Однако, хотя брахма верил в свою саморожденность, на самом деле такое проявление в центре нашего мира явилось счастливым следствием его кармы. А поскольку он первым из брахм переродился из абхасвары, его стали называть Махабрахмой, или Богом.

Проведя многие кальпы, пока развивалась солнечная система, в упоении собственным великолепием, Махабрахма стал испытывать одиночество и подумал: Как было бы хорошо, если бы меня окружали другие существа, способные отражать мое величие! И в этот миг, благодаря созреванию кармы, множество других обитателей абхасвары переродилось в брахмалоке в облике брахм. Увидев их, Махабрахма подумал, что они возникли из пустоты прямо перед ним только потому, что он этого пожелал. И тогда он гордо произнес: «Я Бог, ваш творец!» — хотя в действительности все эти благородные существа, представшие перед его троном, родились именно в это время потому, что созрела их карма, а вовсе не по его

желанию. Тогда Махабрахма организовал это множество явившихся ему существ в хорошо упорядоченную небесную иерархию. Те из них, кто родились первыми и обладали наибольшим сиянием, заняли место у подножия его трона и стали его личными жрецами и советниками, *брахматурохитами*, тогда как родившиеся позже образовали его свиту и стали зваться *брахмакаиками*. Так он создал себе окружение, заполнив все райские ярусы небесными иерархиями, и все это время верил, что является их владыкой и творцом, поскольку не ведал ни об их истинном происхождении, ни о своем собственном. Постепенно, с течением времени, благодаря присутствию ряда вторичных причин, некоторые из этих брахм вступили в круговорот материального бытия и стали перерождаться на поверхности только что возникшей Земли — сначала в виде животных, а потом в виде людей.

Такая версия творения призвана объяснить несколько разновидностей мистических переживаний. В *Тривидья-сутре* говорится, что, когда юноши-брахманы подошли к Будде и спросили его о мистическом переживании состояния Брахмана, описанном в ведах, — переживании, исполненном блаженства и света, Будда объяснял им, что такие мистические переживания обусловлены воспоминаниями, обычно глубоко скрытыми, которыми обладали мудрецы-брахманы о своей прошлой жизни, когда они были брахмами на уровне брахмалоки.²⁴

Таким образом, согласно буддийскому воззрению, реализация Брахмана не является конечной целью. Это не нирвана, а всего лишь очередная разновидность обусловленного бытия в рамках сансары, даже если мы предпочитаем называть его «космическим сознанием». На самом деле тибетские учителя нигде не говорят о «Едином Космическом Разуме как единственной реальности», в чем пытается уверить нас Эванс-Вентц. Однако это не значит, что буддийские учителя не знакомы с трансперсональными и коллективными состояниями

сознания, когда конечное индивидуальное сознание на время сливается со всей природой в целом или с бесконечностью пространства. О таких трансперсональных переживаниях Будда говорил в *Брахмаджала-сутре*, в *Тривидья-сутре* и в других источниках, но он нигде не утверждал, что эти трансперсональные переживания есть цель человеческой эволюции, как хотели бы нас уверить некоторые современные авторы книг по трансперсональной психологии. Дхармакая не является «космическим сознанием», как не является она и Брахманом.²⁵ На самом деле Будда особо предостерегал: не следует стремиться к такой цели, как рождение среди богов-долгожителей, чье состояние космического сознания все равно остается обусловленным (сансарным).

Сам Шакьямуни имел прямое переживание трансперсональных и мистических состояний сознания, но отверг их, потому что они не достигают конечной цели. Когда Шакьямуни отправился на поиски пробуждения, он нашел в Северной Индии двух учителей, которые жили в лесу, и стал их учеником. У первого из этих учителей, Арада Камалы, он научился выполнять медитацию, сосредоточивая внимание на объекте медитации. Благодаря этому он обрел состояние сосредоточения, называемое *самадхи*. В нем различают четыре уровня сосредоточения, которые называются дхьяны. Первая дхьяна имеет пять компонентов, определяющих ее как переживание: прикладное мышление, аналитическое мышление, восторг, приятное ощущение и однонаправленность ума. Во второй дхьяне все умственные процессы — прикладное мышление и анализ — устраняются, и остаются только восторг, приятное ощущение и однонаправленность. При достижении третьей дхьяны устраняется восторг — ощущение радости и блаженства — и остается приятная уравновешенность, внимательность и ясность. И, наконец, в четвертой дхьяне все эти факторы, в том числе и приятное ощущение, устраняются и остается только однонаправленность сосредоточения. При

этом медитирующий, достигнув покоя ума, пребывает в состоянии абсолютно чистого спокойствия и внимания. Однако, вернувшись к обычным повседневным впечатлениям, Шакьямуни был разочарован и решил, что должны существовать какие-то более высокие переживания [4, с. 113–118].

Тогда он пошел ко второму учителю, Удрака Рамапутре, и тот научил юного бодхисаттву медитировать, сосредоточивая внимание не на каком-то конкретном объекте, а на пустом пространстве. Практикуя таким образом, Шакьямуни постиг состояние сосредоточения, называемое *нирвикальпа-самапатти*. Здесь, как и в предыдущем случае, различают четыре уровня сосредоточения, которые называются *самапатти*, или «достижения». Пребывая в состоянии медитации, которое наступает, если выйти за пределы восприятия форм и не следовать за впечатлениями разнообразия, медитирующий сливается с беспредельным пространством и пребывает в этом состоянии беспредельного пространства. Таково первое самапатти. Затем, перейдя ко второму самапатти, медитирующий преодолевает беспредельное пространство и, слившись с беспредельным сознанием, пребывает в состоянии беспредельного сознания. Таково формальное определение второго самапатти. Это состояние вместе с предшествующим, то есть состояние слияния с беспредельным пространством и состояние слияния с беспредельным сознанием, составляют то, что подразумевают западные авторы, говоря о «космическом сознании». Последние два достижения называют состоянием, при котором в сознании совершенно ничего нет, и состоянием, в котором нет ни восприятия, ни отсутствия восприятия [4, с. 117–118]. При этом ошибочно полагают, будто эти два заключительных состояния так называемого «космического сознания» представляют собой угасание. Некоторые считают, что они и есть нирвана, которую обретает архат. В действительности же все эти самапатти — обусловленные состояния сознания, и когда их кармические причины иссякают,

медитирующий снова возвращается в проявленный мир и осознаёт свои ощущения. Как и в предыдущем случае, досконально исследовав эти состояния и вернувшись к обычным повседневным впечатлениям, Шакьямуни был разочарован и спросил своего учителя: «Это все, чему ты можешь меня научить? Разве ты не можешь научить меня пути, который преодолевает все болезни, старость и смерть?» Учитель ответил: «Нет».

Рождение, болезнь, старость и смерть — четыре великих горести, омрачающих человеческую жизнь; это узнав о них, юный царевич Сиддхартха отправился на поиски освобождения и пробуждения. Отчаявшись обрести желанный ответ в учениях Арада Камалы и Удрака Рамапутры, Шакьямуни удалился в непроходимую чащу, дабы предаться там практике аскетизма. По истечении шести лет, отказавшись от умерщвления плоти как метода, избавляющего от круговорота перерождений, он прервал свой пост и принял пищу из рук местной деревенской девушки. Затем, переправившись через реку Найранджана, он в окрестностях Бодхгаи подошел к самой границе пробуждения. Сев под деревом бодхи, Шакьямуни поклялся не сходить с места, пока не обретет пробуждение. Он погрузился в состояние абстрактного сосредоточения и той же ночью, сидя под деревом, пришел к непосредственному прозрению и пониманию взаимозависимости и пустоты всего сущего. С первыми лучами зари он обрел состояние пробужденности и стал совершенным буддой. Исчерпав и полностью устранив все омрачения, содержащиеся в его потоке сознания — чувственные желания, веру в реальность жизни, неверные воззрения и неведение, — он вышел за пределы обусловленного бытия и круговорота смертей и рождений, то есть сансары. Так описывается в сутрах пробуждение Будды.

Нужно четко различать нирвану, ничем не обусловленное бытие, и сансару, которая обусловлена кармическими причинами, в том числе различными состояниями сознания — кос-

мического и прочего. Если, в отличие от Будды, «того, кто пробудился», медитирующий умрет, погрузившись в одно из таких абстрактных медитативных состояний, дхьян или самапатти, он переродится в состоянии бытия, соответствующем такому состоянию медитации. Согласно Абхидхарме, существует семнадцать психических уровней рупадхату, которые, соответственно, населяют семнадцать классов богов. Первой дхьяне соответствуют психические уровни брахмакаика, брахмапурохита и махабрахма. Эти три уровня образуют брахмалоку, о которой уже говорилось выше. Второй дхьяне соответствуют психические уровни париттабха, апраманабха и абхасвара. Третьей дхьяне соответствуют психические уровни паритташубха, апраманашубха и шубхакритсна. И четвертой дхьяне соответствуют восемь высших космических уровней: анабхрака, пуньяпрасава, брихатпхала, авриха, атапа, судриша, сударшана и акаништха. В совокупности эти высокие космические уровни называются шуддхавасана — «чистые обители», где пребывают боги чистых обителей. Последний из них, акаништха (*огмин*: 'og-min), являет собой высший уровень бытия. Выше него только махакаништха, уровень бытия, на котором появляется аспект самбхогакаи Будды.

Кроме того, есть четыре состояния сознания без форм, не имеющие конкретного местоположения в пространстве, однако «космические» по своим измерениям. Первому достижению без форм, или самапатти, соответствует состояние беспредельного пространства, второму самапатти соответствует состояние беспредельного сознания, третьему самапатти соответствует состояние полного отсутствия в сознании чего бы то ни было и четвертому самапатти соответствует состояние, в котором нет ни восприятия, ни отсутствия восприятия. Хотя как мы уже говорили, эти высокие состояния, или достижения, сопровождаются переживанием космического сознания, тем не менее, они являются обусловленными состояниями бытия.

По окончании жизни, под действием кармы, которая может быть благой, неблагой или неопределенной, живое существо неизбежно обретает новое рождение в одном из трех миров, в каком-то измерении бытия, принадлежащему миру желаний, миру форм или миру без форм. Когда же запас кармы, ставший причиной его перерождения в этом измерении бытия, иссякнет, произойдет перерождение в каком-то другом месте. Исходя из собственного опыта и практики, Шакьямуни пришел к пониманию, что все эти состояния сознания без исключения, в том числе и дхьяны и самапатти, какими бы утонченными, возвышенными и космическими они ни были, есть не что иное, как разновидности обусловленного бытия. А поскольку они обусловлены причинами, то не являются постоянными и вечными. Их достижение, каким бы блаженством и счастьем оно ни сопровождалось, не является чем-то долговечным и не знаменует избавления от сансары. Поскольку все обусловленные состояния преходящи, даже обретение космического сознания не знаменует собой спасения или освобождения от сансары. Это не тот путь, который выводил бы за пределы рождения и смерти. Думать иначе значило бы принимать отражения в зеркале за само зеркало.

6. ДЗОГЧЕН И МАХАМУДРА

В другой своей книге, «Тибетская йога и тайные учения», Эванс-Вентц, по-видимому, отождествляет Махамудру, «Великий Символ», с Дзогченем. Он пишет:

«Ум человека неотделим от Мирового Разума. Цель йоги — осуществить соединение, или слияние, человеческого аспекта разума с божественным... Шаг за шагом ученик подводится к постижению того, что все бесчисленные аспекты ума и сознания тоже являются не чем иным, как лучами Единого Разума и Сознания. Однако это постижение не является окончатель-

ным — оно просто принадлежность знания в его микрокосмическом аспекте. Цель нирваны не может быть достигнута раньше, чем конечный разум станет Бесконечным Разумом и «капля не упадет в сияющее море», состояние Сверхмирского Сознания... Когда алхимия Великого Символа преобразует сансарные мысли и порождаемые ими страсти, они сливаются в единстве с разумом дхармакаи. Когда наступает такое постижение, йогин знает, что мысли не есть что-то отдельное, как он считал прежде, но существуют как явления, нераздельно связанные с мыслями Вселенского Разума. Затем силою ретроспективного, обратного процесса йогин... предоставляет нескончаемому потоку мыслей течь беспрепятственно и естественно. При этом его мысли сами собой начинают ритмично вибрировать в такт с вибрацией мыслей Беспредельного Разума, феноменальным плодом которого является космическое творение... Все сансарные явления не существуют отдельно от Сверхмирского Разума — для индуиста это Сон Брахмы... Кто же Зритель? Сверхразум, Сверхмирское Сознание. Откуда берет начало этот Сверхразум? Из Единого Разума, в котором все разумы пребывают в нераздельном единстве.» [16, с. 134, пр. 3, с. 136, пр. 1, с. 138, пр. 4, с. 141, пр. 3, с. 143, пр. 2].

Однако всё это не имеет ничего общего с воззрением Махамудры, равно как и с воззрением Дзогчена. Зато имеет очень много общего со взглядами современной неотеософии. Как мы уже отмечали, в буддийских учениях нирвана не рассматривается как объединение или слияние конечного человеческого ума с неким космическим разумом, подобным морю, а дхармакайя — как некий вселенский сверхразум. С позиции психологии Дзогчена, делается коренное различие между природой ума (семныйд) и умом (сем), или процессом мышления, который непрерывно измышляет и создает явления и представления о них. Таким образом ум пускается в рассуждения и оценки, тем самым искажая для непробужденного человека реальность бытия. Поэтому простая настройка на колебания некоего космического разума, независимо от

того, спит он или бодрствует, не знаменует собой истинного пробуждения или подлинного освобождения. Это значит просто пасть жертвой заблуждения, только на другом уровне, пусть даже не человеческом, а божественном. И снова, как уже объяснялось выше, мысли, возникающие на уровне космического сознания, где бы они ни возникали — в уме Махабрахмы или в уме какого-то иного божественного создания — всё равно остаются мыслями, которые возникают во времени, а потому являют собой обусловленные состояния ума, принадлежность сансары.

С другой стороны, пробужденный, независимо от того, возникают у него мысли или нет, постоянно пребывает в состоянии созерцания, отличительной особенностью которого является исконная осознанность, или знание, то есть просто чистое присутствие (ригпэй йеше). Таким образом, пробужденный — а именно таково значение слова *будда* — живет в состоянии зеркала, которое обладает способностью отражать всё, однако само, отражая предметы, никоим образом не изменяется. В отличие от будды, непробужденное зависящее от условий существо, будь то человек или божество, живет в состоянии отражений. Поэтому пробуждение, обретение нирваны, не означает, что конечное индивидуальное «я» человека сливается с неким бóльшим «я», будто вода, вылитая из бутылки в море.

Если мы рассмотрим Махамудру и Дзогчен с точки зрения воззрения, медитации, поведения и плода, то увидим, что воззрение и цель у них одинаковы, что же касается медитации и поведения, то здесь есть некоторые различия. Дело в том, что Махамудра существует в контексте тантрийской практики, то есть пути преобразования, и представляет собой кульминацию и заключительный этап этого процесса. Дзогчен же являет собой путь самоосвобождения, и его можно практиковать отдельно, без обязательной предварительной практики пути преобразования. Причина здесь в том, что

принцип Дзогчена — *йенэ лхундруб* (ye-nas lhun-grub), «спонтанно совершенный с самого начала», поэтому нет ничего, что нужно было бы преобразжать.

Существует некоторое различие между Махамудрой и Дзогченом и в отношении воззрения. Махамудра утверждает, что всё видимое (нангва) есть ум, что природа ума пуста и что пустота — это Ясный Свет (од сал). Хотя, по сути, это совпадает с тем, что говорится о Дзогчене, все же в Дзогчене не сказано, что видимое есть ум. В Дзогчене говорится, что все видимое есть проявления ума (*семхи нангва*: sems kyi snang-ba). Они олицетворяют неотъемлемую потенциальную способность осознанности (*ригпэй ранг цал*: rig-pa'i rang rtsal) — так исходящие от светильника лучи света освещают темную комнату или помещенный на солнце хрусталь испускает радужные лучи. Таким образом, проявления — это украшения ума (*семхи ген*: sems kyi gyen), но не сам ум. Например, когда на рассвете солнце восходит на востоке, на западе небо тоже светлеет, хотя там восхода солнца нет. Итак, в тексте мы не находим ничего похожего на метафизические рассуждения, к которым прибегает Эванс-Вентц.

Утверждать вслед за Эвансом-Вентцем, что текст, перевод которого содержится в этой книге, представляет собой «коренное учение махаянского трансцендентализма о реальности», значило бы полностью игнорировать сам метод классификации учений в зависимости от воззрения и практики. Текст, о котором идет речь, принадлежит не к махаянской системе Сутры, а к Дзогчену. Нужно соблюдать осторожность, дабы при рассмотрении буддийских учений не перепутать разные уровни воззрений и практик, — иначе мы рискуем получить такую же неразбериху, как Эванс-Вентц. Как уже отмечалось раньше, буддийские учения можно подразделить, исходя из средств или методов, которые применяются для обретения освобождения. Сутра есть путь отречения, Тантра — путь преобразования, а Дзогчен — путь

самоосвобождения. Высшие учения невозможно объяснить только с позиции низших учений. С другой стороны, поскольку высший уровень включает в себя низшие, эти уровни воззрения и практики не обязательно взаимоисключают друг друга. Дзогчен дает методам отречения, очищения и преобразования новую перспективу, одновременно глубокую и широкую. В своем же контексте он может использовать любые из практик и медитаций, принадлежащих более низким уровням, если они могут оказаться полезными. Дзогчен за пределами каких бы то ни было ограничений. В нем не от чего отрекаться, нечего очищать или преобразовать, ибо изначальное состояние человека с самого начала чисто и спонтанно совершенно.

Нельзя сказать, будто в действительности все воззрения учат одному и тому же: ведь у людей бывают разные способности, разные уровни понимания и духовной зрелости. Именно по этой причине Будда Шакьямуни за свою жизнь проповедовал так много разнообразных учений и практик — вовсе не потому что он менял свою позицию или противоречил сам себе, а потому что у его учеников были разные способности для понимания Дхармы, и он приспособлял учение к людям, а не людей к учению. Например, Шакьямуни учил, что наш мир — это плоскость, на которой находятся гора Меру и четыре великих материка, что солнце, луна и звезды вращаются вокруг горы Меру и т. д. В этом можно убедиться, заглянув в *Абхидхармакошу* и многие из сутр. Если Будда был всеведущ, во что верят все буддисты, то он наверняка знал, что земля — шар, который вращается вокруг солнца и входит в солнечную систему, являющуюся лишь пылинкой в великой звездной галактике. Однако вздумай Будда говорить обо всем этом со строго научной позиции, как это делают сегодня, никто из тех, кто обитал в шестом веке до н. э. в Северной Индии, не понял бы его. Вот ему и приходилось объяснять, исходя из привычных для людей космологических

и мифологических представлений, включая гору Меру и всё остальное, чтобы люди его понимали. В любом случае, главным в учении Будды была не космология, а путь к освобождению.

7. «ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ»

К. Г. ЮНГА

Дальше — больше: коренное непонимание воззрения Дзогчена со стороны Эванса-Вентца привело к тому, что доктор Карл Юнг в своем «Психологическом комментарии» сделал ряд выводов относительно тибетского буддизма, которые явились плодом скорее заблуждения, нежели прозрения. Хотя доктор Юнг и Эванс-Вентц состояли в переписке, а кроме того, перу Юнга принадлежал «Психологический комментарий», вошедший в немецкое издание «Тибетской книги мертвых», лично они еще не встречались. Встреча эта произошла в 1938 году в Оксфорде, на Десятом Международном медицинском конгрессе по психотерапии. В беседах, которые состоялись с интервалом в два дня, доктор Юнг признался, что до сих пор так и не смог удовлетворительно решить для себя проблему реинкарнации. Он рассказал Эвансу-Вентцу несколько своих снов на эту тему. Затем был затронут вопрос о том, что восточная концепция реальности не является ни научной, ни философской. Доктор Юнг настаивал, что мир состоит из психологических образов: наша непосредственная реальность — иллюзорная мысль. Он утверждал, что восточный подход к реальности является неопределенным и зыбким, тогда как западный, опосредованный через мир форм и материи, — определенным и последовательным. На Востоке — в Индии и Тибете — люди живут в мире, подобном сновидению и весьма отличном от нашей конкретной западной реальности. Юнг подчеркивал, что на глубинном уровне

западное бессознательное эквивалентно восточному сверхсознанию или космическому сознанию, предполагая, что основное различие между ними состоит в том, что на Западе люди стремятся к личной осознанности и автономии, а на востоке — нет.

Кроме того, Юнг был непримиримым противником огульного переноса на западную почву восточных духовных методов, например, йоги. Он считал, что, с точки зрения психологии, люди Запада могут нанести себе большой вред, пытаясь практиковать индуистские и буддийские методы медитации, поскольку западная история духовности и наше иудаистско-христианское духовное наследие очень отличаются от духовной истории Востока [42, с. 56–57].

Тем не менее, доктор Юнг пообещал составить «Психологический комментарий» к «Тибетской книге великого освобождения» Эванса-Вентца, рукопись которой была готова, — то был результат нескольких недель редакторской работы, проделанной в 1935–36 гг. в монастыре Гхум близ Калькутты. Юнг написал свой «Психологический комментарий» в 1939 году, а опубликован он был вместе с книгой Эванса-Вентца в 1954 году [15, с. xxix–lxi].

Моя книга посвящена воззрению Дзогчена в том виде, как оно изложено в конкретном тибетском тексте, *Rig-pa ngo-sprod gcer mtibong rang-grol*, тогда как в данном приложении рассматриваются ошибки и неверные толкования Дзогчена, которые допустил исходивший из лучших побуждений Эванс-Вентц. Доктор Юнг воспользовался предложением Эванса-Вентца написать «Психологический комментарий» к так называемой «Тибетской книге великого освобождения», чтобы высказать свои собственные взгляды в области аналитической психологии.²⁶

Однако взгляды доктора Юнга, сами по себе и любопытные и наводящие на размышления, не имеют ничего общего с Дзогченом. Больше половины комментария Юнга посвя-

щено его собственным психологическим теориям, а в ходе комментария он в виде примечаний делится мыслями по поводу собственных сочинений. Но разбор взглядов Юнга на психику не входит в задачу этой книги.

Доктор Юнг считал себя в первую очередь «психологом», подразумевая под этим словом психотерапевта, то есть врача-души. В этом качестве его интересовали главным образом символы и превращения, которые они претерпевают, спонтанно проявляясь из бессознательного. Эти образы считаются признаками психического заболевания пациента, но еще и процесса исцеления или обретения целостности, который Юнг называл индивидуализацией, — отсюда его упор на соединение противоположностей. Но Юнг в корне не понимал смысла «недвойственного состояния», которое в буддизме называется самадхи и адваджняна (*nyimed йеше: gnyis med ye-shes*).²⁷ Недвойственность он понимал как единство противоположностей — примером служат его рассуждения по поводу смысла мандалы. Но это совсем не то, что означает недвойственность в контексте буддизма и веданты. Критику взглядов Юнга по поводу Востока и его психологии можно найти у разных авторов [37, с. 104–138], поэтому я ограничусь тем, что считаю необходимым сказать о его конкретных примечаниях к переводу Эванса-Вентца.

Введенный в заблуждение этим переводом, доктор Юнг не мог знать, о чем действительно идет речь в тибетском тексте, и это можно ясно увидеть, сравнивая перевод данной книги и комментариев к нему с переводом и комментарием «Тибетской книги великого освобождения» Эванса-Вентца. В сущности, то, что Юнг рассматривает в своем «Психологическом комментарии» — это не духовная реальность Востока, а дух в представлении Эванса-Вентца. Однако, на мой взгляд, стоит всё же кое-что сказать о затронутых доктором Юнгом вопросах.

Например, в своем комментарии он пишет:

«Возможно, нелишне отметить, что Восток не создал ничего равнозначного тому, что мы называем психологией, или, скорее, философией и метафизикой. Критическая философия, мать современной психологии, Востоку так же чужда, как и средневековой Европе. Поэтому слово «ум» в том смысле, в каком его употребляют на Востоке, подразумевает нечто метафизическое. Наше европейское понятие об уме утратило этот оттенок еще в средние века, и слово это стало означать «психическая деятельность...» ...Мы не утверждаем, что ум есть некая метафизическая сущность или что есть какая-то связь между индивидуальным умом и гипотетическим Мировым Разумом. Поэтому наша психология — это наука, оперирующая исключительно феноменами, без всякого метафизического подтекста. За два последних столетия благодаря развитию западной психологии удалось изолировать ум в его собственной среде, разрушив его изначальное единство со вселенной... Нам известно только, что не существует ни доказательств истинности такого метафизического постулата, как «Мировой Разум», ни возможности его доказать... Даже поверхностного знакомства с восточной мыслью достаточно, чтобы показать: Восток и Запад разделяет коренное различие. Восток базируется на духовной реальности, то есть на том, что духовность — это главное и единственное состояние бытия. Похоже, что это восточное утверждение есть скорее следствие психологии или темперамента, нежели результат философского анализа. Это типично интровертивная точка зрения, в противоположность столь же типично экстравертивной точке зрения Запада...» [15, с. xxix, xxxv].

В более конкретном случае, истолковывая смысл текста, который Эванс-Вентц представил в качестве перевода, Юнг пишет:

«Видение реальности» явно означает Разум как высшую реальность. Однако на Западе бессознательное считается фантастической нереальностью. «Видение Разума» предполагает самоосвобождение. Психологически это означает, что чем больше веса мы придаем бессознательным процессам, тем больше

отдаляемся от мира желаний и обособленных противоположностей и тем больше приближаемся к бессознательному состоянию, обладающему такими качествами, как единство, неопределенность и безвременность. Это, поистине, освобождение индивидуального «я» от бремени противоречий и страдания. «Таким методом познается ум». В данном контексте ум — это, очевидно, разум человека, то есть его психика. Психология может согласиться с этим, так как понимание бессознательного — одна из ее первоочередных задач... Психологически верно было бы сказать, что единство достигается уходом из мира сознания. В стратосфере бессознательного уже нет гроз, ибо ничто не разграничивается до такой степени, чтобы породить напряженность и конфликты. Они — принадлежность поверхностного слоя нашей реальности... Самопознание здесь определенно означает, что понимание бессознательного всегда необходимо для понимания собственной психологии... Если кто-то захочет «познать ум таким, какой он есть», он потерпит неудачу. В тексте снова подчеркивается, насколько трудно получить доступ к глубинному уму, ибо он бессознателен...» [15, li, lii, liv].

В своем комментарии доктор Юнг отзывается об азиатах довольно снисходительно; он выдвигает ряд обобщений, касающихся психологии людей Востока, которые востоковедение и антропология опровергают как необоснованные.²⁸ То же самое можно сказать и о его словах, будто люди Востока не создали ни критической философии, ни психологии.²⁹ Делая эти утверждения, доктор Юнг явно вышел за пределы своей компетенции. Психоаналитик не всегда бывает хорошим антропологом, и здесь можно напомнить, что исследования Малиновски, жившего среди меланезийцев на островах южных морей, опровергают многие из антропологических теорий Фрейда, созданных в тиши кабинета, в том числе и теорию о распространенности эдипова комплекса во всем мире [24]. Предупреждения об опасности, таящейся в практике восточных духовных методов и дисциплин тренировки

ума, которые доктор Юнг адресовал людям Запада, базируются главным образом на его собственном понимании смысла психологии и задачи психотерапии.

Одной из причин возражений Юнга было то, что его метод базируется на следующей практике: символам предоставляется спонтанно возникать из бессознательного, а психоаналитик их расшифровывает и помогает в этом своему пациенту, чтобы понять, что же происходит в его бессознательной психике. Один из аспектов этого метода он назвал «активным воображением». Юнг ощущал, что такие восточные методы, как йога и тантрийская визуализация, используемые в тибетском буддизме, могут помешать этому процессу и даже подавить его, тем самым причинив вред психике человека. Но это сложный вопрос, который здесь, разумеется, невозможно рассмотреть подробно.³⁰

В своем «Психологическом комментарии» доктор Юнг истолковывает «Единый Разум» Эванса-Вентца как бессознательное. Это становится очевидным из его слов: «Эта часть очень ясно демонстрирует, что Единый Разум — это бессознательное, поскольку он характеризуется как «вечный, неведомый, невидимый, непознанный...» Нужно ли сомневаться по поводу тождественности Единого Разума и бессознательного?» [15, с. li, lxi]

Как я уже старался объяснить выше, в тибетском подлиннике никакого «Единого Разума» нет. Буддизм не считает, что ум есть некая метафизическая сущность или что есть связь между индивидуальным умом и гипотетическим Вселенским Разумом, — всё это лишь домыслы Эванса-Вентца, соответствующие его пониманию неоплатонизма и веданты. Таким образом, замечания, содержащиеся в комментарии доктора Юнга, не имеют никакого отношения к Дзогчену. Скорее, можно сказать, что Юнг обсуждает собственное понимание бессознательной психики. Его занимает не Дзогчен, а символы и их превращения, то есть то, что в буддийском понимании, по сути, относится к Тантре — пути преображения, или

превращения (гюр лам). Согласно учениям Дзогчена, в трехчастном делении нашего бытия на тело, речь и ум методы Сутры соответствуют телу, методы Тантры — речи, а методы Дзогчена — уму. Здесь «речь» (*сунг*: *gsung*) означает все поле человеческой энергии — как жизненной, так и психической, а также проявления этой энергии. Именно с этим уровнем человеческого бытия и имеет дело психология Юнга.³¹

Далее, доктор Юнг пишет: «Благодаря такой трансцендентной функции мы не только получим доступ к Единому Разуму — здесь он подразумевает бессознательное, — но и придем к пониманию того, почему Восток верит в возможность самоосвобождения» [15, с. xlvi]. И снова, цель Дзогчена — не получение доступа к бессознательной психике как таковой, а освобождение, о котором здесь толкует доктор Юнг, — это явно не то, что означает самоосвобождение (рангдрол) в контексте Дзогчена, как мы уже убедились выше.

В буддизме то, о чем говорит доктор Юнг, толкуя о бессознательном, называется *алайя*, или *кунжи*, — «вместилище или хранилище сознания». В алайе хранятся психические следы (*аварана*) всех прошлых кармических действий. Когда в жизни человека возникают необходимые второстепенные обстоятельства, эти скрытые наклонности являются сознанию в виде *самскар*, то есть импульсов, эмоций, интуитивных подсказок, неведь откуда приходящих мыслей и т. д. Такие самскары или «образования» — это то, что возникает из бессознательного, а потом становится объектом внимания сознательного ума (*виджняна*). Сознательный ум (*манас*) как координирующая и интегрирующая функция действует в промежутке между внутренним бессознательным (алайя) и внешним чувственным впечатлением (*панчадвара-виджняна*), представляющим собой так называемый реальный окружающий мир человека.

Но алайя — не просто вместилище, что-то вроде мусорной корзины ума, которая пассивно получает и хранит содержание прошлых впечатлений, — это нечто динамичное по

своей функции, процесс, который постоянно организует, интегрирует и структурирует то, как человек воспринимает себя самого и окружающую реальность. В тибетском языке алайе соответствует слово *кунжи* — «основание или основа (*жи*) всего (*кун*)». Такая алайя, или кунжи, соответствует тому, что Юнг называет бессознательным. Именно из алайи возникают все символы, которые обычно сообщают смысл нашей жизни.

Но согласно учениям Дзогчена, эта алайя, или кунжи, не является абсолютной реальностью. Особое сознание, связанное с содержимым алайи, или бессознательного, называется *алайя-виджняна* (*кунжи намше*: kun-gzhi nam-shes), а термин «сознание» (санскр. *виджняна*, тиб. *нампар шеп*: nam-par shes-pa) всегда подразумевает двойственное различие между объектом и субъектом. Поэтому сознание — это осведомленность о чем-то или знание чего-то (*шепа*), что является отдельным или умозрительным (*нампар*). Это субъект, познающий или воспринимающий нечто (*сунг*: gzung) внешнее или внутреннее как объект восприятия (*дзин*: 'dzin). Согласно системе Тантры, существует совокупность из восьми (*цог гьяд*: tshogs brgyad) или девяти типов сознания, которые образуют пять уровней:

1. пять сознаний чувств, которые подобны пяти дверям во внешний мир (*панчадвара-виджняна*);
2. сознание ума, которое мы обычно называем «умом» (*мановиджняна*);
3. омраченное сознание или сознание собственного «я» (*клишта-мановиджняна*);
4. сознание бессознательного содержимого (*алайя-виджняна*);
5. безусловно чистое сознание (*амала-виджняна*).

Благодаря практике садханы каждое из них преобразуется в соответствующее познание (гносис) или изначальное

знание. Таким образом, алаяя-виджняна преобразуется в зеркалоподобное изначальное знание (*адарша-виджняна*), сама же алаяя-виджняна остается загрязненной и омраченной. При таком положении ум человека ограничен и стеснен в своей деятельности из-за унаследованной из прошлого кармы; его видение реальности искажено и функционирует как двойственное сознание (*виджняна*, тиб. *намше*). Освободившись, ум функционирует, не ведая ограничений, как познание (гносис) или изначальное знание (*джняна*, тиб. *йеше*).³²

Надо сказать, что в тибетских текстах слово *алайя*, или *кунжи*, не всегда используется однозначно и разные тибетские школы трактуют это понятие по-разному. В толковании этого термина система Тантры идет дальше, нежели система Сутры, следующая за индийской школой йогачара.

Сторонники ньингмапы различают природу ума (семьид) и алайю. Природа ума абсолютно не омрачена, ее сокровенная природа — лучезарная ясность, лишенный образов Ясный Свет (од сал). Затем, благодаря своей неотъемлемой способности или потенции (*панг цал*: gang rtsal) эта внутренняя лучезарность (*нанг сал*: nang gsal) проявляется в виде лучей света (од сер: 'od zer) пяти цветов радуги. В Дзогчене приводят пример хрусталя, помещенного на солнечный свет, — при этом сами собой проявляются радужные цвета. То есть хрусталь, в котором нет ни цвета, ни образов, испускает радужные лучи. Правда, пример с хрусталем не идеален, однако он описывает процесс, при котором из лишенного образов возникают образы [27].

В отличие от природы ума, алаяя уже слегка омрачена этими цветами. В некоторых текстах говорится, будто алаяя, или кунжи, — это все равно что семьид, природа ума, в других же текстах между ними делается различие. Поэтому некоторые ньингмапинские авторы говорят о двух алаяях: алайе, которая означает изначально чистую природу ума, и алайе — сознании-вместилище, которая омрачена.³³

В своем комментарии доктор Юнг так истолковывает молитву-поклонение, которую перевел Эванс-Вентц:

«Бессознательное — это корень всякого переживания единства (дхармакая), матрица всех архетипов или структурированных паттернов (самбхогакая) и *conditio sine qua non** феноменального мира (нирманакая)... Боги — первичные мысле-формы, принадлежащие самбхогакае. Их мирные и гневные аспекты... символизируют противоположности. В нирманакое эти противоположности — не более чем человеческие конфликты, в самбхогакае же они являют собой положительные и отрицательные принципы, объединенные в одном лице.» [15, с. 1].

Здесь доктор Юнг много говорит нам о своих прозрениях по поводу взаимосвязи бога и дьявола, но мало о Дзогчене, и хотя он использует кое-какие буддийские термины, смысл, который он в них вкладывает, совсем не тот, какой можно обнаружить при их употреблении в буддийских текстах или в буддийской традиции. «Единство», о котором он здесь толкует, — это не недвойственность (*адвая*, тиб. *nyi-med*), как она понимается в буддизме или веданте, а скорее некая докосмическая, первозданная, хаотическая, всеобъемлющая совокупность, в которой всевозможные противоположности сосуществуют, не будучи преодолены. Это — «бездна» (евр. *техом*), о которой говорится в первой главе Книги Бытия, а вовсе не буддийская шуньята или ведантийский Брахман. Напротив, бессознательное, которое является корнем всего переживания единства (а к тому же и множественности) — это алая, или кунжи, основа всего, единая, как первозданный океан. К тому же алая — еще и матрица всех архетипов или структурированных паттернов. Поскольку алая — сознание омраченное, она не может быть самбхогакаей, не говоря уже о дхармакае.

* лат. Обязательное условие (для существования или осуществления чего-либо). — Прим. перев.

Тантра делает различие между чистым видением и нечистым. Каким бы прекрасным и возвышенным ни было видение богов, пребывающих в небесном раю Траятримса, все равно оно остается омраченным. Оно является нечистым, потому что сам зритель, как и зримые им боги и богини, принадлежит к миру желаний, или камадхату. Видение же измерения самбхогакаи представляет собой чистое видение (дагнанг), наступающее после преобразования нечистого кармического видения (лэнанг), то есть унаследованных психических следов. В тантрах слово *дэва* — бог, божество — несколько неоднозначно, ибо может относиться как к мирским богам (*лаухика-дэва*), все еще находящимся в плену сансары, так и к проявлениям самбхогакаи — мирным, гневным и радостным. Именно к этим последним и обращена «хвала», или молитва-поклонение в начале текста. Эти последние видения действительно первичны в юнговском смысле этого слова, потому что их спонтанно совершенные проявления способны преобразовать. Преображающая сила этих видений и есть источник и предмет Тантры.³⁴

Именно такому спонтанному возникновению образов или символов из недвойственного, без-образного Ясного Света (од сал) в состоянии бардо и посвящен цикл шитро, или «Тибетской книги мертвых». Здесь необходимо провести четкое различие между чистыми видениями в чоньид бардо (*chos-nyid bar-do*), бардо реальности, и нечистыми видениями в *сидна бардо* (*srid-pa bar-do*), бардо бытия, которое является собой процесс перерождения. Первое соответствует самбхогакае, второе — нирманакае.³⁵ Однако подробное рассмотрение процесса возникновения видений или символов не входит в задачу этой книги.

Приходится со всей справедливостью признать, что именно неверные толкования, которые Эванс-Вентц допустил в своем переводе, во введениях и в пространных примечаниях к нему, где он многократно говорит о «Едином Разуме», ввели доктора Юнга в заблуждение и не дали ему возможности

познакомиться с Дзогченем в том виде, как его понимают и практикуют живые учителя этой традиции. Доведись ему вступить с ними в контакт, возможно, он пересмотрел бы свои взгляды, изложенные в «Психологии и религии» (1938) и других сочинениях и утверждающие, что людям Запада не подходят «восточные» методы медитации и духовного развития. Культурное содержимое индивидуальных умов может варьироваться в зависимости от разных исторических обстоятельств, природа же ума (семныйд) повсюду одинакова. Зеркало обладает способностью отражать всё, что бы перед ним ни предстало, и всё же его природа как зеркала остается неизменной. Пусть доктору Юнгу в свое время такая возможность не представилась, сейчас, во всяком случае, начиная с 1959 года, мы можем встречаться с живыми учителями традиции Дзогчен и вести плодотворный диалог между западной психологией и психологией буддизма.³⁶

Хотя Эванс-Вентц не был профессиональным буддологом или тибетологом, ему принадлежит большая заслуга: именно он первым познакомил Запад с переводами этого тибетского текста и других. Многие из того, что он написал в своих введениях и примечаниях, принадлежит к сфере сравнительной религии или сравнительной философии, обе из которых представляют собой ценный научный инструмент. Однако прежде, чем производить сравнения, необходимо выяснить, что же подлинные мастера Дзогчена, как современные, так и древние, понимают под своей традицией и литературой. Пока мы не узнаем, что в действительности утверждает Дзогчен, и будем навязывать ему абсолютно искусственные интерпретации неоведантийского толка, мы не сможем сравнить его воззрение со взглядами Плотина или любыми другими религиозными либо философскими системами.

Не следует также брать перевод тибетского текста, вырывая его из контекста той традиции, к которой он принадлежит, чтобы использовать его для подтверждения своей соб-

ственной философии. Это нечестно по отношению к читателям, которые не знают тибетского языка и не могут судить, насколько точен перевод и насколько правомерно его использование для данной цели. Нельзя смешивать перевод и сравнительную философию — нужно провести четкое разграничение, что есть что, иначе результатом будет полная неразбериха и непонимание.

Для западного ученого было бы грубейшей самонадеянностью сидеть в университете, в своем кабинете, вооружившись тибетско-английским словарем, и думать, будто он понимает подлинную цель и смысл текстов лучше, чем живые люди, практикующие традицию, с детства воспитанные в ее русле. У тибетских лам есть богатая устная традиция толкования учений, и именно на нее следует опираться, чтобы правильно и точно переводить тибетские тексты, даже очень древние. К счастью, в последние десять с лишним лет это стало общей тенденцией в тибетологии: западные переводчики и ученые тибетские ламы сотрудничают при подготовке переводов. И в этом случае важно с самого начала выяснить, что же в действительности говорят учителя Дзогчена о своей традиции.

Тибетский текст

(с исправлениями)

Перед вами транслитерация тибетского текста, который лег в основу приведенных выше перевода и комментария. Его тибетское ксилографическое издание было приобретено несколько лет назад в Непале. Лама Тарчин первым ознакомился с изданием и внес ряд поправок. Позднее я подробно просмотрел текст и свой черновой перевод с профессором Намкаем Норбу, который также внес ряд исправлений в исходный текст. Все поправки помечены в тексте цифрами, и в виде сводного перечня даны после основного текста.*

[1]

[1]

1a zab chos zhi-khro dgongs-pa rang grol las
rig-pa ngo-sprod gcer mthong rang-grol zhes bya-ba
bzhugs-so

[2]

1b rig-pa rang gsal sku gsum lha la phyag 'tshal-lo

[3]

zab chos zhi-khro dgongs-pa rang-grol las
rig-pa ngo-sprod gcer mthong rang-grol bstan

* Арабские цифры (1а, 1б и т. д.) обозначают номера страниц тибетского оригинала. Цифры в квадратных скобках соответствуют членению текста, используемому автором в переводе и комментарии. — *Прим. перев.*

'di ltar rang gi rig-pa ngo-sprod kyis
legs-par dgongs cig skal-ldan rigs kyis bu
SAMAYA rgya rgya rgya

[4] e-ma-ho
'khor 'das yongs la khyab-pa'i sems gcig-po

2a ye nas rang-bzhin yin yang ngo ma shes
gsal rigs rgyun-chad med kyang zhal ma mjal¹
'gag med cir yang 'char te ngos ma zin
'di nyid rang ngo shes-par bya-ba'i phyir
dus gsum rgyal-bas chos sgo brgyad khrid dang
bzhi stong la sogs bsam gyis mi khyab-pa
gsungs-pa thams-cad 'di nyid rtogs-pa las
gzhan du ci yang rgyal-bas gsungs-pa med

2b gsungs-rab nam-mkha' mtha' mnyam dpag-med kyang
don la rig-pa ngo-sprod tshig gsum-mo
rgyal-ba'i dgongs-pa mngon-sum ngo-sprod 'di
snga phyi med-par 'jug-tshul 'di-ka yin

[II]

[5] kye-ho
skal-ldan bu dag tshur nyon dang
sems zhes zer-ba'i yongs sngags sgra che'o
'di nyid ma rtogs log rtog phyogs rtogs dang
yang dag ji-bzhin nyid du ma rtogs-pas
grub-mtha'i 'dod-pa bsam gyis mi khyab 'byung
de yang so-so'i skye-bo tha-mal-pas
ma rtogs rang ngo rang gis ma shes-pas
khams gsum rgyud drug 'khyams zing sdug-bsngal spyod
de yang rang sems 'di nyid ma rtogs skyon

3a nyong-mongs rang-rgyal phyogs tsam bdag med-par²
rtogs-par 'dod kyang ji-bzhin 'di ma rtogs
gzhan yang rang rang gzhang dang grub-mtha' yis
'dod-pas bcings-pas 'od-gsal mi mthong zhing

- nyon-mongs rang-rgyal gzung 'dzin zhen-pas bsgribs³
 dbu-ma bden gnyis mtha' la zhen-pas bsgribs
 bkri yog bsnyen grub mtha' la zhen-pas bsgrigs⁴
 maha anu dbyings rig zhen-pas bsgrigs⁵
 gnyis-med don la gnyis su phye-bas gol
 gnyis-med gcig tu ma gyur sangs mi rgya
 thams-cad rang sems 'khor 'das dbyer med la
 spangs dang 'dor len theg-pas 'khor-bar 'khyams
- 3b de phyir byas chos bya bral kun bcud la⁶
 'di ltar rig-pa gcer mthong rang-grol du
 bstan-pas chos kun rang-grol chen-por rtogs
 de phyir rdzogs-pa chen-por kun kyang rdzogs
 SAMAYA rgya rgya rgya
- [6] sems zhes zer-ba'i rig rig thur-thur-po
 yod ni cig kyang yod-pa ma yin te
 byung ni 'khor 'das bde sdug sna-tshogs byung
 'dod ni theg-pa bcu gcig ltar du 'dod
 ming ni bsam gyis mi khyab so-sor btags
 la la dag ni sems-nyid sems-nyid zer
 mu-stegs la la bdag zhes ming du btags
 nyon-thos-pas ni gdam-ngag gdam-ngag zer⁷
 sems-tsam-pas ni sems zhes ming du btags
- 4a la-las shes-rab pha-rol phyin-pa zer
 la-las bde-gshegs snying-po'i ming du btags
 la-las phyag-rgya chen-po'i ming du btags
 la-las thig-le nyag gcig ming du btags
 la-las chos kyi dbyings zhes ming du btags
 la-las kun-gzhi zhes-pa'i ming du btags
 la-las tha-mal zhes-pa'i ming du btags⁸
- [7] 'di nyid don gsum 'jug-tshul ngo-sprod na
 'das-pa'i rtog-pa rjes med gsal-por stong
 ma 'ongs rtogs-pa ma skyes so-ma la
 da-lta bzo-med rang-lugs gnas-pa'i dus

tha-mal rang gis dus kyi shes-pa la
rang gis rang la gcer gyi bltas-pa'i tshe

- 4b bltas-pas mthong rgyu med-pa'i gsal-le-ba
rig-pa mngon-sum rjen-pa hrig-ge-ba
cir yang grub-pa med-pa'i stong sang-nge
gsal stong gnyis su med-pa'i yer-re-ba
rtag-pa ma yin cir yang grub-pa med
chad-pa ma yin gsal-le hrih-ge-ba
gcig tu ma yin du-mar rig cing gsal
du-mar ma grub dbyer-med ro-gcig dang
gzhan nas med-pa rang rig 'di nyid ni
dngos-po'i gnas-lugs don gyi ngo-sprod 'di
[8] 'di la sku gsum dbyer-med gcig la tshang
ci yang ma grub stong-pa chos kyi sku
stong-pa'i rang mdangs gsal-ba longs-sku yin
'gag-med cir yang 'char-ba sprul-pa'i sku
gsum-ka gcig tu tshang-ba ngo-bo nyid
[9]
5a 'di nyid 'jug-tshul btsan thabs ngo-sprad na
da-lta rang gi shes-pa 'di-ka yin
ma bcos rang gsal 'di-ka yin-pa la
sems-nyid ma rtogs bya-ba ci la zer
'di la sgom rgyu ci yang med-pa la
bsgoms-pas ma byung bya-ba ci la zer
rig-pa mngon-sum 'di-ka yin-pa la
rang sems ma rnyed bya-ba ci la zer
gsal rig rgyun-chad med-pa 'di-ka la
sems ngo ma mthong bya-ba ci la zer
yid kyi bsam-mkhan kho-rang yin-pa la⁹
btsal yang ma rnyed bya-ba ci la zer
'di la bya rgyu ci yang med-pa la
byas-pas ma byung bya-ba ci la zer
ma bcos rang sar bzhag-pas chog-pa la
5b gnas su ma btub bya-ba ci la zer

byar-med cog-ge zhag-pas chog-pa la
 de la ma nus bya-ba ci la zer
 gsal rig stong gsum dbyer-med lhun-grub la
 bsgrubs-pas ma 'grub bya-ba ci la zer
 rgyu rkyen med-par rang byung lhun-grub la
 rtsol-bas ma nus bya-ba ci la zer
 rtog-pa shar grol dus mnyam yin-pa la
 gnyen-pos ma thub bya-ba ci la zer
 de lta'i shes-pa 'di-ka yin-pa la ¹⁰

- [10] 'di la mi shes bya-ba ci la zer
 sems-nyid stong-pa gzhi-med yin-par nges
 rang sems dngos med nam-mkha' stong-pa 'dra
 'dra'am mi 'dra rang gi sems la ltos
 stong-pa chad-chod lta-ba ma yin-par
 rang-byung ye-shes ye nas gsal-bar nges
 rang-gyung rang la nyi-ma'i snying-po 'dra

- 6a 'dra'am mi 'dra rang gis sems la ltos ¹¹
 rig-pa ye-shes rgyun-chad med-par nges
 rgyun-chad med-par chu'i gzhung dang 'dra
 'dra'am mi 'dra rang gi sems la ltos
 sna-tshogs rgyu 'dran ngos zungs med-par nges
 'gyu-ba dngos-med bar-s nang ser-bu 'dra
 'dra'am mi 'dra rang gi sems la ltos
 cir snang thams-cad rang snang yin-par nges
 snang-bar rang snang me-long gzugs-brnyan 'dra
 'dra'am mi 'dra rang gi sems la ltos
 mtshan-ma thams-cad rang sar grol-bar nges
 rang-byung rang-grol bar-s nang sprin dang 'dra

- [11] 'dra'am mi 'dra rang gi sems la ltos
 sems las ma gtogs gzhan na chos med-do

- 6b sems la bhai-ba bhai rgyu ga na yod
 sems las ma rtogs gzhan na chos med-do
 spyod-pa spyod rgyu gzhan na chos med-do

- sems la ma rtogs gzhan na chos med-do¹²
dam-tshig bsrung rgyu gzhan na chos med-do
sems las ma rtogs gzhan na chos med-do
'bras-bu sgrub rgyu gzhan na chos med-do
- [12] yang ltos yang ltos rang gi sems a ltos
phyi-rol nam-mkha'i byings su phar bltas-pas
sems ni 'phro-ba'i 'phros mi 'dug na
nang du rang gi sems la tshur bltas-pas
rtog-pas 'phro-ba'i 'phro-mkhan mi 'dug na
rang sems phra phro med-pa'i gsal-le-ba
rang rig 'od-gsal stong-pa chos kyi sku
spring-med dwangs-pa nam-mkha'i nyi shar 'dra
- 7a rnam-par mi mnga' cir yang sa-ler mkhyen
'di don rtogs dang ma rtogs khyad-par che
- [13] gdod nas ma skyes rang byung 'od-gsal 'di
pha ma med-pa'i rig-pa'i khye'u chu tshar¹³
sus kyang ma byas rang byung ye-shes tshang
skye ma myong zhing 'chi rgyu med-pa tshar¹⁴
mngon-sum gsal kyang mthong-mkhan med-pa'i
tshar¹⁵
'khor-bar 'khyams kyang ngan du-ma'i gro mtshar
sangs-rgyas mthong yang bzang du mi 'gro msthar
kun la yod kyang ngo mi shes-pas mtshar
'di gzhan 'bras-bu gshan cig re-ba mtshar
rang nyid yin kyang gzhan du rtsal mtshar
- [14] e-ma da-lta'i rig-pa dngos-med gsal-ba 'di
- 7b 'di-ka lta-ba kun gyi yang rtse yin
dmigs-med khyab-brdal kun dang bral-ba 'di
'di-ka sgom-pa kun gyi yang rtse yin
ma bcos 'jig-rten lhug-par brjod-pa 'di
'di-ka spyod-pa kun gyi yang rtse yin
ma btsan ye nas lhun gyis grub-pa 'di
- [15] 'di-ka 'bras-bu kun gyi yang rtse yin

nor-ba med-pa'i theg chen bzhi bstan-pa
lta-ba nor-ba med-pa'i theg chen 'di
da-lta'i shes-pa gsal-le 'di yin-pas
gsal-le ma nor-bas na theg zhes bya ¹⁶
bhai-ba nor-ba med-pa'i theg chen 'di
da-lta'i shes-pa gsal-can 'di yin-pas
gsal la mi nor-bas na theg zhes bya
spyod-pa nor-ba med-pa'i theg chen ni
da-lta'i ye-shes gsal-can 'di yin-pas
gsal la mi nor-bas na theg ces bya

- 8a 'bras-bu nor-ba med-pa'i thig can ni ¹⁷
da-lta'i shes-pa gsal-le 'di yin-pas
[16] gsal la mi nor-bas na theg ces bya
mi 'gyur-ba yi gzer chen gzhi brtan-pa ¹⁸
lta-ba 'gyur-ba med-pa'i gzer chen 'di
da-lta'i shes rig gsal-le 'di-ka yin
dus gsum bstan-pa'i phyir na gzer zhes bya'o
sgom-pa 'gyur-ba med-pa'i gzer chen ni
da-lta'i shes rig gsal-le 'di-ka yin
dus gsum bstan-pa'i phyir na gzer zhes bya'o
spyod-pa 'gyur-ba med-pa'i gzer chen ni
da-lta'i shes rig gsal-le 'di-ka yin
dus gsum bstan-pa'i phyir na gzer zhes bya'o

- 8b 'bras-bu 'gyur-ba med-pa'i gzer chen ni
da-lta'i shes rig gsal-le 'di-ka yin
[17] dus gsum bstan-pa'i phyir na gzer zhes bya'o
dus gsum gcig tu bstan-pa'i man-ngag ni
sngar rjes mi spyad 'das-pa'i 'du-shes-par
phyis mdun mi bsu yid kyis 'brel thag-bcad
da-lta 'dzin-med nam-mkha' ngang la gzhag
sgom du med de ci yang mi sgom zhing
yengs su med de yengs-med dran-pas bstan
bhai-med yengs-med ngang la gcer gyis ltos

rang rig rang shes rang gsal lhang-nge-ba
shar-ba de-ka byang-chub sems zhes bya'o
bhai du med de shes bya'i yul las 'das
yengs su med de ngo-bo nyid kyi gsal
snang stong rang-grol gsal stong chos kyi sku

9a sangs-rgyas lam gyis mi sgrub mngon-gyur-pas

rdo-rje sems-dpa' dus 'di mthong-ba yin
[18] mtha' drug zad sar skyel-ba'i gdams-pa ni
lta-ba mi mthun rgya-che grangs mang yang
rang rig sems 'di rang-byung ye-shes la
'di la lta-bya lta-byed gnyis su med
lta'am lta na lta-ba'i mkhan-po tshol
lta-mkhan kho-rang btsal-bas ma rnyed-pas
de'i tshe lta-ba zad sar skyel-ba yin
lta-ba'i phugs kyang de-ka rang la thug
lta-ba lta rgyu ci yang med-pa la
ye med stong-pa phyal-bar ma song-bas
da-lta rang rig shes-pa gsal-le-ba
rdzogs-pa chen-po'i lta-ba de-ka yin
rtogs dang ma rtogs de la gnyis su med

[19]

9b bsgom-pa mi mthun rgya-che grangs mang yang
rang rig shes-pa tha-mal zang-thal la
bhai-bya bhair-byed gnyis su med-pa la
bhair dang mi bhair'i mkhan-po tshol
bhair'i mkhan-po btsal-bas ma rnyed na
de'i tshe sgom-pa zad sar 'khyol-ba yin
bhair-ba'i phugs kyang de-ka rang la thugs
bhair-bya bhair rgyu ci yang med-pa la
gti-mug 'thib rgod dbang du ma song-bar
da-lta ma bcos shes-pa gsal-le-ba
ma bcos mnyam-par bzhag-pa bsam-gtan yin
gnas dang mi gnas de la gnyis su med

- [20] spyod-pa mi mthun rgya-chen grangs mang yang
rang rig ye-shes thig-le nyag-gcig la
spyod-bya dang ni spyod-byed gnyis su med
- 10a spyod-pa ma spyod spyod-mkhan ded kyi tshol
spyod-mkhan de nyid btsal-bas ma rnyed na
de'i tshe spyod zad sar 'khyol-ba yin
spyod-pa'i phugs kyang de-ka rang la thug
spyod-pa bya rgyu ye nas med-pa la
bag-chags 'khrul-pa'i dbang du ma song-bar
da-lta'i shes-pa ma bcos rang gsal la
bcos slad blang dor gang yang mi byed-par
de-ka nam-par dag-pa'i spyod-pa yin
- [21] dag dang ma dag de la gnyis su med
'bras-bu mi mthun rgya-che grangs mang yang
rang rig sems-nyid sku gsum lhun-grub la
bsgrub-bya dang ni sgrub-byed gnyis su med
sgrub-mkhan de nyid btsal-bas ma rnyed na
'bras-bu sgrub-mkhan de nyid nged kyi tshol
- 10b bsgrub-mkhan de nyid btsal-bas ma rnyed na
de'i tshe 'bras-bu zad sar 'khyol-ba yin
'bras-bu'i phugs kyang de-ka rang la thug
'bras-bu ci yod sgrub rgyu med-pa la
spang blang re dogs dbang do ma song-bar
da-lta'i shes rig rang gsal lhun-grub la
mngon 'gyur sku gsum rang la rtogs-pa nyid
ye sangs-rgyas-pa'i 'bras-bu nyid nyid-do
- [22] rtags chad mtha' brgyad bral-ba'i rig-pa 'di
gang gi mthar ma lhung-ba'i dbu-ma zer
dran rig rgyun-chad med-par rig-pa zer
stong-pa rig-pa'i snying-po-can yin-pas
de phyir bde-gshegs snying-po'i ming du brags
'di don shes na kun gyis rab tu phyin
de phyir shes-rab pha-rol phyin yang zer

11a blo 'das mtha' dang ye nas bral-ba'i phyir
de phyir phyag-rgya chen-po'i ming du btags
de phyir rtogs dang ma rtogs khyad-par las
'khor 'das bde sdug kun gyi gzhi gyur-pas
de phyir kun-gzhi zhes-pa'i ming du btags
bzang med tha-mal rang mkhar gnas dus kyis
shes-pa gsal-le hrig-ge 'di nyid la
tha-mal shes-pa zhes-pa'i ming di btags
bzang rtog snyan ming man-po ci btags kyang
don a da-lta'i shes rig 'di-ka las
'di man gzhan las lhag-pa su 'dod-pa
glang-po rnyed kyang rjes 'tshol ji-bzhin-no

[23]

11b stong gsum thag tu dran kyang rnyed mi srid
sems las ma rtog sangs-rgyas rnyed mi srid
'di ngo ma shes phyi-rol sems btsal yang
rang gis gzhan 'tshol rang nyid ci phyir rnyed
dper na glen-pa cig gis mi mang khrod
ltad-mos byas-pas rang nyid dor nas su
rang ngo ma shes bzhin du 'tshol-ba yang
rang gis gzhan du 'khrul-pa de bzhin-no
dngos-po gshis kyi gnas-lugs ma mthong-bas
snang-ba sems su ma shes 'khor-bar grol
rang sems sangs-rgyas ma mthong myang 'das sgribs
'khor 'das gnyis la rig dang ma rig gis
skad-cig gcig gis bar a bye-brag med
rang gis sems la gzhan du mthong-bas 'khrul

12a 'khrul dang ma 'khrul ngo-bo gcig-pa ste
'gro la sems rgyud gnyis su ma grub-pas
sems-nyid ma bcos rang sar bzhag-pas grol

[24] 'khrul-pa de nyid sems su ma rig ni¹⁹
chos-nyid don de nam yang mi rtogs-pas
rang shar rang-byung rang gis rang la blta

snang-ba 'di dag dang-po gang las byung
bar du gang las gnas shing mtha' mar gar 'gro-ba
bltas-pas dper na rdzing gi bya rog bzhin
rdzing nas phur kyang rdzing las log-pa med
de bzhin snang-ba sems las shar-ba bzhin
rang gis sems las shar zhing sems su grol
sems-nyid kun shes kun rig stong gsal 'di

- 12b gdod nas gsal stong dbyer-med nam-mkha' lta-
rang-byung ye-shes mngon-sum gsal-ba ru
gtan la phebs-pa de-ka chos-nyid-do
yin-pa'i rtags ni snang-srid thams-cad kyang
rang gi sems su rig cing sems-nyid 'di
rig cing gsal-bas nam-mkha' lta-bur rtogs
chos-nyid mtshon-pa'i nam-mkha' dper bzhag kyang
re-zhig phyogs tsam mtshon-pa'i brda tsam ste
sems-nyid rig bcas stongs-pa cir yang gsal
nam-mkha' rig med stong-pa bem stongs te
de phyir sems don nam-mkha' mtshon du med
yengs su med kyis de-ka'i ngang la bzhog
[25] snang-ba kun-rdzob sna-tshogs 'di dag kyang

- 13a gcig kyang bden-par ma grub 'jigs-pa bzhin
dper na snang-srid 'khor 'das thams-cad kun
rang gi sems-nyid gcig-pu'i mthong snang yin
gang tshe rang gi sems rgyud 'gyur tsam na
phyi ru 'gyur-ba de'i mthong snang 'byung
des na thams-cad sems kyi mthong snang ste
'gro-ba rigs drug so-sor snang-bar mthong
[26] phyi ru mu-stegs rtag chad gnyis su mthong
theg-pa rims dgu so-so'i lta-bar mthong
sna-tshogs mthong zhing sna-tshogs gsal-ba bzhin
tha-dad bzung-bas so-so'i zhen-pas 'khrul
snang-ba thams-cad sems su rig-pa ni
mthong snang shar yang 'dzin-med sans-rgyas yin

- 13b snang-ba ma 'khrul 'dzin-pas 'khrul-pa yin
 'dzin rtog sems su shes na rang gis grol
 cir snang thams-cad sems kyi snang-bas yin
 snod kyi 'jig-rten bem-por snang-ba'ang sems
 bcud kyi sems-can rigs drug snang-ba'ang sems
 mtho rigs lha mi'i bde-ba snang-ba'ang sems²⁰
 ngan-song gsum gyi sdug-bsngal snang-ba'ang sems
 ma rigs nyon-mongs dug lnga snang-ba'ang sems²¹
 rang-byung ye-shes rig-pa snang-ba'ang sems
 bzang rtog mya-ngan 'das shing snang-ba'ang sems
 bdud dang 'dre'i bar-chad snang-ba'ang sems
 lha dang dngos-grub legs-par snang-ba'ang sems
 rnam-par dag-pa sna-tshogs snang-ba'ang sems
- 14a mi rtog rtse gcig gnas-par snang-ba'ang sems
 dngos-po mtshan-ma'i kha-dog snang-ba'ang sems
 mtshan-med spros-pa med-pa snang-ba'ang sems
 gcig dang du-ma gnyis-med snang-ba'ang sems
 yod med gang du ma grub snang-ba'ang sems
 sems las ma rtogs snang-ba gang yang med
- [27] sems-nyid ma 'gags snang-ba gang yang 'char
 shar yang rgya-mtsho'i chu dang chu-rlabs bzhin
 gnyis su med de sems kyi ngang du grol
 btags bya ma 'gags ming 'dogs ci btags kyang
 don la sems ni gcig las yod ma yin
 gcig-po de yang gzhi-med rtsa-bral yin
 gang gi phyogs su mthong-ba gcig kyang med
 dngos-po ma mthong cir yang grub-pa med
 stong-par ma mthong rig cin gsal-ba'i mdangs
- 14b so-sor ma mthong gsal stong dbyer-med dang
 da-lta rang gi shes-pa gsal hrig-ge
 yin-par byas kyang de nyid byed mi shes
 rang-bzhin med kyang nyams su dngos su myong

'di nyid nyams su blangs na kun grol te
dbang-po dag la blo brtul med-par rtogs
til dang 'o-ma mar gyi rgyu yin kyang
ma bslu gam-pa rtsir khu-ba mi 'byung ltar²²
'gro kun sangs-rgyas snying-po dngos yin kyang
nyams su ma blangs sems-can sangs mi rgya
nyams su blangs na ba-lang rdzi yang grol
bshad mi shes kyang mngon-sum gtan la phebs
rangs gis kha ru myong-ba'i bu-ram la
gzhan gyis de'i ro bshad mi dgos shing
'di nyid ma rtogs pandita yang 'khrul
theg dgu'i bshad-pa shes bya mkhas gyur kyang

15a ma mthong rgyang gi gtam rgyud bsnyegs-pa bzhin
sangs-rgyas la ni skad-cig nyer ma reg
'di nyid rtogs na dge sdig rang sar grol
'di nyid ma rtogs dge sdig gang spyad kyang
mtho rigs ngan-song 'khor-ba las mi bsags²³
rang sems stong-pa ye-shes rtogs tsam na
dge sdig phan-yon gang yang ma grub-bo
bar-snang stong-par chu mig chags-pa bzhin
stong-pa nyid la dge sdig yul ma grub
des na rang rig mngon-sum gcer mthong du
gcer mthong rang-grol 'di nyid rab tu zab
de phyir rang rig 'di nyid 'dris-par bgyi
zab rgya

[28] e-ma rig-pa ngo-sprod gcer mthong rang grol te

15b ma 'ongs phyi-rab snyigs-ma'i sems-can don
rgyud lung man-ngag rang gi mod-pa kun
dgos-pa mdor bsdus nyung-ba 'di sbyar-ro
da-lta spel yang rin-chen gter du sbas
ma 'ongs las 'phro-can dang 'phrad-par shog
SAMAYA rgya rgya rgya

rig-pa mngon-sum ngo-sprod-pa'i bstan-bcos
gcer mthong rang-grol zhes bya-ba
o-rgyan gyi mkhan-po padma 'byung gnas kyi sbyar-ba
'khor-ba ma stong bar du ma rdzogs

ИСПРАВЛЕНИЯ

1. gsal rig rgyun-chad med kyang zhal ma mjal
2. nyan-thos rang-rgyal phyogs tsam bdag med-par
3. nyan-thos rang-rgyal gzung 'dzin zhen-pas bsgribs
4. kri yog bsnyen grub mtha' la zhen-pas bsgrib
5. maha anu dbyings rig zhen-pas bsgribs
6. de phyir byas chos bya bral kun bskyung la
7. nyan-thos-pas ni bdag-med gdam-ngag zer
8. la-las tha-mal shes-pa'i ming du btags
9. yid kyis bsam-mkhan kho-rang yin-pa la
10. da-lta'i shes-pa 'di-ka yin-pa la
11. 'dra'am mi 'dra rang gi sems la ltos
12. sems las ma rtogs gzhan na chos med-do
13. pha ma med-pa'i rig-pa'i khye'u-chung mtshar
14. skye ma rmyong zhing 'chi rgyu med-pa mtshar
15. mngon-sum gsal kyang mthong-mkhan med-pa'i mtshar
16. gsal la ma nor-bas na theg zhes bya
17. 'bras-bu nor-ba med-pa'i theg-can ni
18. mi 'gyur-ba yi gzer chen bzhi bstan-pa
19. 'khrul-pa de nyid sems su ma rig na
20. mtho-ris lha mi'i bde snang-ba'ang sems
21. ma rig nyon-mongs dug lnga snang-ba'ang sems
22. ma bslu snum rtsir khu-ba mi 'byung ltar
23. mtho-ris ngan-song 'khor-ba las ni bsags

Примечания *

ПРИМЕЧАНИЯ К ВВЕДЕНИЮ

1. Объяснение заглавий текста и цикла терма, в который он входит, см. в комментариях к переводу (с. 49).

2. Традиционное жизнеописание Падмасамбхавы см. перевод фрагмента *bKa'-thang gser-pbren* в [15] с. 105–192 и перевод *Pad-ma bka'-thang* в [12] — английском варианте первоначального французского перевода [38]. О ранней истории Тибета см. [35]. Даты, приведенные в этом введении и в книге в целом, в основном взяты у Х. Ричардсона, у которого мне посчастливилось изучать тибетскую историю.

3. Существуют разные виды терма, или потаенных кладов. *Сатер* (*sa-gter*), или «клад земли», — это текст или священная реликвия, обнаруженные как материальный объект, в противоположность *гонгтер* (*dgongs-gter*), «сокровищу ума», и *дагнанг* (*dag-snang*), «чистому видению». О терма в целом см. [39].

4. Такое толкование термина *ригдзин* получено от Намка Норбу Ринпоче в устной беседе.

5. *Пова* (*'pho-ba*, санскр. *виджняна-самкранти*) — это практика переноса сознания (*намше*: *gnam-shes*, санскр. *виджняна*) во время смерти человека из его материального

* В квадратных скобках указаны номера библиографических источников, приведенных в списке библиографии, с. 235.

тела в другое измерение бытия с целью сознательного выбора условий нового рождения. Обычно это рождение в Сукхавати (Дэвачен: bde-ba-can), чистой западной обители Будды Амитабхи, но возможно и рождение в любом человеческом или небесном измерении. В сущности, пова, или перенос, надлежит выполнять только в момент смерти — сделать это раньше значило бы покончить жизнь самоубийством. Однако при жизни необходимо делать предварительную практику, чтобы овладеть методом, — ее сочетают с практикой долгой жизни (*це друб*: tshe grub), дабы не допустить преждевременной утечки жизненной энергии (*сог*: srog). Одним из реальных знаков того, что предварительная практика удалась, является появление маленького отверстия в черепе, на макушке. В этом можно удостовериться, вставив в него травинку. Практика пова, если овладеть ею в совершенстве, позволяет избежать обычных переживаний бардо, описанных в «Тибетской книге мертвых».

6. Шесть *абхиджня*, или способностей ясновидения (*нгонше друк*: mngon shes drug), это ясновидение, или божественное око (lha'i mig gi mngon-shes); ясное слышание, или божественный слух (lha'i rna ba'i mngon-shes); телепатия, или знание чужих мыслей (gzhan sems shes-pa'i mngon-shes); психокинез (rdzu-'phrul gyi bya-ba shes-pa'i mngon-shes), память о прошлых жизнях (sngon gyi gnas rjes dran-pa'i mngon-shes) и осознание истощения внутренних омрачений (zag-pa zad-pa shes-pa'i mngon-shes).

7. Если тертон обнаруживает полный цикл учений терма, то после этого ему надлежит встретить тайную супругу (*санг юм*: gsang yum), чтобы выполнять некие тайные практики. Если же он монах, ему, как правило, приходится отказаться от монашеских обетов и стать *нгагна* (sngags-pa), или тантрийским йогиним.

8. *Карлинг шитро* — это сокращенное заглавие цикла учений терма *Сабчо шитро гонгна рангдрол. Шитро* (zhi

khro) — общее обозначение литературы подобного жанра, посвященной практикам и видениям, связанным с бардо, или посмертными переживаниями. Само же слово *шитро* — это сокращение для выражения *шива танг тровой лха цог* (zhi-ba dang khro-bo'i lha tshogs): сонм мирных и гневных божеств.

9. О Девяти колесницах см. комментарий.

10. Дзогчен (rdzogs-pa chen-po) носит такое название потому, что он сам по себе полон и совершенен (дзогпа), ибо самодостаточен и велик (ченпо), в том смысле, что нет ничего больше или выше его. Это определение «Великое Совершенство» относится к изначальному состоянию (*йе жи*: ye gzhi) человека, если воспользоваться терминологией Намкая Норбу Ринпоче. Его также называют *кунсанг гонгпа* (kun-bzang dgongs-pa) — изначальное состояние Самантабхадры. В системе старых тантр, которой следует школа ньингмапа, Самантабхадра (*Кунтусангпо*: Kun tu bzang-po) — это имя изначального будды (санскр. Ади-будда) или, точнее, состояние изначальной пробужденности. Но здесь Самантабхадра означает не какое-то далекое, запредельное божество, а саму суть состояния будды, неотъемлемо присущую каждому живому существу, хотя пока им и не осознанную. Эта суть состояния будды, пустая и лишенная какой бы то ни было собственной природы, существует с безначальных времен; она никем не сотворена и неразрушима. Она не развивается и не претерпевает изменений. Она изначальна совершенна (*йе дзог*: ye rdzogs) и на самом деле никогда не была добычей сансары или времени и несвободы, ибо запредельна уму, запредельна любому времени и любой зависимости, а следовательно, изначальна пробуждена. В тантрах Дзогчена, в особенности в тантрах раздела Семде Дзогчена, тех древних текстах, которые являются самыми ранними литературными источниками учений Дзогчена, это изначальное состояние называется Бодхичитта (*чангчуб сем*: byang-chub sems), пробужденная

природа ума. В этом контексте термин *Бодхичитта* имеет совсем иной смысл, нежели в системе Сутры махаянского буддизма. Здесь слово *сем* в *чангчуб сем* означает *семныйд*: природа ума. В махаянских сутрах бодхичитта означает решительное намерение обрести пробуждение (бодхи) абсолютно совершенного будды, дабы освободить всех живых существ от страданий, переживаемых в круговороте смертей и рождений (сансара). Таким образом, хотя бодхичитта которая подобна семени, нуждающемуся в питании и уходе, представляет собой начало духовного поприща бодхисаттвы, состояние будды остается очень отдаленной целью, которую можно осуществить только в далеком будущем, прожив бесчисленное множество жизней. В Дзогчене же этот термин означает изначальную пробужденность, которая в полностью проявленном виде всегда внутренне присуща каждому живому существу, несмотря на то, что в настоящее время она может быть омрачена, как лик солнца бывает омрачен облаками. Те, кто ходит по земле, могут не видеть солнечного лика, но, если бы солнце в полной мере не присутствовало на небе, во всем мире не было бы света. Так же и с природой будды, неотъемлемо присущей человеку: если бы она в полной мере не присутствовала с самого начала, в жизни не было бы никакой осознанности, никакого просветления. По поводу этих вопросов см. комментарий и приложение.

11. Здесь я следую объяснениям Намкая Норбу Ринпоче. См. [27].

12. Устные сведения, полученные от Дуджоме Ринпоче.

ПРИМЕЧАНИЯ К КОММЕНТАРИУ

1. В переводе «Тибетской книги великого освобождения» Эванс-Вентц дает такое заглавие: «Перед вами (йога) познания ума, видение реальности, именуемое самоосвобождение,

из глубокого учения о самоосвобождении благодаря медитации о мирных и гневных божествах» [15, с. 202–240].

2. Согласно Карма Лингпе, *Карлинг шитро*: (цикл учений о созерцании) мирных и гневных божеств, — это сокращенное название всего цикла терма. Главным образом стараниями Эванса-Вентца входящие в этот цикл тексты в целом известны под весьма неточным названием «Тибетская книга мертвых». На такое заглавие его, несомненно, вдохновил перевод Уоллиса Баджа, озаглавленный «Египетская книга мертвых». Подлинное название двух основных текстов, входящих в издание Эванса-Вентца, — *Бардо тодрол*: «Освобождение благодаря слышанию <во время пребывания> в промежуточном состоянии». Тибетское слово *бардо* (санскр. *антарабхава*) означает «промежуточное состояние». Существует много промежуточных состояний, а не только переживание состояния после смерти. Именно поэтому неверно называть весь этот цикл учений терма «Книгой мертвых». В своем издании «Тибетской книги мертвых» [14, с. 71–72, пр. 1] Эванс-Вентц упоминает семнадцать текстов, входящих в так называемую «Книгу мертвых». Он приводит перечень их заглавий, но только в переводе. В действительности же в этом перечне нет ничего канонического. Так уж случилось, что в тибетское ксилографическое издание *Карлинг шитро*, которое майор У. Л. Кэмпбелл, тогдашний официальный британский резидент в Тибете, приобрел в 1919 году в Гьянце, а потом подарил Эвансу-Вентцу в Дарджилинге, входили только эти семнадцать текстов и среди них текст, приведенный здесь в новом переводе. В издание *Карлинг шитро*, опубликованное Додрубченом Ринпоче в Гангоке, Сикким, входят двенадцать из этих текстов, а в издание, опубликованное в Варанаси Калсанг Лхундрубом — тринадцать. Кроме того, существует множество ритуальных и литургических текстов, зачастую очень коротких, которые тоже принадлежат к этому циклу. Одно из последних изданий, выпущенное в Индии, содержит сорок три таких текста.

3. Шесть бардо, или промежуточных состояний, таковы:

1) *кьенэ бардо* (skyes-gnas bar-do) — бардо обычного состояния яви;

2) *милам бардо* (rmi-lam bar-do) — бардо состояния сна;

3) *самтэн бардо* (bsam-gtan bar-do) — бардо медитации;

4) *чикэй бардо* ('chi-kha'i bar-do) — бардо умирания;

5) *чоньид бардо* (chos-nyid bar-do) — бардо дхарматы;

6) *сидпа бардо* (srid-pa bar-do) — бардо перерождения.

Три последних бардо подразумевают, соответственно, умирание, переживания после смерти и процесс нового рождения. Таким образом, эти учения имеют дело не только со смертью и умиранием, поэтому не следует думать, что весь этот цикл терма — исключительно «Книга мертвых».

4. Буквальный смысл слова *туджэ* — «сострадание», и в системе Сутры оно явно имеет такое значение. Однако в учении Дзогчен у него особый смысл — «энергия» изначального состояния человека, беспрепятственно текущая, непрерывная и всепроникающая.

5. Объяснение трикаи у Эванса-Вентца [15, с. 202, пр. 1] — это не то воззрение, которое излагается в Дзогчене.

6. У Эванса-Вентца [15, с. 202, пр. 4] сказано, что *самайя* означает «совершенное восприятие, безупречное знание», что явно ошибочно. Кроме того, *самайя гья гья гья* — вовсе не мантра, которая, как он утверждает, значит «Огромна, огромна, огромна божественная мудрость!»

7. У Эванса-Вентца эта строка переведена неправильно: «Слава Единому Разуму, целиком объемлющему сансару и нирвану» [15, с. 203].

8. За более полным объяснением этих трех изречений Гараба Дордже можно обратиться к комментарию Патрула Ринпоче, который называется *mKhas-pa sbri rgyal-po'i khyad-chos*, см. *The Special Teaching of the Wise and Glorious King* с комментарием Патрула Ринпоче. Перевод Ваджранатхи с примечаниями и введением дан в [31].

9. Из личной беседы с Дуджомом Ринпоче.

10. Здесь в тексте *гьюд труг* (rgyud drug): шесть потоков (сознания) вместо более обычного *дро труг* ('gro drug): шесть уделов.

11. Буддийское учение о том, как личная карма соотносится с перерождением в этих разных измерениях бытия, см. Приложение I, часть 4.

12. В тексте *пуоп-топс*, что не имеет смысла, тогда как должно быть *пуап-топс*: шравака.

13. Эванс-Вентц неверно переводит эту строку: «Их переполняет страдание, и по причине страдания они пребывают в темноте», тогда как в действительности в ней говорится: «шраваки и пратьекабудды умственно омрачены привязанностью к субъекту и объекту».

14. Разделяя пространство и осознанность (*йинг риг: dbyings rig*), практикующие Тантру впадают в ошибку или заблуждение (*калса: gol-sa*), ибо на самом деле эти две составляющие с самого начала недвойственны (*ньимед: gnyis med*). Эванс-Вентц переводит эту строку неправильно: «Поскольку в действительности никакой двойственности нет, плюрализм неверен. Пока не будет преодолена двойственность и не будет достигнуто единство, нельзя обрести просветление». На самом деле перевод таков: «Если эти две <составляющие> не станут едины без двойственности, вы не обретете состояния будды». Эванс-Вентц ошибочно полагает, что здесь смысл совпадает со смыслом «Эннеад» Плотина, V. VI. 6, где говорится, что божественное единство означает слияние с Единым Разумом.

15. Эванс-Вентц переводит эту строку так: «Сансара и нирвана в целом, как нераздельное единство, есть ум человека», а в примечании (пр. 1) поясняет: «В этом афоризме чрезвычайно кратко изложено высшее учение Махаяны... поскольку Единый Разум является причиной всех причин, абсолютной реальностью, все остальные аспекты целого, видимые и

невидимые, и все состояния или условия сознания есть неотъемлемые части Единого Разума...» [15, с. 207].

16. Что касается одиннадцати колесниц (*тегна чучиг*: theg-ра gcu-gcig), то смысл не вполне очевиден, поскольку, как уже отмечалось выше, обычная система насчитывает девять колесниц. Иногда к ним добавляется десятая — Колесница богов и людей (*лха мий тегна*: lha mi'i theg-ра), где главное учение — это правила нравственности и закон кармы. По порядку эта колесница идет перед Колесницей шраваков. Кроме того, Колесница Ати-йоги иногда подразделяется на три: Ати, Чити (sPyi-ti) и Янги (Yang-ti). Если добавить эти две последние к обычным девяти колесницам, получится одиннадцать.

17. Эванс-Вентц переводит *семныйд* как «самость ума», что абсолютно неверно и противоречит буддизму.

18. Здесь в тексте значится *gdams-ngag gdams-ngag zer*, что бессмысленно. Исходя из контекста, должно быть *bdag-med gdams-ngag zer*, «говорят касательно учения об анатмане, или отсутствии индивидуального “я”». Эванс-Вентц переводит эту фразу неверно: «самая сущность учения».

19. В тексте *bde-gshegs snying-po*, что буквально соответствует санскритскому термину *сугатагарбха*, мы же здесь используем его вариант *татхагатагарбха* (*de gshegs snying-po*), потому что он более привычен и знаком. В любом случае смысл одинаков.

20. Этот термин, *тигле ньячиг*, связан с практикой тодгал. Дзогчен называют также *Тигле Ченпо*: Великая Сфера.

21. Термин *тамалгыи шена*: «обычное осознание», некоторые переводят «обычный ум». Эванс-Вентц переводит эту строку неправильно: «Ей также даются другие имена на обычном языке». В действительности она переводится «Некоторые именуют ее просто обычной осознанностью». Это осознание (шепа) обычно (тамал), потому что не достигается специально, благодаря какой-то конкретной умственной деятель-

ности. Такое осознание опережает ум и его эмоциональную и интеллектуальную деятельность и выходит за их пределы. Поэтому данный термин означает просто ригпа, или исконную осознанность.

22. *bzo-med rang lugs gnas-pa*: пребывает в своем собственном состоянии без каких бы то ни было измышлений; *rang-lug* (*rang lugs*) буквально значит «своя собственная система».

23. Термин *рочиг* (*ro-gcig*, санскр. *экараса*) означает «имеющий единый вкус», то есть тождественный по своей сути.

24. Эванс-Вентц переводит эти строки «Поскольку Единый Разум поистине пуст и не имеет никакой основы, то и индивидуальный ум тоже пуст, как небо» [15, с. 214–215]. В действительности, в переводе с тибетского это звучит так: «Нет сомнений, что природа ума пуста и лишена какой бы то ни было основы; индивидуальный ум невеществен, как чистое небо». Однако Эванс-Вентц продолжает пояснять это в своем примечании (пр. 1): «Поскольку личный аспект ума есть отражение в микрокосме Единого Разума... он разделяет его пустую, лишённую основы природу. Только в самадхи, состоянии высочайшего транса, или божественного единства, можно постичь эту истину...»

25. В тексте — *snang stong rang grol gsal stong chos kyi sku*. Однако обычно говорят, что нераздельность (*dbyer med*) или единство (*zung-'jug*) видимого и пустоты (*snang stong*) — это то, что характеризует нирманакаю, нераздельность или единство ясности и пустоты (*gsal stong*) и блаженства и пустоты (*bde stong*) характеризует самбхогакаю, а нераздельность или единство осознанности и пустоты (*rig stong*) характеризует дхармакаю. Ясность (*gsal-ba*) имеет отношение к проявлению света, а это измерение самбхогакаи.

26. Ваджрасаттва (*rDo-rje sems-dpa'*) — имя Будды в аспекте самбхогакаи, когда его олицетворяет единый образ; во множественной форме это пять дхьяни-будд (*rgyal-ba rigs*

Inga). Увидеть лик (т.е. природу) Ваджрасаттвы — значит реализовать состояние самбхогакаи. Ваджрасаттва — не Ади-будда, как полагал Эванс-Вентц.

27. *Sems rgyud*, «поток ума»: беспрестанно меняющийся поток мыслей в уме человека (неизбежно напрашивается сравнение с «потокосом сознания» Уильяма Джеймса). Но поток этот представляет собой не только ассоциацию идей, в чем хочет убедить нас Эванс-Вентц, поскольку содержит в себе также и бессознательные факторы.

28. Эванс-Вентц переводит эти строки так: «Единый Разум, всеведущий, пустой, безупречный, вечно неомраченная пустота, свободная от качеств, как небо, саморожденная мудрость, ясно сияющая, нерушимая, сама есть таковость. Вся зримая вселенная тоже символизирует Единый Разум» [15, с. 230]. А в примечании (пр. 2) он дальше поясняет: «Как однородное целое вселенная символизирует неделимый Единый Разум». На самом же деле в переводе с тибетского смысл этих строк таков: «Природа ума, благодаря которой всё познаётся и осознаётся, пуста и ясна. Как и у неба, ее пустота и ясность с самого начала нераздельны. Эта проявленная саморожденная исконная осознанность возникает как ясность, а утвердившись в упорядоченном виде, она становится дхарматой, природой явлений».

29. Здесь из тибетского текста ясно видно: имеется в виду собственная (*gang gi*) единая (*gcig-pu*) природа ума (*sems nyid*), то есть изначальное состояние человека, а вовсе не какой-то универсальный космический сверхразум, в чем пытается нас убедить Эванс-Вентц.

30. Дзогчен, как его излагает Эванс-Вентц в «Тибетской книге мертвых», являет собой образец современной популяризованной веданты, а с буддийской позиции — воззрение, по сути своей этерналистское. См. Приложение I.

31. Внешняя материальная вселенная (*nod kyi dji-gtän: snod kyī 'jig-rten*), «мир-вместилище», сравнивается с вмести-

лищем, или сосудом (*нод*: snod), а все населяющие вселенную живые существа — с его содержимым: жизненным соком, или нектаром (*чуд*: bcud). Таким образом, выражение *нодчуд*, «сосуд и нектар», означает материальный мир и его обитателей.

32. Тибетское слово *гева* (dge-ba; санскр. *кушала*) означает достойное, здоровое или благое действие. Это действие, порождающее благоприятную карму и приносящее в будущем счастливые и желанные плоды. Его противоположность — дурное действие (*мигева*: mi dge-ba), порождающее неблагоприятную карму и приносящее в будущем несчастливые плоды. В частности, существует перечень десяти дурных действий (mi dge-ba bcu): это убийство, воровство, сексуальное насилие, ложь, клевета, брань, сплетни, завистливые мысли, недоброжелательство и неверные воззрения. Дурные деяния в целом называются *дигпа* (sdig-pa; санскр. *папа*). Этот термин часто переводят как «грех». Однако нужно ясно понимать, что в буддийском контексте «грех» не несет в себе смысла неповиновения некоему высшему божеству. По сути, дигпа — это действие, совершаемое из эгоистических побуждений или неведения и приносящее вред и страдания другому живому существу.

33. С позиции практики тодгал (thod-rgal) существуют четыре видения (snang-ba bzhi); четвертое и кульминационное — это исчерпание всех феноменов в природе реальности (chos nyid zad-pa). В разделе Дзогчена Упадеша трегчод (khregs-chod) вводит нас в ригпа и созерцание, тогда как тодгал имеет целью развитие такого состояния созерцания через видение.

34. Эти санскритские термины обозначают три типа текстов, содержащих учения Дзогчена. Тантра (*гюд*: gyud) дает довольно подробное изложение учений, сопровождая их множеством объяснений. Агама (*лунг*: lung) дает краткое объяснение, обычно связанное с конкретными моментами,

затронутыми в тантре. Упадеша (*мэннгаг*: *man-ngag*) — это личное, сокровенное наставление, которое учитель дает своим ученикам; в нем объясняется, как войти в практику и как ее продолжать.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПРИЛОЖЕНИЮ I

1. Например, стоит только прочитать некоторые главы книги Остина Уоделла «Тибетский буддизм, или ламаизм» [40], чтобы убедиться: его отношение к тибетским ламам во многом напоминает отношение средневековой церкви к ведьмам и колдунам; им приписывается поклонение и жертвоприношения злым духам и демонам; Дзогчен он считает сектой, входящей в нереформированную красношапочную ламаистскую церковь, сектой, особо склонной к колдовству, черной магии и другим нечестивым практикам.

2. Лама Анагарика Говинда соглашается с такой точкой зрения об индуистском и теософском влиянии на переводы текстов тибетского буддизма, принадлежащие Эвансу-Вентцу. См. его Предисловие [42, с. v–ix].

3. См. Предисловие Лесли Шеппарда [13, с. vii].

4. Эванс-Вентц утверждает, что содержащиеся в *Бардо тодрол* (*Bar-do thos-grol*) сведения о перерождении, в частности, о перерождении в мире животных, имеют символический характер и не являются подлинно эзотерическими учениями [14, с. 39–61]. Он заявляет, что узнал это из чрезвычайно авторитетного источника, от неких просветленных, но безымянных лам: если душа в процессе эволюции обретает человеческое рождение, она уже больше не может воплотиться в животном. Хотя он не называет свой таинственный высокий источник, совершенно очевидно, что имеются в виду руководители Теософского общества. Такая теория перерождения как эволюции, имеющей вид необратимого восхождения к высшим формам, не является буддийской, ибо противоре-

чит самому принципу кармы. Карма не есть некое божественное предопределение, эволюция в рамках божественного замысла. «Эзотерическая» теория перерождения, выдвинутая Эвансом-Вентцем, скорее, представляет собой нечто вроде духовного дарвинизма. Согласно учениям теософов, души, ныне обретающие рождения среди белой арийской расы, — а это подразумевает, в частности, тевтонскую подрасу — являют собой наиболее развитые в духовном смысле души на нашей планете. Коренное население Тибета — это стремительно деградирующие остатки населения Атлантиды, ну а что касается чернокожих, то это выходцы из Лемурии, обреченные на вымирание. Вершина нашего века застанет белую арийскую расу в виде новой подрасы, которая сейчас развивается на западном побережье Америки и в Австралии и станет господствующей на земле; ей суждено повсеместно заменить все прочие расы по мере их исчезновения. Представьте себе мир, которым правят Лос-Анджелес и Сидней! Так, во всяком случае, на теоретическом уровне, теософия объединяет европейский расизм девятнадцатого века с теорией необратимого прогресса путем эволюции. Неудивительно, что такие идеи имели широкое признание в Америке на рубеже столетия. Буддийский взгляд на перерождение в противовес теософскому см. [36].

5. Мы не можем здесь подробно рассматривать вопрос о том, являются ли подлинными загадочные «Строфы Дзьяна», на аутентичности которых упорно настаивали теософы и которые не считал подлинником ни один востоковед или буддолог. Мадам Блаватская в своем введении к «Тайному учению» (1888) заявляет, что эта небольшая рукопись, представляющая собой первоисточник для всех мировых религиозных писаний мира, входит в тома *Кью-ти* (предположительно раздел *гюд* (*gyud*), или тантр, буддийского канона), которые можно обнаружить в любом буддийском монастыре. Дальше Блаватская сообщает, что от более старой формы «Дзьян» происходит санскритское слово *дхьяна*, а также

китайское *чань-на* и японское дзэн. Здесь есть одно интересное совпадение: одним из ранних синонимов слова *дзогчен* было тибетское *самтэн ченпо* (bsam-gtan chen-po), или на санскрите *махадхьяна*. Дзогчен велик (*маха*), поскольку выходит за пределы дхьяны, «медитации». «Строфы Дзьяна», центральный текст «Тайного учения» Блаватской, посвящен вопросам космогенеза и антропогенеза (по вопросу сотворения мира и человечества, как они освещаются в тантрах Дзогчена, см. [33]). Теософский взгляд на подлинность этих «Строф» в отношении тибетского буддизма см. [1, 30].

6. Из устной беседы с кельтским ученым Джоном Шарки.

7. О Сардар Бахадуре Ладене Ла см. [15, с. 86–89], а о переводе, озаглавленном *An Epitome of the Life and Teaching of Tibet's Great Guru Padmasambhava* см. там же, с. 105–192.

8. Александра Дэвид-Нель пишет о ламе Кази Дава Самдубе в [9, гл. 1], где сурово критикует ламу за неумеренное потребление спиртного.

9. Несмотря на название, это перевод не знаменитой *Шри Чакрасамвара-тантры* (dPal 'khor-lo bde-mchog gi rgyud), входящей в Канджур, а садханы того же божества, принадлежащей школе сакьяпа.

10. В школах ньингмапа и кагьюпа предварительные практики тибетского буддизма обычно называют *нгондро* (sngon-'gro): «подготовка». Сначала идут предварительные практики, которые называются *лодог намжи* (blo ldog gnam bzhi), — четыре медитации, вызывающие перемену, или поворот, (*дог: ldog*) в нашем отношении (*ло: blo*) к жизни. Первая — это размышление о драгоценности человеческой жизни (*милу ринпоче: mi lus rin-po-che*), дающей нам уникальную возможность (*дал чжор: dal 'byor*) практиковать Дхарму. Вторая — размышление о непостоянстве жизни (*це ми тагна: rtse mi ttag-ra*). Третья — размышление о всеобщности страдания в сансаре (*хорвэй ньемиг: 'khor-ba'i nyes-dmigs*). И четвертая — размышления о причинах и следствиях кармы (*лэ гью трэту: las rgyu 'bras-bu*). Эти медитации — главное

средство, помогающее развить в себе побуждение практиковать Дхарму. За ними идут предварительные практики, которые закладывают подлинную основу для практики Ваджраяны. Они преследуют двойную цель: очищение омрачений (*дриб чжанг*: sgrib sbyangs) и накопление благоприятной кармы (*ге саг*: dge bsag). Эти пять практик таковы: зарождение прибежища в Трех Драгоценностях (*хьябдро*: skyabs 'gro), зарождение бодхичиты (*семкьед*: sems bskyed), созерцание Ваджрасаттвы и повторение его мантры (*дорсем гамдэ*: rdor-sems sgom bzlas), подношение мандалы (*мэндал бул*: mandal 'bul) и гуру-йога (*ламэй натчжор*: bla-ma'i mal-'byor). В школе гелугпа предварительные практики называют *ламрим* (lam-rim), или «ступени пути», и объясняют по-своему.

11. См. предисловие ламы Анагарики Говинды [42, с. v–ix].

12. Помимо текста, который перевел лама Кази Дава Самдуб, есть несколько других вариантов *Бардо тодрал*, в том числе гелугпинский вариант, которым, возможно, пользовался этот лама при составлении словаря.

13. По поводу разновидностей индийского мистицизма, в которых утверждается реальность существования вечных индивидуальностей, или душ, (как в джайнизме, санкхье, йогадаршане, адживике и др.), в противоположность чисто монистическому мистицизму, где существует только одна субстанция (брахман), а всякая множественность считается иллюзорной (как в адвайта-веданте и др.), см. [29, 43, 44, 46].

14. В ходе своего духовного пути, вершиной которого становится достижение пробужденного состояния, состояния будды, бодхисаттва должен совершенствоваться в двух накоплениях: в накоплении заслуг (*соднам кьи цог*: bsod-nams kyī tshogs) и накоплении мудрости (*йеше кьи цог*: ye-shes kyī tshogs). Для этого он развивает в себе шесть парамит (совершенств): щедрость, нравственность, терпение, усердие, медитацию и мудрость. Согласно системе Сутры, прежде чем достичь пробуждения, бодхисаттва должен упорно стремиться к этим шести совершенствам все свои бесчисленные жизни, в

совокупности превышающие три неизмеримые кальпы. Одна неизмеримая кальпа (санскр. *асанкхья-кальпа*) приблизительно соответствует периоду проявления одной вселенной. В результате накопления заслуг бодхисаттва совершенствует рупакаю, в результате же накопления мудрости он обретает дхармакаю. Таким образом, у будды есть два аспекта реализации: дхармакая, которая безлична, неиндивидуальна и одинакова для всех будд, и рупакаая, которая бывает особой для каждого проявленного будды. Например, в аспекте нирманакаи будды Дипанкара, Шакьямуни и Майтрея, проявлению каждого из которых соответствуют разные временные и исторические обстоятельства, не одинаковы, если же говорить о сущности, то есть дхармакае, то здесь никаких различий нет.

15. Можно возразить против применения к состоянию пробужденности понятия «индивидуальность». По этому поводу Эдвард Конзе пишет: «Из всех буддийских принципов ни один не вызвал столько противоречий и непониманий, как теория анатмана, утверждающая, что нигде нельзя обнаружить индивидуального «я». Перспектива полного исчезновения «я»... кажется многим из тех, кто изучает Дхарму, столь мрачной и непривлекательной, что они выдумывают некое «истинное я», которое, по их утверждению, можно обрести ценой уничтожения ложного эмпирического «я». Это заблуждение оказалось в Европе столь популярным, что кое у кого может возникнуть искушение рассматривать его либо как выражение типичного интереса современных европейцев к «индивидуальности» или «личности», либо как остаток христианской веры в бессмертную «душу» [5, с. 122–123]. В знаменитом диалоге Ватсаготры и Будды (*Самьюкта никая* VI, 400) Шакьямуни отказался высказаться по вопросу об истинности существования индивидуального «я» (атман) и по вопросу о том, продолжается ли индивидуальное бытие татхагаты, или будды, после достижения конечной нирваны. И дело не в том, что Будда этого не знал: ведь Будда был *сарваджня*, то есть обладал всеведением относительно пути и его плода (см. *Абхисамаялан-*

кара), — просто это невозможно выразить словами. Действительно, эти вопросы Будда относил к разряду таких, ответа на которые нет, ибо для того, чтобы на них ответить, нужно выйти за пределы человеческой логики и разума, которые двойственны и имеют ограниченную точку зрения. Кроме того, в число четырех превратных воззрений (*витарьяса*) входит ошибочная попытка обнаружить «я» там, где его нет, то есть попытка привнести, в изменчивый поток сознания некое постоянное «я», или неизменную сущность. В системе Сутры обычно говорится об индивидууме, обретающем пробуждение, нирвану, или просветление. Но в это утверждение вкладывается условный смысл, ибо, с точки зрения абсолютной истины, нет никакого индивидуума, который мог бы что-то обрести. С позиции дхармакаи, не существует ни невежественных живых существ, которым необходимо освободиться, ни пробужденных, будд, которые уже обрели освобождение, потому что и те и другие не обладают независимой природой (санскр. *асвабхава*). Все явления (дхармы) по своей природе пусты (шунья), поэтому в абсолютном смысле нельзя говорить ни о какой индивидуальности. Тем не менее, и невежественные живые существа, и будды продолжают появляться в нашей вселенной в несметных количествах. Поэтому в условном смысле мы говорим об индивидуальных живых существах, ведомых по пути к пробуждению, и об индивидуальных буддах-нирманакаях, ведущих их к пробуждению. Ни одно из этих сотериологических и эсхатологических деяний* не является абсолютно реальным. Само по себе состояние будды не есть нечто такое, что можно обрести — это не событие, происходящее во времени и истории, ибо оно ничем не обусловлено (санскр. *асанскрита-дхарма*), а значит, за пределами времени и причинности. У него нет причины, оно не возникает и не прекращает существовать. Таким образом, состояние будды

* Сотериология — учение о спасении; эсхатология — учение о конечных судьбах мира, а в аспекте личности — о загробной жизни. — *Прим. перев.*

выходит за пределы всех определений индивидуальности и отсутствия индивидуальности, потому что по сути своей не может находиться в рамках ограниченности Аристотелевой логики «или — или».

В чем же тогда исконная и коренная разница между невежественным живым существом и пробужденным буддой? Никакой разницы нет. И тот и другой одинаково пусты (*шуньята*). И тот и другой обладают одинаковой изначальной основой, хотя и различаются с точки зрения пути (неведение или пробужденность) и плода (обычное живое существо или пробужденное). С точки зрения этой изначальной основы, Сущность (*нгово*: ngo-bo) природы ума считают шуньятой, или пустотой, поэтому обретение состояния будды вовсе не означает, что одно сливается с другим, словно капля, упавшая в сияющее море. В Дзогчене приводится несколько иной пример. Какая разница между пространством внутри глиняного горшка и снаружи? А куда денется разница между двумя пространствами, если разбить горшок?

Но шуньята — не просто отсутствие или инертное ничто. Нет, она действительна и динамична (*цал*: rtsal), и эту действительность и называют Природой (*рангжин*: rang zhin), которая являет собой лучезарную ясность (*салва*: gsal-ba). В системе Сутры речь идет об обретении рупакаи, или Тела Формы, олицетворяющего индивидуальность Будды, как следствии совершенствования в накоплении заслуг, и об обретении дхармакаи, безличного и абсолютного аспекта Будды, благодаря совершенствованию в накоплении мудрости. Здесь накопление мудрости (санскр. *джняна-самбхара*) означает постижение пустоты всего сущего. Но об этих «накоплениях» и «обретениях» можно говорить только с условной точки зрения, существующей в рамках ограничений линейного времени и причинности. С точки зрения абсолютной истины, нет никаких накоплений, нет и того, кто бы накапливал; нет обретений и нет того, кто обретает. Всё это парадоксально и

выходит за пределы общепринятой логики и обычного рас-судка. Если встать на абсолютную позицию дхармакаи, то будд не существует, с позиции же рупакаи они проявляются в виде отдельных, индивидуальных будд. Однако такое проявление будд — только иллюзорное представление, исполняемое на благо невежественных, пребывающих в заблуждении существ, цель которого — помочь им познать самих себя, самостоятельно обнаружить изначальное положение вещей.

16. Для сравнения буддийских воззрений с разными философскими системами Запада см. [6], в особенности «Буддийская философия и ее европейские параллели» (с. 210–228) и «Ложные параллели буддийской философии» (с. 229–242). Здесь доктор Конзе, в отличие от Эванса-Вентца, применяет метод сравнительной философии мудро, тонко и осторожно.

17. «Словно капля, упавшая в сияющее море» — поэтическое сравнение из заключительной части знаменитой поэмы сэра Эдвина Арнольда (1832–1904 гг.) «Свет Азии», или «Великое отречение», посвященной жизни Будды. Этой поэмой зачитывались и восхищались в теософских кругах, ее часто цитировали в теософских сочинениях. Однако даже в то время, когда она увидела свет, востоковеды сетовали, что в ней дано ложное толкование буддийского учения. С другой стороны, предложенная в ней аналогия между Буддой и Христом настолько же привлекала читателей-теософов, насколько вызвала неприятие ортодоксальных христиан.

18. Таково было личное впечатление переводчика, сложившееся за три месяца жизни в индуистском ашраме в Южной Индии и во время путешествий по стране. Что касается воззрения, то между адвайта-ведантой и буддизмом Махаяны существует некоторое сходство, но есть и различия, в особенности когда дело касается медитации и поведения.

19. Данное описание действия кармы частично опирается на шестую главу *Tsar-pa rin-po-che'i rgyan* Гампопы. Перевод этого текста см. [19, с. 74–90].

20. Взаимозависимое возникновение, санскр. *пратитья-самутпада*, тиб. *тендрел* (rten 'brel), является одним из ключевых принципов буддизма. Его название переводили по-разному: зависимое возникновение (Щербатской), обусловленное взаимопорождение (Конзе) и т. д. Но этот принцип причинности можно понимать на разных уровнях: на уровнях Хинаяны, Махаяны, Ваджраяны и Дзогчена. У Будды, обладавшего даром ясновидения (санскр. *абхиджня*) и всеведения (санскр. *сарваджня*), не было тех проблем с причинностью, которые были у Дэвида Хьюма.

21. Знакомство с предварительными практиками Ваджраяны начинается с четырех медитаций, которые вызывают у нас изменение отношения к жизни. См. прим. 10.

22. Санскритское слово *татхагата* (*дежин шегпа*: de-bzhin gshegs-pa) обычно переводят: «так (*татха*) ушедший (*гата*), (как все другие будды, подобным же образом ушедшие в нирвану)». Однако, согласно *Мадхьявьяютпатти*, введению к первому санскритско-тибетскому словарю (VIII в. н. э.), альтернативная этимология этого слова — «тот, кто говорит истину (*татха*)»; это поддерживается и ведийским материалом. Всеведение (санскр. *сарваджня*) Будды рассматривается в разных аспектах в *Абхисамаяланкаре*.

23. В буддийских источниках неоднократно приводится такое описание творения, само по себе очень древнее, скорее всего, еще добуддийское. Оно встречается и в санскритских текстах, например, в *Абхидхармакоше* и *Шикишасамуччае*, и в палийских, например, в *Дигханикае*, *Ангуттараникае* и *Вишуддхимагге*.

24. *Тривидья-сутра* дошла до нас в палийском варианте под названием *Тевиджа-сутта* (*Дигханикая*, сутта 13). Название этой сутры — *Тривидья*, буквально «тройное знание» — подразумевает три веды, священные книги брахманизма: *Ригведу*, *Самаведу* и *Яджурведу*. Во времена Будды жрецы-брахманы признавали каноническими только эти три веды. Позже к ним добавилась *Атхарваведа*.

В этой сутре два юных брахмана по имени Васиштха и Бхарадваджа ведут спор о природе Брахмы, или бога. Чтобы разрешить свой спор, они приходят к Будде, поскольку он считается обладателем непосредственного знания таких непостижимых вещей. Будда подтверждает это, говоря им: «Для татхагаты не составляет труда ответить на вопросы о брахмалоке и о путях, коими можно достичь этого состояния, ибо он знает и понимает Брахму и брахмалоку, в частности, методы и средства ведущего туда пути. Он и сам прошел этот путь и когда-то рождался в брахмалоке. Поэтому он и обладает таким знанием».

В этой беседе Будда опровергает представления разных школ брахманизма, которые утверждают, что их учение — «прямой путь... стезя, которая направлена прямо к спасению и ведет того, кто поступает в соответствии с ней, к состоянию единства с Брахмой (*брахмасакхавьятая*)» (13. 4). Эти брахманы утверждают, что все их учения ведут к одной цели, поскольку говорят: «Как близ деревни или города есть много разных путей, но все они сходятся в деревне, таковы же и разные пути, коим учат разные брахманы». (13. 10).

Но для Будды единство с Брахмой не могло быть конечной целью духовного пути, да и, по правде сказать, никто из этих брахманов лично не видел Брахмы и никогда не встречал того, кто бы его видел или знал по непосредственному переживанию, или ведал о его происхождении или местоположении. «И тогда брахманы, сведущие в трех ведах, рекли так: «То, чего мы не знаем, то, чего мы не видели, — к состоянию единства с ним мы можем указать путь и можем сказать: вот прямой путь, вот верная стезя, которая направлена к спасению и ведет того, кто поступает в соответствии с ней, к состоянию единства с Брахмой». На это Будда отвечал: «Как ты думаешь, Васиштха, не следует ли из этого, что речи брахманов, пусть они и сведущи в трех ведах, оказываются пустой болтовней?» (13, 14). Ведь для Будды все эти философские рассуждения с речами о единстве с Брахмой — всё равно, что

притча о слепом — поводыре другого слепца (13, 15). Спасение или освобождение от сансары не имеет ничего общего с такими метафизическими теориями или метафизическими сущностями, вроде «Единого Разума» Эванса-Вентца.

Хотя в тексте написано «Брахма» (мужской род), очевидно, что Будда имел в виду рассуждения о природе брахмана (средний род), содержащиеся в упанишадах, большинство из которых было записано уже после его жизни. Будда не отрицает, что можно обрести переживание состояния брахмана или можно родиться Брахмой в брахмалоке, но он считает, что эти состояния бытия зависят от условий, а значит, не являются собой освобождение от сансары. Он подчеркивает, что метафизические теории не есть путь к спасению, который лежит за пределами ума и его представлений. Надо сказать, что в адвайта-веданте Шанкарачарьи нет подобного определения брахмана, но Будда имел в виду идеи брахманистов о природе Брахмы (брахмана), бытовавшие в его время.

Приведенные выше цитаты из сутры см. [2, 45, с. 97–98].

25. Очевидно, санскритское слово *брахман*, которое употребляется в ведах, изначально означало некую чудодейственную волшебную силу, которую вызывали ритуальными действиями. Однако в упанишадах, которые были созданы гораздо позже и входят в раздел вед, называемый *джьяна-кханда* — «раздел знания (или мудрости)», — много места и изобретательности уделено истолкованию ритуала жертвоприношения скорее с мистической и духовной точки зрения. В упанишадах брахман часто означает абсолютную реальность, которая сама по себе невыразима и непостижима и в то же время по сути тождественна «я», или сущности человека, и которую обычно называют *атман*. Слово это первоначально значило «дыхание». См. [11]. Но за исключением нескольких бесспорно старых текстов, например, *Брихадараньяка-упанишады* и *Чхандогья-упанишады*, большинство из ста с лишним упанишад были явно созданы позднее того времени, когда жил Будда. Поэтому напрасны все попытки вывести смысл откровения

Будды, которое содержится в ранних сутрах, из теорий брахманизма. Проповедь буддизма берет начало в совсем другой среде — в движении шраманов, распространенном в Восточной Индии в 6–7 вв. до н. э. Центром же брахманской учености была Таксила, расположенная гораздо западнее, на территории современного Пакистана. См. [20].

Тем не менее, взгляды на брахман, нашедшие свое выражение в упанишадах, не согласуются между собой, а представляют разнообразие теорий, основанных на мистическом опыте лесных мудрецов-отшельников. Будда как-то повстречал такую группу джатилов, лесных отшельников-брахманов, и весьма их одобрил, поскольку они разделяли его взгляд на закон кармы — ключевой момент в учении Будды. Но он не унаследовал своего учения от этих брахманов, да и два его учителя, Арада Камала и Удрака Рамапутра, не считались брахманами. Они скорее были шраманами, то есть аскетами небрахманского происхождения, как и сам Будда. Надо сказать, что вначале последователей Будды звали не *бауддхами*, то есть буддистами, а *шакьяпутрия-шраманами* — «аскетами-последователями Сына Шакьев». Поэтому называть Будду индуистским реформатором — застарелая ошибка. Ортодоксальный индуизм получил развитие главным образом благодаря созданию *пуран*, а все они были написаны гораздо позднее времени Будды [3]. Истокование упанишад в соответствии с адвайта-ведантой, содержащееся в блестящих комментариях Шанкарачарьи (788–820 гг.), увидело свет почти через тысячу лет после времени Будды. Правда, самого Шанкару его критики-брахманисты, в том числе Мадхва, обвиняли в том, что он «тайный буддист». Конечно, в двух этих направлениях недуалистической философии существует много сходного, но сравнение недвойственных взглядов Дзогчена с позицией адвайта-веданты или кашмирского шиваизма, или более современных последователей адвайта-веданты, например, Рамакришны или Рамана Махариши, не входит в задачу этой книги. Однако необходимо помнить, что некоторые

сходные черты философских систем не означают, что они идентичны во всех отношениях. Не являются они и доказательством того, что исторически одна система непременно произошла от другой или испытала ее влияние.

26. Например, встретив в переводе Эванса-Вентца термин «я», доктор Юнг сразу же приходит к выводу, что это «я» имеет тот же смысл, который он вкладывает в это слово в немецком языке. В своем комментарии он пишет: «Дальше в тексте говорится, что Разумом называют также «ментальное «я»». В аналитической психологии тема «я» занимает важное место... Разум как «средство достижения другого берега» указывает на связь между трансцендентной функцией и самой идеей Разума или «я». Поскольку непознаваемая субстанция Разума, т. е. бессознательное, всегда предстает сознанию в виде символов, причем «я» — один из таких символов, то символ действует как «средство достижения другого берега», иными словами, как средство преобразования. В своем очерке «О психической энергии» я говорил, что символ действует как преобразователь энергии. Моя интерпретация Разума или «я» как символа не случайна: в самом тексте он называется «великий символ». [15, с. lvii–lviii].

Однако термин «ментальное “я”» изобретен Эвансом-Вентцем, в тибетском тексте вы его не найдете. «Средство достижения другого берега» — это неверный перевод термина *праджняпарамита*, который в тексте приравнивается к природе ума. Буквально этот термин означает «совершенство мудрости», или «мудрость, выходящая за пределы». Это прозрение природы реальности, при котором все явления, или дхармы, видятся пустыми по своей собственной природе, и такое прозрение превосходит все метафизические представления и умопостроения. Здесь нет места психологическим символам. Слово *махамудра* (*чаггья ченпо*: *phyag-rgya chen-po*) действительно можно перевести как «великий символ», но в данном случае Юнг придает ему смысл, не согласующийся с тем, который оно несет в тексте. В Тантре Махаму-

дра — это заключительный этап процесса преобразования, который выходит за пределы как процесса визуализации (кьедрим), так и процесса завершения (дзограм). Она называется великой (ченпо) не потому, что является символом «я», а потому, что это состояние реализации в процессе преобразования, превосходящее любые символы.

27. Вот один из примеров того, что Юнг не понимает недвойственности. В своем «Психологическом комментарии» он пишет: «Всегда, когда присутствует снижение уровня сознания, мы встречаемся со случаями бессознательной личности или, по выражению Леви-Брюля, «мистического соучастия». Как сказано в нашем тексте, постижение Единого Разума — это «единство с трикаей», — фактически он сам создает это единство. Но мы не в силах вообразить, как такое постижение может произойти для человеческой личности. Ведь всегда должен оставаться кто-то способный или что-то способное пережить это обретение и сказать: «Я постиг единство, я знаю, что никаких различий нет». Сам факт постижения доказывает ее неизбежное несовершенство. Невозможно познать то, что не отлично от вас самих. Даже когда я говорю: «Я познал себя», крошечное эго — познающее «я» — всё же отлично от «меня». В этом микроскопическом «я», которое полностью игнорируется в корне недвойственным воззрением Востока, тем не менее, скрывается вся никуда не девшаяся плюралистическая вселенная и ее непобежденная реальность». [15, с. lx].

28. Здесь, в приведенной выше цитате, термин «Восток» — это фактически выдуманное понятие, созданное западными мыслителями и писателями и не обладающее ни исторической, ни культурной реальностью. Что такое Восток? Арабские страны и мусульманская цивилизация? Или индуистская Индия? Или Китай и Япония на Дальнем Востоке? Этим регионам присущи совершенно разные религии, культуры и история, и в понятие «Восток» их запоздало объединили только в девятнадцатом веке, в результате европейской империалистической

экспансии. Даже если мы ограничим термин «Восток» Индией и Дальним Востоком, единственным религиозным и культурным комплексом, общим для этих стран до недавних времен, является буддизм. То, что подразумевается под «Востоком», представляет собой стереотип, созданный некоторыми западными писателями на основе поверхностного знакомства с переводами упанишад и с современными популярными переложениями адвайта-веданты. Здесь я имею в виду такие сентенции, как «мир нереален», «жизнь подобна сну» и т. д. Восток начинает рассматриваться как нечто мистическое, потустороннее, неясное, мечтательное, иррациональное, интуитивное, пессимистическое, отрицающее жизнь и т. д. При этом Запад, ему в противоположность, выступает как нечто реалистическое, практическое, деятельное, прогрессивное, жизнеутверждающее и т. д. Отсюда вытекает стереотипное представление об азиатах и не европейцах вообще как о «нижестоящей расе, не ведающей закона». Это стало, в особенности в девятнадцатом и двадцатом веках, оправданием европейской империалистической экспансии как «бремени белого человека». «Они» не такие, как мы, и это различие подразумевает, что они ниже нас. Подобные стереотипы использовались и для того, чтобы продемонстрировать моральное и практическое превосходство христианства над такими «восточными» религиями, как индуизм и буддизм.

Один из примеров, который приходит на ум, это труды Альберта Швейцера, в частности [34], где он характеризует западные библейские религии как жизнеутверждающие, а восточные — как отрицающие жизнь. По утверждению Швейцера, йогины — как индуисты, так и буддисты — придерживаются пессимистической, отрицающей жизнь философии, которая, в противовес нашему миру, воспринимаемому исключительно как юдоль слез, превозносит блаженство потустороннего мира. Поэтому они, не заботясь о тяготах человечества в этой жизни, сидят себе в горных пещерах, погрузившись в свои эгоцентрические грезы, и созерцают собственные пупки. Их мож-

но сравнить с россыпью золотых крупинок в навозной куче. Христианские же миссионеры, в том числе и сам Швейцер в Африке, благородно и «бескорыстно» отправляются в далекие языческие края, нести туда Слово Божье, дабы способствовать подъему менее развитых народов и даровать им блага цивилизации. Если использовать терминологию Юнга, так называемый «Восток» в действительности представляет собой отражение теневой стороны западноевропейской души. Западная Европа видела в Востоке всё то, что отрицала в себе самой: Восток есть нечто темное, чувственное, страстное, порочное, иррациональное, женственное, полное грез и мистики. Сам Юнг, во всех прочих отношениях весьма мудрый и проницательный человек, имея очень небольшой опыт личного общения с азиатами, пал жертвой этих представлений. Автобиографические произведения Юнга, в том числе [21, с. 238–288], дают основания предположить, что впечатления, полученные автором во время пребывания в Индии, и особенно в период краткого посещения Черной Африки, очень больно ранили его душу, и он так и не смог сжиться с местными условиями. Создается ощущение, что Индия и Африка породили в нем какой-то первобытный страх.

Однако каждый, кто прожил какое-то время среди тибетцев, поселившихся в Индии и Непале после 1959 года, обнаружил, что в них не больше интровертивности, мистицизма и мечтательности, чем у любой взятой для сравнения группы людей с Запада. Несмотря на наличие религии, которая действительно уделяет большое внимание практике медитации, средний тибетец вполне жизнерадостен, экстравертивен и наделен смекалкой и практичностью не меньше, чем любой американец, а уж больших экстравертов, чем американцы, свет не видел. Только небольшая горстка тибетцев в наше время посвящает себя исключительно созерцательной жизни, но так было и раньше. Среди тибетцев Миларэпы встречаются так же редко, как Святые Антонии среди христиан. Поэтому мы не можем так просто решить вопрос с Востоком вообще

и Тибетом в частности, выдвинув этот довод, а потом его триумфально опровергнув.

29. В приведенной выше цитате доктор Юнг также утверждает, что Восток не создал ни психологии, ни сравнительной философии, которую можно было поставить в один ряд западной, а породил только метафизику. Здесь доктор Юнг выходит за пределы своей компетенции — ведь он не был востоковедом и не знал ни одного восточного языка. В своих доводах Юнг опирался главным образом на переводы некоторых восточных текстов на европейские языки. Тот факт, что переводы эти не всегда могли служить надежной опорой, мы уже доказали, рассматривая труды Эванса-Вентца.

В противовес тому, что пишет здесь доктор Юнг, достаточно только отметить, что в первые века нашей эры индийские учителя традиции мадхьямика, в том числе Нагарджуна, Арьядэва и Чандракирти, находились в первых рядах творцов будущей индийской критической философии, которой было суждено, подобно мечу Манджушри, рассеять завесы умственных заблуждений и не оставить камня на камне от всех метафизических систем. Буддийские учителя Дигнага и Дхармакирти подняли развитие логики на новую высоту. В текстах по Абхидхарме содержится психология феноменологии сознания, которая в качестве главного метода исследования использует интроспекцию, или самонаблюдение. Ее приемы и результаты напоминают исследования, которые в начале века впервые провели в Германии Вильгельм Вундт, а в Америке Уильям Джеймс, два отца современной экспериментальной психологии.

30. Лично я всегда находил, что сочинения доктора Юнга служат хорошей пищей для ума, глубоко проникают в суть предмета и наводят на дальнейшие размышления. Однако меня всегда ставило в тупик, почему он так категорично и резко возражал против того, чтобы на Западе люди практиковали восточные методы духовного развития. Как психолог

доктор Юнг отдавал должное йоге, дзэну и другим духовным дисциплинам, — во всяком случае, на словах, — но был решительно настроен против переноса восточных методов упражнения ума на западную почву. Он утверждал, что, хотя буддизм и буддийские методы медитации и могут быть хороши для некоторых крайне эксцентричных личностей, в целом их ценность для людей Запада весьма сомнительна. Юнг придерживался мнения, что на Западе нет ни кругозора, ни образования, необходимых для того, чтобы по-настоящему заниматься практикой буддизма, как и прочих восточных систем, и что прямая пересадка этой экзотической орхидеи на западную почву нежелательна и вряд ли может увенчаться успехом. Корни буддизма глубоко уходят в восточную традицию, совершенно чуждую Западу, поэтому рабское следование буддийским практикам на Западе неизбежно будет бесплодным, если не опасным.

Так в своей книге «Психология и религия» доктор Юнг пишет: «Если я так критически настроен против йоги, это не значит, что я не считаю это духовное наследие Востока одним из величайших достижений человеческого разума. Надеюсь, мне удалось достаточно понятно объяснить, что моя критика направлена исключительно против того, чтобы йогой занимались люди на Западе. Духовное развитие Запада шло совсем иными путями, чем это было на Востоке, поэтому сложившаяся в итоге ситуация представляет собой самую неблагоприятную для практики йоги почву, какую только можно себе представить. Западной цивилизации всего тысяча лет от роду, и ей необходимо сначала избавиться от присущей ей варварской однобокости. А это означает, прежде всего, более глубокое прозрение в природу человека. Но прозрения невозможно достигнуть подражая методам, которые возникли в совершенно иных психологических условиях. Пройдут века, и Запад породит собственную йогу, и произойдет это на основе, заложенной христианством» [22, с. 537].

Спору нет, рабское подражание восточным методам со стороны людей Запада, которые не проникли в их истинный смысл и принцип, совершенно нежелательно. Однако доктор Юнг не испробовал эти методы на себе и почти не встречался с азиатскими учителями, носителями разных традиций. К настоящему времени на Западе уже не одна тысяча человек практикует эти методы, принадлежащие индуизму, буддизму, суфизму и даосизму, причем без всяких дурных последствий для себя. Хотя нельзя отрицать, что некоторые из этих методов не следует практиковать людям, страдающим серьезными эмоциональными расстройствами, или что некоторые восточные учителя на Западе злоупотребляют своим положением. И всё же я не вижу проблем в том, чтобы на Западе люди, достаточно зрелые и эмоционально устойчивые, занимались практикой этих методов. В буддизме, например, считается, что, несмотря на культурные различия, умам всех людей присущи одинаковая структура и одинаковая психическая функция. Буддизм успешно распространил свои методы медитации на Китай и Японию, хотя культуры обеих стран отличались от индийской, но процесс этот занял несколько столетий. Таким образом, благодаря существованию общечеловеческих основ, эти методы медитации одинаково применимы и на Востоке и на Западе. Экспериментальное подтверждение и терапевтическая ценность буддийских методов медитации становятся всё более очевидны, по мере того как на Западе их берут на вооружение, правильно понимают и практикуют.

Доктора Юнга в основном занимало возникновение символов из бессознательного, и, исходя из своей психоаналитической сферы деятельности, он стал ошибочно рассматривать йогу главным образом как средство подавления содержимого ума, сознательного или бессознательного. Из некоторых текстов по йоге можно сделать такой вывод, однако полностью подавить возникновение в уме беспорядочных мыслей невозможно, поскольку их непрерывное появление есть часть самой природы ума, как ясно следует, по крайней мере, из

учений дзэна, Махамудры и Дзогчена. Медитация означает, что мы не просто подавляем эмоции, а, скорее, предоставляем им свободу и наблюдаем их отстраненно, с внимательной осознанностью. Если мы попытаемся подавить их или любую обычную мысль, это лишь добавит им энергии. Отстраненность (*вайрагья*) не означает подавление. И тантрийская йога стремится не сковать или изгнать скрытые психические энергии бессознательного, а, скорее, преобразить их силою символического процесса, подвергнуть алхимическому превращению, дабы использовать в жизни более эффективно и творчески. Именно это имеется в виду в Тантре, когда говорится, что благодаря практике садханы развиваются сиддхи.

Доктор Юнг называет этот метод «активным воображением» — содержанию бессознательной психики предоставляется возникнуть в сознании в виде символов, чтобы их можно было истолковать и объединить, но делать это уместно только в контексте психотерапии. Однако йогин не занимается психотерапией. Не прилагая никаких усилий для того, чтобы подавить возникающие в уме символы, он не позволяет себе подпасть под их чары или отвлечься на рассудочные мысли (*намтог: гнам-ртог*). Все они лишь переживания (*ням: пуамс*). Но он не сосредоточивается на них, не удерживает их в сознании, потому что его цель — не психоанализ, а йога. Йога, дзэн, Махамудра, Дзогчен и др. сами по себе не являются методами психотерапии, хотя и могут во многом соприкасаться с психотерапией, поскольку тоже работают с человеческим умом. Однако взаимоотношения между западными методами психотерапии и восточными духовными дисциплинами — вопрос слишком обширный, чтобы рассматривать его здесь, в примечаниях. Алан Уоттс в своей книге «Психотерапия — Восток и Запад» [41] приравнял и смешал эти две вещи, поэтому в данном вопросе он нам не помощник.

Мы не окажем никакой услуги Дзогчену или любому другому восточному духовному пути, да и христианской религии тоже, если станем объяснять эти пути исключительно с

позиции психотерапии. Это было бы примером того, как высшее пытаются объяснить с позиции низшего, — подобное упрощенчество вызывает протест любого психолога, когда некоторые писатели заявляют, будто психическую деятельность можно объяснить только химическими и электрическими процессами, протекающими в мозгу человека.

Порой доктор Юнг утверждает, будто символические процессы в западной и восточной психике в корне различны из-за различий в истории культуры Запада и Востока. Поэтому он заявляет, что на Западе любые духовные методы должны основываться на христианской традиции. По его словам, «западный человек — христианин, как бы ни называлось его христианство... Нельзя смешать огонь и воду. Восточный подход сводит на нет западный и наоборот...» [15, с. xxxvi]. Разумеется, можно придерживаться и такого мнения, однако на Западе христианство не является единственной духовной и символической системой. Сам доктор Юнг в более поздние годы активно исследовал средневековую алхимию, а это восточная система, и родом она из Египта.

Более того, само христианство возникло как восточная религия и зародилось в первом веке среди евреев, живших в Палестине, то есть на Востоке. Петр и Павел были евреями. Сам Иисус Христос был евреем, более того, еврейским равви. И уж наверняка он не был тем высоким, стройным, голубоглазым и белокурым северянином нордического типа, каким его изображают в учебниках для протестантской воскресной школы. Эту чуждую восточную религию принесли в Европу, в Грецию и Рим, миссионеры и новообращенные христиане вроде Петра и Павла, которые сами были выходцами с Востока. Тем не менее, исконные персонажи — Зевс, Юпитер, Вотан, Таранис и Перун, — населявшие коллективное бессознательное, соответственно, греков, римлян, германцев, кельтов и славян, не помешали этим нациям принять религию, чуждую их коренному язычеству. Иудейско-христианское

наследие современных американцев, канадцев, европейцев и т. д. не помешает им стать настоящими буддистами или ведантистами, или суфиями, как бытовавшее в Европе язычество не помешало их предкам стать христианами.

Порой возникает ощущение, будто доктор Юнг утверждает, что символика — вещь наследственная, что символы содержатся в нашей психической истории, в нашем расовом бессознательном. По его словам, «вся беда в том, что человек Запада не может отделаться от своей истории так же легко, как его короткая память. История, можно сказать, записана в крови» [15, с. lvi]. Может быть, под конец жизни доктор Юнг принял идею реинкарнации, а может, и нет. Но если, как утверждают буддийские учения, всё дело в перерождении, то расовая память не так уж важна, поскольку мы не всегда рождаемся существами той же нации, расы и пола. Скорее, как говорят буддисты, здесь всё определяет наша личная карма. Действительно, вполне возможно, что многие из нас, ныне пребывающих в «западных» телах, никогда, ни в одной из прошлых жизней, не были христианами. Напротив, если в этой жизни человека влечет к буддийским учениям и он встречает возможность их практиковать под руководством реализовавших себя учителей, которые могут передавать эти учения, то это наводит на мысль, что в прошлом такой человек неоднократно был буддистом.

Лично я на основе собственных исследований и опыта, полученного во время многолетней жизни на Востоке, обнаружил, что никаких коренных различий между Востоком и Западом не существует. Да, культура в разных местах разная, но люди везде одинаковы. Я не нашел никакого коренного противоречия между западным духовным путем и восточным. Если в качестве культурной и духовной нормы мы возьмем протестантство, то, конечно, буддизм покажется нам очень странным и чуждым. На экзотерическом уровне различия между христианством, особенно ориентированным

на Библию протестантством, и буддизмом, разумеется, очень выражены, хотя это не исключает возможности диалога. Но я обнаружил, что на эзотерическом уровне дело обстоит совсем по-иному. В мистической теологии греческой церкви, и особенно в христианском гностицизме, я нашел подлинную общность духа с эзотерическим буддизмом. Этому вопросу я посвятил свою неопубликованную диссертацию «Просветление в гностицизме и буддийской Тантре» [32].

31. Здесь можно провести параллель с различием, которое греки делают между *нусом* и *псюхе*, разумом и душой. Псюхе может ощущать нус как пневму (дух), но в философии неоплатоников пневма не является уровнем бытия (гипоста-сис). Этот термин скорее принадлежит христианству и гностицизму — в качестве примера можно привести трехчастное деление человека на пневму, псюхе и саркс (дух, душу и плоть), предложенное Павлом из Тарсуса. Здесь прослеживается некоторое сходство с буддийской триадой: тело, речь и ум, но его не следует распространять слишком далеко, поскольку буддийское понимание этой триады отличается от христианского.

Существует вопрос псюхе, или души, с точки зрения ее отличия от духа, а также вопрос противопоставления психотерапевтического врачевания душ духовным дисциплинам. Этот очень интересный вопрос слишком велик, чтобы рассматривать его в примечаниях, поскольку он потребовал бы гораздо более глубокого исследования философии Юнга.

32. Обычный перечень восьми сознаний таков:

- 1) сознание зрения, или глаза (*чакшур-виджняна*);
- 2) сознание слуха, или уха (*шротра-виджняна*);
- 3) сознание обоняния, или носа (*гхрана-виджняна*);
- 4) сознание вкуса, или языка (*джихва-виджняна*);
- 5) сознание осязания, или тела (*кая-виджняна*);
- 6) сознание ума (*мановиджняна*);
- 7) сознание омраченного ума (эго) (*клиштха-мановиджняна*);

8) сознание-хранилище (*алайя-виджняна*).

В Тантре к этим восьми сознаниям иногда добавляется девятое:

9) безусловно чистое сознание (*амала-виджняна*).

Первые пять, взятые вместе, называются сознанием пяти дверей, или врат, (*панчадвара-виджняна*). Девять сознаний подразделяются на пять уровней сознания, которые благодаря практике тантрийской садханы очищаются и преобразуются в соответствующее познание (гносис) или изначальное знание (*джняна*):

1) Пять сознаний чувств (*панчадвара-виджняна*) преобразуются во всезавершающее знание (*критьянустхана-джняна*);

2) сознание ума (*мановиджняна*) преобразуется в различающее знание (*пратьявекшиана-джняна*);

3) сознание омраченного ума (*клиштва-мановиджняна*) преобразуется в знание равенства (*самата-джняна*);

4) сознание-хранилище (*алайя-виджняна*) преобразуется в зеркалоподобное знание (*адарша-джняна*);

5) безусловно чистое сознание (*амала-виджняна*) преобразуется в знание дхармадхату (*дхармадхату-джняна*), изначальное знание измерения всего бытия.

33. Из устной беседы с Дуджомом Ринпоче.

34. В нашем мире основным источником откровения Тантры являются видения, или переживания преобразования энергии, которые испытывали махасиддхи в древней Индии.

Юнг был противником того, чтобы на Западе люди практиковали восточные методы, в том числе тибетские приемы визуализации. В связи с этим можно задать вопрос: будут ли у западного человека при умирании возникать видения мирных и гневных божеств, как это описано в *Бардо тодрол*, «Тибетской книге мертвых»? Едва ли, разве что такой человек в последней жизни или в одной из предыдущих занимался

Тантрой. Возможно, ему привидится сияющая фигура в белых одеждах, о которой говорится в описаниях многих посмертных переживаний, или сонмы ангелов [26]. Однако, по мнению многих тибетских лам, которым я задавал этот вопрос, западный человек после смерти действительно увидит в бардо мирных и гневных божеств, если при жизни он практиковал садхану шитро. Что это — пример того, как сознательный ум посылает информацию бессознательному или как он программирует компьютер бессознательной психики? Всё может быть. Юнг, по-видимому, отрицал такую возможность. И всё же на Западе существует ряд эзотерических и оккультных групп, работающих с ритуальной магией, которые занимаются именно этим. Одним из психоаналитиков-юнгианцев, работавших с такими символическими ритуальными методами, была Дион Форчун (Вайолет Фёрт), и свидетельство тому — ее многочисленные труды.

Учения Дзогчена дают несколько иное объяснение. Благодаря определенным практикам, например, йоге сновидений или практике естественного Ясного Света, практикующий начинает непосредственно переживать Ясный Свет в момент засыпания и перед наступлением состояния сновидений. Такое переживание называется «Ясный Свет-сын». Процессы засыпания, переживания Ясного Света и сновидений аналогичны трем бардо. Если человек при жизни практиковал этот метод, то во время смерти он, ранее испытав подобие Ясного Света, сразу же узнаёт его проявление и объединяется с ним, тем самым обретая освобождение. Это так называемая встреча «Ясного Света-сына» с «Ясным Светом-матерью» [28].

35. Переживание Ясного Света (*одсал*: 'od gsal) в *чикхэй бардо* ('chi-kha'i bar-do) или сразу после него соответствует дхармакае.

36. Одна из недавних попыток сравнения психологических теорий Юнга с тибетским буддизмом содержится в [25]. См. также [7].

Глоссарий

тибетских буддийских терминов

Тибетские термины приведены здесь в порядке тибетского алфавита. Пометка (ДЗ) обозначает специальное употребление в контексте Дзогчена. Для того, чтобы отметить случай специального употребления иногда также используется написание с заглавной буквы. Например: тутдже (санскр. *каруна*) обычно означает «сострадание», в контексте же Дзогчена это слово имеет особое значение — «энергия», т.е. энергия изначального состояния человека, иначе природы ума.

| | |
|---------------------|---|
| ka-dag (кадаг) | изначальная чистота, изначально чистый |
| kun khyab (кункьяб) | всепроницающий, всеобъемлющий, |
| kun rdzob (кундзоб) | относительный |
| kun-gzhi (кунжи) | алайя, основа всего |
| kun rig (кунриг) | всеосознающий |
| kye-ho (кьехо) | слушайте |
| klong (лонг) | безграничная протяженность (пространства) |
| klong-sde (Лонгде) | раздел пространства учений Дзогчен |
| bka'-ma (кама) | «традиционные учения», передаваемые по непрерывной линии от учителя к ученику |
| skal-ldan (калдэн) | счастливец, обладатель благоприятной кармы |

| | |
|--|---|
| sku (ку) | тело, измерение |
| sku gsum (кусум) | трикая, Три Тела Будды |
| bskyed-rim (кьедрим) | утпаттикрама, процесс визуализации, стадия зарождения |
| khrid (трид) | объяснение, содержащее в себе руководство |
| 'khrul-pa (трулпа) | ошибка, заблуждение, ошибочный |
| gol-sa (колса) | заблуждение, отклонение |
| dgongs brgyud (гонг гьюд) | прямая передача (от ума к уму) |
| dgongs-pa (гонгпа) | намерение, состояние созерцания, созерцать, изначальное состояние человека (ДЗ) |
| 'gro drug (дро труг) | шесть уделов перерождения |
| rgya (гья) | печать |
| sgyur lam (гьюр лам) | путь преобразования |
| sgrib-pa (дрибпа) | омрачение, омраченный |
| bsgom-pa (гомпа) | медитация |
| bsgrub-mkhan (друбкэн) | тот, кто достиг, обрел |
| nges don (нге дон) | конкретный смысл, истинный смысл |
| ngo-sprod (нготрод) | введение, вводить |
| ngo-bo (нгово) | сущность, Сущность (ДЗ) |
| ngo ma shes-pa (ngo ma shepa) | не узнавать, неузнанный |
| ngo shes-pa (ngo shepa) | узнавание, узнавать |
| dngos-po gshis kj gnas-lugs (нгопо ши ки нэлуг) | естественное состояние истинного положения вещей |
| dngos-po gnas-lugs (нгопо нэлуг) | естественное состояние вещей |
| dngos med (нгомед) | нематериальный, невещественный |
| dngos-gzhi (нго жи) | основная практика, основная часть |
| sngags-lugs (нгаглуг) | система Мантры |
| sngon-'gro (нгондро) | подготовка, предварительные практики |
| cir yang grub med (чир янг друб мед) | ничем не созданный |
| gcer grol (чердрол) | освобождение благодаря обнаженному вниманию |

| | |
|--|--|
| gcer mthong (чертонг) | видеть обнаженной осознанностью, видеть обнаженно |
| chos (чо) | Дхарма, дхармы, учение |
| chos nyid (чоньид) | дхармата, природа реальности |
| chos dbyings (чойинг) | дхармадхату, измерение бытия |
| ji bzhin nyid (чижинньид) | состояние бытия, как оно есть |
| ji bzhin nyid du ma toggs-ра (чижинньид ду матогпа) | непонимание истинного состояния вещей, как они есть |
| 'jug tshul (джугцул) | методы вхождения (в практику) |
| rjes thob (джетоб) | переживания после медитации |
| nyan-thos-ра (ньентопа) | шравака, ученик в традиции Хинаяны |
| nyams (ням) | ощущение, переживание во время медитации |
| nye brgyud (нье гьюд) | короткая линия передачи |
| nyon-mongs (ньёнмонг) | клеша, страсть, омраченность |
| gnyis med (ньимед) | недвойственность, недвойственный |
| gnyis 'dzin (ньидзин) | привязанность к двойственности |
| gnyen-po (ньенпо) | противоядие |
| mnyan-bzhag (ньенжаг) | самахита, состояние созерцания |
| snyan brgyud (сьен гьюд) | устная передача |
| bsnyen-grub (сьендруб) | сева-садхана, практика, в которой визуализируют божество и повторяют его мантру |
| ting-nge 'dzin (тингнгедзин) | самадхи, созерцание, состояние созерцания |
| gter-ston (тертон) | открыватель потаенных кладов |
| gter-ma (терма) | потаенный клад, текст, спрятанный в древние времена и обнаруженный позднее |
| rtag chad (таг чед) | этернализм и нигилизм |
| rten-'brel (тендрел) | пратитьясамутпада, взаимозависимое возникновение; благоприятное стечение обстоятельств |
| togs-ра (тогпа) | понимание, понимать |
| lta rgyu (та гью) | смотрит, смотрящий |

| | |
|------------------------------------|---|
| Ita-ba (тава) | воззрение, точка зрения, смотреть |
| stong-pa nyid (тонгпаньид) | пустота, шуньята |
| brtan-pa (тэнпа) | устойчивость, устойчивый, твердый |
| tha-mal gyi shes-pa (тамалги шэпа) | обычное осознание |
| thig-le (тигле) | бинду, сфера, шар |
| thig-le nyag-gcig (тигле нягчиг) | Единственное Тигле |
| thugs-rje (тугдже) | сострадание, Энергия (ДЗ) |
| theg-pa dgu (тегпа гу) | Девять колесниц на пути к пробуждению |
| mtha' bral (татрал) | неограниченный, свободный от ограничений или крайностей |
| da-Ita'i shes rig (датэй шериг) | мгновенное присутствие – осознание |
| dag snang (дагнанг) | чистое видение |
| dam-tshig (дамциг) | самая, тантрийский обет |
| drang don (дранг дон) | общепринятый смысл |
| dran rig (дрэнриг) | внимательная осознанность |
| gdod nas ma skyes (год нэ ма кье) | не сотворенный с самого начала |
| bdag (дар) | индивидуальное «я», эго; учение об атмане |
| bdag med (дагмед) | не имеющий индивидуального «я»; учение об анатмане |
| bdag-'dzin (даг дзин) | привязанность к «я», привязанность к представлению о реальности «я» |
| bde-stong (детонг) | блаженство и пустота |
| mdangs (данг) | прозрачная лучезарность |
| mdo-lugs (долуг) | система Сутры |
| 'dod-chags (додчэг) | рага, алчность, желание |
| brda brgyud (дагьюд) | символическая передача |
| nang brgyud (нанг гьюд) | внутренние тантры |
| gnas-pa (нэпа) | состояние покоя; пребывать, оставаться, установиться |
| gnas-luys (нэлуг) | естественное состояние |
| nam-rtog (намтор) | викальпа, мысль, обычная мысль |
| snang-ba (нангва) | видимое; проявляться, возникать |

| | |
|---|--|
| snang srid (нангсид) | все феноменальное бытие, все что возникает и существует |
| dpyod-pa (чодпа) | анализ, анализировать |
| spong lam (понглам) | путь отречения |
| spyod-mkhan (чоджэн) | тот, кто действует |
| spyod-pa (чодпа) | поведение, поступок |
| sprul-pa (трулла) | воплощение, воплощаться |
| spros-bral (тротрал) | свободный от умопостроений, лишенный представлений |
| phyi rgyud (чий гьюд) | внешние тантры |
| 'phro-ba (трова) | испускать, распространять |
| 'phro-ba'i p'fro-mkhan (тровэй трокэн) | тот, кто распространяет, |
| bag-chags (багчаг) | васана, кармические следы, унаследованные склонности |
| bar-do (бардо) | промежуточное состояние между смертью и новым рождением |
| bar-do thos-grol (Бардо тодрол) | «Освобождение благодаря слышанию в бардо» (тибетское заглавие «Книги мертвых») |
| bar-do drug khrid (бардо труг трид) | объяснения, содержащие руководство по шести бардо |
| bhai rgyu (бхэйгью) | медитация, медитирующий |
| bhai-ba (бхэйва) | медитация, медитировать |
| bhai-ba'i mkhan-po (бхэйвэй кэнпо) | медитирующий |
| bhai med (бхэймед) | без медитации |
| byang-chub (чангчуб) | бодхи, пробуждение |
| byang-chub sems (чангчуб сем) | бодхичитта, мысль о пробуждении, изначальное состояние человека (ДЗ) |
| bya bral chos (ча трал чо) | неактивные дхармы, неосуществленные действия |
| byas chos (ча чо) | активные дхармы, осуществленные действия |
| bla-ma (лама) | учитель, гуру |
| dbyings (йинг) | пространство, измерение |

| | |
|--|---|
| dbyer med (йермед) | нераздельный |
| ma 'gag-pa (магапта) | беспрепятственный, не имеющий препятствий |
| ma bcos-pa (мачопа) | несотворенный, без изменений |
| ma yengs-cig (ма йенг чиг) | не отвлекайся |
| ma rig-pa (маригпа) | неведение, недостаток осознанности |
| man-ngag (мэннгаг) | упадеша, тайные устные наставления |
| man-ngag gi sde (мэннгагтиде) | раздел тайных наставлений учения Дзогчен, раздел Упадеша |
| dmigs med (мигмед) | без представлений, без визуализации |
| rtsa-rlung (цалунг) | йога каналов и энергий |
| rtsal (цал) | потенциальная способность, творческое начало, умение, внешнее проявление Энергии (ДЗ) |
| tshig gsum gnad brdeg (цигсум нэд дег) | три изречения, попадающие в самую суть |
| 'dzin med (дзинмед) | без привязанности |
| rdzogs-pa chen-po (дзогпа ченпо) | Дзогчен, Ати-йога, Великое Совершенство |
| rdzogs-rim (дзогрим) | нишпаннакрама, процесс совершенствования, стадия завершения |
| zhi-khro (шитро) | мирные и гневные божества |
| zhe-sdang (шеданг) | двеша, ненависть, злоба |
| gzhi (жи) | основа, база |
| gzhi-med rtsa-bral (жимед цатрал) | без основы и без корня |
| zag bcas (цагче) | асрава, загрязненный |
| zad sar 'khyol-pa (сэдсар чолпа) | исчерпанный и ниспроверженный |
| zab chos (сабчо) | глубокое учение |
| zung-'jug (сунгджуг) | юганаддха, единство, объединенный, неразделимый |
| gzer (сер) | «гвоздь», основная суть |
| bcos med rang lugs gnas-pa (чо мед ранг луг нэпа) | пребывать в собственном состоянии без каких бы то ни было изменений |

| | |
|--|--|
| 'od gsal (одсал) | Ясный Свет |
| yin-pa'i rtags (йинпэй таг) | признак существования |
| ye-nas med-pa (йенэ медпа) | не существует с самого начала |
| ye-shes (йеше) | джняна, истинное знание, изначальное знание, гносис, мудрость, знание |
| yengs med (йенгмед) | не отвлекаясь, не отвлекающийся |
| yer-re-ba (йерреба) | подлинный, неподдельный |
| rang grol (рангдрол) | самоосвобождение |
| rang grol lam (рангдрол лам) | путь самоосвобождения |
| rang rgyal (ранггьял) | прагьсабудда |
| rang ngo shes-pa (ранг нго шепа) | самопознание |
| rang mdangs (рангданг) | природная прозрачная лучезарность |
| rang snang (рангнанг) | проявившийся сам собой |
| rang byung (рангчжунг) | саморожденный |
| rang byung 'od gsal (рангчжунг одсал) | саморожденный Ясный Свет |
| rang byung ye-shes mngon-sum (рангчжунг йеше нгонсум) | проявленное саморожденное истинное знание |
| rang-bzhin (рангжин) | природа, неотъемлемая природа, Природа (ДЗ) |
| rang-bzhin med (рангжинмед) | не имеющий неотъемлемой природы |
| rang rig (рангриг) | собственная истинная осознанность |
| rang sar grol (рангсар дрол) | освобожденный в свое собственное состояние |
| rang sar bzhag-pa (рангсар жагпа) | пребывать в собственном состоянии |
| rang sems (рангсем) | собственный ум |
| rig-stong (ригтонг) | осознанность и пустота |
| rig-pa (ригпа) | истинная осознанность, чистое присутствие (ДЗ); умственные способности |
| rig-pa ngo-sprod (ригпа нготрод) | введение в истинную осознанность |

| | |
|--|--|
| rig-pa rjen-pa (ригпа дженпа) | обнаженная осознанность |
| rig-pa mngon-sum (ригпа нгонсум) | проявленная истонная осознанность |
| rig-'dzin (ригдзин) | видьядхара, держатель знания |
| rig-pa'i rtsal (ригпэй цал) | потенциальная способность истонной осознанности |
| rig rig thur-thur-po (риг риг туртурпо) | проблеск осознанности |
| rigs kyi bu (ригкьи пу) | кулапутра, сын благородной семьи |
| ring brgyud (ринг гьюд) | длинная линия передачи |
| ro-gcig (рочиг) | имеющий единый вкус, одинаковый по суги |
| lung (лунг) | агама, правомочие, традиция, традиционное знание, |
| las 'phro-can (лэ трочен) | тот, чья карма созрела |
| shar grol (шардрол) | освобождение сразу же по возникновении |
| shes-pa (шепа) | знать, осознавать |
| shes-rab (шераб) | праджня, различающая мудрость, мудрость |
| shes rig (шериг) | знающая осознанность |
| gshis (ши) | положение, истинное положение |
| sang-nge-ba (санг нгева) | безупречно чистый |
| sems (сем) | ум, мысль |
| sems-rgyud (сем гьюд) | поток ума, поток сознания |
| sems nyid (семньид) | природа ума |
| sems nyid gcig-po (семньид чигпо) | единая природа ума |
| sems-sde (Семде) | раздел ума учений Дзогчен |
| bsam-gtan (самтэн) | дхьяна, сосредоточение, уровень сосредоточения |
| gsal-stong (салтонг) | ясность и пустота |
| gsal-ba (салва) | ясность, лучезарная ясность, ясный, прояснять |
| gsal rig (салриг) | ясность и осознанность, ясная осознанность |

Глоссарий

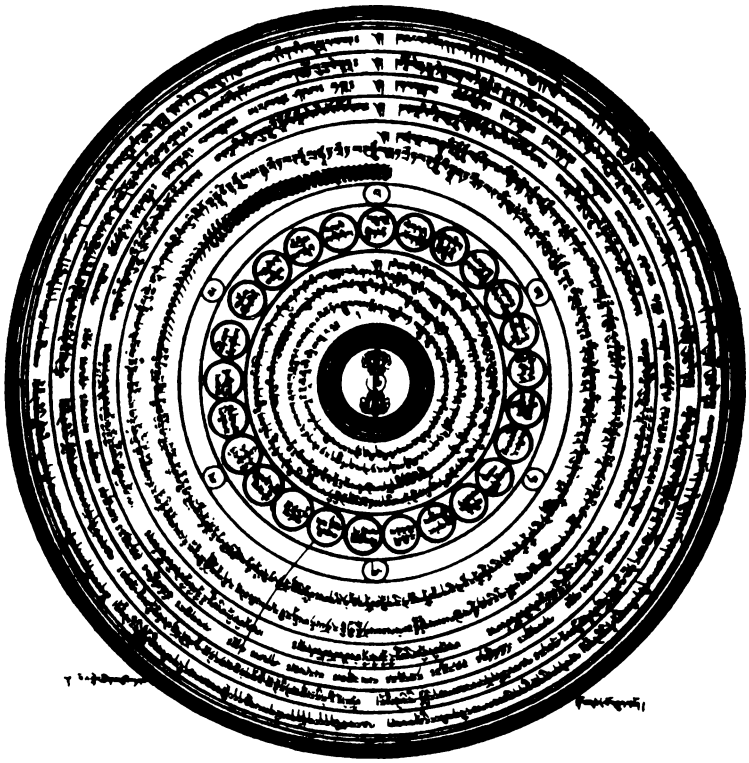
| | |
|---|---------------------------------|
| gsal rig stong gsum (салриг тонгсум) | ясность, осознанность и пустота |
| gsal-le-ba (саллева) | прозрачно ясный |
| gsal-le hrig-ge-ba (салле хриггева) | ясный и присутствующий |
| hrig-ge-ba (хриггева) | присутствующий, осознанный |
| lhun-grub (лхундруб) | спонтанно самосовершенный |
| e-ma-ho (эмахо) | какое чудо! |

Библиография

1. Barborika, Geoffrey. *H.P. Blavatsky, Tibet, and Tulku*. The Theosophical Publishing House, Adyar, 1966.
2. Bennet, A. A. *Long Discourses of the Buddha*. Chetana, Bombay, no date.
3. Chaudhuri, Nirad. *Hinduism*. Oxford University Press, Oxford, 1979.
4. Conze, Edward. *Buddhist Meditation*. George Alien and Unwin, London, 1956.
5. Conze, Edward. *Buddhist Thought in India*. George Alien and Unwin, London, 1962.
6. Conze, Edward. *Thirty Years of Buddhist Studies*. University of South Carolina Press, Columbia, 1968.
7. Coward, Harold. *Jung and Eastern Thought*. SUNY Press, Albany, 1985.
8. Dargyay, Eva M. *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*. Motilal Banarsidass, Delhi, 1977.
9. David-Neel, Alexandra. *Magic and Mystery in Tibet*. University Books, New York, 1958.
10. Dawa Samdup, Kazi. *Srichakrasambhara: A Buddhist Tantra*. Tantrik Texts No. 7, (ed.) Arthur Avalon, Luzac, London, 1919.
11. Deussan, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*. T. & T. Clark, Edinburgh, 1906.
12. Douglas, K. and Bays, G. (tr.). *The Life and Liberation of Padmasambhava*. Dharma Press, Emeryville, 1978.

13. Evans-Wentz, W. Y. *The Fairy Faith in Celtic Countries*. University Books, New York, 1966.
14. Evans-Wentz, W. Y. *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford University Press, London, 1927.
15. Evans-Wentz, W. Y. *The Tibetan Book of the Great Liberation*. Oxford University Press, London, 1954.
16. Evans-Wentz, W. Y. *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*. Oxford University Press, London, 1935.
17. Evans-Wentz, W. Y. *Tibet's Great Yogi Milarepa*. Oxford University Press, London, 1928.
18. Freemantle, Francesca and Trungpa, Chogyam. *The Tibetan Book of the Dead*. Shambhala, Berkeley, 1975.
19. Guenther, Herbert V. *The Jewel Ornament of Liberation*. Rider, London, 1959.
20. Joshi, Lal Mani. *Brabmanism, Buddhism, and Hinduism*. The Buddhist Publication Society, Kandy, 1970.
21. Jung, Carl G. *Memories, Dreams, Reflections*, (ed.) Aniela Jaffe. Random House, New York, 1961.
22. Jung, Carl G. *Psychology and Religion in The Collected Works of Carl G. Jung* (vol. 11), (ed.) Sir Herbert Read, etc. Routledge and Kegan Paul, London, 1958.
23. Lauf, Detlef Ingo. *Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead*. Shambhala, New York, 1977.
24. Malinowski, Bronislaw. *Sex and Repression in Savage Society*. Harcourt Brace, New York, 1927.
25. Moacanin, Radmila. *Jung's Psychology and Tibetan Buddhism*. Wisdom Publications, London, 1987.
26. Moody, Raymond. *Life After Life*. Bantam Books, New York, 1975.
27. Norbu, Namkhai. *The Crystal and the Way of Light*, (ed.) John Shane. Routledge and Kegan Paul, London, 1986.
28. Norbu, Namkhai. *The Cycle of Day and Night, Where One Proceeds Along the Path of the Primordial Yoga*, (ed., transl.) John Myrdhin Reynolds. Station Hill Press, Barrytown, New York, 1987.
29. Parrinder, Geoffrey. *Mysticism in the World's Religions*. Oxford University Press, London, 1976.
30. Reigle, David. *The Books of Kiu-te*. The Wizard's Bookshelf, San Diego, 1983.

31. Reynolds, John M. (tr., ed.) *Golden Letters: Texts of Dzogchen Tradition*. Station Hill Press, Barrytown, New York, 1996.
32. Reynolds, John M. *Illumination in Gnosticism and Buddhist Tantra* (unpublished dissertation).
33. Reynolds, John M. (tr.) *The Pure Melodious Voice of Dragon* (forthcoming).
34. Schweitzer, Albert. *Indian Thought and Its Development*. Beacon Press, Boston, 1936.
35. Snellgrove, David and Richardson, Hugh. *A Cultural History of Tibet*. George Weidenfeld and Nicolson, London, 1968.
36. Story, Fransis. *The Buddhist Doctrine of Rebirth in Subhuman Realms*. Maha Bodhi Society, Calcutta, no date.
37. Swami Rama, R. Ballentine, S. Ajaya. *Yoga and Psychotherapy: The Evolution of Consciousness*. Himalayan Institute, Glenview, 1976.
38. Toussaint, Gustave-Charles. *Le Dict de Padma*. Librairie Ernest Leroux, Paris, 1933.
39. Tulku Thondup. *Hidden Teachings of Tibet*. Wisdom Publications, London, 1986.
40. Waddell, Austine. *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*. Luzac, London, 1985.
41. Watts, Alan. *Psychotherapy East and West*. Pantheon Books, New York, 1961.
42. Winkler, Ken. *Pilgrim of the Clear Light, the Biography of Dr. Walter Y. Evans-Wentz*. Dawnfire Books, Berkeley, 1982.
43. Zaehner, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism*. Athlone Press, London, 1960.
44. Zaehner, R. C. *Mysticism Sacred and Profane*. Clarendon Press, London, 1957.
45. Zaehner, R. C. *The Comparison of Religions*. Beacon Press, Boston, 1962.
46. Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India*. Bollingen, New York, 1951.



Данное издание продолжает серию
«Сокровища тибетского буддизма»

В серии «Сокровища тибетского буддизма»
публикуются основополагающие тексты тибетского буддизма,
в том числе учения-тэрма.

Центр «Уддияна» разрабатывает и осуществляет научные и
книгоиздательские программы, направленные на сохранение
тибетской культуры, в т. ч. проекты по переводу на европейские
языки основополагающих текстов буддизма.

Мы приглашаем к сотрудничеству переводчиков, спонсоров
и просто всех желающих помочь!

e-mail: uddiyana@mail.ru
<http://uddiyana.welcome.to>
<http://welcome.to/uddiyana>

Самоосвобождение

благодаря видению обнаженной осознанностью

Технический редактор К. Шилов

Подготовка оригинал-макета Н. Кашинова, К. Шилов

Корректор А. Арефьев

Изд. лицензия Серия ИД № 02017 от 13.06.2000

Подписано в печать 27.04.2001. Формат 60x90 1/16

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 15. Гарнитура Гарамонд.

Тираж 1000 экз.

«Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью» — основной текст классического произведения, снискавшего на Западе широкую известность под названием «Тибетская книга великого освобождения». В начале XX века его неверно перевел У. И. Эванс-Вентц, а вслед за ним неверно истолковал К. Г. Юнг. Из нового перевода Дж. М. Рейнольдса впервые ясно видно, о чем идет речь в тибетском оригинале.

В этом некогда тайном тексте, который принадлежит к тому же циклу, что и «Тибетская книга мертвых», содержатся наставления по методу самоосвобождения, самой сути учений Дзогчена. В Тибете Дзогчен, или Великое Совершенство, традиционно считают высочайшим и самым тайным учением Будды, которое позволяет обрести освобождение в течение одной жизни. Автор текста, составленного и сокрытого в VIII веке, — Гүру Падмасамбхава, а обнаружил его шесть веков спустя тертон Карма Лингпа.

Комментарий переводчика основан на устных учениях Намкая Норбу Ринпоче и Ламы Тарчина Ринпоче.



Джон Мирдхин Рейнольдс (Ваджранатха) изучал санскрит, тибетский язык, буддийскую философию и сравнительное религиоведение, восемь лет прожил в Индии и Непале, изучая и практикуя буддийскую медитацию и Дзоучен. Ведет активную преподавательскую работу в Европе и Америке. Выпустил несколько переводов с тибетского языка, в том числе *The Cycle of Day and Night* Намкая Норбу и *The Alchemy of Realization* Его Святейшества Дуджрома Ринпоче.