



Тралег Кьябгон Ринпоче

О влиянии йогачары на махамудру



Traleg Kyabgon Rinpoche

The Influence of Yogacara on Mahamudra

KTD Publications

Woodstock

2010

Тралег Кьябгон Ринпоче

О влиянии йогачары на махамудру

Самадхи

Москва

2017



Редактор серии «Самадхи»

[Александр А. Нариньяни](#)

© Shogam Publications, 2017

© Перевод на русский язык. Е. Пустошкин, 2015

© Оформление электронной версии. Ipraktik, 2017

О книге

В настоящей книге представлен курс лекций Тралега Кьябгона Ринпоче, посвящённый влиянию философии йогачары на тантру и махамудру и проясняющий роль таких важных в истории буддийской практики понятий, как алая-виджняна («субстрат сознания») и природа будды.

Автор подчёркивает, что йогачара часто рассматривается лишь с перспективы полемизировавших с ней школ (в особенности мадхьямаки), преломляясь сугубо в их свете, тогда как есть важные моменты в позиции самой йогачары как таковой, в значительной степени оказавшие влияние на дальнейшее развитие буддизма и являющиеся частью его наследия. Часть пути буддийского самосовершенствования состоит в способности принимать перспективы различных учений на их собственных основаниях, тем самым углубляя своё понимание разнообразных нюансов Дхармы.

Традиция йогачары была основана в IV–V веках н. э. великими Асангой и Васубандху: это была реакция на то, что они воспринимали как излишнее распространение теоретизирования в ущерб непосредственному йогическому опыту. Йогачара задумывалась как противоядие от этого недуга, она настаивает на том, что всё в конечном счёте возвращается к способности йогина развивать свою практику и переживать непосредственный

опыт описываемых реальностей.

Автор ведёт беседу с западными учениками, откровенно отвечает на их вопросы, стремясь к рациональному, а не мифическому освещению основополагающих доктрин буддизма йогачары и махамудры. Книга представляет интерес как для опытных исследователей буддизма, так и для новичков, интересующихся взаимоотношением буддийской теории и практики.

Об авторе

Тралег Кьябгон Ринпоче (1955–2012) являлся авторитетным учителем буддизма ваджраяны, знатоком традиции махамудры. Он родился в Восточном Тибете и в раннем возрасте был признан Его Святейшеством Шестнадцатым Гьялвой Кармапой в качестве девятого воплощения тулку Тралега, представляющего одну из важнейших линий тулку в традиции кагью тибетского буддизма.

Занимая пост президента и духовного наставника буддийского института «E-Vam» (Австралия, США), он регулярно читал лекции и проводил буддийские семинары по всему миру и имел репутацию высокоэрудированного исследователя-практика. Ринпоче был известен своим пониманием мира Запада и знанием западных школ психологии и сравнительного религиоведения, к которым относился с большим почтением.

Тралег Кьябгон Ринпоче является автором нескольких книг, среди которых «Сущность буддизма», «Карма — чем она является, чем не является, и почему она так важна», «Ум в покое».

Отзывы о Тралеге Ринпоче:

Среди множества обосновавшихся на Западе тибетских учителей Дхармы Тралег Кьябгон Ринпоче был одним из тех редких мастеров, кто прошёл обширное обучение традиционной буддийской философии, совместив его с изучением западной философии, психологии и сравнительного религиоведения. За многие годы работы с людьми Запада он развил в себе глубокое понимание западной культуры. Свободно владея английским, он прекрасно осознавал неверное толкование буддийских терминов в популярной культуре и всегда стремился хранить чистоту Учения, передавая Дхарму.

— *Ургьен Тинлей Дордже, 17-й Кармапа*

Тралег Ринпоче принадлежал той когорте людей, которых можно назвать подлинными космополитами, — он был настоящим человеком мира, обладавшим не только глубинным пониманием восточной культуры и практик, но и действительно глубокими познаниями о Западе и различных философских течениях, существующих в нашей традиции.

— *Кен Уилбер, философ, автор книг «Четвёртый поворот», «Краткая история всего», «Интегральная духовность», «Благодать и стойкость»*

Концепции, разделяемые йогачарой и махамудрой

Как соотносится философия йогачары с буддийской тантрой? Люди обычно игнорируют влияние, оказанное йогачарой на тантрический буддизм и его развитие. То, как они соотносятся, никогда не обсуждается открытым образом, даже несмотря на то, что мысль йогачары довольно явно прослеживается в трудах по буддийской тантре. Истоки идей из тантрической литературы можно найти в философии йогачары.

Сама философия йогачары как таковая развивалась в качестве реакции на излишнее теоретизирование и пришла к подчёркиванию важности индивидуального опыта и практики; отсюда и название традиции — *йогачара*, что означает «практикующие йогу». Под йогой здесь понимаются не растяжки или практика асан, а медитация. Стало быть, термин «йогачара» — или «практикующие йогу» — обозначает тех, кто практикует медитацию.

Йогачара как система была разработана двумя братьями, которых звали Асанга и Васубандху. Они развивали свою философию так, чтобы всё всегда возвращалось к нашей практике и нашему опыту. Нельзя заниматься теоретическими рассуждениями о философии йогачары без

медитационной практики. На самом деле невозможно стать философом, исповедующим воззрение йогачары, не практикуя медитацию. Если взглянуть на труды адептов йогачары, то можно обнаружить, что они упоминают многие тантрические концепции как явным, так и неявным образом.

Есть определённые ключевые концепции, которые разделяются как философией йогачары, так и буддийской тантрой: например, преобразование нездоровых, или вредных, психологических аспектов нас самих в нечто более чистое и возвышенное. Другими словами, мы не воспринимаем такие свои отрицательные проявления, как эмоции страсти и агрессии, свои неведение, глупость, заблуждения и т. д., в качестве чего-то, от чего нужно избавиться. Мы рассматриваем их как нечто, что надлежит трансформировать или преобразить. Природа нашего психологического аппарата не претерпевает изменений, но форма проявления этих отрицательных аспектов совершенно меняется. Это очень важное тантрическое понимание, как известно многим из вас. Преобразование наших неврозов и эмоциональных нестабильностей в значительной мере является частью тантрического подхода. Мы не отвергаем то, что нас беспокоит: мы учимся это принимать и трансформировать. На самом деле мы можем проследить истоки этих идей в оригинальных трудах философов йогачары.

Другая важная концепция, также обретшая распространение и в философии йогачары, и в буддийской тантре, — это акцент на просветлённой природе каждого человеческого существа. И йогачара, и тантрические школы подчёркивают тот факт, что каждый человек в фундаментальном смысле просветлён. Неведение и заблуждение в отношении этого фундаментального пробуждённого состояния есть нечто совершенно побочное и преходящее; они не являются неотъемлемым свойством человеческой природы. Человеческая природа считается всецело просветлённой и разумной, и никакое количество отрицательных проявлений или эмоциональной нестабильности — неважно, в какой форме, — не может загрязнить эту базовую и врождённо присущую нам разумность, или фундаментальную мудрость, — эту основополагающую просветлённую природу.

В трудах йогачары она известна как татхагатагарбха. *Татхагатагарбха* в действительности означает «утроба просветления». Наша просветлённая природа существует как потенциальная возможность — подобно тому, как в утробе потенциально может быть зачато живое существо. Каждый человек обладает татхагатагарбхой, этой утробой просветления. Обычно слово *татхагатагарбха* переводят как «природа будды». Природа будды — это в действительности концепция из философии йогачары. Буддисты, как правило, считают, что представление о

природе будды связано с махаяной в целом, но это неверно. Не все школы махаяны соглашаются с этой идеей. Школа мадхьямаки, например, вообще отрицает понятие татхагатагарбхи, поскольку для них оно является очередной концепцией. Адепты мадхьямаки отвергают любого рода метафизические концепции. В их понимании идея татхагатагарбхи преподавалась Буддой исключительно новичкам, которые, в свою очередь, постепенно пробуждались до осознания факта, что подлинный ответ кроется в воззрении мадхьямаки. Для них концепция природы будды — это всего лишь «упражнение для разогрева», «горячая закуска», подаваемая до основного блюда.

Тантрическая традиция также обращается к идее татхагатагарбхи, но в ней она обретает иное выражение. Она обозначается как «ясный свет» (тиб. *'od gsal*), но это не очень хороший перевод. Есть и другой перевод данного термина — «светоносность». Это то же самое понятие, что и татхагатагарбха, поскольку оно выражает фундаментальное чувство незагрязняемости, или изначальной неомраченности, человеческой природы. В ходе дальнейшего обсуждения мы ещё рассмотрим этот аспект.

Следующее важная концепция — понятие *шуньяты*, или «пустоты» («пустотности»). Шуньята обычно содержит в себе коннотацию отрицания, когда она понимается как представление о том, что у вещей нет какого-либо

самосущего, или независимого, бытия или что у них нет никакой реальной субстанциональности. Отсутствие субстанциональности известно как пустота. Однако в философии йогачары пустота начинает принимать положительную коннотацию. Верно это и для тантры. Пустота более не означает полное отрицание субстанциональности вещей. Она начинает рассматриваться в роли абсолюта — основы, на базе которой в действительности существует и функционирует феноменальный мир. Она становится утвердительным отрицанием.

Это очень интересно. Обычно, когда мы что-то отрицаем, то на этом всё и заканчивается. Однако в понимании вещей, практикуемом в йогачаре и тантре, само отрицание становится утверждением чего-то, что обычно нам не доступно. Шуньята — это реальность, которую мы можем воспринимать и с которой можем сонастроиться — не при помощи обыденных способов познания, а при помощи более высокой формы знания. По мере того как мы начинаем преобразовывать свои отрицательные проявления во что-то положительное и более высокое, мы также начинаем постигать реальность, или шуньяту, более точным образом.

В тантре шуньяту даже называют «непоколебимой ваджрой». Она настолько реальна и настолько вещественна, что мы не можем отрицать её существование.

Подобное высказывание для строгой перспективы мадхьямаки было бы чем-то шокирующим. Когда кресло, в котором вы сидите, несубстанционально, когда стакан, из которого вы пьёте воду, несубстанционален, каким же образом пустота — нечто, что мы не можем даже увидеть, — может быть более реальным и более вещественным, чем они? Адепты йогачары и тантры в некотором смысле почти овеществляют идею пустоты. Она становится основой, или реальностью, на базе которой в действительности существует феноменальный, или относительный, мир.

В завершение давайте рассмотрим тот акцент, который обе школы делают на функционировании ума (или сознания). Практики йогачары и тантры не предаются умозрительным рассуждениям о реальности окружающего мира. Они сводят и субъект, и объект к категории порождений ума. Наше понимание проявленного мира обусловлено нашим умом. Что бы мы ни испытывали с точки зрения дуализма субъекта и объекта, всё это — следствие ума, так что ум служит коренной причиной, из которой всё возникает. Обе школы разделяют данное воззрение и утверждают, что ум не только создаёт субъект и объект, — он также создаёт сансару и нирвану. Обретение освобождения есть следствие работы ума; наша привязанность к сансаре тоже есть следствие работы ума. Неважно, освобождены мы или ограничены, — всё это есть

следствие функционирования ума. Освобождения можно достичь лишь путём проработки и преобразования негативных состояний нашего ума в нечто куда более позитивное.

Мы подробнее рассмотрим все эти моменты в последующих главах. Мы будем одно за другим брать каждое утверждение и постепенно попытаемся понять его смысл. Взаимосвязь тантры и йогачары на самом деле никогда не обсуждалась в достаточной мере. В той степени, в какой мы будем касаться тантры, мы особо не будем вдаваться в подробности низших тантр, поскольку они имеют скорее ритуальную, а не философскую направленность. Мы в большей мере будем касаться философских концепций тантры, нежели того, каким образом вам нужно дуть в трубу, через какую ноздрю дышать или как выстраивать свои визуализации. Мы главным образом будем рассматривать высшие тантры класса *ануттара-йога-тантры*, которые связаны с традицией махамудры. Другими словами, мы будем сравнивать и сопоставлять учения махамудры с философией йогачары и исследуем то, как они соотносятся и взаимодействуют.

Вопросы и ответы

Студент: В какой исторический период развивалась

философия йогачары?

Ринпоче: Спросите Дэвида Темплмана; он историк.

Дэвид Темплман: Она была основана во II веке н. э. и развивалась вплоть до середины V века, когда достигла своего полного расцвета.

Д-р Раджапатирана: Датировки в индийской истории всегда представляют собой путаницу. Никогда нельзя прийти к точной дате. В отношении буддийских текстов, например, единственные фиксированные даты дошли до нас через китайские переводы, поскольку нам известно, что китайцы очень хорошо вели архивы. Если у нас есть перевод определённого текста, выполненный к определённой дате, то мы знаем, что книга была написана до этого времени. Но порой всё куда сложнее.

Ринпоче: У людей даже нет уверенности, был ли один Васубандху или же их было несколько. Но в каком-то смысле всё это вторично. Ситуация с датировками вообще весьма интересна, особенно в отношении индийцев и тибетцев. Мне даже неизвестно, когда родился я сам, а ведь я всё ещё жив!

Студент: Ринпоче, различаются ли светоносность и блаженство?

Ринпоче: Нет. Блаженство возникает в результате постижения светоносности.

Студент: Йогачару часто называют школой «только сознания» («только ума»), указывая на убежденность адептов йогачары в том, что за пределами ума ничего не существует.

Ринпоче: Единственное, что существует за пределами ума, — это реальность, но мы не будем в это вдаваться. Реальность не может быть обусловлена умом. Реальность — это реальность. Если бы реальность могла быть обусловлена умом, она бы не была реальностью, ведь всякий раз, когда изменяется ваше настроение, вместе с ним изменялась бы и реальность. Практики йогачары утверждают, что и субъект, и объект являются порождениями ума, но это необязательно должно означать, что кресло и стол находятся в вашей голове. Мы конструируем своё переживание мира; это означает, что мы не переживаем мир таким, какой он есть; мы переживаем мир так, как хотим его переживать. Вот почему утверждается, что «и субъект, и объект суть порождения ума». Мы неспособны воспринимать реальность, ведь наш ум постоянно конструирует вещи. Из-за некоторых общих характеристик люди совместно разделяют сходный мир. Тем не менее переживание мира, испытываемое каждым индивидом, своеобразно и отличается от других.

Студент: Не могли бы вы привести тибетские и санскритские слова, обозначающие ум, и более точный

перевод этих терминов? «Ум» воспринимается как весьма общее описание.

Ринпоче: Мы будем это обсуждать в последующих главах. Достаточно сказать, что ум, о котором говорят практики йогачары и тантры, — это не тот ум, который мы обычно переживаем. Мы переживаем временную и линейную последовательность своих мыслей и моментов восприятия, протекающую от мгновения к мгновению. Но есть нечто, что в действительности предоставляет основу для развёртывания мыслей и образов. Есть нечто запредельное нашему временному переживанию мыслей и образов. На санскрите термины для обозначения этого — *манас* и *читта*. В тибетском используются термины *sems nyid* — для выделения ума, который предоставляет основу как для субъекта, так и для объекта, и *sems* — для обозначения обыденного ума, которому свойственно разделение мира на субъект и объект. *Sems* и *sems nyid* сильно отличаются друг от друга. Особенно в махамудре это различие проявляется очень отчётливо.

Студент: Можете ли вы объяснить термин *тантра* и расположить его в контексте общепобуддийской мысли?

Ринпоче: Тантра (*rgyud*) буквально означает «продолжительность, непрерывность, континуальность». Можно сказать, что нельзя выделить какой-то момент в качестве начала или конца тантры: тантрический опыт есть

нечто непрерывное. Нельзя сказать, когда она началась и когда закончится, ибо это непрерывно продолжающаяся ситуация. Однако для её обозначения также используется и термин «ваджраяна». Тантра представляет собой распространённое слово, используемое и индуистами, и буддистами, тогда как *ваджраяна*, или «алмазный путь/колесница», означает абсолютную непоколебимость этого процесса непрерывности. И вновь отмечу, что это процесс, а не конечный результат буддийской практики. Это непрерывно продолжающееся путешествие.

Студент: Является ли природа будды тем же, чем является *атман* в индуизме?

Ринпоче: Существует различие. Природа будды — это философское понятие, а также нечто переживаемое на опыте, но она не представляет собой чего-то настолько твёрдого и плотного, как атман. Природа будды не является какого-либо рода сущностью, тогда как атман считается сущностью. Атман есть нечто, чем вы обладаете, что позволяет вам продолжать перевоплощаться из жизни в жизнь. Ваша личная идентичность, или тождественность, связана с идеей атмана. Однако в буддизме дело не в том, что вы знаете, кто вы такой, благодаря своей природе будды, равно как и не в том, что вы получаете возможность помнить переживания своей прошлой жизни из-за природы будды. Природа будды попросту является

фундаментальным условием для способности обрести просветление. Природа соли состоит в том, чтобы растворяться, но эта природа не является сущностью, отделённой от самой соли. Природа будды не есть некая сущность, которой вы обладаете: это потенциальная возможность, или условие, уже неотъемлемо присущее вам.

Студент: Ринпоче, можете ли вы привести биографию Асанги и Васубандху и рассказать о том, как они пришли к тому, чтобы развить систему йогачары?

Ринпоче: Традиционная биография Асанги столь же фантастична, сколь и биография любого другого буддийского мастера. Буддизм умирал в Индии, и утверждалось, что одна буддийская монахиня настолько сокрушалась из-за этого, что переспала с царём и родила Асангу. Затем она переспала с брахманом и родила Васубандху — всё это для того, чтобы сохранить Буддадхарму, а как же иначе. Асанга с детства был вдохновлён идеей сохранения буддийской традиции. Он решил стать монахом и познакомился с традицией махаяны. Он прошёл обучение философии мадхьямаки. Васубандху же, согласно традиционному преданию, следовал дисциплине хинаяны вплоть до того, как Асанга обратил его в махаяну.

Асанга был восхищён идеей грядущего Будды Майтреи.

Восхищён настолько, что это привело его в горы, где он медитировал в пещере. Он медитировал и ждал, когда же к нему придёт какое-нибудь видение, ниспосланное следующим Буддой, но ничего не происходило. Он трижды проводил в ретрите по три года, покуда каждый раз ему это в конец не надоедало, — тогда он покидал пещеру и отправлялся в долгий путь домой. По пути он сталкивался с удивительными вещами. Например, однажды ему повстречался мужчина, полировавший гигантский железный посох. Асанга спросил у него: «Что ты делаешь?» Мужчина ответил: «Я всего лишь пытаюсь сделать из этого посоха иглу». И Асанга подумал: «Ого! Он пытается сделать из этого посоха иглу? Видать, я слишком нетерпелив».

Тогда он возвращался в пещеру и медитировал ещё три года, и снова ему это надоедало, поскольку ничего не происходило, так что он вновь уходил. Однажды он испытывал жажду и решил напиться из ручья. Наклонившись, он заметил, что непрерывно падавшие капли воды проделали гигантскую дыру в скале. Он подумал: «Даже эта мягкая капля может проделать такую дыру в камне. Видать, я совсем нетерпелив», — и снова вернулся в пещеру.

Наконец он снова сдался, и на пути домой ему, помимо всего прочего, встретилась собака с гниющей лапой, в которой копошились личинки. Асангу столь сильно тронул вид собаки, что он отрезал кусок плоти со своего бедра и

начал языком слизывать личинок и переносить их на куске отрезанной плоти, чтобы они не погибли и им было что есть.

Внезапно перед ним предстал Майтрея, но Асанга был настолько погружён в своё занятие, что сначала не заметил его. Затем он поднял голову, увидел Майтрею и начал выполнять простирания перед ним, вопрошая: «Почему же ты не явился мне ранее?» Майтрея ответил: «Потому что в тебе было недостаточно сострадания». Вот и всё. «В тебе было недостаточно сострадания. Теперь же, когда ты совершил этот поступок, я явился тебе во плоти». Далее, согласно преданию, Майтрея научил Асангу пяти основным трактатам, или философским текстам, йогачары. Считается, будто Асанга услышал всё это от Майтреи, так что обычно автором называют Майтрею, а не самого Асангу. После получения учений Асанга покинул ретрит и основал свою школу. Вместе со своим братом Васубандху он написал ряд других текстов, таких как «Абхидхарма-самуччая». Автором «Абхидхарма-самуччайи» был не Майтрея: она была полностью написана Асангой. Вот и конец всей истории. Она удивительна и чарующа!

Студент: Не могли бы вы раскрыть понятие «пустота»?

Ринпоче: Пустота, согласно йогачаре и тантре, означает пустотность и субъекта и объекта. Это не означает, что пустота пустотна сама по себе. Именно это обычно и

говорят: «природа пустоты пустотна». Это не является чем-то положительным. С точки зрения йогачары и тантры пустота есть нечто наполненное, — если позволите, это нечто положительное. Это основа, которая в действительности служит условием всех процессов феноменального мира. Проявленный мир не мог бы функционировать, если бы он не зависел от пустоты. Мы ещё углубимся в этот вопрос позднее, и, возможно, он станет яснее.

Студент: История про Майтрею, которую вы рассказали, поистине сказочная. Как следует относиться к подобным историям?

Ринпоче: Старинные истории не имеют никакого исторического интереса, но с точки зрения практика их значение колоссально. Все эти фантастические истории рассказываются не для вашего развлечения, а для того, чтобы вызвать у вас определённое настроение, отношение или эмоцию. Чтение подобных жизнеописаний вводит вас в правильное состояние ума, позволяющее по-настоящему открыться для восприятия учений. Иначе этой открытости может не возникнуть. Вот почему жизнеописания, как правило, драматизируются. Даже большинство самих тибетцев не верят, что все эти события действительно происходили. Но все они имеют необычайную важность с точки зрения практикующего, ведь вы начинаете

осознавать, сколь важно быть терпеливыми или сколь важно породить в себе сострадание. В таком случае вы оказываетесь способны понимать учения, ибо эти истории резонируют в вас.

Студент: Часто можно слышать, как люди говорят: «Хотелось бы мне, чтобы нечто подобное произошло со мной». Они хотят, чтобы с ними произошли все эти сказочные вещи и принимают их за нечто вполне реальное, а не мифы.

Ринпоче: Это так, но мифы выполняют свою функцию. Это необязательно истории о святых или просветлённых существах; это может быть миф о каком-нибудь морском змее, драконе и т. д. Они выполняют определённую задачу применительно к человеческому уму.

Я думаю, что без мифов люди бы обезумели. Мифы помогают нам сохранять здравый рассудок, равно как, в каком-то смысле, поддерживают и наше безрассудство. Вот почему люди всё время продолжают производить всё больше и больше новых мифов. Мифы — это сказки для взрослых. В каждой тибетской школе есть бесчисленные количества жизнеописаний и автобиографий духовных мастеров. Каждой подобной истории свойственен красочный драматизм. И это интересно.

Тибетцы разделяют жизнеописания духовных мастеров на внешний, внутренний и тайный уровни. Когда они

утверждают, что некий лама созерцал глиняный горшок, да так, что тот треснул, — внешнее значение этой истории в том, чтобы вдохновить людей подобным деянием, внутренний уровень имеет символический смысл, а тайная перспектива указывает на что-то в отношении духовного опыта самого мастера. Так что смысл не в физическом акте как таковом. Есть три уровня. Тибетский термин *rnam thar*, «жизнеописание», буквально означает «история освобождения». Эти рассказы и вправду удивительны, ведь их задача — поведать вам о постепенном развитии мастера, о том, как он работал над собой, как продвигался по пути и как в конце концов обрёл освобождение.

Студент: Что в буддийской философии говорится о времени и пространстве?

Ринпоче: Буддийское отношение состоит в том, что время и пространство относительны. Они соотносятся с вашим собственным пониманием времени и пространства. На этом уровне они не абсолютны. Наше понимание концепции времени в смысле линейной протяжённости прошлого, настоящего и будущего в некоторых аспектах неверно. В некотором смысле время скорее циклично, нежели линейно. Абсолютное представление о времени на самом деле выходит за пределы наших концепций, потому что относительное время подчиняется нашим концепциям о времени (или зависит от них), тогда как абсолютное время

есть нечто для нас невообразимое. В каком-то смысле мы не можем даже назвать его извечным или не извечным. В дальнейшем мы ещё будем касаться этого вопроса.

Студент: Я думал, что понятие «тантра», означающее «непрерывность», в большей степени имеет отношение к переживанию человеком учений, нежели к какому-либо историческому контексту.

Ринпоче: Можно распознать, что вы являетесь тантриком, даже до того, как вы фактически становитесь тантриком. Что бы вы ни переживали, это будет частью всего процесса. Даже после обретения просветления это всё равно будет оставаться непрерывным процессом в каком-то смысле. Деятельность будды будет продолжаться. С точки зрения индивидуального опыта будет именно так. Непрерывность и ваджрное качество также тесно взаимосвязаны, ведь у них нет ни начала, ни конца, и нельзя их нарушить или же помешать им.

Студент: Как школа мадхьямаки относится к представлению о природе будды как чём-то врождённом, неотъемлемо присущем?

Ринпоче: Они говорят о *бодхичитте*; они вообще особо не рассуждают о татхагатагарбхе. Татхагатагарбха рассматривается как мотивирующая «морковка» для неиницированных и незрелых. С их точки зрения, стоит вам

повзрослеть — как вы сразу перерастаете эту идею. Бодхичитта в действительности означает «способность сострадать», что отличается от природы будды. Природа будды воспринимается как нечто не имеющее начала или конца, чистое и не загрязнённое вашими заблуждениями. Даются все эти определения, которые не используются в отношении бодхичитты.

На самом деле утверждается, что абсолютная бодхичитта и есть окончательное просветление. Однако это концепция, совершенно отличная от концепции природы будды. Высказывать утверждения о том, что бодхичитта такая, или такая, или вот такая, как это делают последователи йогачары в отношении природы будды, было бы совершенно неприемлемо для приверженцев мадхьямаки. Абсолютной бодхичиттой для мадхьямиков будет сама шуньята. Абсолютная бодхичитта в традиции мадхьямаки не рассматривается как нечто положительное или отрицательное; её последователи не предаются умозрительным рассуждениям о ней. Татхагатагарбхе же свойственна идея положительного качества. «Махаяна-уттара-тантра» наполнена подобным. Она пытается проиллюстрировать татхагатагарбху при помощи всевозможных образов, таких как бедная женщина, царь, сын царя или слепой человек, нашедший жемчужину в мусорном ведре. Текст изобилует подобными образами.

Студент: Если вы хотите превратить отрицательную энергию в положительную, разве вы попросту не питаете энергией негативное, тем самым отдаляясь от природы будды?

Ринпоче: Преобразование происходит без отрицания негативных энергий. Вот почему йогачара и тантра отличаются от других буддийских школ. В других школах буддизма, как и во всех духовных традициях и дисциплинах, негативное есть нечто, что надо подавить или же, ещё лучше, от чего нужно избавиться, тогда как практики йогачары и тантры утверждают, что через принятие негативного происходит его преобразование. Иными словами, нельзя относиться к своей негативной энергии негативно. Вы откликаетесь на свои отрицательные энергии с положительным отношением, так что преобразование происходит, в каком-то смысле, автоматически. Как утверждают приверженцы этих традиций, негативные аспекты обращаются в мудрость, но мы к этому ещё вернёмся.

Три уровня сознания в йогачаре

Наша следующая тема — это три уровня сознания в системе йогачары. Философия йогачары уделяла индивидуальному опыту особое внимание, так что она много времени посвятила исследованию человеческого сознания. В результате её приверженцы сформулировали идею трёх уровней сознания.

Субстрат сознавания

Первый уровень — это *алая-виджняна*, понимавшаяся как фундаментальное сознание. Профессор Гюнтер перевёл данный термин как «субстрат сознавания». В большинстве случаев он переводится как «сознание-хранилище» (или «сознание-сокровищница»). Алая-виджняна, или субстрат сознавания, понимается как нечто, что сохраняет наши воспоминания, полученные нами в прошлом впечатления. Она содержит отпечатки, склонности и тому подобное. Её можно считать эквивалентом концепции бессознательного. Ещё одним качеством, связываемым с алая-виджняной, является то, что сама по себе она считается чем-то нейтральным в этическом контексте. Она не позитивна и не

негативна, не благоприятна и не вредоносна: она этически нейтральна. По этой причине её считают неопределённой, то есть она не определена ни как нечто положительное, ни как нечто отрицательное.

Практики йогачары сформулировали идею субстрата сознания ввиду ряда причин, одной из которых являлось то, что буддисты в общем отвергают любую концепцию «души», или атмана. Йогачары же, однако, считали, что это ставило перед буддистами проблему объяснения, каким же образом индивид может претерпевать перерождение. Если есть только временное и сиюминутное переживание самости, каким же образом один и тот же человек может вновь и вновь перерождаться?

Другая проблема состоит в следующем: когда человек падает в обморок или теряет сознание, что же на самом деле даёт ему возможность идентифицировать себя как того самого человека, который потерял сознание? Адепты йогачары посчитали, что традиционного буддийского объяснения недостаточно для прояснения этого момента и что должно быть что-то ещё кроме наших сиюминутных переживаний. Как следствие — необходимо было сформулировать ещё одно понятие. Они пришли к выводу, что на «заднем плане» наших сознательных переживаний есть что-то, что в действительности удерживает все полученные нами в прошлом впечатления, воспоминания и сведения в отношении прошлых жизненных циклов. Всё это

возможно благодаря существованию алая-виджняны, или субстрата сознания.

Эгоцентричная ментальная активность

Второй уровень сознания известен как *манас*, что я перевожу как «эгоцентричная ментальная активность» (*egocentric mentation*). Манас считается психологически неблагоприятным в отличие от алая-виджняны: последняя не является ни благоприятной, ни неблагоприятной. Манас вносит искажения во всю имеющуюся у нас информацию о мире, других людях и нашем собственном опыте. Он, как следствие, приблизительно связан с нашей эгоцентричностью. Всё, что имеет отношение ко «мне» или «другому», любого рода эгоцентричное переживание связано с манасом, или эгоцентрической ментальной активностью.

Приверженцы йогачары утверждали, что этот второй уровень ошибочно принимает субстрат сознания за нашу собственную душу или некое подобие эго, а затем мы ошибочно за эту душу или эго цепляемся. Традиционно буддисты утверждают, что «души» не существует. Но когда мы пристально вглядываемся внутрь самих себя, то обнаруживаем, что идея «души», или обособленной сущности, настолько сильна в нас, что должна быть какая-то причина, почему мы воспринимаем всё именно так, а не

иначе. Йогачары посчитали, что это происходит вследствие второго аспекта сознания — манаса, — который цепляется за субстрат сознавания как за душу или эго. И субстрат сознавания, и эгоцентрическая ментальная активность прекращаются, когда мы обретаем просветление, но до того момента данные формы сознания упорно продолжают существовать независимо от того, находимся мы в сознании или в бессознательном состоянии.

Виджняна

Третий уровень известен как *виджняна*. Кстати, все эти термины санскритские. Виджняна относится к нашим обыденным переживаниям чувственного сознания, а также к нашему повседневному опыту сознательных ощущений, впечатлений и образов. У нас есть пять форм чувственного сознания, а также шестая — ментальное сознание.

Отпечатки и склонности

Когда эти три уровня сознания взаимодействуют друг с другом, по субстрату сознавания распределяются *васаны*, или «отпечатки и склонности». Отпечатки и склонности дремлют в течение некоторого времени, пока не возникнут подходящие условия для того, чтобы спровоцировать активность определённого отпечатка или определённой

склонности, которая побуждает нас к действию. Это, в свою очередь, приводит к «посеву» новых отпечатков и склонностей в субстрате сознания. Это звучит как заколдованный круг; в некотором смысле так и есть. Именно в этом суть сансары — по крайней мере с позиций йогачары.

Здесь предлагается нечто вроде психического детерминизма. Пока мы не начнём осознавать, каким образом впечатываем отпечатки и склонности в субстрат сознания, мы непрерывно и механически продолжаем производить всё новые отпечатки и склонности, неспособные прекратить их производство. Этот не детерминизм материалистического толка, а некое подобие психического детерминизма. В то же время есть место и для свободы, свободной воли. Если йогин или медитирующий примет такое решение, он или она могут практиковать медитацию и рассмотреть, как функционирует весь этот механизм отпечатков и склонностей и трёх уровней сознания. Выполняя такую практику, медитирующий предположительно обретает способность изменить весь этот процесс обусловливания паттернами.

Таково описание отношения йогачары к тому, как мы переживаем мир и как функционируем в нём в качестве индивидов, не имеющих самосущных (или независимых и самодостаточных) эго или души. Гораздо более уместно размышлять об описанном в терминах «души», поскольку

идея «души» является метафизической концепцией, тогда как эго — это понятие, заимствованное из психологии. Между ними, следовательно, есть различие. Когда буддисты в общем и адепты йогачары в частности отвергают существование атмана, они отрицают идею «души», а не идею эго. Я думаю, что в прошлом люди сталкивались с некоторой путаницей в этой связи. Утверждалось, будто бы буддисты вообще отвергают эго, но ведь эго есть нечто переживаемое нами как индивидами; оно не является каким-то метафизическим понятием. Если же мы проведём различие между «чистым эго» и «эго», тогда чистое эго будет метафизическим понятием, тогда как переживание эго будет всего лишь естественным психологическим процессом.

Не имея надобности обращаться к идее обособленной души, йогачары посвящали много времени объяснению того, каким образом мы осуществляем процесс накопления кармы путём совершения всевозможных действий и сохранения отпечатков и склонностей, не обладая при этом «душой». Мы продолжаем вновь и вновь воспроизводить этот процесс в сансаре. Это чрезвычайно важный момент. Вот почему в йогачаре он обсуждался столь подробно.

Концептуальная параферналия

Викальпа, или «концептуальная параферналия» [1]

(*conceptual paraphernalia*), — ещё одно понятие, тесно связанное с этими тремя уровнями сознания. Концептуальная параферналия в данном случае указывает на идею дуалистической фиксации субъекта и объекта, сансары и нирваны. Любые антиномии, которые могут существовать в нашем опыте, известны как викальпа, или концептуальная параферналия. Утверждается, что мир нашего опыта возникает всецело вследствие концептуальной параферналии. Независимо от того, идёт речь о переживании субъекта или же объекта, — наше переживание всего происходящего можно свести к идее концептуальной параферналии. Вот почему в йогачаре утверждается, что всё наше переживание мира и весь мир как таковой сконструированы умом.

Вот почему адепты йогачары столь высокую значимость придавали уму (или сознанию). Ум не воспринимался ими как пустой лист, на котором можно начертать всё, что угодно. Уму приписывается активная способность создавать, обуславливать и конструировать — и не обязательно сколь-нибудь конструктивным образом. Именно таким образом и функционирует ум, по крайней мере с позиций философии йогачары.

Как в Тибете, так и, в ещё большей степени, на Западе комментаторы считали, что философия йогачары отрицала существование внешнего мира. Однако в действительности её приверженцы говорили о том, что реальность в той мере,

в какой она существует, за пределами нашего опыта. Мы, может, и способны переживать реальность напрямую в процессе медитации, но что касается наших повседневных переживаний, всё вынуждено приходиться через наш сенсорно-чувственный и интерпретативный опыт, а не через прямое переживание мира. Всё, что бы мы ни переживали, будет искажено работой нашего собственного ума, поэтому в действительности мы не можем говорить о том, что же есть реальность, до тех пор, пока не выяснили, как на самом деле познаём мир в процессе его переживания. Я не думаю, что приверженцы йогачары когда-либо отрицали существование мира в предельном смысле. Что они отвергают — так это представление о том, что мы действительно способны переживать опыт стола или кувшина с водой как они есть. То, что мы переживаем, — наша собственная «версия» этого стола, наша собственная «версия» этого кувшина с водой, наша собственная «версия» мира, наша собственная «версия» других людей. Напрямую мы не переживаем реальность стола, кувшина и т. д.

Это непонимание и является причиной того, почему комментаторы утверждали, будто сторонники йогачары выдвигают всего-навсего очередную идеалистическую философию. Идеализм в данном случае означает представление о том, что мир всецело является порождением ума. Многие думают, будто восточные

философские системы отрицают существование внешнего мира, в то время как западные философские системы совершенно материалистичны, но это не так. Философы, отрицавшие существование мира, были и на Западе. Быть может, они не называли его *майей*, или «иллюзией», но тем не менее они отвергали его существование. Я не думаю, что философию йогачары можно считать идеализмом, по крайней мере в том обыденном смысле, в каком мы понимаем этот термин.

Иногда люди утверждают, что «идеализм» не является уместным термином; они говорят, что это «замыленное» слово, так как оно использовалось в столь разнообразных контекстах, и вместо него нам следует использовать термин «ментализм». Ментализм означает представление о том, что сознание преобладает над материей. Но я не думаю, что мы можем поместить философию йогачары в какую-либо западную категорию. Идеализм и реализм, возможно, являются приемлемыми категориями для описания западных систем, однако прежде, чем мы навесим какой-либо ярлык на систему йогачары, нам следует должным образом рассмотреть её как нечто самостоятельное.

Я говорю об этом по той причине, что в некоторых книгах, посвящённых йогачаре, утверждается, будто Васубандху попросту не смог выразить свои мысли столь же ясно, как Беркли, и, дескать, эти два философа в действительности говорили об одном. Быть может, это больше относится к

философским дискуссиям, но я думаю, что в контексте нашей темы это весьма важно. Иначе даже практикующие буддисты могут начать думать, будто последователи йогачары утверждали, что мир в действительности находится у нас в сознании. Если бы мы так думали, это оказало бы влияние на наш ум и то, как мы действуем. Мы можем подумать: «Если мир есть всего лишь продукт моего ума, я могу заниматься безрассудством, ведь всё это существует исключительно в моём сознании». Однако такая мысль была бы откровенно нелепа.

На самом же деле приверженцы йогачары утверждают, что из-за общих впечатлений и склонностей, совместно нами разделяемых, разные существа видят мир по-разному. Животные имеют свои общие впечатления и склонности, так что они видят мир по-своему. Классический пример, приводимый в йогачаре, весьма драматичен: согласно ему, голодные духи видят воду как гной или кровь, боги видят её как нектар, а люди — как утоляющую жажду влагу. Правда это или нет — вторично; важен же совместный опыт, который те или иные группы существ разделяют друг с другом в своём понимании мироустройства. К примеру, люди, ставящие эксперименты на насекомых, открыли, что насекомые с четырьмя глазами или некоторыми сенсорными органами, которыми не обладает человек, имеют иное восприятие мира, отличное от нашего. Также в зависимости от размера существа один и тот же предмет

будет восприниматься совершенно иначе. Подобные различия несомненно имеют место.

В этом смысле мир является конструктом нашего собственного ума. То, что мы переживаем, — это конструкт нашего ума, независимо от того, прячемся мы под столом или же с достоинством сидим в кресле. Это не имеет особого значения с точки зрения нашего индивидуального конструирования мира.

Адепты йогачары утверждают, что реальность есть «таковость», или *татхата*. Реальность нельзя постичь, пока мы не проработаем свои отпечатки и склонности и концептуальную параферналию. Иначе мы будем непрерывно конструировать мир искажённым образом вместо того, чтобы постигать реальность, или татхату, как она есть. Татхата означает таковость, или «вещи как они есть». Мы же проявляем неспособность видеть вещи такими, какие они есть.

Если бы йогачары и вправду отрицали существование мира, они бы не использовали выражение «вещи как они есть». Что такое вещи? Чтобы обрести способность понимать вещи как они есть, мы сперва должны преобразить свои повседневные и обыденные переживания мира путём их утончения, осмысления и постепенного обострения наших органов восприятия, так сказать, дабы видеть вещи как они есть, в их естественном состоянии, и не конструировать или искажать что-либо, что

перед нами возникает.

Вопросы и ответы

Студент: Стало быть, вещи в действительности нейтральны, но наш ум их окрашивает?

Ринпоче: Современные физики сказали бы, что цвет и всё, что мы воспринимаем, не есть то, что неотъемлемо присуще самим вещам. Мы воспринимаем цвета в результате того, что свет, отражённый от объекта, падает на сетчатку наших глаз, а нервы передают сообщение нашему мозгу, и это интерпретируется как некоторый цвет. Цвет, который вы видите, зависит от вас, состояния вашей нервной системы и вашего психофизического состояния в той или иной ситуации. Всё это не является неотъемлемыми свойствами объектов. Сторонники йогачары утверждают сходные вещи. Мы не видим вещи как они есть: мы видим вещи бессознательно заданными способами. Нас постоянно что-то обуславливает, вновь и вновь. Мы можем оказаться таким образом обусловлены в одной этой жизни. Если же мы верим в реинкарнацию, то что можно сказать о последней тысяче жизней? Нас всё это время ведут под уздцы, и в течение тысяч перерождений мы видим вещи всё более и более искажённым образом. Но данное искажение кроется не в самих вещах, а в том, как мы их конструируем.

Студент: В некоторых индийских философских системах утверждается, что всё есть энергия или сознание. Вы можете это прокомментировать?

Ринпоче: Единственная индийская философская система, которая приближается к данному взгляду, — это адвайта-веданта. Её приверженцы утверждают, что предельная реальность есть Брахман, но Брахман не материален, это духовная сущность, а духовная сущность должна обладать сознанием. Следовательно, предельная реальность будет чем-то вроде космического сознания. Все мириады вещей, которые мы переживаем, суть всего лишь *майя*, или «иллюзия». Брахман, чистое сознание, на относительном уровне проявляет себя как *сагуна-брахман*, или «Брахман с качествами», и мир является частью этого. В абсолютном смысле Брахман за пределами мира, и мир — это всего лишь иллюзия. Его не существует. Вот что они утверждают.

В системе йогачары мир существует, но он существует в очищенной форме. Индивид также существует, но тоже в очищенной форме. Однако мы не можем провести резкое различие между индивидом, воспринимающим реальность, и реальностью как таковой, поскольку реальность и личность, её воспринимающая, столь взаимосвязаны. Они необязательно становятся одним, но они настолько переплетены друг с другом, что переживание реальности не проявляется так, будто «я здесь», а то, что я переживаю, «вон там». Оно становится совершенно интимным

восприятием. Такой тип восприятия называется «недвойственным», что является полной противоположностью *викальпе*, или «концептуальной параферналии», идее субъекта и объекта и всему подобному. Мы всё больше и больше конструируем реальность из-за нашего жёсткого представления о «я» и «другие». Чем больше мы думаем подобным образом, тем больше мы конструируем мир самыми разными способами. В каких-то аспектах субъект и объект действительно существуют — в предельном смысле. Но в таком случае, как я упоминал, это уже не будет обыденное представление о субъекте и объекте как о двух различных сущностях, которые никак в действительности не взаимодействуют, или как о сущностях, которые, если и взаимодействуют, то всё равно переживаются нами как нечто совершенно отличное друг от друга и даже противоположное друг другу.

Студент: Стало быть, мы разделяем субъект и объект на две сущности, но в действительности они едины?

Ринпоче: Когда приверженцы йогачары или тантры говорят о единстве, они не утверждают, что мир и человек, познающий мир, суть одно и то же в онтологическом смысле. Другими словами, это не «численное» единство, когда более нет двух сущностей. Единство относится к нашему опыту. Например, если вы влюблены, вы можете войти в такую близость с другим человеком, что ощутите

своё единство с ним. Однако это не значит, что вы исчезли, стали одним с кем-то ещё или что кто-то ещё стал одним с вами в «численном» смысле. Единство — это переживание. Именно так сказали бы приверженцы йогачары, так сказали бы и тантрики. Наше переживание мира и самих себя становится единым, и не следует думать, что есть реальное физическое единство или «численное» единство, подразумевающее существование только одной вещи и ничего более. Ваше переживание всего происходящего становится всецело созвучным и гармоничным, так что вы переживаете единство со всем. В ином случае, если бы вы были едины с чем-то одним, вы не могли бы стать едины с другими вещами. Если вы становитесь частью чего-то, то не можете стать частью чего-то ещё. Если бы ваше переживание реальности было «численным» единством, вы бы становились настолько едины с этим, что не могли бы соотноситься со своими повседневными ситуациями.

Студент: Я думал, просветлённый может понимать всех, так что он будет един со всеми во вселенной.

Ринпоче: О да, но это не означает, что он совершенно един со вселенной в «численном» смысле. Иначе он не смог бы и с места сдвинуться. Если бы он был совершенно един со всем, что вне его, или если бы всё, что его окружает, было им самим, он не знал бы, смеяться ему или плакать.

Студент: Будда говорил или подразумевал, что может знать всё о любой ситуации, на которую он обращает своё сознание, но также что невозможно для какого-либо существа знать обо всём, что есть, единомоментно. Это означает, что если он обращал своё сознание на определённого человека с целью исследовать его — его прошлые жизни, состояние ума или дальнейшую судьбу, — ему всё это становилось известно. Однако знание всего обо всём на свете совершенно исключено. Это было бы буддийской ересью — верить, что человек способен на подобное.

Ринпоче: Да, всё верно, такова существующая данность. Людям хотелось бы верить, что есть такая вещь, как безграничное всеведение. На самом деле эта данность в некоторых аспектах является характерной чертой буддизма, поскольку ни одна буддийская школа не делает слишком сильных утверждений о вселенной. Не выделяется никакая личность, управляющая вселенной, будь то Бог или некий святой. Вселенная — это вселенная, а святой — это святой. Однако святой может в значительной мере стать частью вселенной, это может оказаться довольно интимным переживанием. Но, если мы и вправду становимся вселенной, тогда в мире не должно быть хаоса. Я говорю это совершенно серьёзно: это не просто теологическая проблема, она имеет даже личностные и философские аспекты. Если человек представляет собой одно со всей

вселенной, каким же образом могут происходить ядерные взрывы? Вы же тогда будете одним с атомной бомбой. Всё, что вам потребовалось бы сделать, чтобы остановить взрыв бомбы, — это понизить своё кровяное давление.

Студент: Объясните, пожалуйста, обусловлена ли алая-виджняна, и если да, является ли она вследствие этого непостоянной? Я никогда не встречал и объяснений того, как работает память. Согласно сарвастиваде, а также в некоторой степени тхеравадинской «Абхидхарме», имеется линейная траектория возникающих и угасающих дхарм, так что практически невозможно объяснить с философской точки зрения, каким образом может существовать память. Алая-виджняна, безусловно, является философским понятием, дающим этому объяснение, но складывается впечатление, что этим вводится некая постоянная сущность для хранения воспоминаний, а это противоречило бы идеям Будды.

Ринпоче: Сторонники йогачары размышляли и над этим. Они утверждают, что алая-виджняна длится дольше, чем иные формы сознания; она может длиться в течение нескольких жизней (или какого-то иного длительного срока), но это не жёстко фиксированная сущность, никоим образом не изменяющаяся. Это обусловленный феномен, но в то же время ему свойственна длительность, позволяющая ему хранить воспоминания, отпечатки и

склонности. Они также утверждали, что эти три уровня сознания преобразуются в мудрость. Алая-виджняна, к примеру, преобразуется в то, что известно как зеркалоподобная мудрость. Так что существует возможность и для подобной трансформации.

Дело не в том, что есть алая-виджняна — и на этом всё. В таком случае даже просветления было бы невозможно достичь, ведь если бы алая-виджняна существовала в такой форме, предопределяя траектории действий, которые мы должны предпринимать, тогда было бы невозможно освободиться. Но дело обстоит иначе. При помощи медитации мы начинаем исследовать, как непрерывно производим новые *васаны*, новые *биджи* и всё подобное. Это не какая-то неизменная сущность, подобная «душе». В то же время, в отличие от «души», алая-виджняна совершенно нейтральна. Она ни благоприятна, ни неблагоприятна: это просто некая нейтральная сущность, обуславливаемая пространством и временем.

Студент: Можете ли вы сказать что-нибудь по поводу того факта, что в более позднем буддизме людям, в особенности сиддхам, предписывалась способность действовать без промедления, спонтанным образом? Сиддхи позднего периода действовали совершенно мгновенно и спонтанно в ответ на ту или иную ситуацию. Каков на это взгляд йогачары? Приветствует ли практика йогачары подобное?

Ринпоче: Да, адепты йогачары на самом деле как раз и были теми, кто столь много внимания уделял в первую очередь понятию концептуальной параферналии. Викальпа относится к идее антиномий, или противоположностей: «хорошее» и «плохое», «священное» и «мирское», «сансара» и «нирвана». Йогачары утверждали, что причина, по которой мы всё это переживаем и проходим через сансарический процесс, заключается в викальпе. Викальпа — это в каком-то смысле базовая и неотъемлемо присущая нам болезнь. Здоровье в любой его форме невозможно без преодоления нами этой болезни.

Быть может, огромный акцент, который они делали на данном представлении, и подтолкнул тантриков к тому, чтобы воплотить её на практике. Йогачары, возможно, использовали это в медитации и исследовании процессов мышления, но они явным образом не предписывали, чтобы люди действовали спонтанно, пусть это и можно вывести из их философии. Если вы не оцениваете всё с точки зрения «хорошего» и «плохого», «священного» и «мирского» — не в практическом смысле, а в предельном смысле навязчивой увлечённости определёнными идеями, — тогда вы сможете верным образом справиться с этими дуальностями. Спонтанность тогда будет для вас естественным процессом, ведь вас не будут удерживать концепции о том, какими должны быть вещи или как они должны функционировать. Вы начнёте реагировать на ситуации спонтанным образом,

что весьма отличается от компульсивно-навязчивых реакций. Если вы будете наблюдать за поведением спонтанного человека, его действия могут казаться такими же, как и у обычного; с точки зрения внешнего проявления его действия могут несколько не отличаться. Компульсивный человек и спонтанный человек могут иметь много общего, но они не обязательно будут идентичны друг другу.

Студент: Являются ли три уровня сознания дополнением к пяти скандхам или же частью их?

Ринпоче: Они являются частью пяти скандх. Все три уровня включены в пятую скандху сознания.

Студент: Разве викальпа не обуславливается васанами? Если рассматривать васаны как впечатления-отпечатки, то в них нет ни малейшей спонтанности.

Ринпоче: В некотором смысле викальпа является продуктом васан. Ваша концептуальная параферналиа возникает благодаря отпечаткам и склонностям, так что чем больше отпечатков и склонностей у вас имеется, тем больше концептуальной параферналии вы будете производить. Викальпа очень тесно взаимосвязана с отпечатками и склонностями.

Студент: Можете ли вы объяснить, как происходит весь

процесс? Если начать с момента, когда взгляд падает на объект, так что возникает зрительное сознание, — каким образом здесь проявляются алая, манас и всё остальное?

Ринпоче: Как только вы видите стол, вы незамедлительно воспринимаете его именно как стол. Вы не предпринимаете сознательных усилий, чтобы сделать вывод: «Вот это стол». Это происходит вследствие ваших васан, ваших сформированных в прошлом ассоциаций, связанных с данным конкретным объектом. Вот почему, если вам показывают незнакомый предмет, вы сначала испытываете недоумение, потом несколько раз присматриваетесь, чтобы понять, что же это такое. Благодаря отпечаткам и склонностям нам не нужно этого делать в отношении знакомых объектов. Мы сразу же можем рассортировать предметы по соответствующим категориям. Бессознательно всё ещё будет присутствовать ощущение «я» и «другого». Стол есть нечто другое, отличное от вас. В этом и есть корень эгоцентричной ментальной активности. Мы начинаем конструировать новые вещи, добавлять в конструируемое другие вещи в зависимости от ситуации. Сам стол может быть для вас весьма нейтральным объектом в некоторых случаях, но в других случаях он может обрести для вас настоящую значимость. В каких-то ситуациях вы можете насмерть разругаться с кем-то из-за стола. Такое и вправду бывает. Мы постоянно оцениваем вещи как сознательно, так и бессознательно. Эти оценки

взаимосвязаны как с вашими отпечатками и склонностями, так и с вашей *мановиджняной*. Какую бы информацию мы ни получали из мира, она фильтруется посредством эгоцентрической ментальной активности. Мы постоянно получаем всё больше информации, потому что каждая ситуация создаёт новый опыт вследствие викальпы. Например, мы видели аудитории, подобные этой, но когда вы впервые вошли в данную аудиторию, то сформировали определённое впечатление, и оно сохранилось в вашем субстрате сознания.

Студент: Существование трёх уровней сознания может создать впечатление, что пробуждённый ум лежит где-то за пределами этого.

Ринпоче: Я не хотел давать слишком много информации за раз, однако концепция природы будды даже ещё более фундаментальна, чем субстрат сознания. Обычно мы ошибаемся в том, кто мы есть и кем мы хотим стать. Бесчисленные конфликты и «кармические отпечатки» возникают вследствие того факта, что мы утратили знание о том, кто мы есть на самом деле. Природа будды — это на самом деле всего лишь ярлык для обозначения того, кто вы есть. Она намного более фундаментальна, чем субстрат сознания, поскольку субстрат является частью всего того спектра опыта, который в действительности искажает наше миропонимание. В некотором смысле природа будды, или

наша базовая разумность, является чем-то намного более присущим и близким нам, нежели алая-виджняна. В каких-то смыслах, однако, они сосуществуют. Вот почему тантрическая традиция говорит о *совозникающей мудрости*, что означает «сосуществование мудрости и заблуждения». Заблуждение, состоящее из трёх уровней сознания, является чем-то вторичным и побочным, а не неотъемлемо присущим. То, что нам неотъемлемо присуще, — это мудрость, или природа будды. Но заблуждение и мудрость сосуществуют с самого начала, с начала времён. Хотя они всегда сосуществовали, заблуждение никогда не могло затмить собой лучезарность нашей базовой разумности.

Студент: В практике *лодзонг* говорится о «пребывании в алае». Каким образом можно пребывать в алае, если она заражена васанами?

Ринпоче: Потому что в грязных одеялах намного уютнее! Шучу. Пребывание в алае означает именно это. Вместо того чтобы получать дальнейшую информацию и фильтровать её всю посредством эгоцентрической ментальной активности — навешивая всевозможные ярлыки на все вещи, категоризируя их и раскладывая по полочкам, — позвольте себе просто быть. Когда вы просто пребываете, вы на уровне алаи. Алая — это просто своего рода вместительница для васан, так что если вы пребываете в алае,

вы более не производите новые васаны. Когда в медитации вы получаете какое-то понимание в отношении своих отпечатков и склонностей, вы в действительности перестаёте производить новые.

Студент: Что, если во время пребывания в этом состоянии возникает мысль, — будет ли она частью природы будды?

Ринпоче: В некотором смысле она будет частью природы будды, поскольку природа будды может проявляться также и в обыденных переживаниях. Когда вы преодолеваете все подобные привычные концептуальные процессы, вы не перестаёте думать. Вы всё ещё мыслите, но мысли в сущностной своей основе не являются частью природы будды или же чем-то отличным от неё. В каком-то смысле мы переживаем природу будды в разных условиях. Если вы смотрите на картину и переживаете что-то вроде непосредственного восхищения её красотой, это будет некоей формой проявления природы будды. Если вы способны установить близкие отношения с тем или иным объектом, это тоже будет частью природы будды. Всё зависит от интенсивности. Иногда в медитации вы чувствуете себя совершенно расслабленными и налегке, но в то же время ваш ум не бессодержателен. Вы испытываете необычайную ясность и точность в мыслях, но тем не менее ваш ум не перенапряжён концептуальной парафернализацией.

Природа будды не является чем-то, что мы не

переживаем или о чём мы не знаем. На самом деле в нас присутствует фундаментальный страх — страх психического здоровья. Можно сказать, что всё это является частью процесса избегания в большей мере, чем чего-либо ещё. К этому нас никто не принуждает; мы постоянно принуждаем себя к этому сами. Это и является частью процесса нашего самоистязания. Медитация предназначена для того, чтобы научиться сонастраиваться со своей базовой сущностью, то есть природой будды, и поставить на паузу собственное самоистязание. Она не является чем-то, к чему у нас нет доступа. Природа будды нам доступна, но только в качестве чего-то слабо мерцающего. Обычно мы не уделяем особого внимания таким вещам. Кроме того, мы воспринимаем или переживаем её лишь до некоторого уровня.

Студент: Что происходит с васанами и викальпой, как только мы обретаем просветление?

Ринпоче: Они исчерпываются. Просветлённый человек всё ещё относится к столу так же, как он относился к нему и до просветления — в каких-то аспектах. Но есть и другие аспекты его отношения, которые меняются. Он будет воспринимать стол таким же образом, как и прежде, но лишь в той мере, в какой он будет воспринимать этот предмет как всего лишь стол. Он не будет видеть единство стула и стола и говорить: «Погодите! Что происходит? Это вообще стол или стул?» В этой ситуации он будет видеть

стол как стол, стул как стул, людей как людей. Однако, когда он что-то воспринимает, его восприятие не будет иметь каких-либо эмоциональных оттенков. Это необязательно касается нейтральных объектов, таких как стол; это может касаться и чего-то исключительно ценного или же чего-то совершенно никчёмного. Просветлённое существо всё ещё будет различать между одним и другим, но оно, пожалуй, не захочет отвергать что-то одно и принимать что-то другое. Оно просто будет видеть вещи как они есть: стол как стол, стул как стул. Оно не будет испытывать эмоционального ошеломления или интеллектуальной растерянности в отношении того, что переживает. Какие-то ситуации нас эмоционально ошеломляют и интеллектуально озадачивают. В каком-то смысле чем более интенсивной становится наша эмоциональность, тем более глубокой становится наша интеллектуальная растерянность.

Будды видят вещи более ясным образом, чем мы, но они всё равно продолжают видеть всё то же самое. Различие заключается в их понимании. Например, будды смогут увидеть кувшин с водой, но также они смогут увидеть саму природу, или реальность, данного кувшина — нечто недоступное нашему видению. Будды не только видят сам кувшин, они также видят и его реальность: они видят аспект татхаты, аспект таковости этого кувшина. Мы же не имеем ни малейшего понятия, что представляет собой реальность. Вот и всё различие. Видение реальности не означает, что вы

также не видите относительную природу мира. Вы продолжаете видеть относительный аспект, но ещё воспринимаете и абсолютный. Они в таком случае становятся едины. Вот почему тантрики утверждают, что феноменальный мир в его относительном смысле и феноменальный мир в его абсолютном смысле совершенно едины. Когда на мир смотрит будда, он единомоментно видит обе истины: абсолютную и относительную.

Студент: Существуют качества, которые сопровождают тот или иной объект. Есть плоскость стола или «красность» красного цвета, воспринимаемого всеми людьми. Насекомые же видят это иначе. Какое отношение это имеет к объекту?

Ринпоче: Мы сейчас уходим в обсуждение универсалий и частных. Некоторые люди утверждают, что универсалия имеет бóльшую реальность, чем её частности. Например, если вы уничтожите красный объект, вы не уничтожите «красность». Если вы разобьёте стакан, вы не уничтожите «стеклянность», ведь существуют бесчисленные множества красных объектов или других стаканов. Разрушенное вами — это конкретный красный объект или конкретный стакан.

Всё это на самом деле не очень-то важно, ведь это всё ещё часть викальпы. Даже «красность» объекта, в каком-то смысле, является частью викальпы, потому что это мы

решаем, что некий объект красный, а не сам объект. Объект не раскрывает себя ни как нечто универсальное, ни как нечто частное. Именно мы, люди, на самом деле решаем, что есть что, дабы нас окружал очень комфортный мир. Все объекты, разделяющие общие или сходные свойства, можно классифицировать в определённую категорию, но именно мы принимаем подобное решение. Сами объекты не раскрывают себя ни так, ни этак. С этой точки зрения универсалии — это часть викальпы.

Даже сегодня в философии продолжаются споры об универсалиях и частностях. Некоторые люди считают, что универсалии являются всего лишь человеческими конструктами, тогда как реальны лишь частности, тогда как другие считают, что универсалии имеют бóльшую реальность, чем частности. С какой-то точки зрения мы можем сказать, что любое философское устремление или исследование можно рассматривать как часть викальпы, поскольку оно производит всё новую концептуальную параферналию. Вот почему в йогачаре утверждается, что теоретизирование необходимо поддерживать практикой. Вы всё это изучаете, затем медитируете и исследуете своё сознание, чтобы увидеть, каким образом разворачиваются все эти явления, поскольку они и вправду происходят. Так что мы можем соотнестись с ними как в медитации, так и посредством своего интеллекта.

Три аспекта реальности в йогачаре

Нам потребуется ещё глубже погрузиться в некоторые из фундаментальных философских концепций йогачары, если мы хотим понять, какое влияние философия йогачары оказала на буддийскую тантру. Тема, которую мы сегодня будем обсуждать, имеет три аспекта. Любопытно, что христианство, йогачара и Гегель были совершенно заморожены числом три. Всё, что бы они ни обсуждали, крутится вокруг какой-то вариации из трёх аспектов. Мы будем обсуждать три аспекта реальности. Согласно стандартной буддийской мысли, есть только два уровня истины — абсолютная и относительная. Но йогачара склонна упорядочивать мир триадами.

Знаково-концептуальное

Первый аспект реальности известен как *парикальпита*, или «знаково-концептуальное». Он указывает на тот уровень реальности, который мы обсуждали в предыдущей главе: три уровня сознания и то, как их взаимодействия конструируют наше восприятие мира в терминах субъекта и объекта. Восприятие мира, которое есть у нас, в

действительности не есть мир, как он существует на самом деле: это просто наше собственное концептуальное умопостроение. Этот аспект известен как знаково-концептуальный уровень. С точки зрения порядка мироздания ему свойственна наименьшая реальность из трёх уровней, которые мы будем рассматривать. Знаково-концептуальный уровень в особенности имеет отношение к дуализму субъекта и объекта.

Относительное

Второй аспект реальности известен как *паратантра*, что можно перевести как «относительное». Функция паратантры состоит в том, чтобы конструировать знаково-концептуальное. Это действие ума, или сознания. Это процесс воспроизведения, постоянного конструирования знаково-концептуального посредством взаимодействий между тремя уровнями сознания. Первый аспект — это просто существование двойственности, тогда как дальнейшее и непрерывное воспроизведение этой двойственности соответствует относительному аспекту-уровню. На самом деле паратантра является самым важным из трёх аспектов реальности, поскольку именно на относительном уровне реальности конструируется знаково-концептуальное.

Идеально абсолютное

Когда человек начинает медитировать и исследовать всё функционирование ума — или то, как взаимодействуют три уровня сознания и как производятся различные отпечатки и склонности, — он обретает способность полностью устранить представление о субъекте и объекте, тем самым позволив проявиться третьему аспекту реальности — «идеально абсолютному», или *паримишпанне*. Идеально абсолютное — это сама реальность как таковая. На самом деле относительное служит основой как для знаково-концептуального, так и для идеально абсолютного. Когда относительное продолжает воспроизводить двойственность, или дуализм, упорно продолжает возникать и знаково-концептуальное. Однако как только в относительном аспекте исчерпывается эта двойственность, он начинает раскрывать себя как реальность, или идеально абсолютное.

С точки зрения йогачары идеально абсолютное (тождественное пустоте) есть нечто позитивное, не являясь термином, указывающим на несубстанциональность мира или явлений. Ему свойственен положительный аспект. Приверженцы йогачары утверждают, что шуньята — идеально абсолютное, пустота, или реальность — существует как несуществование и субъекта, и объекта. Субъект и объект — это несуществующее, но это не

означает, что самой шуньяты не существует. Шуньята и вправду существует.

Такое положительное утверждение в отношении пустоты, прозвучавшее из уст последователей йогачары, стало мишенью для критики со стороны мадхьямиков. Сторонники мадхьямаки считали, что практики йогачары неверно понимают мадхьямаку, когда приписывают пустоте положительные качества. Чандракирти, знаменитый философ традиции мадхьямака, критикует за это приверженцев йогачары. Те, в свою очередь, считали, что мадхьямака впала в нигилистическую позицию, рассматривающую всё как пустотность, тем самым отвергая реальность как таковую. В ходе исторического развёртывания эти две соперничающие школы махаяны вели споры вокруг данного вопроса в течение многих лет.

С позиции йогачары, обыкновенные люди приписывают слишком много реальности всему, что воспринимают вокруг. Мы верим, что всё воспринимаемое или наблюдаемое нами — это реальность. Йогачары вследствие этого утверждали, что мы тем самым впадаем в крайность «принятия [в качестве реальности]», что является ещё одним техническим термином, звучащим на тибетском как *sgro dogs pa*. Он означает, что мы приписываем слишком много реальности миру и верим, что воспринимаемое нами реально. Мы верим, что даже феномены, сконструированные умом, являются свойствами

воспринимаемых нами вещей. Наше восприятие сдобрено изрядной долей преувеличения.

С другой стороны, согласно Асанге, некоторые философы, в особенности мадхьямики, впадают в другую крайность, принижая реальность мира, утверждая, будто всё воспринимаемое нами пустотно по своей природе и не имеет никаких субстанциональных качеств вообще. С такой позиции вещи совершенно нереальны в предельном смысле. Асанга считал, что это является примером *skur pa debs*, или «отрицания». Оно заключается в полном отрицании реальности мира, даже в некотором смысле отрицании реальности как таковой. Приверженцы мадхьямаки заявляли о том, что пустота сама по себе пустотна, так что у неё нет никаких субстанциональных качеств. Йогачары же утверждали, что пустота — это и есть реальность. Вещи существуют таким образом, и это существование имеет некоего рода положительное качество.

Адепты йогачары считали срединным своё воззрение, а не воззрение мадхьямиков, которые, по их мнению, были чересчур склонны к нигилистической установке в своём восприятии мира. С позиции йогачары, как только убирается разделённость субъекта и объекта, как только убираются функции трёх уровней сознания, тогда вещи начинают существовать гармонично на уровне *татхаты*, или «реальности».

В дальнейшем мы увидим, что это в определённом смысле близко к тантрической идее «единовкусия», или, на тибетском, *ro chig*. Последователи йогачары утверждают, что в плане предельного существования мира любое отдельное явление имеет ту же природу, что и все остальные явления, так что все явления разделяют единую реальность. Существует лишь один тип вещей, или явлений: равнозначность. Тантрики сказали бы, что у всего есть один вкус, что означает: вкус реальности один и тот же во всех явлениях. Однако практики йогачары уже развили идею того, что всё без исключения пронизано реальностью, так что в предельном смысле явления существуют гармонично, даже если они и предстают как противоположности.

Идея «ни принятия, ни отвержения реальности» также играет важную роль в тантре. В тантре, к примеру, восприятие мира ни преувеличивается, ни принижается или отвергается. Мир воспринимается как есть, без приписывания ему слишком многого, но и без его недооценки. Мы просто пытаемся увидеть мир в его обнажённости, без каких-либо вицальп. С позиции философов йогачары и тантриков, любого рода преувеличение или отвержение является частью игры вицальпы, а следовательно — в таком случае мир не воспринимается «как он есть». Татхата ускользает от восприятия, если вы отвергаете или принимаете.

Они также говорят о том, что если человек начинает

принимать или отвергать — либо в результате философского рассуждения, либо в результате практики, — то это лишь поддерживает наше конструирование мира, чтобы оно совпало с нашей точкой зрения, а не позволяет видеть мир в его обнажённости, раскрывающей идеально абсолютное, или реальность как таковую.

Вопросы и ответы

Студент: Какую роль играет язык в процессе конструирования мира?

Ринпоче: Асанга потратил некоторое время, исследуя этот вопрос. Он утверждает, что обычно люди злоупотребляют языком. Значительную часть времени, особенно в философских дискуссиях, мы используем слова, ошибочно принимая слова за вещи. Мы верим, что если есть слово, то за ним должна стоять некая вещь, но это вовсе не так. Как следствие, мы порождаем всевозможные формы заблуждения. Например, адепты йогачары утверждают, что индуистская концепция атмана совершенно лишена смысла, ведь если вы используете слово «трава», то ему соответствует реальный объект, на который слово и указывает, однако когда вы говорите об «атмане», то нет никакого соответствующего этому слову объекта. Его не существует. Вы просто используете слово, которое ни на что не указывает. Асанга советует нам соблюдать особую

осторожность в том, чтобы не путать слова с вещами. Также, когда мы злоупотребляем языком, в особенности используя слова произвольным и невнимательным образом или же неточно их определяя, мы искажаем и реальность мира в том числе. Всё это относится к деятельности викальпы.

Студент: Мне тоже интересно, как язык создаёт реальность для той или иной группы. У эскимосов есть около сорока слов для обозначения снега, так что их реальность очень отличается от моей.

Ринпоче: Да, есть ещё и общие отпечатки и склонности, которые они разделяют между собой. Различные люди разделяют определённые общие отпечатки и склонности, вот почему мы видим мир каким-то определённым образом. Всех нас объединяет своего рода общий консенсус, но этот общий консенсус имеет свои ограничения. В действие вступают и индивидуальные предрасположенности в рамках той или иной группы, что соотносится с индивидуальными васанами, или отпечатками и склонностями. В более широком контексте существуют васаны, которые вы разделяете с другими людьми в рамках определённой группы. Вы можете разделять какие-то отпечатки и склонности с людьми из одного с вами региона, а какие-то — с людьми из вашей страны. Бывают отпечатки и склонности, которые разделяются людьми подобным образом, и это в

действительности влияет на то, как они видят мир.

Студент: Люди верят, что граница той или иной страны на самом деле существует, так что они готовы сражаться и убивать друг друга из-за неё. Что происходит в таком случае?

Ринпоче: Это происходит из-за сильной фиксации на дуалистической идее субъекта и объекта. По сути, дело в объективации чего-то, что всецело субъективно, причём такой человек верит, что это нечто, не являющееся его собственным умопостроением. Это и есть часть процесса двойственного видения вещей. Мы столь сильно фиксируемся на этой идее, что начинаем видеть подобным образом всё вокруг. Это в действительности искажает наше понимание мира и самих себя. Иногда мы даже создаём расщепление внутри себя. Например, я думаю обо «мне» и «моём» теле, но к чему относится это «меня» и «моё»? Сторонники йогачары утверждают о необходимости полностью растворить эту идею, поскольку тогда у вашего восприятия мира повысится адаптивность, благодаря чему вы станете более гибкими и не будете видеть мир жёстко фиксированным образом. Подобная негибкость означает резкое разделение субъекта и объекта и представление, будто реальность именно такова.

Студент: В буддизме традиционно есть только два уровня

реальности, но сторонники йогачары выделяют три. Почему они видят необходимость в трёх уровнях?

Ринпоче: Я думаю, что приверженцы йогачары ответили бы, что даже знаково-концептуальное имеет свою практическую реальность. Согласно йогачаре, воспринимаемый нами условный мир в действительности существует, тогда как для мадхьямаки, особенно прасангика-мадхьямаки, в условном плане феномены не существуют. Даже на относительном уровне вещей не существует. Йогачары пытаются приписать несколько бóльшую реальность повседневному миру, чем та, которую мадхьямики готовы признать. Как следствие они и выделяют знаково-концептуальный и относительный уровни. До тех пор, пока вы не конструируете субъект и объект, относительное наделено своей реальностью. В практическом плане есть три уровня реальности, но, когда вы начинаете понимать этот момент, остаётся только одна реальность: *татхата*, или «идеально абсолютное».

Студент: Почему относительное выводится отдельно от знаково-концептуального?

Ринпоче: Знаково-концептуальное — это то, как существуют субъект и объект, тогда как относительное — это всё действие по созданию двойственности, деятельность ума, функционирование сознания. Двойственность создаётся относительным уровнем, тогда

как знаково-концептуальное — это уже нечто созданное. Можно сказать, что знаково-концептуальное является продуктом относительного. Относительное есть деятельность ума, создающая дуальность. Этот уровень называется «относительным» ввиду того, что он зависит от причин и условий. Например, для того, чтобы созрели или актуализировались отпечатки и склонности, вам необходимы определённые ситуативные условия. Ваши отпечатки и склонности не возникают из ниоткуда. Во-первых, отпечатки и склонности сначала должны быть отпечатаны в субстрате сознания, а затем, когда формируются подходящие условия, соответствующие им отпечатки и склонности дают всходы или оказываются актуализированы. Так работает ум, и это касается относительного уровня. Причина, почему это происходит таким образом, состоит в том, что мы создали эту двойственность субъекта и объекта. Это и есть знаково-концептуальное.

Студент: Какую практическую пользу можно извлечь из рассмотрения некоего феномена, например, такого понятия, как «еда», с точки зрения этих трёх категорий? Можем ли мы уменьшить свою алчность и привязанность, видя вещи таким образом?

Ринпоче: Еда более не будет восприниматься как нечто, находящееся «вовне», что необходимо обрести, атаковать

или проглотить. Вы сможете видеть её более интимным образом. Вы начнёте осознавать, что еда существует не для того, чтобы приносить вам удовлетворение; она является частью целостного процесса. Когда вы начнёте видеть её как часть большего контекста, то станете менее своекорыстными, поскольку будете прорабатывать свои отпечатки и склонности, пытаться понять, каким образом вся эта констелляция субъекта и объекта конструируется путём работы отпечатков и склонностей и концептуальной параферналии. Вы станете менее навязчиво желать определённых видов пищи, когда вы какую-то еду считаете съедобной, а какую-то — отвратительной. Вам необязательно придётся есть всё подряд, но в то же время вас не будут привлекать или отталкивать определённые виды пищи. Так что у всего этого есть чёткий практический аспект.

Также вы, возможно, начнёте видеть вещи с большей ясностью, ведь чем больше мы понимаем мир, тем лучше себя в нём ведём. Здесь важную роль играет практика. «Есть» значит что-то делать, но в то же время приготовление пищи или признание нюансов какого-то деликатеса — это уже что-то иное. Быть может, вы станете лучше питаться, если будете осознавать, что едите, или если вы осведомлены о том, что входит в состав блюда, неважно, приготовлено оно по французскому, китайскому или японскому рецепту. Тогда вы будете ценить каждый нюанс

этого блюда. В случае же, если вы не будете осознавать всего этого, вы будете просто беспорядочно поглощать пищу.

Студент: В «Сутта-нипате», являющейся одним из самых древних собраний палийского канона, есть высказывание Будды: «Есть одна истина, второй нет». Это напрямую противоречит тхеравадинской «Абхидхарме», в которой очень чётко определяются и противопоставляются две истины. Множество истин может быть полезным инструментом, но нам не стоит путаться в этом и забывать, что именно говорил Будда.

Ринпоче: Почти все школы буддизма придерживаются доктрины двух уровней истины — относительного и абсолютного. Однако с точки зрения абсолютной истины есть только одна истина. Реальность также одна. Что же касается практической ситуации, то есть два уровня истины — или три уровня истины, — однако это не меняет того факта, что существует лишь одна абсолютная истина. Интересно то, что все школы буддизма верят в истину относительного феноменального мира. Если бы относительный мир был ничем, это не было бы истиной вообще. И сторонники мадхьямаки тоже должны иметь хоть какую-то степень убеждённости в существовании мира, ведь он, говоря с точки зрения относительной перспективы, реален и истинен.

Понятие «относительная истина» можно перевести как «практическая истина», или «функциональная истина», или что-то в этом духе, потому что она является именно этим. С абсолютной перспективы относительные феномены не реальны, но с практической перспективы у них есть своя реальность. Если вы выпьете чашку чая, она утолит вашу жажду. Этого нельзя отрицать. Но в то же время, что касается предельной реальности, это не вполне истинно. Так что «практическая истина» или «функциональная истина» может быть более хорошим переводом.

Студент: Вы сказали, что природа будды проявляется, когда мы наслаждаемся произведением искусства. Как это происходит?

Ринпоче: Она проявляется, когда нет ничего, что бы ей препятствовало. Она не проявляется из чего-то конкретного. Она в действительности раскрывается, а не возникает. Природа будды раскрывается вам в моменты, когда вы наслаждаетесь каким-то произведением искусства или занимаетесь медитацией, поскольку это мгновения, когда у вас не происходит обильной концептуальной параферналии и вы чуть более стабильны в эмоциональном плане. В таких ситуациях природа будды раскрывается потому, что её ничто не затмевает. Речь не идёт о том, что у природы будды есть активная способность возникать. Она не осуществляет своё проявление: она раскрывается, когда

устраняются омрачения. Сходным образом, когда мы устраняем двойственность субъекта и объекта, тогда проявляется абсолютное, или татхата. Однако татхата, или идеально абсолютное, имеет два аспекта: с субъективной стороны — природу будды, а с объективной — пустоту. Они тесно взаимосвязаны. Тантра говорит о единстве светоносности и пустоты. Реальность мира (которая есть пустота) и реальность субъекта (которая есть светоносность, или природа будды) едины на уровне идеально-абсолютного. Обоим присущ единый вкус. Они столь интимно связаны, что их нельзя чётко отделить друг от друга с точки зрения вашего опыта.

Студент: В контексте относительного аспекта реальности создаётся ненужное заблуждение, когда предаёшься бесконтрольным метаниям ума, созерцая негативные или концептуальные аспекты как что-то реальное. Истина той или иной ситуации, вероятно, очень проста, но мы её усложняем и тем самым упускаем.

Ринпоче: Это на самом деле очень интересный момент. Причина, по которой различают два типа истины, состоит в том, что мы придаём вещам столь весомую реальность. Как говорит Асанга, мы верим в то, что что-то хорошо, и становимся очень догматичны по отношению к этому. Мы цепляемся за идею настолько сильно, что можем даже пожертвовать своей жизнью ради неё. Всё это просто

практические жизненные ситуации, им не присуща какая-то предельная природа. Если вам хорошо от того, что вы пьёте сливовый сок, то это хорошо на практическом уровне. Если вы сторонитесь определённых вещей, то и продолжайте сторониться — но не потому, что им присуща какая-то реальность (тогда как мы думаем, что присуща). Чем меньше реальности мы придаём тем или иным ситуациям, тем более гибкими мы становимся, так что вещи вокруг приносят нам меньше трудностей. Вы также будете становиться более гибкими и открытыми по отношению к различным ситуациям и начнёте лучше адаптироваться к вещам. Иначе всё станет излишне плотным и застывшим.

Студент: Видна какая-то ирония в том, что по мере прозрения в природу вещей всё становится намного более простым.

Ринпоче: Как говорил Асанга, нам нужно сторониться двух ситуаций: приписывания слишком большой реальности вещам и отрицания существования реальности вообще. Именно такое отношение и развивали приверженцы йогачары. Если вы не преувеличиваете и не преуменьшаете то, что вы переживаете, вы будете переживать то, что есть. Если же вы драматизируете или же недооцениваете ситуацию, то не будете видеть её верным образом из-за своей викальпы.

Студент: Похоже, что мы способны довольно легко воспринимать истину, но не доверяем этой способности.

Ринпоче: Сторонники йогачары утверждают, что мы просто не хотим видеть. Мы хотим конструировать истину и постоянно это делаем. Мы хотим что-то создавать, что-то конструировать вместо того, чтобы по-настоящему попытаться что-то увидеть. Нельзя ничего увидеть, если продолжаешь продуцировать дальнейшую концептуальную параферналию в отношении этого, ведь такая деятельность затмевает собой то, что уже есть. Природа будды совершенно и неотъемлемо присуща нам, она уже здесь. Лишь наше нежелание встретиться с ней лицом к лицу принуждает нас всё больше отклоняться от реальной ситуации в её целостности.

Студент: Все подобные категории и подкатегории, кажется, лишь увеличивают нашу викальпу путём добавления всё большего количества информации в наши умы.

Ринпоче: Вы и так занимаетесь концептуализацией и подобными вещами, даже если не изучаете философию йогачары. Гораздо лучше научиться чему-то, что позволяет вам увидеть, как именно вы это делаете. Это позволит вам исследовать свой ум и видеть, что вы делаете. Это куда важнее, чем просто создавать произвольные концепции на тему того, куда вам следует поехать во время отпуска, или

же сопоставлять и сравнивать различные ситуации друг с другом. Верно, что даже здесь вы концептуализируете, но в данном случае ваша концептуализация заключается в том, чтобы увидеть, как именно вы в действительности концептуализируете.

Студент: Каким образом можно перейти от концептуализации к действительному переживанию истины?

Ринпоче: Посредством медитации — это единственный способ. В конце концов концепции растворятся, поскольку в медитации мы просто пребываем. Вначале вы узнаете о том, что происходит, затем садитесь, начинаете медитировать и просто пребываете. Концепции приходят и уходят, и вы просто позволяете им приходиться и уходить. Когда вы занимаетесь медитацией, то у неё нет цели. Если вы считаете, что есть цель, которой надо достичь в процессе медитации, то вы будете производить дальнейшую викальпу. Вы, возможно, даже начнёте мучить себя, говоря: «Я неправильно всё делаю» или «Я не преуспеваю в этом занятии». Медитация же не является чем-то, в чём надо преуспеть. В действительности всё совсем наоборот. В каком-то смысле вы работаете в обратном направлении: просто пребываете.

В ситуациях после медитации необходим какой-то стимул, чтобы медитировать. Этот стимул может состоять в

том, чтобы проработать свою концептуальную параферналию или уловить проблеск природы будды, но, когда вы действительно находитесь в процессе медитации, то вы просто медитируете. Вы не медитируете для того, чтобы в чём-то преуспеть или что-то сделать. Вы просто взираете на то, что происходит, и позволяете всему приходить и уходить. Тем самым вы уже работаете со своей концептуальной параферналией, ведь в обычной ситуации, когда возникает та или иная мысль, за ней следует множество других мыслей. Одна мысль цепляется за другую, вторая за третью и т. д. Однако если просто пребывать, то тем самым вы уже прорабатываете всю эту ситуацию.

Студент: В терминах йогачары мы имеем реальность, а затем накладываем на неё дуалистическую концепцию, вынуждающую нас иметь какое-то воззрение, — и это подпитывает представление о самосущем «я»?

Ринпоче: Да, верно: имеется реальность, но ввиду нашего невежества, нашего «первичного неведения», как сказали бы буддисты, мы испокон века занимались конструированием своего мира. Мы непрерывно продолжаем это делать. Вместо того чтобы видеть вещи как они есть, мы пытаемся их конструировать, так что оказываемся неспособны увидеть их в их естестве. Но реальность существует, равно как и наша базовая сущность.

Все подобные ситуации нельзя затмить или исказить нашим конструированием субъекта и объекта. Мы можем продолжать свои грёзы вечно, но реальность всё равно продолжит оставаться реальностью, а ваша базовая сущность — вашей базовой сущностью.

Студент: Довольно легко говорить, что некий объект просто есть, и не иметь каких-либо концепций о нём; но принять то, что есть также и вы сами, но без субъекта, довольно сложно.

Ринпоче: Вы начинаете обретать большее достоинство, если оставляете идею отдельного «я» или любую другую концепцию, которая у вас есть, ибо само понимание того, кто вы есть, в любом случае постоянно меняется. Ваше понимание того, кто вы есть, — это конструкт вашего собственного ума; вы постоянно создаёте такие конструкты. Стало быть, на самом деле тут вообще не за что держаться. Порою во время медитации, когда вы действительно расслаблены и ваш ум «налегке», вы не обязательно будете испытывать радость, скорее — лёгкость пребывания наедине с собою, и тогда вы начнёте чувствовать, что вы *на самом деле* являетесь собою, без какой-либо надобности в мыслях, таких как: «О, теперь я и вправду чувствую себя собою». Вы начинаете чувствовать себя хорошо без необходимости как-либо концептуализировать по этому поводу. Вы чувствуете себя с собою «налегке».

Студент: Когда мы уже поняли действие викальпы и формирование васан, что ещё нам нужно узнать, прежде чем действительно пойти выполнять практику? Что ещё мы должны узнать?

Ринпоче: На самом деле вам вообще ничего не нужно знать. Ни от кого не ожидается, чтобы он или она выучили всю буддийскую философию вдоль и поперёк. Это было бы невозможно. В то же время важно знать буддийскую философию и психологию в достаточной мере, чтобы понимать, что же на самом деле происходит, дабы знать, как относиться к подобным ситуациям, даже если это в каком-то смысле интеллектуальное отношение. Как говорят буддисты, есть два типа омрачений, которые мешают нам видеть реальность должным образом: эмоциональная нестабильность и интеллектуальная путаница. Даже в интеллектуальном плане мы запутались. Мы оказываемся неспособны правильно оценить ситуацию.

Этот недостаток мы исправляем посредством изучения философии йогачары или другой философии, а затем пытаемся применить своё понимание в процессе медитации. Сначала мы должны знать, что такое викальпа, почему она у нас есть, каким образом отпечатки и склонности влияют на наши действия в повседневной жизни и как они вынуждают нас делать то, что мы делаем. Затем в процессе медитации мы можем поместить своё

понимание в определённый контекст. Отпечатки и склонности действуют и в медитации тоже. Например, желание чего-то достичь или в чём-то преуспеть в процессе медитации является частью наших отпечатков и склонностей. Мы не медитируем с целью чего-то достичь, но из-за наших привычных тенденций нам кажется, что мы всегда должны чего-то достигать. Мы начинаем видеть это своё побуждение в данном контексте. В ином же случае мы могли бы его и не распознать.

Студент: Может ли что-то приходить из базовой основы?

Ринпоче: Да, природа будды и есть эта основа, но то, что возникает в процессе, необязательно представляет собой природу будды. Природа будды может создавать основу для того, чтобы нечто происходило, или создавать необходимые условия для того, чтобы что-то возникло. То же верно и для пустоты. Пустота создаёт необходимое условие для существования феноменального мира. Если бы не было пустоты, или реальности, то и феноменального мира тоже бы не было. Феноменальный мир существует вследствие существования некоего рода реальности, запредельной всем этим конкретным объектам.

Студент: Легко видеть, что объекты существуют, благодаря тому, что их окружает пространство, но труднее понять, что и объект, и пространство пустотны, что они в

действительности нераздельны. Можете ли вы что-то сказать по этому поводу?

Ринпоче: В тантрической традиции говорится о неразделимости феноменального мира и пустоты. Тантрическая традиция во многом идёт дальше философии йогачары. Йогачара оказала значительное влияние на тантру, но йогачара и тантра никоим образом не тождественны друг другу. Тантрики пошли дальше идей, развитых в йогачаре. Для тантриков даже само высказывание о необходимости преодолеть двойственность представляет собой ещё один тип двойственности. Сам факт того, что вы пытаетесь что-то преодолеть, означает, что вы видите это как нечто, что надлежит искоренить, и это лишь создаёт очередной дуализм между вами и тем, что вы пытаетесь преодолеть. Вам необходимо превзойти и данную идею.

Студент: В оригинальных учениях Будды ничего не говорится о природе будды. В них говорится об обретении реализации, или узнавании вещей такими, какие они есть в действительности. Когда это постигается, человек ухватывает таковость, или реальное. До этого момента реальность неведома, так что нет такого понятия, как природа будды. Природа будды, если эту идею использовать неосторожно, может с лёгкостью стать буддийским эквивалентом атмана.

Ринпоче: Я так не думаю. Будда и вправду не называл это природой будды, но он утверждал, что *читта*, или «ум» («сознание»), есть нечто очень чистое и светоносное. В сутрах Будда говорит, что читта по природе своей является чистой и незагрязнённой. Таково же определение и природы будды. Согласно Будде, ум и сознание чисты.

Студент: Он говорил, что сознание светоносно и познаётся как таковое лишь просветлёнными существами. Но подобное знание недоступно обычным людям.

Ринпоче: То же самое и в случае с концепцией природы будды. Обыватели не поймут, что такое природа будды. Вот почему людям даже не известно, существует она или нет, тогда как для просветлённых существ это знание будет самоочевидным. Однако я считаю, что вся концепция природы будды неявным образом присутствовала и в учениях раннего буддизма. Йогачара очень много занималась этим вопросом. Асанга написал этот объёмный трактат о природе будды, названный «Махаяна-уттаратантра». Природа будды, однако, совершенно не подобна идее души, или атмана. Это не столько сущность, сколько потенциальность, которую можно воплотить. Это не сущность, которая существует. Не является она и базисом, на основе которого мы перерождаемся. Для индуистов реинкарнация происходит именно вследствие существования атмана. Как говорит Кришна в

«Бхагавадгите», когда ты умираешь, ничего с тобой в действительности не происходит. Всё, что происходит, — это просто смена твоего облачения. Он говорит, что реинкарнация подобна тому, как если бы вы переоделись, или разделись, приняли душ, а затем надели новую одежду. С позиции же буддизма мы не перерождаемся вследствие обладания природой будды. Если мы постигнем природу будды, то вообще перестанем перерождаться.

Студент: Если сам Будда говорил о светоносном уме, как получается, что приверженцы мадхьямаки это отвергают?

Ринпоче: Говоря простыми словами, сторонники мадхьямаки утверждают, что концепция природы будды является «морковкой для осла»: она поощряет нас к тому, чтобы начать практику. Мы думаем: «О, коль скоро у меня есть природа будды, я должен попытаться её обнаружить» — и начинаем практиковать. Однако по мере продвижения в практике мы обнаруживаем, что нет никакой природы будды. Другими словами, мадхьямики утверждают, что у природы будды есть только относительный уровень существования, но нет абсолютного. Тогда как для адептов йогачары природа будды *и есть* абсолютное. Таково философское различие между этими двумя школами.

Тем не менее даже сторонники мадхьямаки говорят о том, что ваш ум чист — в том смысле, что ум можно

трансформировать в мудрость Будды. Фактическая концепция природы будды в значительной мере относится к философии йогачары. Дзен перенял всю эту идею у школы йогачары. Причина, по которой дзен сделал большой упор на уме и природе будды, заключается во влиянии йогачары, а не мадхьямаки. Дзен в значительной мере опирается на одну определённую сутру, известную как «Ланкаватара-сутра», в которой содержатся все скрытые идеи философии йогачары. Идея трёх уровней сознания, татхаты и т. д. — всё это нашло выражение в «Ланкаватара-сутре». Философия йогачары в большей или меньшей степени развивалась на основе этой сутры, и дзен в значительной мере на ней базируется.

Студент: Я чувствую дискомфорт в связи с вашими высказываниями о мадхьямаке. Вы высказываетесь исключительно с позиции йогачары, или же философы мадхьямаки с вами согласятся?

Ринпоче: Я говорил исключительно с перспективы йогачары. «Бодхисаттвабхуми» Асанги открыто говорит, что приверженцы мадхьямаки впадают в крайнюю позицию нигилизма. Мои собственные рассуждения сфокусированы на влиянии, которое йогачара оказала на тантру. В мои задачи здесь не входит защита какого-то собственного мнения на сей счёт. Я здесь не для того, чтобы создать какую-то философию. Моя задача состоит попросту в том,

чтобы осветить, что же говорят последователи йогачары и мадхьямаки друг о друге. Если вы послушаете учения мадхьямаки, то обнаружите то же самое: они критикуют воззрение йогачары. Учителя будут говорить: сторонники мадхьямаки говорили так-то и так-то о сторонниках йогачары.

Если же вы прочитаете «Бодхичарья-аватару» Шантидевы, то найдёте в ней целый раздел, посвящённый опровержению позиции йогачары. То же самое и в «Мадхьямака-аватаре» Чандракирти: в ней есть целый раздел с опровержением воззрения йогачары. Если же мы хотим рассмотреть всё это с позиции йогачары, нам необходимо изучить мнение йогачары в отношении позиции мадхьямиков. Асанга весьма открыто говорит об этом в своём трактате «Бодхисаттвабхуми».

Это не является моей личной оценкой мадхьямаки, ведь я не имею ничего против её сторонников. Всегда, когда мы исследуем данные философские темы, нам нужно сохранять предельно открытый ум. Обычно мы склонны придерживаться той или иной философской школы и пытаться защищать её воззрение, что вовсе не является чем-то необходимым. Возможно, это происходит вследствие влияния, которое на нас оказали обучавшие нас люди, но я считаю, что, когда мы ведём речь о буддийских школах, мы должны изучать любую из таких школ, сохраняя открытый ум, а затем самостоятельно принимать решение — что мы

думаем о её положениях.

Многие ничего не знают о йогачаре. Люди, знакомые с буддизмом махаяны, смутно знакомы со школой мадхьямаки, но совсем ничего не знают о йогачаре. В особенности невежественны они относительно взаимосвязи йогачары с буддийской тантрой. Так что когда мы в своих рассуждениях касаемся здесь мадхьямаки, мы это делаем исключительно с точки зрения йогачары. Я не наделён полномочиями утверждать, верно ли то, что говорит мадхьямака. Как я могу это делать? Если бы я так поступал, я бы де-факто говорил, что Нагарджуна во всём ошибался. Но это немыслимо, ведь Нагарджуна считается бодхисаттвой: его уважают все буддисты махаяны — китайцы, японцы, тибетцы. Когда мы исследуем ту или иную философскую систему, нам следует рассматривать её с позиции, начисто лишённой всяких предубеждений. Следовательно, когда мы представляем воззрение йогачары, нельзя смотреть на него с точки зрения мадхьямаки.

Введение в махамудру

Как мы увидели, йогачара оказала на тантру в большей степени философское влияние, нежели практическое, так что теперь мы обращаем своё внимание на традицию махамудры, которая в действительности относится к высшему уровню тантры. У большинства низших тантр, как правило, нет особых философских оснований — они скорее ориентированы на ритуальную сторону. Традиция махамудры же утверждает, что чтение мантр, визуализация мандал и т. д. лишь дополняет нашу практику или помогает нам прийти к тому уровню, на котором мы оказываемся способны понять махамудру. На уровне махамудры мы полностью выходим за пределы ритуалов. Сараха говорит, что практикующим махамудру больше не надо заниматься мандалами и мантрами: всё, что им необходимо, — это лишь понимать природу своего сознания. Когда мы обретаем это понимание или же имеем некий опыт данного переживания, нам более не нужно тратить время на визуализацию божеств и подобные вещи.

Традиция махамудры не позаимствовала все свои философские понятия из йогачары, но заимствований всё же было много. Это уже сама по себе достаточная причина, чтобы погрузиться в исследование данного вопроса. Философия мадхьямаки также оказала влияние на

буддийскую тантру и оставила в ней след, но у нас нет времени, чтобы коснуться её влияния в рамках данного курса лекций, потому что это вне его тематики. Просто стоит иметь это в виду.

Махамудра как традиция принадлежит уровню буддийской тантры, известной как *ануттара-йога-тантра*. Как концепция махамудра в существенной степени имеет отношение к сфере высшего уровня тантры. По сути концепция махамудры является структурным хребтом высшего уровня тантры. Вместо того чтобы пускаться в объяснения, что же буквально означает термин «махамудра», вначале мы можем исследовать, чем махамудра на самом деле является. Махамудра имеет четыре характеристики: она всеобъемлющая, или всеохватная; у неё нет физических характеристик; она простирается через все три времени; она не приходит и не уходит.

Всеохватная

В некотором смысле махамудра эквивалентна идее татхаты. Махамудра относится к концепции реальности как с субъективной стороны, так и с объективной. Махамудра как концепция означает реальность всего многообразия человеческого опыта и вследствие этого понимается в качестве всеобъемлющей. В качестве опыта махамудра

служит основой, благодаря которой мы вдохновляемся на практику или поиск духовной свободы. Она также является путём, по которому мы можем начать идти и практиковать медитацию. Наконец, это цель, которой надо достичь. В действительности индивид никогда не может лишиться махамудры. Поскольку махамудра объемлет в себе основу, путь и плод, она известна как «всеобъемлющая». Не существует ничего, что было бы вне махамудры, ведь всё, что бы мы ни делали, всецело пребывает в рамках этой тотальности. Махамудра объемлет, или охватывает собой, весь спектр человеческого опыта.

Махамудра не только связана с концепцией нирваны, или священного; она тождественна и переживанию сансары. Что бы мы ни испытывали — взлёты или падения, депрессии или экзальтации, — всё это часть махамудры, так что махамудра объемлет в себе и сансару, и нирвану. Нельзя считать, что она принадлежит исключительно стороне «хорошего и священного».

Не обладающая физическими характеристиками

Утверждается, что махамудра не имеет формы или цвета. Обычно, когда мы говорим о реальности, мы склонны приписывать ей всевозможные свойства — такие как форма, цвет или личностные качества. Когда люди говорят о

Боге, они его представляют как некое человеческое существо с парой глаз, рук и половой принадлежностью. Однако если говорить о махамудре, то мы не можем приписывать ей качества, которые приписываем таким вещам, как стол — будь то цвет, форма и т. д. С махамудрой всё совершенно иначе: она является основой, на фоне которой в действительности могут возникать все эти формы и цвета. Следовательно, нельзя считать, будто самой махамудре свойственны подобные характеристики. Махамудра создаёт возможность для того, чтобы другие вещи имели такие характеристики; она также создаёт условия, необходимые для их существования.

Простирающаяся через время

Махамудра также неизменна. Обычно вещи, имеющие цвет или форму, претерпевают изменения: они меняют свою форму, свои очертания, свой цвет. Нечто, не имеющее таких характеристик, не подвержено изменению. Махамудра неизменна, но тем не менее создаёт возможность для того, чтобы происходили изменения. На самом деле если бы не было чего-то, что не изменяется, то само изменение было бы невозможно. Вот почему махамудра охватывает все времена (прошлое, настоящее и будущее). Махамудра не принадлежит времени. Всё, что мы переживаем, находится во времени, но махамудра есть

само время как таковое. Мы не можем отличить махамудру от времени. Вещам свойственна временность, а следовательно — они существуют во времени. Если же что-то есть само время как таковое, у него не может быть прошлого, настоящего или будущего. Как следствие, в рамках состояния махамудры само понимание трёх времён оказывается объединённым в некоем большем целом, являющемся махамудрой.

Утверждается, что когда практикующему открывается доступ к этому пониманию, он или она начинают осознавать, что сансара не есть нечто, от чего надо отречься, а нирвана не есть нечто, чего нужно искать. Сансара и нирвана суть две стороны единой монеты, которой является махамудра. Сансарическое существование известно как «загрязнённая махамудра», а состояние нирваны известно как «незагрязнённая махамудра». Оба переживания связаны с махамудрой. Когда мы ещё не осознали махамудру и продолжаем блуждать в сансаре, мы всё равно переживаем махамудру, но это переживание не является незагрязнённым, — оно загрязнено. Когда мы начинаем прорабатывать свои отпечатки и склонности и перерабатываем свою концептуальную параферналию, мы вступаем в связь с незагрязнённым аспектом махамудры.

У махамудры есть два этих аспекта, но её нельзя поделить надвое. Лишь у нашего понимания махамудры есть эти два аспекта загрязнённости и незагрязнённости.

Вот почему тантрики говорят, что сансара не есть нечто, что надо отринуть; наши эмоциональные перепады не есть нечто, что надо отринуть; просветление не есть нечто, чего нужно отчаянно искать. У нас должно быть понятие о равенности и единовкусии, поскольку эти противоположности уравниваются в состоянии махамудры.

Утверждается, что мы оказываемся неспособны постичь махамудру по причине своих страхов и надежд. Эти две ситуации возникают вследствие наших отпечатков и склонностей, а также викальпы. Но независимо от того, сколько мы имеем отпечатков, склонностей и концептуальной параферналии, эти процессы неспособны омрачить чистоту махамудры. Часто используется образ цветка лотоса. Он рождается в грязи, но когда расцветает, то возвышается над грязью как нечто совершенно чистое и незамутнённое. Сходным образом, независимо от того, сколько неврозов и эмоциональной нестабильности присутствуют в нашем уме, чистота махамудры остаётся всецело нетронутой.

Не приходящая и не уходящая

Как только мы оказываемся способны преодолеть все отпечатки и склонности, мы начинаем осознавать, что всему свойственна природа совозникновения — что сансара и

нирвана совозникают. Нельзя утверждать, будто сначала возникла сансара, а потом нирвана, или что сначала возникла нирвана, а потом сансара, или что сначала возникла пустота, а потом развился феноменальный мир, или любой другой вариант. Все эти противоположности в действительности совозникают и всегда существовали параллельно, а посему мы не можем приписать одной из них первенство или верховенство над другой. Вот почему они известны как нечто совозникающее, или вместерождённое: они всегда пребывали в гармонии. Лишь вследствие своего невежества нам кажется, что есть какое-то различие между ними или что одно выше другого. В действительном состоянии вещей вообще никогда не существовало никакого конфликта. Как следствие, эти две полярности известны как совозникающие.

Субъективное переживание светоносности и пустоты и реальность феноменального мира также совозникают. Они тоже пребывают в гармонии. Совозникающая мудрость — это совозникающее понимание противоположностей, проявляющихся одновременно без какой-либо напряжённости между ними. Понятие совозникновения позволяет нам понимать и признавать ценность махамудры. Вот что на самом деле означает махамудра с позиции Миларепы.

В тибетском языке санскритское слово «мудра» — *phyag rgya*. Мудра обычно означает «жесты рук». Мудра учения

Будды — это жест руки, но в данном случае термин «мудра» не имеет никакого отношения к жестам: он означает нечто вроде печати. Когда мы разбиваем *phyag* и *rgya* на составляющие, *phyag* означает «пустота и феноменальный мир едины». Они совозникают; они всецело едины и неразличимы друг от друга. *Rgya* означает «не выйти за пределы этого», ведь феноменальный мир и его реальность всецело и полностью пребывают в гармонии друг с другом. Они всеобъемлющи, и нельзя выйти за пределы чего-то всеобъемлющего.

Сами идеи феноменального мира и его реальности «самозапечатаны». Когда нечто «самозапечатано», это означает, что оно не имеет границы. В каком-то смысле граница внутренне присуща этому, но она не является границей вообще, ведь феноменальный мир и пустота объемлют всё. Нельзя выйти за пределы нераздельности того и другого.

Именно так концепцию махамудры и понимают тантрики. Как я уже говорил, она эквивалентна идее татхаты в философии йогачары, но мы можем изучить их взаимосвязь позднее. Вначале полезнее будет понять некоторые из тантрических концепций.

Махамудра обладает этими четырьмя характеристиками. Четвёртая характеристика в действительности аналогична третьей. Махамудра не есть нечто внезапно возникающее, а затем прекращающее существовать: она непреходяща и

вездесуща. Махамудра есть реальность как таковая. На самом деле это величайшая реальность вообще. Вот почему она называется «махамудрой», где *маха* означает «великая», а *мудра* — «печать». Следовательно — «Великая печать». Нет ничего превосходящего её; она и есть крайний предел любого рода реальности.

Вопросы и ответы

Студент: Если опираться на рассказанное вами, получается, что обычные люди и будды не отличаются друг от друга. Это может привести к тому, что некоторые люди начнут считать, словно им вообще ничего не надо делать.

Ринпоче: В фундаментальном смысле нет абсолютно никакой разницы между буддой и обычным человеком. Я здесь излагаю исключительно представления йогачары и буддийской тантры, а не выражаю своё личное мнение по этому поводу. Однако, с позиции тантриков и практиков махамудры, наше навязчивое желание что-либо делать, желание достигать чего-либо как раз и есть то, что препятствует нашему видению реальности. В нашем обыденном опыте мы поступаем так изо дня в день. Мы не чувствуем комфорта в отношении того, кто и какие мы есть, поэтому всегда ищем что-то более высокое и величественное.

Студент: Будет ли верным утверждение, что всё, что нам в действительности нужно сделать, — это отпустить?

Ринпоче: Да, в фундаментальном смысле это так. Однако, согласно традиционной буддийской практике, люди попросту неспособны сразу же перепрыгнуть к махамудре. Сначала им требуется пройти подготовку, прежде чем они доберутся до этого уровня. Сразу же приступать к практике махамудры было бы самоубийственной стратегией.

Студент: Каким образом махамудра следует из предшествующих ей практик? Должен ли человек видеть пустотность божеств и что-то подобное?

Ринпоче: Вы начинаете осознавать, что божества в действительности являются плодом вашего собственного воображения. Иначе бы буддисты ничем не отличались от индуистов, верящих в реальное существование божеств. В буддизме божества используются в качестве психологического инструмента, чтобы помочь вам раскрыть определённые аспекты своей психики, или сознания, которые улучшат ваше понимание и расширят вашу способность видеть вещи более ясным образом. Повторение мантр, визуализация божеств и мандал и т. д. — всё это разновидности данного инструмента. В тот момент, когда вы начинаете это понимать, вы переходите на уровень практики махамудры, в действительности превзойдя тот уровень, где практикуется йога визуализации

божеств. На уровне махамудры вы на самом деле не выполняете никаких специальных ритуальных практик. Вы можете это делать, но необходимости в этом нет.

Даже в буддизме поначалу многие практикующие тантру и вправду воспринимают божеств в качестве чего-то вроде «больших папочек», находя в этом чувство безопасности. По мере их дальнейшего развития подобные вещи уходят в небытие, ведь чем больше вы понимаете божество, тем в большей степени само божество становится вами. Когда вы осознаёте, что все божества суть порождения вашего собственного ума, то начинаете выходить за пределы этих визуализаций. Это также справедливо с хронологической и текстологической перспективы. На низшем уровне тантры вы видите божество в качестве господина, а себя в качестве раба. На следующем уровне тантры вы видите божество и себя как друзей. За этим следует уровень, на котором начинается соединение вас и божества, покуда наконец вы всецело не превзойдёте саму идею божеств. Это является по-настоящему замечательным аспектом буддийской практики в плане медитации на божествах. В других религиозных традициях божества — это божества; они неизменны. Блага, даваемые вам тем или иным божеством, фиксированы независимо от того, на каком уровне практики вы находитесь. В буддизме все эти концепции соотносятся с уровнем вашего собственного духовного развития.

Например, пять дхьяни-будд тоже являются плодом

вашего воображения. Если бы мы начали абсолютизировать их восприятие, это стало бы проблемой. У каждого из будд есть специальная функция: каждый из них олицетворяет очищенное состояние вашего ума. Например, Будда Амитабха олицетворяет очищенную форму страсти. Все божества и дхьяни-будды имеют вполне определённый коррелят в виде некоторого негативного состояния ума. Каждое божество имеет подобного рода характеристику. Если бы они были реальными существами, тогда каждое из божеств имело бы только одну способность и одну характеристику.

Студент: А что насчёт дхармакаи как тела Будды?

Ринпоче: Дхармакая означает наше субъективное переживание предельного уровня бытия. Дхармакая не является чем-то, что лежит вовне и ждёт, когда мы её откроем. Очень важно понять, что это субъективное переживание. Это субъективное переживание пустоты, или махамудры, или как бы вы это ни называли. Дхармадхату — вот объективный коррелят дхармакаи. Дхармадхату представляет собой махамудру объекта, тогда как дхармакая является её субъективным переживанием. Иногда оба термина используются почти взаимозаменяемым образом — почти, но не совсем. Причина их почти взаимозаменяемого использования в текстах заключается в том, что когда вы постигаете

реальность, вы и реальность вступаете в настолько близкие отношения, что становитесь почти тождественны. Дхармадхату, махамудра и татхата — все эти термины указывают на одно и то же. Дхармакая же здесь является субъективной стороной.

Студент: Можно ли сказать, что тантрические практики являются искусными средствами для подготовки людей?

Ринпоче: Трудно признавать ценность чего-то уже существующего. Человеческие существа столь упорно цепляются за идею обретения, что всякий раз хотят обрести что-то новое, а не пытаться раскрыть или заново открыть нечто, чем они уже обладают. Вот почему в контексте схемы шести миров считается, что человеческий мир характеризуется вожделением, или страстным желанием. Мир богов характеризуется гордыней. Чертой людей является потребность всё время приобретать вещи, ведь мы постоянно ищем насыщения во внешних обстоятельствах. Наша способность распознавать свою базовую природу заторможена, потому что мы пытаемся обрести себя, стремясь к внешним вещам.

Студент: В чём же ценность таких концепций, как махамудра, в которых утверждается, что предельное существует даже тогда, когда мы его сами не открыли?

Ринпоче: Ценность в том, что вы начинаете осознавать,

что предельное является вечноприсутствующей возможностью, которую вы можете попросту распознать. Также это придаёт большее достоинство человеку. Вместо того чтобы говорить: «Если сделаешь то, получишь сё», вам говорят, что, если вы будете выполнять определённые вещи, вы откроете то, что у вас уже и так имеется изначально. Несмотря даже на указание Будды, что не стоит выстраивать умозрительных рассуждений о том, существует ли святой в нирване, он же говорил, что существует нечто необусловленное. Есть обусловленные вещи, а есть необусловленные, и необусловленные вещи не претерпевают изменений, в отличие от обусловленных.

Будда предлагал своего рода метафизический взгляд на структуру мира. Даже хотя сам Будда и говорил, что умозрительные рассуждения о метафизических вопросах подобны ситуации, когда человек наблюдает за раненым стрелой лебедем и медлит, пытаясь выяснить, откуда прилетела стрела, вместо того чтобы её сразу же вытащить, — всё же он говорил о необусловленных вещах. Махамудра как раз и будет эквивалентом необусловленного. Тем не менее в каком-то смысле она также является и более объемлющим понятием, поскольку считается, что махамудра включает в себя и сансару, и нирвану. Её нельзя отождествить исключительно с нирваной. Сансара и нирвана становятся двумя сторонами одной и той же монеты.

Студент: То же самое можно было бы сказать и о шуньяте: она объемлет в себе и то, и другое.

Ринпоче: Махамудра тождественна понятию пустоты, поскольку пустотны как нирвана, так и сансара. Аналогично определению и татхаты, или идеально абсолютного, в системе йогачары. Татхата пронизывает и сансару, и нирвану.

Студент: Верно ли, что вначале мы начинаем переживать проблески природы будды в медитации, а затем постепенно начинаем видеть растворение различий между природой будды и нашими негативными аспектами?

Ринпоче: Да. Именно поэтому тантрический подход имеет столь высокую психологическую ценность. Поскольку сансара — это тоже часть махамудры, вы начинаете принимать свои негативные аспекты и дружить с ними. Тантрики говорят, что если вы ощущаете негатив по поводу своих неприглядных сторон, тогда вы попадаете в порочный круг и не сможете их преодолеть. Если же отрицательные аспекты являются просто ещё одним аспектом махамудры, тогда вы получаете на вооружение совершенно иную и гораздо более здоровую перспективу для работы.

Студент: Ринпоче, подобное совозникновение позитивного и негативного — это всё ещё исключительно

концептуальная параферналия?

Ринпоче: Да, я думаю, это так. Называть их двумя сторонами одной и той же монеты — это часть процесса работы над своей концептуальной парафернацией. Иначе мы бы становились излишне догматичными и взирали на всё с точки зрения того, что же хорошо, а что плохо, что приемлемо, а что неприемлемо. Если же мы видим всеобъемлющую природу махамудры, то начинаем обретать очень ясную картину всего происходящего. Когда вы смотрите на вещи подобным образом, то начинаете прорабатывать свою концептуальную параферналию, ведь это убирает вашу ригидность. Такова позиция тантриков.

Студент: Если махамудра всеобъемлюща и пронизывает прошлое, настоящее и будущее, связаны ли мы в таком случае своей кармой?

Ринпоче: Мы связаны кармой до тех пор, пока не перестаём функционировать исключительно с точки зрения прошлого, настоящего и будущего. Когда мы начинаем осознавать, что обстоятельства времени в действительности есть нечто нами созданное, тогда не оказывается никакой кармы, чтобы нас связывать. В каком-то смысле карма есть нечто самовоспроизводящееся. Мы производим свою собственную карму, но как только мы начинаем осознавать, как именно мы это делаем, прозревая в отношении того, что реальность пронизывает собою всё сущее, — цепная

кармическая реакция пресекается. В тантре, согласно её приверженцам, мы можем отсечь само понятие кармы как таковой. Обычно утверждается, что просветление достижимо в течение нескольких жизней или же бесчисленного множества жизней, однако, согласно тантре, состояние будды обретается в течение одной жизни. Это ещё одно из радикальных воззрений тантриков. Они утверждают, что просветление достижимо в течение одной жизни, но для этого вам придётся выжечь все свои кармические отпечатки. По их мнению, это возможно.

Студент: Вы говорили, что практиковать махамудру может быть опасно, если вы не готовы к этому. Можете ли вы подробнее рассказать об опасностях и необходимых условиях для практики махамудры?

Ринпоче: Необходимыми условиями для махамудры являются: практика шаматхи и медитации випашьяны; понимание философии махаяны и умение применять её на практике; развитие мудрости и сострадания; обретение определённого уровня укоренённости во всём этом. Тогда вы можете переходить к уровню махамудры. В противном же случае вы «слетите с катушек» и будете утверждать: «Всё равно сансара и нирвана — две стороны одной и той же медали, так почему бы мне просто не загорать на пляже, ничего не делая?» Возможно, вы начнёте считать: «Я купаюсь по ту сторону дуализма сидячей медитации» — и

придумывать всевозможные оправдания, лишь бы не практиковать. Если же вы обрели правильное воззрение, тогда вы не впадёте ни в одну из этих уводящих в ошибочную сторону ловушек. Вам будет понятно, что именно вы делаете, и плоды ваших действий будут благотворны.

Махамудра также опасна потому, что все эти концепции несут в себе скрытую угрозу. Вы можете говорить: «Нет нужды отвергать сансару» — или что-то в этом духе и попросту использовать подобный подход для ещё большего погружения в собственные невроты, вместо того чтобы превзойти их. Однако с правильной методической подготовкой и практикой это становится возможным.

Студент: Каков же смысл изучения и обретения понимания философии махамудры, если ты не готов к практике махамудры?

Ринпоче: Философия махамудры способствует расширению вашего интеллектуального горизонта. Вы начинаете видеть буддизм с более широкой перспективы. Вы начинаете видеть весь спектр буддийской традиции и понимать все диапазоны возможностей, которые в ней содержатся. Я думаю, что в этом есть и огромная практическая ценность, если вы практикуете.

Студент: Можно ли одновременно практиковать махаяну

и ваджраяну, или же это опасно?

Ринпоче: Всё зависит от того, насколько основательно вы укоренены в махаяне. Безусловно, чтобы практиковать тантру, не нужно быть просветлённым существом. Но в то же время нужно развить в себе определённое отношение и некоторые качества, которые откроют для вас возможность практиковать тантру или махамудру. Когда вы выходите на всё более высокие уровни практики, вы не отказываетесь от предыдущих практик. Вы несёте в себе всю полноту практики. Вы никогда не отказываетесь от неё. На этапе хинаяны вы учитесь шаматхе и медитации випашьяны, которые практикуются и в махаяне. Чандракирти и Шантидева весьма подробно описывают шаматху и випашьяну, хотя их подход и отличается от использовавшегося в раннем буддизме. Махамудра тоже включает в себя практику шаматхи и випашьяны. Между одним уровнем и другим нет чёткого разрыва. Вы, скорее, продолжаете процесс развития, а не выходите за пределы одного уровня, переходя на следующий и забывая всё, что делали ранее. Вы опираетесь на выстроенное основание из того, что уже делали, так что нет никакого противоречия между уровнями практики. Не должно быть никакого конфликта между вашей практикой хинаяны и ваджраяны. Но вам и вправду нужно выполнять эти практики в хронологическом порядке. Вначале вы практикуете сидячую медитацию и развиваете сострадание, мудрость, знание и

т. д., а затем постепенно приступаете к тантрическим практикам. Вам не нужно быть просветлённым, чтобы практиковать тантру, однако вам нужно утвердиться в двух предшествующих янах.

Студент: В чём различие между бодхичиттой и любящей добротой?

Ринпоче: Бодхичитта попросту означает развитие просветлённого сердца. Для этого вам необходимо практиковать сострадание и любящую доброту. Так что на самом деле это одно и то же. Сострадание и знание очень важны в традиции тхеравады; они очень важны в традиции махаяны; и в традиции ваджраяны они также очень важны. Они лежат в самой основе буддийской традиции. Ещё одной примечательной стороной буддизма является то, что все его школы делают равный акцент и на действии, и на знании. Вы должны обладать знанием; также вы должны действовать. Знание и действие идут рука об руку. Нельзя действовать без знания. Это очень важное понимание. Действие и знание имеют настолько высокую значимость в тантрической традиции, что мужское и женское божества являются их символическими олицетворениями. Мужской аспект олицетворяет действие, или метод, а женский — знание, или мудрость. Всё это на самом деле одно и то же вне зависимости от того, как мы это называем — бодхичитта, *метта* или *каруна*. Всё это относится к людям,

порождающим любящую доброту.

Базовые концепции махамудры

Теперь обратимся к некоторым из буддийских тантрических концепций, представленных в традиции махамудры. Мы рассмотрим то, как традиция махамудры понимает сознание и идею пустоты. Что касается тантрического подхода к уму, махамудра следует представлениям йогачары о трёх уровнях сознания; обе традиции разделяют общие взгляды на данный вопрос.

Пустота

Махамудра разделяет развитое в йогачаре понимание пустоты сквозь призму полноты, а не отсутствия или чего-то отрицательного. Пустота — это реальность, и махамудра представляет эту реальность. Однако в махамудре говорится, что мы не должны приписывать излишнюю важность абсолютной реальности и тем самым недооценивать феноменальный мир. Феноменальный мир и пустота всецело едины. Реальность не является неким мистическим явлением, скрывающимся за феноменальным миром: реальность и феноменальный мир воспринимаются как две стороны одной и той же монеты. Пустота не

считается чем-то высшим по отношению к опыту феноменального мира. Пустота и мир явлений существуют на одном уровне.

Единовкусие

Тип отношения, которое следует развивать применительно к феноменальному миру и реальности, называется *ro chig*, или «единовкусие». Реальность и феноменальный мир, или нирвана и сансара, начинают приобретать один вкус, что означает, что одно не выше другого. Эти два полюса в каком-то смысле неразличимы. Когда мы смотрим на всю ситуацию в рамках данного контекста, даже концептуальная параферналия становится частью всего процесса, не являясь чем-то, что необходимо отринуть. Ранее мы обсуждали то, как наша концептуальная параферналия мешает нашей способности видеть реальность. Однако воззрение махамудры состоит в том, что нам необходимо интегрировать, а не отринуть свою концептуальную параферналию. Через интеграцию концептуальная параферналия начинает раскрывать свою природу как проявление махамудры. Вот почему мы должны считать, что концептуальная параферналия и природа будды (которая ей противоположна) имеют один вкус.

Нам нужно развивать подход единовкусия, поскольку всё,

что мы переживаем, — будь то сансара или нирвана, — обусловлено и сконструировано умом. Как только мы начинаем понимать природу ума, мы начинаем воспринимать единый вкус всего сущего. Реальность пронизывает всё, так что на уровне реальности нет совершенно никаких различий. Утверждается, что все противоположности (такие как тело и сознание, феноменальный мир и пустота, сансара и нирвана) с точки зрения реальности должны восприниматься как то, что имеет один вкус. В сущностном плане нет совершенно никакого различия между ними. Любое подобное различие попросту спроецировано умом посредством его концептуальной параферналии, а реальность в своём существовании свободна от этого. Различия, которые мы делаем, существуют только вследствие деятельности ума. Развивая отношение единовкусия, мы становимся способны видеть реальность как она есть вместо того, чтобы видеть её исключительно фрагментированным образом сквозь призму наших умопостроений.

Ум-как-таковой

Ум, интересующий практиков махамудры, не является той формой ума, которую мы обычно переживаем. Они интересуются «умом-как-таким» (тиб. *sems nyid*). Это не эмпирический ум, который мы переживаем; не является это

и той формой ума, которую мы рассматривали, обсуждая философию йогачары. «Ум-как-таковой» означает всеобъемлющий фон всех наших переживаний, как сознательных, так и бессознательных. Это основа всех наших ментальных проявлений. Ум-как-таковой указывает на фактическую действительность сознания. Он делает возможным все проявления ментального функционирования. В философии йогачары это нашло выражение в концепции «природы будды». *Природа будды* и *ум-как-таковой* можно считать весьма сходными понятиями. Ум-как-таковой — это основа всех конструктов сознания; все переживания сансары и нирваны существуют благодаря ему.

В традиции махамудры уму приписывается очень важная роль. Но речь здесь не об уме, который мы обыденно переживаем, будь то в сознательных или бессознательных состояниях. Мы блуждаем по сансаре потому, что не понимаем природу ума; мы освобождаемся от сансары, когда постигаем природу ума. Таким образом, всё есть следствие деятельности ума. В махамудре есть выражение «колдовство ума». Оно значит, что ум создаёт для нас все вещи как в плане сансарических, так и в плане нирванических переживаний. Адепты махамудры утверждают, что понимать нирвану как нечто более реальное или сакральное, чем сансара, или сансару как нечто меньшее, чем нирвана, — значит полностью

заблуждаться. И сансара, и нирвана — плод колдовства ума.

Такой тип ума невозможно открыть при помощи интеллектуальных упражнений; нельзя его открыть и при помощи медитации. Его нам не откроет никакое количество интеллектуальных упражнений. *Sems nyid* не является какой-то твёрдой сущностью: он пустотен. Так что даже ум-как-таковой пронизан пустотой. Поскольку он пустотен, он способен порождать гибкость, а также условия для переживания и сансары, и нирваны.

Понятие пустоты в махамудре имеет намного более положительную коннотацию. В тибетском она называется *rnam kun mchog ldan gyi stong pa nyid*, — буквально это переводится как «извечно совершенная пустота». Пустота представляет собой не только отсутствие субстанциональности феноменального мира; она есть нечто совершенно несокрушимое и чистое. Она *всегда* уже совершенна. Отсутствие субстанциональности выражается в виде чего-то всецело чистого, так что это нечто вроде полноты, а не отсутствия чего-то.

Ум-как-таковой пронизан этой пустотой, поэтому мы вновь возвращаемся к самой идее субъективного и объективного опыта. С субъективной стороны, у нас есть ум-как-таковой, эквивалентный природе будды. С объективной стороны, у нас есть извечно совершенная и всецело чистая пустота. Субъективная сторона никогда не затрагивается нашими эмоциональными перепадами, невротами и так

далее; объективная сторона есть извечно совершенная пустота, которая всегда всецело чиста. Мы обнаруживаем, что извечно совершенная пустота пронизывает также и ум-как-таковой; стало быть, ум-как-таковой тоже пустотен.

Изначальная чистота

Это подводит нас к тантрической идее изначальной чистоты, или «альфа-чистоты». *Альфа* на греческом означает «первый» и «чистый». «Альфа-чистота» по-тибетски — *ka dag*; это означает, что ум-как-таковой никогда (то есть изначально) не был загрязнён, а также то, что извечно совершенная пустота никогда (то есть изначально) не была загрязнена. И феноменальный мир, и субъект, соотносящийся с феноменальным миром, изначально были всецело чисты. Лишь наша концептуальная параферналия, а также отпечатки и склонности мешают нам признать этот факт.

Как видите, понятие изначальной чистоты в действительности подводит нас к идее свободы. Коль скоро субъекта никогда не затрагивали его собственные заблуждение, эмоциональная нестабильность и невроз, идея ограниченности или заточения в темнице сансары здесь совершенно неприменима. Заточение существует только на уровне непросветлённого состояния. В фундаментальном смысле эта идея неприемлема, ведь ум-

как-таковой никогда не был ограничен. Наша фундаментальная природа никогда не была заключена в тюрьму сансары. Она извечно свободна.

Как только практикующий начинает осознавать, что он или она никогда не были связаны и ограничены, обыденные переживания концептуальной параферналии, заблуждения и всё подобное «самоосвобождаются». Это технический тантрический термин, по-тибетски звучащий как *rang drol*. Когда мы начинаем осознавать *rang drol*, нам более не требуется даже отбрасывать своё заблуждение, невроты или эмоциональные нестабильности. Они самоосвобождаются сами по себе. Ничего не нужно делать в их отношении. Как только мы начинаем прозревать в отношении своей природы и природы феноменального мира, все омрачения самоосвобождаются — становятся *rang drol*.

Адепты махамудры утверждали, что сознание подобно океану. На самой глубине оно всегда было неподвижно, однако на поверхности оно бурно волнуется под порывами ветра. Сходным образом ум-как-таковой никогда не затрагивался ветром. Хотя наши повседневные сознательные переживания и колышутся под ветром переменчивости, наша базовая природа никогда этим не затрагивается. Ещё один используемый ими образ — небо и облака. Облака приходят и уходят, но они никогда не влияют на природу неба. Небо всегда было чистым и ясным.

Сходным образом наши омрачения никогда не задевали ум-как-таковой и извечно совершенную пустоту. Никогда не было никакого несовершенства. На самом деле можно утверждать, что ум-как-таковой и извечно совершенная пустота никогда не попадали под влияние ни совершенства, ни несовершенства. Вот почему мы говорим о величайшем совершенстве. и это также терминология тантриков. Оно никогда не оказывалось под влиянием чего-то внешнего по отношению к нему.

Вопросы и ответы

Студент: Представляют ли собой ум-как-таковой и извечно совершенная пустота некую дуальность или же они неразделимы?

Ринпоче: Они нераздельны. Они не являются «одним», но соединены нераздельно. В то же время природа ума пустотна, так что природа ума также представляет собой извечно совершенную пустоту. В каком-то смысле ум-как-таковой и обыденный ум совозникают. Они изначально соприсутствуют в нас. Они сосуществовали всё время. Феноменальный мир и извечно совершенная пустота также совместно существуют. Они называются недвойственными, поскольку они не есть одно. Это важная для понимания концепция. Часто люди говорят о единстве, не зная, что же это значит. Недвойственность не означает «одно». Они

близко соединены, поэтому они недвойственны. Например, пока мы не обрели просветление, мы не являемся буддами. Наш ум-как-таковой всегда и извечно присутствует, но одновременно с этим существует и наше заблуждение. Они тесно соединены, но не являются чем-то одним. Наше заблуждение и наш ум-как-таковой не представляют собой одно. Если бы они были одним, то быть буддой и быть сознающим существом означало бы нечто тождественное, но это не так. Тем не менее оба эти состояния тесно взаимосвязаны. «Недвойственное» указывает на экзистенциальную природу обусловленного ума и ума-как-такового. «Совозникновение» в каком-то смысле указывает на их одновременность. Нельзя утверждать, будто сначала было заблуждение, а потом возник ум-как-таковой, или наоборот. То и другое сосуществует изначально, вот почему делается утверждение об их совозникновении.

Студент: Сравнение ума с океаном и волнами интересно. Можно ли представлять ум как луковицу со множеством слоёв?

Ринпоче: Луковица со множеством слоёв — это что-то иное. Если говорить о фундаментальной природе океана и волн, то между ними нет никакой разницы. Различие лишь в том, как они проявляются. В фундаментальном смысле нет никакого различия между сансарой и нирваной: у них один

вкус. Можно сказать, что волны и океан тоже имеют один вкус.

Студент: Концепция единовкусия, кажется, утверждает, что ум видит вещи как противоположности вместо того, чтобы воспринимать хорошие и плохие поступки как то, что располагается на едином континууме.

Ринпоче: Тантрики утверждают, что мы не способны функционировать без того, чтобы всё время не мыслить крайностями. Хорошее и плохое всё равно относительно. Кто-то может считать, что убивать хорошо. Многие люди придерживаются воззрений, с которыми другие не согласны. Однако практикующие махамудру не говорят о том, что понятие хорошего и плохого не имеет какой-либо практической ценности. Практическая ценность есть, ведь иначе мы не могли бы функционировать. Однако в фундаментальном плане нет никакой разницы. Хорошее и плохое суть конструкты нашего ума, а не базовые свойства вещей. Реальность в действительности не хороша и не плоха, ей свойственен один вкус. Вот почему реальность называется таковостью: она просто есть. «Махамудра» означает одно и то же с разных ракурсов. Всё существует в гармонии, или равностности. Когда ум освобождается от этого, вы переживаете *ro chig* (единовкусие).

Студент: В чём различие между буддийским взглядом на

реальность и индуистским взглядом на *майю* как то, что покрывает и скрывает реальное?

Ринпоче: В адвайта-веданте, к примеру, *майя* используется для обозначения всеобъемлющего омрачения. Она более похожа на галлюцинацию, а не на иллюзию, ведь мир в действительности вообще не существует. Мир начал возникать лишь из-за вашего первичного неведения. Буддисты же в общем используют идею *майи* как эквивалент иллюзии. Иллюзия не означает, что ничего за ней нет. Если вы находитесь в изменённом состоянии, вызванном каким-то веществом, вы можете начать галлюцинировать и видеть всевозможные вещи, которых в действительности нет. Если вы под влиянием алкоголя, вы можете увидеть розового слона или что-то на стене, хотя на самом деле на ней ничего нет. За иллюзией же что-то сокрыто, просто в искажённом виде. Буддисты употребляют термин «майя» в этом конкретном смысле, как в случае с образом верёвки и змеи. Когда вы ошибочно принимаете верёвку за змею, это не значит, что там ничего нет. Это просто означает, что вы приняли одну вещь за другую. Это и есть иллюзия. Сходным образом мы не видим реальность или извечно совершенную пустоту, когда взираем на феноменальный мир, по той причине, что мы находимся под воздействием иллюзии. Мы ошибочно принимаем верёвку за змею вместо того, чтобы видеть верёвку как

верёвку.

Адвайта означает «одно без второго». *Адвайя* означает «недвойственное». В индуистской философии, когда речь заходит об адвайта-веданте, адвайта в действительности означает одно без второго. Брахман один. У него нет помощников по левую и правую руку. Он и есть То. Когда ведантисты говорят о единстве, они говорят с экзистенциальной точки зрения о том, каким образом нечто существует. Буддисты же говорят о том, как мы видим мир. Мы неспособны видеть единовкусие всей ситуации. Дело не в том, что реальность омрачена и сокрыта другими вещами и вам нужно открыть единство, а в том, что наш собственный способ видения вещей заставляет нас видеть их двойственным образом.

Студент: Какое отношение к жизни стоит развить, чтобы легче переживать свои эмоции?

Ринпоче: Отношение единовкусия. Вот почему медитация махамудры состоит в созерцании своего ума, когда он возбуждён и когда он в покое, в попытке узреть единый вкус обоих видов переживаний. Вместо того чтобы пытаться поддерживать умиротворённое состояние ума, вы пытаетесь увидеть, что всем состояниям ума свойственен один вкус. Существует упражнение по переходу из одного состояния в другое и сопоставлению переживаний. Иногда даже сознательно провоцируется гнев, чтобы вы могли

посмотреть и на него. Какой бы ни была эмоция, вы сознательно её вызываете, созерцаете и работаете с ней. Таков подход махамудры к випашьяне: здесь это не пассивная форма медитации.

Студент: Объекты окружены пространством, так что легче увидеть пустотность пространства.

Ринпоче: Пустотность здесь не является какой-то специальной концепцией. В частности, под пустотой не имеется в виду пространство. Под пустотой имеется в виду несубстанциональность вещей. Если бы тому или иному объекту была свойственна субстанциональность, он не мог бы измениться или сломаться, поскольку внутри него было бы нечто абсолютное. Но это не так. Вот что понимается под отсутствием субстанциональности. Махамудра утверждает, что отсутствие субстанциональности не должно представлять собой некую концепцию отрицания. На самом деле пустота предельна, потому что она всегда была совершенно чиста. Без этого феноменальный мир вообще не мог бы функционировать. Не было бы изменений, сам мир был бы статичен: он всегда был бы таким, каким был однажды. Не было бы ни движения, ни ощущения времени. Однако поскольку у вещей нет никакой субстанциональности, они изменяются, движутся, претерпевают метаморфозы. В махамудре утверждается, что пустота — это нечто положительное, поскольку она

создаёт основу для возникновения всех вещей. Без этой извечно совершенной пустоты у нас не было бы даже феноменального мира.

Студент: Почему мы считаем какие-то вещи «хорошими», а другие «плохими»?

Ринпоче: Потому что у вещей и вправду есть практическая ценность, а ваши действия и вправду оказывают влияние на вас самих и других людей. В абсолютном же смысле не существует ничего, что было бы на самом деле хорошим или плохим в окончательном смысле. Вот почему существует возможность преодоления всех кармических склонностей. Вы можете даже преодолеть своё духовное благочестие. И смысл не в том, что вы должны регрессировать и стать менее благочестивыми. Вы просто начинаете более точно видеть мир. Вы преодолеваете свою привязанность к созданию благой кармы и более не относитесь к этому процессу как к некоему подобию внесения средств на банковский счёт. Мол, «на моём счёте закончились средства хорошей кармы, так что я должен усерднее трудиться!»; далее вы пополняете баланс «хорошей кармы» и можете расслабиться. Люди так и действуют. Стало быть, вы преодолеваете и эту склонность.

Тантрики призывают использовать любые негативные аспекты, которыми мы обладаем, для их преобразования и

интеграции вместо того, чтобы думать: «У меня проблема со злостью, я должен от неё избавиться», — последнее является принятием морализаторской позиции в отношении гнева как такового. Может, вам и удастся подавить свой гнев или сдержать его, но вашему моральному отношению всё равно будет присуща доля гнева в отношении вашего собственного гнева. Это неизбежно, всё так и происходит. Тантрики говорят, что мы должны научиться использовать гнев. Вместо того чтобы видеть его как нечто, что необходимо отринуть или принять, вы просто работаете с ним как таковым — как с гневом, без того, чтобы занимать излишне оценочную позицию в его отношении. Мы в силу привычки осуждаем гнев как нечто плохое. Именно поэтому в «Хеваджра-тантре» говорится: «То, что вас связывает, также есть то, что вас освобождает». Мы сами создаём свою тюрьму, следовательно — свобода является чем-то изначально нам присущим в фундаментальном смысле. Поступайте аналогичным образом со всеми своими негативными качествами и пытайтесь освободиться, используя их целесообразно.

Студент: Мы считаем любовь чем-то хорошим, а ненависть чем-то плохим.

Ринпоче: В буддизме сперва вам необходимо зародить в себе любовь. Вам нужно принять позицию, что любить — хорошо, а ненавидеть — плохо, и начать развивать в себе

любовь. Однако думать, что любовь есть нечто хорошее, и вызывать у себя это чувство исходя из этого — обобщение, ведь мы можем пытаться любить и делать это неправильным образом или таким образом, который приносит больше вреда, чем пользы. Так бывает. Иногда мы говорим: «Это действительно хорошо», тогда как в действительности наши действия приносят вред. Постепенно вы начинаете принимать это к рассмотрению и выходить за пределы жёстко фиксированных представлений в отношении того, что действительно хорошо и что действительно плохо. Тем не менее это не прекращает вашего функционирования на повседневном уровне.

Быть может, происходящее связано с философскими установками, которые имеются у людей. Многие считают, что философия предназначена только для тех, у кого есть на неё время или кто хочет погрезить о мире, но на самом деле все мыслят философски. Всем свойственно определённое моральное отношение или нравственная оценка. Мы питаем некие чувства к тому, каким является мир, и начинаем формировать весьма косные идеи в отношении наблюдаемого. Это и есть викальпа, или концептуальная параферналия. Когда мы говорим о морально-нравственных вопросах, это звучит так возвышенно! Даже мурашки бегут по коже; но проблема в том, что и это тоже попадает в разряд викальпы.

Тантрики утверждают, что преодолеть это можно путём развития более позитивного отношения к собственным негативным сторонам, так что вы начинаете становиться более позитивными вместо того, чтобы порождать ещё больший негатив. Обычно мы негативно относимся к своим отрицательным сторонам: мол, «это надлежит отвергнуть; ничего не хочу знать об этом». Если у вас есть отрицательная черта, вы не будете стремиться её рассматривать. Вы захотите избавиться от неё, потому что она «плохая». В тантрическом же подходе вы сделаете её объектом исследования. Вы создадите в себе пространство для того, чтобы её рассмотреть, что является весьма положительным действием. Когда мы потворствуем своим негативным аспектам, мы не хотим их видеть, мы просто хотим им предаваться.

Студент: Какие следствия можно вывести из данной философии для социально значимых действий и общественной справедливости?

Ринпоче: Вы всё ещё можете бороться за общественную справедливость, но не будете за неё навязчиво цепляться. В этом-то и состоит квинтэссенция данного взгляда. Если вы размягчите свою жёсткую фиксированность, то сможете видеть вещи намного яснее. В тантре говорится и о действиях, и о том, что необходимо поступать определённым образом в силу того, что это хорошо для

большинства людей или же хорошо для какого-то индивида. Иногда вы даже можете совершать поступки, вызывающие у других ярость. На самом деле тантрический подход способствует тому, чтобы вы действовали. Этот подход не делает вас пассивным. Каждый человек следует своей собственной философии и совершает свои поступки, но, если вы понимаете всю ситуацию в целом и способны работать с ней в этой целостности, вы получаете возможность видеть вещи более ясным образом и предпринимать шаги без каких-либо эмоциональных предубеждений или интеллектуальной затуманенности. Вы обретаете намного более чёткое видение ситуации, причём сама ситуация не вызывает у вас эмоциональных предрассудков и не ошеломляет вас.

Студент: Если нирвана совозникает с сансарой, тогда нирвана не может включать конечное угасание. Она должна включать в себя сансару, непрерывно длящуюся управляемым, а не бесконтрольным образом.

Ринпоче: Да, совершенно верно. Обычно под нирваной понимается некое место, в котором вы совершаете умиротворённое самоубийство. Вы просто входите в нирвану, — и всё, конец всем вашим проблемам. Вам даже перевоплощаться больше не нужно. Однако с точки зрения тантры на этом процесс не останавливается. Вы можете жить в сансаре и пребывать при этом в нирване. Как мы

увидели, сансара и нирвана суть конструкты нашего ума, так что правильная оценка сансары и есть нирвана. Даже по достижении просветления пробуждённая деятельность продолжается — так считают тантрики. Отличие же в том, что сансара более не будет ошеломляя захватывать вас целиком.

Студент: Почему же нам нужно практиковать, если реальность и так доступна каждому?

Ринпоче: Мы должны практиковать, потому что люди относятся к самим себе с позиций нищеты и лишённости. Вот почему буддисты говорят, что основной характеристикой человека является вожделение. Вожделение — главная черта человеческих существ; неведение — главная черта животных; гордыня — главная черта богов и т. д. Люди всегда хотят обрести что-то внешнее по отношению к себе; они всегда ищут способы внешнего обогащения вместо того, чтобы созерцать то, чем они уже являются. Очень трудно признать своё собственное богатство и изобилие. Это так даже в отношении внешних вещей. Всё, чего у вас нет, кажется таким драгоценным, но как только вы это обретаете или приносите домой, ваш былой интерес пропадает. Обретённое полностью теряет для вас свою значимость. Мы не пытаемся практиковать, чтобы стать кем-то, кем мы ещё не являемся: мы пытаемся практиковать, дабы быть самими собою более

осмысленным образом.

Мы практикуем, чтобы перестать хотеть быть таким или сяким. Все хотят быть кем-то. И дело не в том, что людям стоит перестать делать то, чем они уже занимаются, но ведь они думают: «Если я стану хорошим фотографом, я обрету своё призвание. Я буду выражать себя при помощи фотографии». Хотя в итоге это так и не работает, люди упорно продолжают придерживать подобный взгляд. В махамудре культивируется отношение, согласно которому вы уже в фундаментальном смысле пробуждены. Ваша практика состоит в признании этой пробуждённости, а не в поиске просветления — желании быть чем-то иным, нежели то, чем вы уже и так являетесь.

Студент: Как поступать с такими явлениями, как гнев в отношении других людей?

Ринпоче: Необходима медитация. Вы должны обрести опыт медитации, прежде чем сможете по-настоящему решать подобные ситуации. Бóльшую часть времени честность гораздо лучше вежливости. Например, когда вас разрывает от гнева, гораздо эффективнее сразу признать ваше изначальное недовольство определённой ситуацией. Если бы вы его выразили, то ситуация тут же разрешилась бы. Когда же вы не выражаете своё недовольство, чувства аккумулируются и нарастают, вы можете продолжать сохранять вежливость и притворяться, будто вас ничего не

беспокоит, покуда наконец не взорвётесь, что может иметь катастрофические последствия.

Тантрики утверждают, что в медитации вы на самом деле развиваете симпатию и любящую доброту в отношении своих собственных неврозозов, что позволяет вам обрести новую перспективу. Вместо того чтобы думать: «Вот что-то, что я должен отринуть», вы на самом деле с симпатией относитесь к своей агрессии или порождаете чувство любящей доброты. Таким образом вы вырабатываете у себя позитивное отношение. Злость более не воспринимается как нечто плохое или как что-то, что пришло и захватило вас врасплох. Гнев создан вами. Ваш ум — творец гнева. Часто мы думаем, что все эти эмоции приходят извне и «решают» остаться в нас наподобие непрошенных гостей, постепенно разрывающих нас на части. На самом деле вы сами и есть творец своих эмоций. Это ваш собственный ум, игра вашего ума, колдовство вашего ума — как утверждается в учениях махамудры. Поскольку мы и есть те, кто это делает, мы можем с этим работать и выстраивать определённое отношение. Мы можем развивать в себе более позитивное отношение, если научимся видеть в гневе часть самих себя.

Студент: Но мы же развиваем любящую доброту к самим себе, а не к таким проявлениям, как гнев.

Ринпоче: Вы развиваете любящую доброту к себе, и это очень важно, потому что тогда вы обретаете способность

более спонтанно развивать любящую доброту в отношении других. Если вы не принимаете себя, то лишь всё больше мучаете себя. Если вы беспокоите других людей, они могут просто уйти; они имеют возможность избегать вас или держаться от вас подальше. Тогда как если вы злитесь на себя, то тут уже ничего не поделаешь. Вы не можете себе сказать: «Что ж, увидимся позже». Вам придётся что-то делать, ведь это часть вас самих. Но мы так на это не смотрим. Мы всегда считаем, что злость отделена от нас, и говорим: «Меня охватила ярость!»

Студент: Имеете ли вы в виду, что сострадание не может правильным образом возникнуть до того, как алая-виджняна будет очищена от отпечатков и склонностей, а также что это может как-то касаться и гнева?

Ринпоче: Да, верно, в том-то и дело. Когда мы меняем своё отношение к гневу, этот подход уже пресекает наши отпечатки и склонности. Наш привычный способ отношения к гневу — испытывать досаду. Это является частью механизма отпечатков и склонностей. Если же посмотреть на свою злость с более позитивной позиции, то отпечатки и склонности пресекаются, поскольку вы изменяете привычный процесс. Вы теперь видите всё иначе.

Студент: В тантрических учениях утверждается, что вы должны признать все свои эмоции, однако в иных

буддийских учениях говорится, что следует искоренить желания и эго, поскольку они ведут к привязанности.

Ринпоче: Это так. Вот почему тантрическая традиция столь разительно отличается от других буддийских учений. Мы говорим о взаимосвязи между философией йогачары и тантрой потому, что йогачара говорила о весьма сходных вещах. В йогачаре говорится о преобразении трёх уровней сознания в мудрость и тому подобном. Всего этого придерживаются и тантрики. Другие буддийские школы видят негативные аспекты в качестве чего-то, что надлежит отринуть, а позитивные качества как то, что необходимо развивать, ведь это соотносится с благой и неблагод кармой. Нужно избегать всего, что ведёт к накоплению «плохой» кармы, и культивировать всё, что ведёт к накоплению кармы «хорошей». У тантриков же всё обстоит иначе. Тантрики говорят, что можно проработать все эти моменты в рамках одной жизни, тогда как другие буддийские школы утверждают, что требуется много жизней, дабы обрести состояние просветления, архата, будды — что бы вы ни хотели обрести. Требуется бесчисленное количество жизней, чтобы достичь итоговой стадии. Тантрики же говорят, что это делается в течение одной жизни. Вот почему в тантре методы кардинально отличаются, равно как и воззрения по этому вопросу.

Студент: Скорейшей способ обрести просветление —

быть самим собой, но для этого необходимо иметь обоснование в виде пустоты, чтобы вы могли принимать себя таким, какой вы есть. В этом смысле пустота не может возникать как следствие философских размышлений.

Ринпоче: Это верно. Но нельзя действовать, не имея философского фундамента. Кто-то говорит: «Я буду просто медитировать»; но, когда вы обсуждаете с этим человеком саму медитацию, становится ясно, что у него всё же есть какое-то мнение, опираясь на которое он медитирует и считает это занятие полезным. То есть данный человек медитирует потому, что у него есть какое-то философское воззрение по этому вопросу. Даже если вы думаете: «Это приносит мне пользу» — это всё равно философское рассуждение. Вот почему благоприятным является понимание различных медитационных техник, или того, зачем вообще нужна медитация. Также полезно понять то, к чему именно относится пустота. Быть может, у вас и получится просто медитировать, позволяя пустоте пронизывать всё ваше существо, однако сперва вам всё же нужно понять, что именно будет его пронизывать. Это не значит, что всем нужно становиться учёными или высококолобыми интеллектуалами, однако каждому нужно знать, что именно он или она делает. Мы и так этим постоянно занимаемся. Даже когда мы говорим: «Мне не нравится эта работа; я хочу заняться чем-то другим», мы делаем философское утверждение. В буддизме знание

(праджня) и действие, или искусные средства (упая), всецело неразделимы. Они неизменно и постоянно идут рука об руку. Это происходит в повседневной жизни — всё время.

Студент: Как тантра понимает неведение и каким образом оно преобразуется в мудрость?

Ринпоче: Неведение и мудрость совозникают. Неведение и ум-как-таковой (базовый разум, или природа будды) совозникают. Нам нет нужды говорить: «Мой ум-как-таковой выше моего неведения», — или: «Моё невежественное состояние хуже моего ума-как-такового». Это не будет отступлением от видения единого вкуса всех феноменов. По сути все эти вещи обсуждают в контексте медитации. Нельзя просто взять и начать заниматься тантрой. Необходимо изначально утвердиться в хинаяне и махаяне, прежде чем вы сможете выполнять эти практики. Всё это довольно сложно и требует времени. Здесь мы просто обсуждаем эти идеи, чтобы познакомиться с ними в первом приближении, а также для того, чтобы понимать, с чем можно встретиться при изучении полного спектра буддийской философии.

Трансформация сознания

Мы говорили о философских концепциях в традициях йогачары и буддийской тантры. Теперь же мы можем провести сопоставление подходов йогачары и махамудры к преобразению сознания. Когда йогачара и махамудра утверждают тождество сансары и нирваны, они говорят не о чистом тождестве, в котором нет совершенно никакого различия. Тождество касается их фактической реальности (*ngo wo*), но в их действительном проявлении (*rang zhin*) различие всё же *есть*. Если бы не было совершенно никакого различия, мы с самого начала переживали бы сансару как нирвану. Однако мы этого не делаем, потому что в их действительном проявлении есть определённое различие. *Ngo wo* идентично, в *rang zhin* же есть отличия. Это различие также применимо и к идее трансформации, или преобразования.

На уровне фактичности на самом деле нет ничего, что бы преобразалось. В фундаментальном смысле наше обыденное сознание имеет природу мудрости. Однако на уровне действительного проявления некое преобразование всё же должно произойти, чтобы сознание возвысилось с обыденного уровня до более высокого. Трансформация происходит на уровне действительного проявления, но не на уровне фактичности. Поскольку в действительном

проявлении есть некое различие, три уровня сознания должны быть трансформированы, или преобразены, в различные аспекты мудрости.

Зерцалоподобная мудрость

Как один из трёх уровней сознания субстрат сознания преобразается в зерцалоподобную мудрость. В традиции йогачары зерцалоподобная мудрость считается базовым субстратом всех других форм мудрости. Все остальные аспекты мудрости зависят от зерцалоподобной мудрости, поскольку она лежит в основе всех видов переживаний мудрости, которые мы можем испытывать. Она называется «зерцалоподобной» потому, что она совершенно свободна от концептуальной параферналии. Наше восприятие феноменального мира тогда оказывается совершенно непосредственным. Восприятие не опосредуется какими-либо формами концептуализации, и поэтому феноменальный мир отражается в зерцалоподобной мудрости подобно тому, как предмет отражается в зеркале. Зеркало не конструирует предмет, оно просто отражает всё, что есть. Наше обыденное сознание всегда конструирует, а не воспринимает. Мы на самом деле не воспринимаем вещи правильным образом, поскольку как только мы что-то воспринимаем, то выстраиваем различные конструкции на базе своего непосредственного восприятия.

Зерцалоподобная мудрость, следовательно, считается чем-то вроде непрерывного непосредственного восприятия без концептуальной параферналии.

Быть может, вы слышали о дхьяни-буддах и соответствующих им пяти аспектах мудрости, однако здесь контекст иной. Йогачаринская идея преобразования обыденного сознания в пять аспектов мудрости побудила тантриков сформулировать представление о пяти дхьяни-буддах и соответствующих им аспектах мудрости, — но это было более поздним тантрическим дополнением. Когда же развивалась философия йогачары, представления о пяти дхьяни-буддах ещё не существовало. Мы не можем полностью связать все эти идеи с тантрической системой, но мы можем обнаружить истоки этих тантрических концепций в йогачаре, поскольку именно адепты йогачары в первую очередь и пришли к идее трансформации, или преобразования.

Мудрость равенности

Мудрость равенности связывается со вторым уровнем сознания, или эгоцентрической ментальной активностью. Как известно, «эгоцентричность» попросту означает идею разделения на субъект и объект, тогда как под «ментальной активностью» понимаются ментальные процессы, связанные с данным типом эгоцентрической установки.

Эгоцентрическая ментальная активность преобразуется в мудрость равенности. На уровне эгоцентрической ментальной активности индивид всецело озабочен идеей субъекта и объекта, так что постоянно воспроизводятся концептуальная параферналия и отпечатки и склонности. На уровне мудрости равенности индивид способен увидеть природу и субъекта, и объекта с позиции единовкусия. Можно сказать, что единовкусие субъекта и объекта, сансары и нирваны и т. д. возникает из-за того, что эгоцентрическая ментальная активность преобразуется в мудрость равенности. Всё воспринимается из состояния равенности. Ничто не воспринимается как высшее или низшее. Субъект и объект, сансара и нирвана воспринимаются с позиции равенности, — то есть они одновременно воспринимаются как имеющие один вкус.

Различающая мудрость

Это то сознание, которое мы обычно называем своим умом (или разумом) и которое преобразуется в различающую мудрость. Функция различающей мудрости — различать вещи и видеть их должным образом. Осознавание, что всё равно, что всё имеет единый вкус, не приводит к помутнению нашей способности видеть. На самом деле это обостряет наше видение мира. Различающая мудрость позволяет нам видеть вещи более

ясным и правильным образом. Это происходит вследствие трансформации эмпирического сознания.

Правильная перспектива — это когда стул воспринимается в качестве стула, а стол — в качестве стола. Мы обычно думаем, будто именно так всё и воспринимаем, однако в действительности дело обстоит иначе. Когда проявляется различающая мудрость, это означает, что мы преодолели два типа омрачений, которые всегда искажают наше видение: омрачения эмоциональной нестабильности (санскр. *клеша-аварана*) и интеллектуального замешательства (санскр. *джняна-аварана*). Оба типа омрачений всецело пресекаются, так что стулья наконец-то воспринимаются как стулья, а столы — как столы, исходя из правильного видения, не замутнённого омрачениями, созданными этими двумя ментальными блоками в аффективных и когнитивных процессах сознания.

Всевоплощающая мудрость

Сознания пяти органов чувств (зрения, обоняния, слуха, вкуса и прикосновения) оказываются преображены во всевоплощающую мудрость. Когда мы подобным образом трансформировали свои ментальные процессы, мы обретаем способность к правильному действию. Между нашим знанием и нашими действиями нет разрывов. Наши мысли и действия всецело скоординированы друг с другом,

так что мы проявляем способность воплощать задуманное сразу же, спонтанно и без малейших колебаний. Это связано с коммуникативным аспектом просветлённого существа, или *самбхогакаей*. Мы способны общаться и взаимодействовать с другими благодаря обретению всевоплощающей мудрости.

Мудрость дхармакаи

В системе йогачары отсутствует один тип мудрости — мудрость дхармакаи. Обычно речь идёт о пяти типах мудрости, но в йогачаре упоминаются лишь четыре, причём зеркалоподобная мудрость служит основой всех остальных. В традиции махамудры выделяется пять видов мудрости, однако используются всё те же термины. Различие же носит, скорее, технический, а не действительный характер. Хотя система махамудры и признаёт три уровня сознания, аспекты мудрости не коррелируют с ними. Сознание, или ум, рассматривается в целостности, и формы мудрости считают различными аспектами этого ума в его тотальности, а не соотносят каждую из них с определённым уровнем сознания. По-видимому, в этом и состоит основное различие, которое является скорее техническим, а не открывающим какую-то иную фактическую реальность.

Утверждается, что мы воплощаем зеркалоподобную мудрость, когда начинаем переживать ум как нечто

светоносное и пустотное. Ум пустотен, но не представляет собой вакуум. Пустотность не превращает ум в ничто: она придаёт уму светоносность. Поэтому когда практикующие начинают переживать совозникновение светоносности и пустотности, они начинают осознавать зеркалоподобную мудрость.

Мудрость равенности возникает, когда мы начинаем переживать светоносный и пустотный аспекты ума как нечто имеющее один вкус. Они всецело нераздельны и обладают одним вкусом, и когда мы осознаём это, то осознаём мудрость равенности.

О различающей мудрости сказано, что она выражается в осознании несубстанциональности ума. Поскольку ум пустотен, он не может быть субстанционален. Однако несмотря даже на то, что он несубстанционален, он способен разнообразно проявляться. У него есть необычайная способность трансформироваться и проявляться во множестве различных вещей. Поскольку он обладает этой способностью, его рассматривают как различающую мудрость.

Всевоплощающая мудрость возникает, когда природа ума постигается такой, какая она есть. Вместо пребывания на поверхностном уровне ума мы способны погрузиться в его глубины и верным образом понять его природу. Тогда мы оказываемся способны действовать правильно, точно и аккуратно. В этом-то и состоит всевоплощающая мудрость.

Мудрость дхармакаи — это ещё одно название для ума-как-такового, или природы будды. Дхармака — это оптимальный уровень нашего бытия. Иногда этот термин переводится как «вселенское тело истины» или что-то в этом духе, что порождает сплошную путаницу, ибо каким образом истина может иметь тело? Дхармака считается оптимальным уровнем нашего бытия. Причина, по которой используется название «мудрость дхармакаи», заключается в том, что сансара и нирвана изначально и всегда были совершенны. Лишь вследствие наших заблуждений и неверных оценок ситуации сансара кажется нечистой, а нирвана — чистой. С позиции действительного состояния сансары и нирваны они изначально и всегда совершенны. Они никогда не были ничем загрязнены.

В системе йогачары зеркалоподобная мудрость — это субстрат всех остальных аспектов мудрости. В традиции махамудры мудрость дхармакаи представляет собой основу, а все остальные формы мудрости возникают благодаря ей. Это отражено и в тантрической иконографии. Однако с позиции как йогачары, так и махамудры совершенно не важно, сопоставляются пять семейств будд с аспектами мудрости или нет. В период расцвета йогачары тантрическая иконография ещё не была развита должным образом, так что каких-либо сопоставлений не делалось. Тантрические же практики махамудры вообще вышли за пределы иконографии как таковой. Интересно, что в этом

смысле они сходятся: иконография играла незначительную роль в обеих традициях. Обе традиции придавали бóльшую значимость основополагающему преобразению ума, тогда как технические инструменты создания мандал, визуализации, повторения мантр и т. д. имели вторичное значение.

На этом мы заканчиваем наше сопоставление того, как в обеих традициях осуществлялось преобразование неблагоприятных ментальных состояний в благоприятные.

Вопросы и ответы

Студент: Можете ли вы подробнее рассказать об эмпирическом сознании и сознаниях шести органов чувств?

Ринпоче: Эмпирическое сознание — это сознание, которое мы понимаем: сознание, которое мыслит; которое переживает эмоции; которое может представлять себе вещи в воображении; которое может визуализировать явления и т. д. Что же касается сознаний органов чувств, когда вы нечто видите, зрительное сознание связано с этим восприятием. Когда вы чувствуете запах чего-то, сознание обоняния связано с этим типом переживания и т. д.

Студент: Когда эмпирическое сознание преобразуется в возвышенное сознавание — является ли это *праджней*?

Ринпоче: Можно сказать, что различающая мудрость —

это возвышенное чувство праджня, однако различающая мудрость абсолютна, тогда как праджня исключительно относительна. По мере того как вы продвигаетесь по духовному пути, ваша праджня претерпевает изменения. Вам открывается всё большая способность к различающему осознанию. Когда вы обретаете различающую мудрость, она более не меняется. Различающая мудрость — это различающая мудрость, и точка. Она не возрастает, не уменьшается, не исчезает. Вы не можете её обрести, а затем потерять, тогда как праджню утратить вполне возможно. Если вы не продолжаете практиковать и уделять этому внимание, вы можете утратить свою праджню и оказаться в начальной точке. В отношении же различающей мудрости этого не происходит. На самом деле можно сказать, что именно благодаря в первую очередь различающей мудрости мы имеем возможность развивать праджню, или различающее осознание.

Студент: В какой момент в дело вступает светоносность?

Ринпоче: Светоносность ума связана со всеми другими аспектами мудрости. Светоносность ума, если хотите, является мудростью дхармакаи. Можно называть её светоносностью, природой будды, дхармакаей — как угодно, но всё это указывает на одно и то же.

Студент: Но на своей незавершённой стадии это

праджня?

Ринпоче: В каком-то смысле да. Праджню в большей мере связывают с различающей мудростью, чем с мудростью дхармакаи. Природа будды — это мудрость дхармакаи.

Студент: В философии йогачары алая-виджняна становится зеркалоподобной мудростью и воспринимается как основа всех остальных форм мудрости. Необходимо ли сначала развить этот первый аспект?

Ринпоче: Да. Он служит фундаментом. Именно благодаря зеркалоподобной мудрости все остальные виды мудрости имеют возможность проявляться. В традиции же махамудры именно благодаря мудрости дхармакаи все остальные формы мудрости имеют возможность проявляться. Вместо выделения четырёх аспектов мудрости здесь речь идёт о пяти. Мудрость дхармакаи существует всё время, согласно тантрикам. Это ум-как-таковой, или светоносность. Всё это лишь вопросы семантики, а не существования различных сущностей. Эти виды мудрости не являются различными сущностями: всё это разные проявления одного и того же.

Студент: Какое значение имеют правила *винаи* для практиков махамудры и йогачары?

Ринпоче: Когда развилась махаяна, несколько снизилось

значение винаи. Если вы прочитаете «Вималакиртинирдеша-сутру», то увидите, что её героем является мирянин и значительная часть бесед посвящена тому, что вам не требуется в обязательном порядке становиться монахом, чтобы быть бодхисаттвой или достичь просветления. В махаяне несколько снижается акцент на строгих правилах монашества. Когда же дело доходит до стадии тантры, практикующие на самом деле выходят за пределы монашеских обетов, а не просто отвергают их. В тантрической литературе говорится, что в практику необходимо включать все три типа обетов. Даже несмотря на то что тантрики могут пить алкоголь и более не следовать строгим монашеским обетам, они всё ещё говорят, что монашеские обеты и обеты бодхисаттвы включены в их тантрические обеты. Это в большей мере процесс ассимилирования, а не отвержения всего кодекса правил.

Студент: В чём состоят тантрические обеты?

Ринпоче: Их обеты хранятся в тайне и их нельзя разглашать публично. По сути, тантрики принимают четырнадцать обетов, которым им надлежит следовать, однако обет целибата не является одним из них. Тем не менее тантрики были великими учёными и мастерами медитации; они не были всего лишь группкой радикалов, сражавшихся против монашеского истеблишмента. Некоторые тантрические йогины были брахманами,

которые вступали в связь с женщинами из более низких каст и т. д. Местные индуисты определённо этого бы не поддержали. Подобное можно встретить в индийском обществе и по сей день. Вас могут изгнать из страны за подобное поведение.

Студент: Многие сиддхи практиковали в монастырских учреждениях, и их выгоняли оттуда за нарушение правил. Многие из них считали правила проблематичными, однако внутри монастырей никогда не было послаблений правил.

Ринпоче: Как первоначально говорил Будда, его Дхарма подобна плоту, используемому для того, чтобы переправиться через океан сансары. Когда вы добираетесь до противоположного берега, то оставляете плот. Вы можете оставить плот и Дхарму на этом уровне. Когда вы уже совершили путешествие и постигли махамудру, оставив позади все отпечатки и склонности, тогда вы более не являетесь ни буддистом, ни не-буддистом. Однако, чтобы добраться до этой точки, сперва необходима определённая практика или дисциплина.

Студент: Можете ли вы подробнее рассказать о концепциях «чистоты» и «загрязнённости»?

Ринпоче: Чистота — это когда вы видите вещи такими, какие они есть. Есть ещё одна важная тантрическая концепция, связанная с этим. Она известна как *dag snang*,

или «чистое восприятие». Вы оказываетесь способны видеть вещи такими, какие они есть. Загрязнённость же есть то, что мы и так всё время испытываем. Однако утверждается, что с самого начала даже нечистое в каком-то смысле является чистым. Загрязнённость никогда не существовала. Загрязнённость — это лишь нечто искусственно внесённое нашим собственным концептуальным умом.

Студент: В какой-то момент необходимо начинать практику Дхармы. Начинается ли практика с трансформации эмпирического сознания?

Ринпоче: Согласно традиции йогачары, трансформация происходит на уровне субстрата сознания. Сперва должен преобразиться ваш субстрат. Этоместилище должно быть очищено, чтобы и его содержимое могло стать чистым. Субстрат — это нечто вродеместилища, или «контейнера», но не в физическом смысле, а в психическом. В субстрате удерживаются всевозможные отпечатки и склонности, так что если субстрат будет очищен, то естественным образом растворятся отпечатки и склонности. Фундаментальная революция, или изменение, должна произойти именно на уровне субстрата сознания.

Студент: Происходит ли это, если просто позволить уму пребывать в своём естественном состоянии?

Ринпоче: Да, а также путём работы с эмпирическим

сознанием в процессе этого. Вы всё время находитесь в отношениях со своим эмпирическим сознанием. Если вы созерцаете свои мыслительные процессы, образы и тому подобное, когда практикуете медитацию, тогда вы неизбежно будете работать со своим эмпирическим сознанием, влияющим на субстрат. В таком случае вы будете создавать в нём меньше отпечатков и склонностей.

Студент: Ум способен создать всё что угодно. Как же нам понять, что мы испытываем абсолютное просветление, если каждый может его интерпретировать со своей точки зрения?

Ринпоче: Практика без теории ведёт к излишнему религиозному рвению и всевозможным формам фанатизма. Ваша практика тогда будет порождать опасную ситуацию вместо того, чтобы приводить к более здоровым обстоятельствам. Если вы станете размышлять о том, что делаете, и изучать весь предмет в целом, тогда у вас будет намного больше шансов распознать, что же происходит с вами и на каком уровне ума вы находитесь. Вам не нужно для этого быть учёными или философами. Но если вы практикуете исключительно с догматических позиций, считая, будто практика — единственное, что имеет значение, а теоретизирование совершенно бесполезно, тогда вы не будете двигаться в конструктивном направлении. Как известно, мировые религии создали

больше проблем из-за догматизма и крайних форм религиозного рвеня, нежели из-за излишних размышлений.

Люди, практикующие действительно правильным образом, полностью выходят за пределы интеллектуального понимания. Интеллектуальное понимание используется в качестве инструмента, позволяющего переживать свой опыт с правильного ракурса. Будде не нужно было продолжать учёбу. Многие утверждают, что нам нужно в качестве примера обращаться к Миларепа, коль скоро ему не нужно было учиться: дескать, он просто медитировал и обрёл просветление. Однако это абсолютная неправда. Чего же Миларепа так долго крутился вокруг Марпы? Вовсе не для того, чтобы иметь возможность вновь и вновь строить каменные башни. Он получил множество учений и упражнялся под руководством Марпы в течение многих лет. Если бы вы знали столько в интеллектуальном плане, сколько знал Миларепа, то вас можно было бы только поздравить. Сам я не знаю столько, сколько знал Миларепа, даже на интеллектуальном уровне. Его практика перевешивала теоретическое понимание, и от этого люди склонны всё преувеличивать и заявлять, будто Миларепа занимался одной лишь практикой и тем самым обрёл просветление в течение одной жизни. Однако если вы ознакомитесь с его песнями, то увидите, что это не просто бессмысленный лепет какого-то блаженного йогина,

медитировавшего и достигшего просветления в пещере. Его песням свойственен широчайший охват и великая глубина.

Вначале вы знакомитесь с учениями путём посещения лекций и чтения книг, затем вы осмысляете услышанное, спрашиваете себя, правда это или нет, имеет ли это для вас смысл, и лишь затем приступаете к медитации. Вам следует приступать к медитации лишь после того, как вы сделали всё вышеперечисленное. Все эти вещи необходимо включить в рассмотрение, с тем чтобы, услышав или прочитав что-то, вы впоследствии могли проверить истинность полученного знания в процессе медитации. Медитация используется именно для этого. Интеллектуальное понимание ещё и углубляет вашу медитацию, ведь оно показывает вам, каким образом функционирует ваш ум и всё с ним связанное.

Многие говорят: «Как же мне понять, правда ли то, что я переживаю, или нет?» Нет совершенно никакого способа окончательно подтвердить истинность переживаемого, пока вы не обрели просветление. Одно известно точно: ваша неопределённость будет постепенно уменьшаться. Практика медитации и обретение интеллектуального понимания — это путь проб и ошибок. Вы совершаете ошибки, которые затем исправляете, затем делаете новые ошибки, чтобы исправить и их. Постепенно у вас становится всё меньше и меньше сомнений. Итоговое подтверждение может прийти только тогда, когда вы просветлены. Иначе

бы мы не пребывали в таком замешательстве. В закоулках нашего ума всегда сохраняется какая-то форма неопределённости относительно того, что мы знаем, однако по мере продвижения на пути мы ощущаем её всё меньше и меньше. И это происходит необязательно в результате промывки мозгов. Это происходит вследствие того, что пережитое нами произвело результаты, которые мы можем ощущать и лицезреть. Продвижение по пути происходит в результате координирования интеллекта и интуиции: вы развиваете интуицию посредством медитации, а интеллект — посредством изучения и осмысления. Эти три аспекта соединяются воедино.

Студент: Можно ли быть архатом и не знать того, что вы архат?

Ринпоче: Если вы пекарь, то знаете, что вы пекарь. Если вы врач, то знаете, что вы врач. Если вы сбитый с толку человек, то знаете, что вы сбиты с толку. Так же и архату будет известно, что он архат. Однако архату не будет понятно просветление будды, а обычному медитирующему не будет понятно просветление архата. Взрослые знают, каково быть подростками и детьми, однако у ребёнка нет ни малейшего понятия, каково быть подростком или взрослым. Когда же вы прожили этот опыт, вам понятно, что вы испытываете. Я не думаю, что можно быть кем-то, не зная об этом, иначе просветление не было бы

просветлением. Оно было бы полным невежеством, как если бы кто-то огрел вас чем-то по голове и вы потеряли сознание, испытав «предельную потерю сознания».

Природа будды и ум-как-таковой

Идея природы будды идентична идее чистоты ума. Врождённая чистота ума называется природой будды и воспринимается как нечто неизменное. Природа будды, или чистота ума, не претерпевает каких-либо изменений даже несмотря на то, что в уме могут наблюдаться всевозможные омрачения и загрязнения. Загрязнения и омрачения приходят и уходят, но что касается врождённой чистоты ума, в ней ничто не меняется. Утверждается, что природа будды неизменна и в то же время светоносна. Поскольку ум совершенно чист, он также абсолютно светоносен и лучезарен.

В традиции йогачары омрачения, или загрязнения, считаются чем-то внешним по отношению к природе будды. Омрачения, состоящие из наших отпечатков и склонностей, концептуальной параферналии и тому подобного, являются тем, что нам нужно убрать, дабы наша природа будды могла себя проявить. Это немного отличается от подхода махамудры, как мы увидим далее. Ум покрыт омрачениями подобно тому, как зеркало покрыто слоем пыли, которую нужно стереть. Пыль, осевшая на зеркале, не имеет никакого отношения к самому зеркалу. Зеркало само по

себе остаётся совершенно чистым. Отпечатки и склонности, концептуальная параферналия и ментальные омрачения также являются тем, что необходимо убрать, дабы могла автоматически проявиться чистота ума.

Утверждается, что изменения и временные явления — рождение, смерть и прочее — возникают лишь из-за наших омрачений. По мере того как практикующие начинают понимать, что их сознание совершенно чисто от природы, они обретают бесстрашие в вопросах смерти и перерождения. Когда удалены все омрачения и открывается совершенно неизменная природа будды, они преодолевают всякий страх рождения и смерти.

Здесь можно сослаться на «Уттаратантру», поскольку это самый важный текст, посвящённый природе будды. Он был написан Асангой, основателем школы йогачара. В «Уттаратантре» утверждается, что бывает четыре типа людей, проявляющих неспособность понять концепцию природы будды.

Первый тип ошибочно верит в существование души. Обыватели не понимают природу будды, потому что они сконструировали для себя идею души. Вследствие этого им недоступна природа будды. Они пребывают в заблуждении из-за представления обо «мне» и «моём», о субъекте и объекте, и это базовое расщепление мешает им понять природу будды, ведь природа будды объемлет всё. В природе будды нет никакой двойственности субъекта и

объекта. Природа будды совершенно свободна от этого дуализма. Идея души приводит к созданию двойственности вместо недвойственности, что мешает обычным существам постичь природу будды.

Второй тип людей известен как *шраваки*, что буквально переводится как «слушатели». Это люди, которые в действительности не очень хорошо понимают услышанные ими учения. И это касается не сторонников хинаяны в общем, а именно данного типа практикующих, не понимающих концепцию природы будды, поскольку она неизменна, а шраваки всецело привязаны к идее изменения и непостоянства. Как следствие их пугает концепция неизменности, и они проявляют неспособность уловить реальность природы будды. Также шраваки навязчиво цепляются за Первую благородную истину и её максимум, согласно которой всё считается страданием. Они не могут понять, как же может существовать такая вещь, как блаженство. Асанга утверждает, что природа будды есть совершенно блаженное переживание, а открытие природы будды подразумевает подобное чувство. Шраваки многократно воспроизводят медитацию на страдании и оказываются неспособны понять эту идею. Если мы будем придерживаться подобного отношения, то тоже окажемся неспособны понять природу будды, ведь она совершенно чиста и неизменна. Созерцание страдания и изменений только лишь продуцирует всё новые нечистые состояния

ума. Природа будды же, как утверждается, имеет три следующих характеристики: она представляет собой высшую извечность, высшее блаженство и высшее единство, — пусть это и очень напоминает некоторые пассажи из упанишад!

Третий тип — это *пратьекабудда*, разделяющий общее воззрение с шраваками. Оба типа чрезмерно придаются созерцанию изменений, непостоянства и страдания, а посему — оказываются неспособны развить чистое восприятие.

Четвёртый тип людей, описываемый в «Уттаратантре», — это практикующие махаяну, недавно ступившие на путь Великой колесницы и проявляющие неспособность понять концепцию природы будды из-за того, что он или она неверно понимают идею пустоты. Я думаю, что здесь Асанга намекает на мадхьямиков. Неверное понимание несубстанциональности мешает им понять природу будды, потому что они считают, что несубстанциональность означает полнейшую пустотность, лишённую всего. Однако, как утверждает Асанга, несубстанциональность в действительности является положительным качеством, и, покуда мы не поймём этого факта, мы никогда не постигнем природу будды. Вот имеющий к этому отношение пассаж:

Таким образом, когда нечто отсутствует, это наблюдается как пустота, или пустотность.

Какой бы остаток ни сохранялся в данном месте, можно с уверенностью знать, что эта сущность действительно присутствует.

Под «нечто отсутствует» понимается двойственность субъекта и объекта. Но также в пассаже говорится «получившийся остаток есть пустота», то есть пустота является тем, что остаётся при отсутствии субъекта и объекта. Это не отсутствие или полное отрицание. Несубстанциональность есть нечто, что остаётся как отсутствие субстанции субъекта и объекта. Некоторые адепты махаяны также навязчиво держатся за идею пустотности и как следствие оказываются неспособны понять природу будды, ведь природа будды — это положительное качество. Именно таким образом концепция природы будды представлена в литературном наследии йогачары.

То же понимание переносится и в традицию махамудры. Однако в ней вводится различие между умом и умом-как-таковым, или, на тибетском, *sems* и *sems nyid*. Когда ум находится под влиянием концептуальной параферналии с отпечатками и склонностями, это обыденный ум. Когда же ум свободен от концептуальной параферналии с отпечатками и склонностями, это ум-как-таковой. Здесь проводится подобное различие. Ум-как-таковой эквивалентен природе будды, поскольку он совершенно

чист.

Различие между идеями природы будды и ума-как-такового состоит в том, что последний включает в себя нашу концептуальную параферналию с отпечатками и склонностями. На самом деле ум, как мы его переживаем, является лишь небольшим фрагментом ума-как-такового. Омрачения не нужно убирать: необходимо понять их реальную природу. В традиции йогачары их надлежит искоренить, тогда как в традиции махамудры омрачения необходимо не искоренить, а понять, ибо присущая им истинная природа неотделима от ума-как-такового. Ум-как-таковой всеобъемлющ, посему он должен включать в себя омрачения и концептуальную параферналию. Иными словами, пыль на зеркале в каком-то смысле является частью самого зеркала, ведь пыль совершенно не мешает зеркалу. Омрачения не считаются и чем-то внешним по отношению к уму-как-таковому: они воспринимаются как часть всей целостности. Ум-как-таковой всеобъемлющ, — он включает и наше обыденное состояние ума.

Утверждается, что ум-как-таковой нельзя описать или передать словами, ибо он невыразим при помощи языка. Это мистическое переживание. Однако если всё же необходимо дать какое-то описание, тогда можно сказать, что ему свойственны три аспекта: пустотность, светоносность и блаженство. Ум-как-таковой не подобен душе. Это не субстанция, так что ему не присущи никакие

форма, цвет или очертания. Он всецело несубстанционален и пустотно свободен от всех характеристик. В то же время он не есть «ничто», ведь ум-как-таковой совершенно светоносен. Он освещает не только себя, но и другие явления. Именно благодаря уму-как-таковому мы имеем способность давать правильную оценку феноменального мира. Постигание пустоты и светоносности приводит к идее блаженства. Когда мы осознаём природу ума-как-такового, мы начинаем чувствовать полнейшую свободу от любых форм тяжести и обременённости. Блаженство — это естественный результат постижения совозникающего аспекта светоносности и пустоты. Это триада аспектов ума-как-такового (пустотность, светоносность и блаженство); её постижение является воплощением переживания махамудры как таковой.

Единственное различие между природой будды и умом-как-таковым состоит в том, что последний не считается чем-то неизменным и извечным. В литературе йогачары концепция природы будды практически твердеет и «схватывается» в такой степени, что она почти что воспринимается как нечто извечное и неизменное. Ей приписываются всевозможные качества. Традиция махамудры, как правило, удерживается от приписывания слишком большого количества характеристик. Тантрики утверждают, что подобное переживание мы не можем передать словами, поскольку его необходимо испытать

напрямую. В некотором смысле ум-как-таковой не субстанционализируется в такой степени, как в йогачаре. В последней природа будды практически становится субстанцией: она почти эквивалентна индуистской идее души. Это представляет собой определённую опасность — опасность, на которой сосредоточили свою критику мадхьямики. Они обвинили последователей йогачары в том, что те всего лишь одели в новые одежды старую индуистскую концепцию души. Я думаю, что в этом замечании есть определённый смысл, ведь некоторые пассажи из «Уттаратантры» и вправду звучат как заимствования из упанишад.

Вопросы и ответы

Студент: Не могли бы вы прояснить взаимосвязь между блаженством и пустотой?

Ринпоче: Блаженство возникает в результате постижения того, что пустота и светоносность неделимы, это результат аспекта совозникновения пустоты и светоносности. Их неразделимость порождает постижение блаженства и пустоты. Причина, почему это называется «блаженством и пустотой», состоит в том, что пустота всепронизывающая, так что она пронизывает и переживание блаженства. Это не какое-то конкретное и твёрдое чувство или нечто, за что можно ухватиться. Блаженство возникает как результат

постижения нераздельности светоносности и пустоты.

Студент: Что означает тибетский термин *zung 'jug*?

Ринпоче: *Zung 'jug* означает «соединение двух». Это не значит «одно». И это интересно, ведь индуистская традиция формулирует этот опыт как «одно», а не «соединение двух». Буддийская концепция же описывает соединение блаженства и пустоты. *Zung* означает «два».

Студент: В одной из песен махамудры некто по имени Канха говорит: «Не утверждайте, будто нет такого, как Канха: я повсюду». Люди смотрят на это и думают, что мастера-сиддхи махамудры особо не отличались от йогов — адептов индуизма.

Ринпоче: С тех пор как в Шанкаре выявили «криптобуддиста», индуисты, в свою очередь, предпринимали попытки обнаружить «криптоиндуистов» в рядах буддистов. Дело же не в том, чья концепция лучше или хуже. Я не вижу причин считать, что наш предельный опыт должен быть таким же или отличаться. Это совершенно не важно. Нельзя утверждать, что опыт тот же; равно нельзя утверждать и то, что опыт отличается. Однако, с практической точки зрения, различие всё же есть, но существование данного различия ничего не значит. Это не значит, что буддисты превосходят индуистов.

Студент: Кажется, что здесь нет особого акцента на почитании чего-то превосходящего нас самих.

Ринпоче: Это верно. В предельном смысле почитанию не придаётся значимости. В махамудре мы всегда говорим об уме-как-таковом, являющемся субъективным переживанием, а не какой-либо сущностью вовне, с которой можно слиться и стать единым. Нет никакого стимулирования извне. Вот почему буддизм по сути своей нетеистичен. Многие утверждают, что ранний буддизм был нетеистичным, но с развитием махаяны и ваджраяны в буддизм проникло теистическое и даже политеистическое влияние. Однако я не думаю, что это так. Почитание гуру и вправду играет необычайную роль в подобных практиках, особенно в рамках традиции махамудры. Но по мере продвижения по этому пути вы начинаете осознавать, что гуру является всего лишь репрезентацией вашего собственного ума-как-такового. Поначалу нам требуется кто-то, с кем можно соотнестись, однако по прохождении всего пути духовной практики мы приходим к осознанию, что гуру является лишь олицетворением вашего ума-как-такового. Ум-как-таковой называется «предельным гуру». Предельный гуру есть вы сами. Внешний гуру — лишь глашатай этой истины. В буддизме всё всегда возвращается к индивидууму.

Студент: Есть ли у этого практическое применение?

Можно ли использовать это знание для управления феноменальным миром?

Ринпоче: Нет, я не думаю, что это усилит ваш контроль над феноменальным миром. Но это точно углубит ваше понимание феноменального мира. Изменив свою перспективу и поняв природу ума, вы начинаете лучше понимать мир.

Студент: То есть в действительности изменить мир тем самым нельзя?

Ринпоче: Я думаю, что нельзя. Иначе вы смогли бы вмешиваться в кармические цепные реакции других людей, что невозможно. Даже буддам это неподвластно. Медитация — это выход за пределы времени. Обычно обстоятельства времени играют для нас очень важную роль, но когда мы медитируем, то всё меньше осознаём время и начинаем продвигаться в иное измерение опыта. Дар предвидения и тому подобное возникают вследствие выхода за пределы линейного понимания времени. Когда мы видим всё линейным образом, предвидение невозможно.

Студент: Если мы должны продолжать существовать в сансаре, какова же наша цель?

Ринпоче: Ваша цель видеть сансару как нирвану, или видеть её как нечто совершенно чистое с самого начала. Вы

начинаете видеть и сансару, и нирвану как то, что изначально совершенно, и развиваете в себе чистое восприятие. Не обязательно принимать твёрдое решение оставаться в сансаре; это зависит целиком и полностью от вас самих. То, что продолжается, известно как активность будды. Вы продолжаете с полным сознанием, вместо того чтобы следовать навязчивым импульсам. Обычно мы перерождаемся из-за навязчивых влечений, но если вы просветлены, то перерождаетесь намеренно, делая сознательный выбор.

Студент: Возможно ли сознательно выбрать полное пресечение?

Ринпоче: Да, возможность такого выбора остаётся, но, когда вы обретёте духовную реализацию, ваша забота о других станет столь великой, что вы захотите продолжать взаимодействовать с ними. Вы захотите делать это бесконечно. Вы не обязаны так поступать, но, я думаю, вы всё равно будете так делать из чувства сострадания.

Студент: Все будды обладают способностью учить или же у разных будд разные способности?

Ринпоче: В будущем будды, возможно, не будут учить буддизму. Они, возможно, будут делать что-то другое. Серьёзно: всё зависит от обстоятельств. Полагается, что у будд есть множество способностей или стилей

деятельности, которые уникальны для определённого времени или эпохи. Так что в будущем будды необязательно будут заниматься буддийскими учениями. Будда может делать что-то, что нас совершенно шокирует, но, если мы останемся в его окружении, мы, возможно, поймём, что так будды и поступают. Это будет стилем учителя, практикуемым данным конкретным буддой в данное конкретное время или эпоху. Искусные средства будды означают именно это.

Будде Шакьямуни задавали множество вопросов относительно его существования после смерти. Но единственное, что Будда отвечал, было: «Особо об этом не беспокойтесь». Он говорил, что будды могут взаимодействовать с существами и учить различными способами и что они могут давать учения таким образом, который мы не понимаем. Однако даже будды не могут вмешаться в чужую карму. Будды могут поощрять людей к тому, чтобы они пресекали свои привычные паттерны поведения, но они не могут вмешаться и очистить карму людей за них самих. Карма есть нечто, с чем каждый индивидуум должен справиться сам. Иначе Будда давным-давно бы уже разобрался с кармой всех людей. Далай-ламе достаточно было бы лишь махнуть своим павлиньим пером — и наша карма очистилась бы!

Студент: Оказывает ли практика *тонглен*, или

«принимать и отдавать», влияние на другого человека?

Ринпоче: Нет, практика тонглен очищает только вас самих. Не обязательно, что она окажет какое-либо воздействие на другого. Ваш собственный героизм — ваша убеждённость в том, что вы по-настоящему можете принять на себя чей-то невроз, — является чрезвычайно здоровым, достойным восхищения отношением к происходящему. Развивая подобное отношение, вы начинаете прорабатывать массу собственных невротических тенденций. Практика благоприятна прежде всего для вас, а не для других людей. Постепенно и не напрямую она может повлиять и на другого, но когда вы её выполняете, то пользу извлекаете именно вы. То же самое касается и молитвы. Молитва за других может оказать какой-то эффект, но необязательно. Вы сами получите больше пользы от молитвы, чем человек, за которого вы молитесь, однако человек, за которого вы молитесь, может всё же что-то «уловить». Всё зависит от степени его открытости. Если мы открыты для учений Будды, тогда мы их получаем и продвигаемся по пути. Если же мы закрыты, то эти учения не сыграют никакой роли в нашей жизни, даже если Будда будет жить с нами по соседству.

Студент: А как насчёт пудж, которые выполняются, когда кто-то умирает? Совершаются ли они на благо умершего или же ради вас самих?

Ринпоче: Пуджи совершаются на благо умершего. То, что я далее скажу, является выражением моего личного мнения: я думаю, что пуджи в большей степени являются ритуалом тибетской культуры, чем чем-либо ещё. Нигде больше нет ничего похожего. В Бутане это делается иначе. Они словно делают из мёртвого «зомби» — кладут еду и предметы перед ним и говорят: «Отведай пищи в последний раз». Они готовят самые лучшие блюда, подают наилучшие вина и говорят: «Наслаждайся». Этот ритуал не имеет ничего общего с буддизмом; это обряд, который жители Бутана совершали в течение длительного времени. Они просто сочинили тексты, в которые вставили какие-то буддийские понятия, и используют их при проведении ритуала.

Пуджи будут иметь какой-то эффект, если мёртвый был буддистом, потому что такой человек будет восприимчив и открыт к обряду. Однако если умерший не был буддистом, тогда от ритуала не будет никакой пользы. Культурная связь будет иметь определённое значение для умершего. «Тибетская книга мёртвых», или, по-тибетски, *Bardo Thodrol*, в значительной мере опирается на традицию бон — добуддийскую тибетскую религию. Однако это всё равно удивительный текст. Я думаю, что он работает и очень полезен. Что же до пудж и вещей, которые делаются во благо умершего, — это зависит от связи человека с традицией, его культурных корней и тому подобного. Всё на

самом деле возвращается к учению Будды: если вы сами не проработаете свою карму, никто за вас этого сделать не сможет.

Студент: Создаётся впечатление, что в плане соотношения между умом и умом-как-таким позиции йогачары и махамудры непримиримо разнятся.

Ринпоче: Обе традиции признают факт, что ум по своей природе фундаментально чист. Общее буддийское понимание состоит в том, что ум преобразуется в мудрость. Мудрость возникает при остановке ума. Тогда как согласно йогачаре и махамудре аспект мудрости всегда уже существует, изначально. В «Бодхичарья-аватаре», тексте мадхьямаки, говорится: «Пресечение активности ума есть обретение дхармакаи (оптимального уровня бытия)». Однако согласно йогачаре и махамудре всё обстоит иначе. Речь не идёт о том, будто ум прекращает активность и возникает мудрость: мудрость существовала с безначальных времён. Ум чист по своей природе. Никакое омрачение не может его запятнать. В этом-то и заключается сходство обеих традиций. Различие же между ними состоит в том, что сторонники йогачары, как правило, субстанционализируют идею чистоты ума, тогда как махамудра не приписывает никаких характеристик уму-как-таковому — за исключением утверждения, что он пустотен, светоносен и преисполнен блаженства. Они утверждают,

что в предельном смысле особо ничего о нём и не скажешь: необходимо его непосредственно пережить. К тому же омрачения воспринимаются как часть ума-как-такового.

Однако без концепции природы будды не возникло бы идеи ума-как-такового. Различия имеют место, но ведь если бы йогачара и махамудра были идентичны, последняя не развилась бы в отдельную традицию. Последователи йогачары говорят о четырёх типах мудрости, а махамудра говорит о пяти. Однако если бы первые не предложили идею типов, или аспектов, мудрости, традиция махамудры не пришла бы к идее пятой мудрости. Даже тантра не смогла бы открыть идею различных типов мудрости.

Студент: Почитание, по-видимому, состоит в проецировании чувства своей чистоты на другое существо — без подлинного видения чистоты самого гуру.

Ринпоче: В контексте махамудры почитание есть нечто совершенно иное. Почитание здесь практикуется не потому, что вы ожидаете спасения от кого-то другого. Вы пытаетесь развивать в себе смирение и скромность через зарождение чувства почтения к гуру. Дело не обстоит так, будто вы ничто, а гуру — всё; гуру существует для того, чтобы вы могли осознать своё собственное величие. Задачей гуру является помощь практикующему в том, чтобы он осознал собственные элегантность и достоинство. Практикующий не становится всё более зависим от гуру и не ломается

внутренне, когда гуру умирает. Практикующий осознаёт, что гуру в действительности является олицетворением чистого состояния его собственного ума. Гуру попросту указывает на это.

Концепции абсолютной реальности

Ранее мы обсудили, как обыденное сознание преобразуется в сознание более высокого уровня, и поговорили о природе будды и уме-как-таковом. Теперь же мы сопоставим концепции абсолютной реальности, которых придерживаются в йогачаре и махамудре. Махамудра, если вы помните, означает то же самое, что и «абсолютная реальность». Все философские концепции йогачары представлялись в формате медитационной практики, и от практикующих требовалось понять реальность на четырёх разных уровнях, хотя они и взаимодействовали с одной и той же реальностью.

Первый уровень на санскрите называется *упаламбха-прайога*. На этом уровне медитирующий, или практикующий йогачару, начинает направлять своё внимание от внешнего на внутреннее. Он или она начинает созерцать внутренние ментальные процессы, мысли, образы и т. д. и осознавать процессы функционирования ума: как тот работает, как понимает различные вещи, как возникают мысли и образы. Если вкратце, практикующий начинает осознавать, что представляет собой ум, что такое сознание. Это первая стадия взаимоотношений

практикующего с реальностью.

Она ведёт ко второму уровню, который называется *анупаламба-прайога*. Как только медитирующий начинает верным образом понимать философию йогачары, он или она осознаёт, что физические объекты, или сенсорные восприятия, которые мы переживаем, являются совершенно опосредованными. У нас нет ровным счётом никакого понимания или контакта с реальностью «как она есть». То, с чем мы всё время пребываем в непосредственном контакте, — это наша собственная версия феноменального мира. У нас нет ни намёка на прямое понимание феноменального мира. В этот момент практикующие начинают понимать, что объекта не существует. Их постижение состоит в понимании несуществования объекта.

Вначале мы постигаем процессы функционирования ума; далее же мы начинаем осознавать, что переживаемые нами объекты не являются непосредственными восприятиями: они представляют собой исключительно субъективные мыслеконструкции сенсорных представлений. Это ведёт к третьему уровню — *упаламбаханупаламба-прайоге*. На данном этапе практикующий начинает осознавать, что и субъект, и объект не существуют. В плане наших ментальных процессов это всё только викальпа. Есть лишь отпечатки и склонности, являющиеся нашим собственным творением. Коль скоро понимаемые нами объекты также

являются конструктами нашей собственной викальпы, то субъект и объект не существуют. И то, и другое суть всего лишь субъективные конструкты, а не реальные и действительные сущности.

Это ведёт к итоговой стадии — *нопаламбхопаламбхапрайоге*. Мы наконец-то начинаем понимать, что отсутствие дуальности субъекта и объекта ведёт не к полному нигилизму или отрицанию существования явлений, а к прямому контакту с реальностью феноменального мира — *таттвой*, *татхатой*, или *шуньятой*. *Таттва* означает «таковость», но мы можем называть её ещё и «пустотой».

Это и есть реальность. Реальность раскрывает себя, как только из неё устранены субъектные и объектные конструкты. Медитирующий начинает осознавать, что субъект и объект налагаются на реальность посредством нашей собственной концептуальной параферналии с отпечатками и склонностями.

Как мы уже говорили, в системе йогачары пустота не означает пустотное отсутствие существования или субстанциональности. Пустота воспринимается как некий остаток. Когда устранены субъект и объект, после этого что-то остаётся. Этот остаток и есть пустота. Это особенно интересная черта философии йогачары. В определённых буддийских школах подобное понимание воспринималось бы как нечто весьма сомнительное или излишнее. Когда

Йогачары говорят о пустоте, они всегда прибегают к выражению «то, что остаётся» (*авашиста*).

Это уникальное свойство изложения концепции пустоты йогачарой, ведь пустота обычно понимается как полнейшее отрицание или как термин, базирующийся на совершенном отрицании, а не нечто положительное. Здесь же, когда оказываются отринуты субъект и объект, вместо них утверждается пустота, которая и есть реальность. Краткий пассаж из «Мадхьянтавибханги» звучит следующим образом: «Поистине, качество пустоты — несуществование двойственности субъекта и объекта и существование этого несуществования».

«Существование этого несуществования» и есть реальность. Двойственность убирается, но сама пустота есть существование иного рода. С логической точки зрения это противоречие в терминах, однако именно так данное понимание и выражается. Последователи йогачары сказали бы, что логике нет места, когда идёт речь об описании реальности. Именно так они понимали пустоту. После прохождения этих четырёх стадий медитации, или четырёх путей познания, практикующий постигает этот вид пустоты, который есть сама реальность, как только устранена дуалистическая фиксация.

Теперь мы можем перейти к концепции пустоты, разработанной в махамудре. Согласно традиции махамудры, пустота описывается положительным, но слегка

видоизменённым образом. Данное описание не тождественно концепции пустоты в йогачаре. Махамудра соглашается с ней в видении пустоты как положительного понятия, но также говорит, что пустота, или реальность, не содержит в себе никакой двойственности. Двойственность не воплощается на уровне реальности, но, как мы уже видели, имеющиеся в махамудре концепции совозникновения и единства полярных противоположностей играют важную роль, поэтому утверждается, что уровень двойственности тоже пронизан пустотой.

Двойственность пронизана реальностью, ибо реальность всеобъемлюща. Не может быть ничего внешнего по отношению к реальности, поэтому двойственность тоже должна быть пронизана самой реальностью. И то, и другое имеет один вкус (*ekarasa* или *ro chig*). Двойственность не удаляется, а включается в реальность. В махамудре не утверждается, будто реальность скрывается за феноменальным миром и нашим переживанием феноменального мира (с позиций дуальности субъекта и объекта); наш опыт субъекта и объекта пронизан реальностью. Через обращение к концепции единовкусия утверждается, что не нужно искать пустоту или таковость как нечто скрывающееся за пределами феноменального мира в виде какой-то мистической сущности.

Практикующий махамудру должен осознать

нераздельность реальности и феноменального мира. Не нужно отвергать феноменальный мир, чтобы вступить в контакт с реальностью: сам феноменальный мир как таковой воспринимается в качестве ещё одного аспекта реальности. Феноменальный мир и реальность — две стороны одной и той же монеты. В этом-то и состоит концепция единовкусия. Пустота, которая неотделима от феноменального мира, самосуца (тиб. *lhun grub*). Она не зависит от условий и обстоятельств и является всецело необусловленной. Такая идея пустоты опять же тесно пересекается с пониманием йогачары. Обычно в буддизме пустота не видится как нечто самосущее. Пустота не существует, как же она может быть самосущей? Однако в тантрической традиции или же в махамудре пустота описывается как нечто самосущее.

Пустота, или таковость, также называется «извечно совершенной пустотой». Единовкусие возникает оттого, что извечно совершенная пустота пронизывает всё, что есть. Это термин, принадлежащий исключительно махамудре и ни в каких других контекстах не использующийся. К нему не прибегают даже в йогачаре. «Извечно совершенная пустота» — это, на тибетском, *rnam kun mchog ldan gyi stong ra nyid*. Всё это означает, что пустота есть подобная положительная вещь; она всегда и изначально является совершенной. Реальность всегда сосуществовала вместе с феноменальным миром, но как таковая реальность никогда

не загрязнялась им. Вот почему пустота всегда и извечно является совершенной. Извечно совершенная пустота пронизывает всё: сансару, нирвану, «хорошее», «плохое» и всё сущее. Нет никакой разницы, и данное отсутствие различия и есть единовкусие.

Если же мы спросим: «Что же есть один вкус?» — ответом будет извечно совершенная пустота. Один вкус — это извечно совершенная пустота. От чистого горного ручья до воды в канализации — всё пронизано извечно совершенной пустотой, так что у них один вкус — извечно совершенная пустота.

Мы тогда обнаруживаем, что в концепциях пустоты йогачары и махамудры есть некоторые сходства. Также есть и некоторые различия. В системе йогачары двойственность подлежит устранению, поскольку она заслоняет собой реальность. Двойственность является чем-то, от чего надо избавиться. В традиции махамудры двойственность не нужно убирать, в ней надо увидеть другую сторону монеты. Практикующие махамудру сказали бы, что попытка убрать двойственность — это ещё одно проявление двойственного мышления: в таком случае мы просто будем пытаться отделить реальность от феноменального мира или увидеть дуализм и реальность дуалистическим образом. Вместо того чтобы видеть их как две разные вещи, необходимо увидеть их единовкусие. Отпечатки и склонности, концептуальная параферналия и тому подобное также

воспринимаются в качестве очередного аспекта мудрости, а не чего-то, что отлично от мудрости вообще. Согласно махамудре, все эти дуальности существуют только в аспекте действительного проявления, но не фактической реальности. В действительном проявлении есть различие двойственности, но в фактической реальности то и другое имеет один вкус.

Вопросы и ответы

Студент: Можно ли сказать, что в традиции махамудры один вкус становится медитативным переживанием, заменяющим четыре уровня йогачары?

Ринпоче: Да, в традиции махамудры практикующим в каком-то смысле не нужно проходить через этот процесс. Им нужно с самого начала постичь единовкусие. Утверждается, что в процессе медитации мы должны воспринимать ум в движении и ум в покое как одно и то же. Если в процессе медитации ваш ум возбуждён или находится в покое, вы просто отдаёте себе в этом отчёт, ничего не меняете и воспринимаете единовкусие. Если у вас промелькнула мысль о том, чтобы кого-то убить, или если вы внезапно испытали вдохновение, увидев образ Будды в своём воображении, — всё это также воспринимается как имеющее один вкус. С самого начала ко всему необходимо подходить таким образом.

Студент: Каким образом это практикуется в повседневной жизни?

Ринпоче: Наши собственные отпечатки и склонности вынуждают нас говорить: «Что ж, если нет предельного добра или предельного зла, тогда почему мы не можем пойти и начать делать всё, что нам заблагорассудится?» Но это будет возврат к привычным паттернам, а не выход за их пределы. Если нет предельного добра и предельного зла, так с какой стати нам нужно выбирать что-то плохое? Это вопрос преодоления, а не потворства.

Студент: Можно ли уподобить совершенную пустоту озеру, в котором активно плавают множество рыб, не нарушающих его глади?

Ринпоче: Океан с волнами является очень важным образом в литературе по махамудре. Её сторонники используют этот образ для описания взаимоотношения между реальностью и феноменальным миром. Обычно мы воспринимаем только волны. Мы никогда не понимаем глубины океана. Вместо того чтобы говорить: «Что ж, от волн можно избавиться, ведь у них нет никакой реальности, ибо реальность прячется за феноменальным миром», мы говорим: «Волны не важны, я должен погрузиться вглубь океана». Волны и океан суть одно: у них один вкус. Волны пронизаны самим океаном. Океан и волны нельзя

разделить. Они суть одно и то же, то есть имеют один вкус. Глубины океана всегда спокойны и неподвижны. Я хочу зачитать следующий отрывок из комментария на песни Сарахи:

Хотя вода в океане, делающая всё солёным, не подходит для питья, так как если её выпьешь, то заболеешь, та же самая вода подходит для питья, когда утрачивает свою солёность и становится сладкой после того, как оказывается впитана облаком, перенесена по небу и излита на землю дождём, имеющим восемь свойств.

Восемь свойств — это стандартное описание питьевой воды, даваемое индийцами. Они включают прохладность, сладость, усвояемость, мягкость, чистоту, свободу от загрязнений, приятность для желудка и прочищающий горло эффект.

Сходным образом, хотя человек, который глубоко понимает экзистенциальную сторону реальности, может производить впечатление, будто он делает много добра и зла, чтобы помогать другим, яд мысли,

алчущей сущностных объектов, становится подобен нектару благодаря тому, что оказывается нейтрализован в сфере лучезарного света. Когда такой человек понимает, что нет никакого реального основания для яда, кажущегося нектаром, его нельзя попрекнуть никаким действием.

Это более или менее описывает то, что делает человек, когда понимает, как соотносятся феноменальный мир и реальность. Для такого человека не существует абсолютного добра и абсолютного зла. Они подобны влаге, испаряющейся с поверхности океана: она превращается в питьевую воду и более не является солёной. Сходным образом преобразуются вся викальпа и все отпечатки и склонности, так что наши действия более не загрязнены эмоциональным дисбалансом и интеллектуальным замешательством. Однако нам стоит напоминать себе, что нельзя просто взять и стать тантриком. Сначала вам нужно пройти всевозможные формы подготовки, и практики эти предназначены для существ исключительных способностей.

Идея остатка отбрасывается в текстах махамудры. Последователи этой традиции сохраняют положительное качество шуньяты, но они не говорят, что шуньята сохраняется в качестве остатка, когда устранены субъект и объект. В традиции махамудры субъект и объект являются

неотъемлемой частью реальности. Реальность пронизывает всё, так что им присущ один вкус. Вот как они преодолевают эту трудность. Система йогачары испытала бы множество трудностей в попытке объяснить, как же всё это происходит. Именно это и было подлинной мишенью всевозможной критики со стороны как буддийских, так и небуддийских школ.

Студент: Это означает, что последней группой, практиковавшей йогачару в Тибете, были последователи джонангпы, и они прекратили свою деятельность в XVII веке.

Ринпоче: Традиция джонанг была единственной школой, полностью и всецело придерживавшейся воззрения йогачары. Её последователи также очень много внимания уделяли природе будды и подвергались критике за её онтологизацию. Многие последователи кагью и ньингмы всё ещё довольно серьёзно опираются на систему йогачары, но не полностью. Йогачара как система не практикуется — и даже полностью не принимается — ни одной из тибетских школ. Последователи кагью и ньингмы признают три уровня сознания и идею алая-виджняны, но не онтологизируют понятие природы будды или шуньяты. Они не рассматривают её как нечто, что остаётся в остатке, является чистым и существует как нечто отдельное. Они понимают её как ещё один аспект феноменального мира, а не как

реальность, остающуюся после того, как устранён феноменальный мир.

Студент: Не могли бы вы объяснить, каким образом концептуальную параферналию можно увидеть как мудрость?

Ринпоче: Ум-как-таковой, отличающийся от ума, является субъективным аспектом; он всепронизывающий. Поскольку ум-как-таковой всеобъемлющ, он также должен включать в себя невроты, заблуждения и концептуальную параферналию. Они считаются неотъемлемой частью ума-как-такового. Пустота не исключает феноменального мира; так же ум-как-таковой (аспект мудрости нашего ума) не исключает заблуждения и эмоциональной нестабильности. В фундаментальном смысле заблуждения пронизаны мудростью, или умом-как-таким. Лишь вследствие нашего привычного образа действий мы даём неверную оценку своему заблуждению, из-за чего мы не можем увидеть иной аспект — то есть ум-как-таковой. С субъективной стороны, у нас есть ум-как-таковой в качестве реальности и три уровня сознания в качестве ума. С объективной стороны, у нас есть пустота и феноменальный мир. Феноменальный мир и пустота коррелируют друг с другом, равно как и ум-как-таковой и концептуальная параферналия (состоящая из трёх уровней сознания). Это всё ещё логическое объяснение, ведь оно просто означает,

что всё реальное должно быть всеобъемлющим, и если реальное всеобъемлюще, оно должно пронизывать также и то, что не реально. Иначе реальность была бы ограничением. И ограничение состояло бы в том, что она не может объять в себе то, что не реально. Коль скоро у реальности нет ограничений, она способна объять и то, что не реально.

Студент: Люди могут обратиться к труду «Бытие и ничто» Сартра, его основному труду по экзистенциализму, и увидеть всё как реальность, где бытие и ничто являются двумя сторонами одной монеты.

Ринпоче: Это похоже на правду. Но Сартр утверждал, что бытие нужно рассматривать как мир, а ничто — как сознание. Он утверждал, что сознание есть ничто и что сознание всегда пытается стать бессознательным. Сознание в фундаментальном смысле несчастливо. Оно ничто, но всегда пытается стать чем-то — подобно столу или стулу, поскольку стол просто есть, равно как и стул. Сознание всегда стремится быть чем-то, а не оставаться тем, что оно есть. Взаимодействие между бытием и ничто состоит из реальности. Он называл мир «бытием как таковым», а сознание — «бытием для себя». Таково их взаимодействие. В марксизме ситуация переводится на уровень политики. Сознание является господином, а объект — рабом, так что господин всегда пытается подавить раба, но терпит неудачу.

Этот диалектический процесс вновь повторяется. Идея Сартра о ничто, по-видимому, довольно отлична от буддийской идеи пустоты. Пустота на самом деле означает бытие без субстанции.

Студент: Стал ли Будда буддой, когда остановился и сел медитировать под деревом?

Ринпоче: В каком-то смысле да. До того момента он испытывал неудовлетворённость собой. Он постоянно искал, к кому бы присоединиться, испытать великое блаженство и объявить: «О, наконец-то этот парень сделал меня просветлённым!» Это никак не происходило, так что он решил просто сесть и работать с самим собой вместо того, чтобы пытаться получить какие-то бонусы от другого. Наконец всё встало на свои места, потому что он смог пребывать наедине с самим собой вместо того, чтобы предаваться всё новым поискам, что само по себе могло бы оказаться нескончаемым процессом. Это, возможно, его никуда бы не привело, ведь он мог бы научиться тому, сему, пятому-десятому, посетить различные места, быть последователем различных людей, но его духовная реализация произошла именно тогда, когда он подружился сам с собой и наладил с собой отношения.

Студент: Считаете ли вы, что понимание нескончаемого настоящего мгновения, или извечного настоящего, полезно?

Ринпоче: Да, поскольку пребывание в извечном настоящем является способом преодоления концептуальной параферналии, состоящей из представлений о времени, пространстве и тому подобном. Когда вы пребываете в настоящем, вы выходите за пределы времени. Знаете, всё так и происходит. Когда вы действительно в настоящем, вы не думаете с точки зрения прошлого, настоящего и будущего. Растворяется всякое ощущение линейного времени. Это не является просто теорией. Вы можете это пережить на своём опыте. Иногда, когда вы в таком состоянии, вы можете обнаружить, что прошло несколько часов, однако вам нужно посмотреть на часы, чтобы понять это, поскольку с точки зрения вашего опыта времени не существует. Это даже в каком-то смысле не является вечностью, поскольку вечность — это тоже время. Это совершенно вневременный опыт. В этом-то и состоит преодоление концептуальной параферналии в предельном смысле.

Студент: В практических ситуациях потребность делать выбор неизбежно будет возникать.

Ринпоче: Вы выберете то, что приносит благо другим, необязательно в результате следования моральному императиву, но из-за того, что сострадание является способом стать целостным человеком и при этом помогать другим на пути. Это необязательно будет восприниматься

как хороший поступок, потому что оценка чего-то как хорошего будет ещё одной концептуальной парафернализацией. И тем не менее человек всё равно будет продолжать действовать на благо других существ. «Хорошее» и «плохое» в любом случае относительные понятия. Большинство моральных концепций в каком-то смысле весьма относительны. Следовательно, ваши действия становятся более спонтанными и более точными; вы уже не делаете что-то по той лишь причине, что вас к этому приучили.

Студент: Каким образом можно понять причину и следствие, опираясь на данное понимание нашего ума?

Ринпоче: Причина и следствие возникают преимущественно из-за концептуальной парафернализации. Вся идея кармы состоит из концептуальной парафернализации и отпечатков и склонностей. Из-за отпечатков и склонностей, оставшихся в субстрате сознания, мы в различных ситуациях действуем навязчиво и импульсивно. Тем самым мы накапливаем всё больше новых отпечатков и склонностей в субстрате сознания, что, в свою очередь, толкает нас к дальнейшим действиям. Вот к чему сводится весь контекст кармической причины и следствия. Они возникают из-за концептуальной парафернализации, из-за того, что мы мыслим дуалистически. Когда концептуальная парафернализация преодолена, наши действия перестают

мотивироваться отпечатками и склонностями и становятся очень точными, поскольку отсутствуют какой-либо эмоциональный дисбаланс или интеллектуальное замешательство. Когда действия не мотивированы подобными состояниями ума, кармическая цепь реакций не воспроизводится, если говорить о психических процессах. Однако если говорить о физических обстоятельствах, то причина и следствие всё ещё будут наблюдаться, поскольку они неотъемлемы от феноменального мира. В плане же ментальных ситуаций какой-либо психический детерминизм прекратится.

Пока мы не начнём осознавать процессы, происходящие в нашем сознании, с точки зрения того, как мы аккумулируем карму и создаём отпечатки и склонности на субстрате сознания, мы не сможем совладать с этим процессом. Именно этому посвящена вся практика медитации — полному преодолению кармы, с тем чтобы ваши действия обрели свободу. Тогда у вас возникает свобода выбора. Обычно мы лишены какого-либо выбора. У нас нет особого выбора, и причина этого заключается не в том, что наша свобода была кем-то у нас отнята, а в том, что мы сами выбрали связать себя по рукам и ногам. Не понимая процессы функционирования ума и то, каким образом отпечатки и склонности принуждают нас к действию, мы оказываемся неспособны освободить себя. В этом есть определённый психический детерминизм, но

медитация нас от него освобождает.

Это не лишит нас нашей базовой способности к принятию решений. Моё высказывание не следует считать авторитетным заявлением, поскольку для подобного вы должны быть уже *там*, однако то, что служит побудительным мотивом для выбора курса действий, возникает в результате некоторой оценки ситуации, в которой вы находитесь, совмещённой с оценкой благоприятных и неблагоприятных последствий, которые испытают другие люди из-за ваших действий. Не столько из-за вас самих, сколько из-за того, каким образом ваше действие будет или не будет благоприятным для других. Это не будет результатом гиперконцептуализации. К тому времени ваш ум будет преображён и разовьёт необычайную ясность, точность. Тогда — поскольку вы более не оперируете старыми привычными образами, взвешивая все «за» и «против», что мешает принятию решения, — вы не сможете не совершить действие. Вы начинаете действовать всё больше, а размышлять всё меньше, поскольку *знаете*, что нужно сделать.

Однако это непросто. Как я уже сказал, мы ведём речь о существах с исключительными способностями. Они более не имеют отпечатков и склонностей. Нам не известно, концептуализируют ли животные, но даже они могут делать то, что нужно, в определённых ситуациях. Мышь не бежит беспечно, когда за ней охотится кошка. Она действует — и

действует точным образом. Она не сидит в размышлениях: «О, что же я должна сделать?» Собака знает, что делать, а если она сделает что-то, что не должна была делать, она выглядит виноватой. Я лишь хочу сказать, что для способности к действию не нужно концептуализирование и взвешивание всех «за» и «против». Действие просветлённого существа будет абсолютно точным и уместным, и ему не потребуется излишне концептуализировать и задаваться вопросом: «Что же я должен, а что не должен делать?» Просветлённые существа не становятся инвалидами, неспособными принять решение в отношении того, что же им делать. Скорее, это проблема обычных людей, как мне кажется.

Студент: Является ли переживание махамудры мгновенным постижением?

Ринпоче: Вся полемика вокруг мгновенного и постепенного просветления — это проблема слов и языка. Нет такой вещи, как мгновенное или постепенное просветление. В каком-то смысле просветление постепенно, в другом смысле — мгновенно. Когда вы обретаете просветление, это не похоже на медленный восход солнца. Когда вы обретаете окончательное просветление, ваше просветление именно окончательное. Оно постепенно в том смысле, что вы начинаете всё больше и больше узнавать о себе по мере продвижения. Это верно во всех ситуациях.

Последователи дзен говорят, что просветление моментально, но зачем же тогда Бодхидхарма просидел девять лет, уставившись в стену? Ничего просто так мгновенно не происходит.

То же самое и с практикой махамудры. Махамудра как практика не рекомендуется всем и каждому. Люди должны пройти через различные формы подготовки и освоить разнообразные практики прежде, чем смогут начать практиковать махамудру. Иначе можно «слететь с катушек» и создать больше проблем, чем вы сможете потом разрешить, и это будет совершенно неблагоприятным исходом. Махамудра — это не то, чем люди могут просто так заняться и с чем можно играть. Должны возникнуть правильные условия. Практикующие махамудру и тантрики в общем являются непревзойдёнными алхимиками, потому что они преобразуют заблуждение в мудрость. Чтобы это делать, важно иметь высочайший профессионализм в этом ремесле. Обычный алхимик может запросто убить себя вместо того, чтобы произвести желанный алхимический эликсир.

Студент: Так что дело не в понимании того, хорошо что-то или плохо, но того, к какому результату приведёт то или иное действие?

Ринпоче: Практикующие махамудру и тантру будут иметь это знание незамедлительно. В этом-то и различие. Обычно

даже наши непосредственные переживания не являются непосредственными, ведь их опосредует концептуализация. Это и есть концептуальная параферналия. Если же вы в полном контакте с реальностью как таковой всё время, ваши действия будут намного более точными. Как мы с вами обнаружили благодаря системе йогачары, то, с чем мы находимся в непосредственном контакте, есть не что иное, как наше собственное концептуальное конструирование определённого феномена. Мы вовсе не переживаем физический феноменальный мир напрямую. То, с чем мы находимся в непосредственном контакте, — это наша собственная субъективная версия того, что есть, а не сама реальность как таковая, воспринимаемая напрямую. Симпатии и антипатии также есть нечто вами создаваемое. Хорошее и плохое не являются базовыми свойствами реальности, поскольку хоть и можно сказать, что этот стул лучше того стула, тем не менее это качество не принадлежит стулу в том же смысле, в каком ему принадлежит его форма. Хорошо что-то или плохо — это решение, которое принимаем мы сами.

Студент: Сейчас больше говорят о мадхьямаке, чем о йогачаре. Каким образом мадхьямака соотносится с тантрой?

Ринпоче: Это очень сложный вопрос. Во-первых, когда мадхьямака и йогачара развивались как отдельные школы в

Индии, тантра ещё не была известна. Возможно, она и существовала как какой-то локальный культ или нечто подобное, но не в качестве философской системы. Буддийская тантра является настоящей философской системой, независимой от махаяны. У неё есть свои собственные уникальные свойства. Подход тибетских буддийских школ к тантре на самом деле зависит от самих школ и того, как они интерпретируют оригинальные тантрические тексты. Всё зависит от того, в какой мере та или иная школа испытала влияние йогачары или мадхьямаки. Все школы тибетского буддизма в большей степени опираются на мадхьямаку, но лишь немногие из них опираются на йогачару. Ни одна из школ полностью не опирается на концепции йогачары. Как можно видеть, то тут, то там осуществлялись различные модификации.

Студент: И всё же есть множество сходств.

Ринпоче: Вот почему я решил, что нам следует всё это обсудить. Конечно, это будет очень любопытно учёным-исследователям, но и практикующим буддистам тоже будет интересно рассмотреть этот вопрос, ведь мы начинаем видеть, как определённые тантрические концепции возникли из других концепций, хранившихся в латентном или скрытом состоянии, а возможно, даже и открыто, но не в развёрнутом виде. Мадхьямака оказала равное влияние на буддийскую тантру. Его тоже можно проследить, но это

будет выходить за рамки данного курса лекций. По какой-то причине взаимосвязь йогачары и тантры никогда по-настоящему не обсуждается, даже самими тибетцами. После визита Камалашилы в Тибет йогачара как система и вправду упала в глазах многих тибетцев. Школы ньингма и кагью сохраняют определённое уважение к йогачаре, но они предпочитают говорить, что их системы являются синтезом мадхьямаки и йогачары, а не чистой йогачарой. Даже они критикуют определённые аспекты философии йогачары в своих трактатах.

Студент: Проблема состоит в том, что мы отождествляем себя с заблуждением, не осознавая, что мы можем видеть природу заблуждения и, как следствие, открывать мудрость.

Ринпоче: Вот почему утверждается, что махамудра всеобъемлюща. Она одновременно включает начальную точку вашего пути, сам путь и его цель. Говорить о ней как о практике и говорить о ней в других контекстах — это разные вещи. В плане практики нам нужно видеть заблуждение и мудрость как имеющие один вкус, вместо того чтобы пытаться видеть мудрость и не видеть заблуждение.

Студент: Будет ли спонтанное действие базироваться на осознании страдания других существ?

Ринпоче: Да, а также на осознании их заблуждения,

являющегося в каком-то смысле трясинной, которая затягивает людей. Это становится для вас силой, мотивирующей к действию, но оно не происходит из жалости. Просветлённые существа действуют не оттого, что питают жалость к другим: они чувствуют нечто вроде базовой заботы о благополучии других. Жалость — подход сентиментальности. Вы чувствуете себя хорошо, когда приносите благо другим, и плохо, когда не преуспеваете в таком служении. Тогда как с этой базовой заботой, или состраданием, по отношению к другим людям вы просто заботитесь об их фундаментальном благополучии и не особо беспокоитесь о том, насколько именно это всё оказывается полезным для человека или сколько именно людей извлекли пользу из вашего сострадания. Вы просто делаете то, что делаете, на благо других. В тантре базисом для этого является основополагающая разумность, ум-как-таковой или природа будды другого человека. Вы распознаёте потенциальное просветление в этом человеке. Дело не в том, что этот человек достоин жалости, а в том, что он может обрести достоинство посредством признания своей природы будды. Для того чтобы это сделать, вы начинаете взаимодействовать с данным человеком и развивать сострадание, свободное от сентиментальности.

Заключение

Теперь мы обобщим влияние йогачары на буддийскую тантру и завершим наше обсуждение. Снова следует подчеркнуть то, что традиции как йогачары, так и махамудры отводят уму особое место. Утверждается, что если мы не понимаем свой ум, тогда у нас нет совершенно никакой надежды на освобождение. Наши шансы равны нулю. Мы можем накапливать благую карму и участвовать во всевозможных ритуалах, мы можем действовать на благо других и всё равно не понимать своё собственное сознание. В этом случае освобождение невозможно. Так что понимание нашего ума считается важнейшим компонентом. Ум также считается тем, что включает в себя сансару и нирвану, субъект и объект. Обычно, когда мы говорим об уме, мы ощущаем, что говорим о субъекте. Однако, как мы обнаружили, даже наши переживания объектов сконструированы и окрашены умом. Таким образом, ум — это то, что наиболее важно понять практикующему.

Согласно йогачаре и махамудре, наше переживание мира состоит из взаимодействий между тремя уровнями сознания. Наш опыт мира (будь то субъект и объект, сансара и нирвана) сконструирован умом. Всё переживание феноменального мира можно считать творением ума.

Подобный акцент на понимании ума привёл к тому, что многие стали считать, будто последователи йогачары являются сторонниками некоей формы идеализма и что мир для них означает не что иное, как ум. Беркли утверждал: «Быть — значит быть воспринятым», и многие посчитали, что йогачары говорят о том же. Как мы увидели, пусть наше переживание субъекта и объекта, быть может, и конструируется умом, но сама реальность как таковая им не конструируется, иначе реальности не было бы вообще. Если нет ничего, кроме ума, реальность была бы в полной зависимости от нашего опыта. Если подобным образом релятивизировать реальность, тогда никакой реальности не будет вообще, ведь она, в таком случае, будет всецело зависеть от наших настроений, эмоций, мыслительных процессов и способов видения мира. Реальности пришлось бы подчиняться нашим переживаниям, но это не так. Вещи такие, какие они есть, и никоим образом не связаны с тем, как мы их воспринимаем.

Когда устраняется переживание субъекта и объекта, реальность раскрывает себя. Практикующий более не встраивает субъект и объект в реальность. Реальность всецело свободна от подобного искажения — загрязнения, налагаемого концептуальной параферналией субъекта. На субъективном уровне человек начинает осознавать природу будды, которая является нашим абсолютно оптимальным уровнем бытия. На объективном уровне происходит

постижение *таттвы*, или «таковости», то есть постижение вещей такими, какие они есть. Это более высокий уровень видения вещей, более высокий уровень взаимодействия с феноменальным миром. Утверждение, будто йогачары верят в то, что мир есть лишь результат деятельности ума, совершенно неверно.

Вначале мы должны обратить свой ум на мыслительные процессы и образы, затем начинаем открывать, что наше переживание объектов также сконструировано нашим собственным умом. Практикующий начинает осознавать, что субъект и объект не существуют: они суть творения ума. Когда мы это понимаем и избавляемся от идеи субъекта и объекта, реальность раскрывает себя. То, что сотворено умом, — это идея субъекта и объекта, состоящая из концептуальной параферналии. Она не имеет никакого отношения к вещам в том виде, как они существуют сами по себе.

Причина, почему столь большой акцент делается на уме, заключается в том, что мы очень мало знаем относительно того, как в действительности существуют вещи. То, с чем мы всё время находимся в непосредственном контакте, — это наша собственная концепция того, что мы переживаем. Вот почему утверждается, что ум играет очень важную роль в наших взаимоотношениях с феноменальным миром.

Вопросы и ответы

Студент: Каким образом трансформируется ум?

Ринпоче: В системе йогачары о трансформации говорится как о полной метаморфозе. Заблуждающийся аспект ума — это одно, а просветлённый аспект той же психологической структуры — совершенно другое. Происходит трансформация, и можно сказать, что она происходит также в аспекте фактической реальности. В махамудре же, когда её адепты говорят о трансформации, речь идёт не о трансформировании чего-то одного во что-то иное, а о постижении подлинной природы того, что вы в действительности преображаете. Нет совершенно никакого различия между омрачённым состоянием и просветлённым состоянием — по крайней мере с точки зрения фактической реальности. Различие существует в действительном проявлении. Когда мы не просветлены, мы не можем утверждать, будто мы просветлены. Такое различие есть. Но в фактической реальности нет никакого различия, поскольку постижение омрачённого состояния ума есть постижение просветлённого состояния ума. В традиции махамудры трансформация, или преображение, заключается скорее в правильной оценке своего состояния ума, а не в замене его на какое-то иное состояние. Вы начинаете лучше понимать своё омрачённое состояние, что само по себе уже является открытием мудрости, или просветлённого состояния ума. То есть вы не оставляете что-то позади и не погружаетесь во что-то иное.

Студент: Человек обретает мудрость в результате изучения теории или в результате медитации?

Ринпоче: Вначале вам нужно понять, как взаимодействуют три уровня сознания. Вы должны сделать это предметом наблюдения. Это нетрудно. Быть может, нам напрямую и трудно пережить субстрат сознавания, но у нас всё же есть определённое понимание того, что психологи называют «мнемоническим массивом», который можно назвать хранилищем памяти. Вам известно, что ваши привычные процессы влияют на ваши действия, и в то же время вы знаете, что видите вещи с точки зрения субъекта и объекта. Последнее называется *эгоцентрической ментальной активностью*. Осознание эмпирического сознания не составляет проблемы, ведь, если бы его не было, мы бы не переживали мыслей, образов и всего подобного.

Вы просто наблюдаете, как взаимодействуют эти три уровня сознания, и затем приходите к точке, когда оказываетесь способны прекратить пополнять субстрат сознавания новыми отпечатками и склонностями. Вот в чём суть медитации, и этого можно достичь, только в некотором смысле приостановив время. В медитации вы пребываете в настоящем, и это настоящее и есть переживание вневременного. Вы полностью пребываете в настоящем и даже не думаете: «Я сейчас в настоящем». Если вы будете

правильно входить в медитацию, то иногда будете удивляться тому, куда ушло время. У вас будет отсутствовать представление о времени, которое на самом деле как раз и создаёт зазор в ментальных процессах, оставляющий отпечатки и склонности в субстрате сознания. Вот для чего существует медитация: для того чтобы исчерпать все отпечатки и склонности в субстрате сознания. Как только вы этого достигли, вы распознаёте тот факт, что субстрат сознания — это зеркалоподобная мудрость. Он начинает проявляться как зеркалоподобная мудрость, когда вы более не конструируете субъект-объектное разделение и не налагаете его на реальность. Вы видите реальность такой, какая она есть, подобно тому как зеркало отражает вещи такими, какие они есть.

Студент: Меня всегда трогало, что поэты и художники пытаются остановить мгновение.

Ринпоче: Артистическое видение в каком-то смысле можно считать проявлением зеркалоподобной мудрости. Во многих случаях люди испытывают подобное вдохновение, только когда видят вещи в их целостности. Когда они видят не фрагменты и обрывки вещей, а вещи в их целостности. С мистическим видением то же самое. Мистический опыт всегда включает видение вещей в их целостности. Не помню имя христианского мистика, но однажды, когда он забирался на гору, его внезапно

ошеломило подобное видение. Он даже и слова такие использовал, говоря о том, что он «видел вещи такими, какие они есть», что он почти прозрел вглубь вещей, перестав видеть только поверхностный слой реальности. В этот момент не происходило никакой концептуальной параферналии, столь интенсивным было его видение. Затем, поскольку он был христианином, он говорил об этом своём опыте с точки зрения христианства. Он ощущал, что в действительности мог чувствовать присутствие Бога. Но его видение не имело отношения к христианству как таковому.

Студент: Будет ли невозможным для постороннего прочесть или взглянуть на подобные выражения художественного видения и интуитивно постичь сходные вещи? Наверное, невозможно уловить изначальное вдохновение.

Ринпоче: Вот именно. В буддизме утверждается, что нежелательно слишком много рассказывать о своём опыте, поскольку если вы о нём рассказываете и слишком много концептуализируете по поводу пережитого, вы его можете утратить. И тогда вам останется лишь изумляться воспоминанию об опыте, но воспроизвести его вы более не сможете — так много вы наконцептуализировали о нём. Об опыте можно говорить только тогда, когда вы по-настоящему его пережили и когда он становится очень устойчивым. Время от времени люди могут испытывать

какие-то озарения и чувствовать экзальтацию по этому поводу, но затем они сразу же хотят выйти на люди и рассказывать всем, что же они пережили. Они просто продолжают рассказывать и рассказывать, даже двадцать лет спустя. В итоге опыт становится бесполезным.

Студент: Искусство служит напоминанием, что подобные переживания возможны или что возможно подобное видение мира.

Ринпоче: Всё это верно. Однако если вы переживаете проблеск того, что такое просветление, а затем сразу же идёте всем об этом рассказывать, для вас это становится препятствием. Когда ваше переживание просветления становится намного более реальным и устойчивым и вы пытаетесь его передать другим, такие описания лишены каких-либо эмоциональных обертонов. Вы искренне заинтересованы в благополучии других. Когда вы пытаетесь это передать, это не имеет никакого отношения к желанию произвести на других людей впечатление тем, что вы пережили; также вы не думаете, что все должны пережить испытанное вами.

Будды или существа высокой реализации могут говорить о подобных вещах. Но если незрелые медитирующие пытаются делать то же самое, это служит для них препятствием. Вместо того чтобы приносить пользу, это приносит вред рассказчику. Просветление Миларепы

должно было стать устойчивым опытом. Дело не обстояло так, словно бы у него был проблеск просветления, а затем он сразу же начал петь песни и пытаться ввести людей в свой опыт. Он медитировал в течение многих лет, пока опыт просветления не стал по-настоящему реальным. Он настойчиво продолжал свою практику. Но сегодня любой, купивший новую зубную щётку, сразу же начинает писать об этом книгу.

Студент: Объекты все суть одно, но ведь у нас есть концепция сакрального и профанного, что создаёт ситуацию двойственности даже в буддизме.

Ринпоче: Дело не просто в идее сакрального и профанного. Дело в позиции, согласно которой незначимые вещи совершенно не имеют ценности и поэтому их надо игнорировать. Если же посмотреть на мистические переживания или людей, достигших просветления, их может вдохновить даже травинка. Простой булыжник на дороге начинает иметь необычайное значение для таких людей. Это и есть зеркалоподобная мудрость. Объекты отражаются в сознании такими, какие они есть, и тогда всё священно. Вот что значит сакральное видение, или чистое восприятие. Чистое восприятие охватывает как значимые, так и незначимые вещи. Обычно всё, что мы переживаем, совершенно субъективно, так что иногда определённые вещи для нас важны, а в другие периоды не важны. Если мы

пойдём глядеть на магазинные витрины, то захотим обладать вообще всем, но если мы всё это действительно купим и принесём домой, то и смотреть на эти вещи расхотим. Эти вещи тогда станут помехой, так как занимают много места. Подобное происходит всё время.

Студент: Являются ли различные виды мудрости реальностью, или же они производят таттву?

Ринпоче: Мудрость — это реальность субъекта, а таттва — реальность объекта. Мудрость есть субъективный аспект, а таттва — объективный аспект. Вы более не воспринимаете объективность как творение ума. Вы видите недвойственность субъекта и объекта — это и есть таттва. Мудрость тем не менее является субъективной стороной этого. Когда вы начинаете открывать свою мудрость, то начинаете видеть таттву — то есть видеть реальность. Покуда вы не откроете свою мудрость, вы не сможете видеть реальность. Можно называть это светоносностью, умом-как-таким, природой будды или мудростью. Всё это указывает на одно и то же. На объективной же стороне есть таттва, махамудра или вещи как они есть.

Студент: Я не понимаю, как получается, что объективная сторона предельного опыта не зависит от ума, тогда как субъективная сторона зависит.

Ринпоче: Нет, субъективный аспект — это мудрость, а

объективный — вещи как они есть. Реальность не может быть сконструирована умом. Иначе реальность у каждого человека была бы своя. Если бы реальность конструировалась каждым отдельным умом, она должна была бы проявляться в качестве разных вещей для различных людей, но это не так. Реальность совершенно свободна от нашей концептуальной параферналии на этом уровне. Можно сказать, что, когда у нас есть только ум, мы видим сансару, или феноменальный мир. Когда же наш ум становится умом-как-таким, мы видим реальность — *таттву*, или «вещи как они есть». Всё сводится к этому. Ум соответствует феноменальному миру, а ум-как-таковой соответствует вещам как они есть. Пока функционирует ваш концептуальный ум, вы не можете увидеть *таттву*. Как только ваш концептуальный ум оказывается преодолен и ваш ум начинает проявляться как мудрость, или ум-как-таковой, вы начинаете видеть вещи как они есть. Вы начинаете видеть *таттву*; вы начинаете видеть махамудру.

Студент: Являются ли сущность нашего ума и сущность феноменального мира одним и тем же?

Ринпоче: Они одно и то же с точки зрения нашего переживания. Мы более не видим вещи в терминах субъекта и объекта: вот в чём различие. Однако это не означает, что реальность и вы тождественны. Нет какого-

либо числового единства. Вы и реальность не можете стать одним. Если бы это было так, мы бы сталкивались со всевозможными проблемами. Если бы вы и реальность были одним, тогда вы могли бы стать одним с атомной бомбой. У вас был бы полный контроль над всей ситуацией, но это не так. Ваше восприятие мира, однако, может быть одним. Ваше восприятие мира может быть таким, что вы более не видите реальность и феноменальный мир как нечто отделённое от вас.

Студент: Атомная бомба реально существует. Атомные бомбы и всё, что происходит вокруг нас, — это проявление нашего коллективного разума. Разве не мы создали всё это?

Ринпоче: Нет, будда не занимается конструированием чего-либо. Коль скоро будда просветлён, у него нет никакой концептуальной параферналии. Он не будет «создавать» атомные бомбы. Однако если бы Будда Шакьямуни жил в эпоху, когда всё оказалось бы подвержено атомному разрушению, на него это бы повлияло. Ему всё равно пришлось бы участвовать во всём, что происходит. Многие думают, что восточные философские системы отрицают существование мира и утверждают, будто сознание есть реальность, тогда как западные философии, дескать, всегда следовали какой-то форме материализма или реализма. Это совершенно неверно. На Западе были различные формы идеализма. Если бы люди утверждали, что нет

реальности, кроме ума, это было бы очень эгоцентричным заявлением. К буддизму едва ли можно отнести утверждения, будто реальность есть ум и что, когда я открываю, кто я есть, сущность вселенной открывается в качестве меня. Это больше похоже на идею сатчитананды в веданте, чем на буддийскую концепцию реальности. Кроме того, если бы реальность и была умом, тогда ум мог бы делать что угодно.

Студент: Мы имеем некое переживание и ум его концептуализирует. Затем, с точки зрения каждого индивидуума, это становится нашей реальностью.

Ринпоче: Когда мы начинаем прорабатывать свою концептуальную параферналию, переживание реальности, испытываемое каждым, будет одинаковым. Мы не переживаем реальность как она есть, поскольку наше восприятие мира варьирует от индивида к индивиду. Вы видите вещи своим определённым образом, я вижу вещи своим определённым образом. Каждый конструирует свой собственный опыт различными способами. Как мы обсуждали в первой главе, люди видят вещи по-разному. Существа, у которых разный организм, имеют разные переживания мира. Многие вещи сконструированы умом, но с точки зрения реальности сама она умом не сконструирована. Вот почему она, собственно, и называется реальностью. Иначе она была бы всего лишь очередным

субъективным конструктом. Вот почему реальность есть *таковость*, или «вещи как они есть». Это то, какими являются вещи, а не то, какими вещи кажутся или как они переживаются. Наконец вы начинаете видеть вещи с правильной перспективы вместо того, чтобы видеть их как то, что сконструировано вами или зависит от вашего собственного переживания.

Время и пространство, как сказали бы буддисты, сконструированы умом. Время и пространство не являются неотъемлемыми свойствами мира или реальности. Что такое время? Время соотносится с вещами. Этот стол начал существовать на каком-то этапе, он какое-то время просуществует, а затем растворится, так что определённое время зависит от этого конкретного объекта. Время в соотнесённости со мной зависит от моего переживания. Нет такой вещи, как время вовне, представляющее собой независимую сущность или же линейный процесс. Время зависит от различных объектов и от того, как они существуют. С пространством то же самое. Пространство соотносится с различными позициями разных объектов. Все эти вещи, следовательно, являются частью нашей концептуальной параферналии. Но всё равно реальность не создаётся умом.

Студент: Если бы Будда жил сегодня, а не две с половиной тысячи лет назад, у него была бы та же

реальность, что и тогда?

Ринпоче: Реальность была бы та же, ведь она находится за пределами времени и пространства. Иначе, если бы реальность заключалась в пространстве и времени, она была бы тождественна нашему переживанию мира, — но ведь смешно так думать! Это было бы чем угодно, но не реальностью.

Студент: Если человеку достаточно повезло, чтобы испытать проблеск реальности, не будет ли лучше не пытаться «заморозить» это короткое мгновение, а продолжить свою практику?

Ринпоче: Именно так, поскольку тогда вы начнёте видеть вещи всё более и более ясным образом. Вот почему буддисты утверждают: что бы вы ни переживали в медитации, не следует по этому поводу концептуализировать. Просто пребывайте и уделяйте больше внимания своему дыханию, чем чему-либо ещё. Даже если у вас видения ста тысяч будд, это не имеет значения. Для вашей медитации это ничего не значит. Вы отпускаете это переживание. Вы не бежите сразу же писать об этом книгу.

Студент: Когда у меня сформировано мнение о чём-то и я направляю свои субъективные мысли на это, всё превращается в концептуальную параферналию и теряются

шансы увидеть вещи такими, какие они есть?

Ринпоче: Мнения не имеют никакого отношения к знанию. Мнения — это антитезис знанию. Мнения и верования являются тем, что мешает нам видеть вещи такими, какие они есть; они предотвращают получение нами правильного знания. Мнения есть мнения: они всецело субъективны. Ваше мнение отличается от моего, а чьё-то мнение отличается от вашего. Обычно мы считаем, что иметь своё мнение по какому-то вопросу — это что-то замечательное: нам кажется, это равнозначно тому, чтобы иметь своего рода знание, но мнение и знание не тождественны.

Студент: Мне встречалось описание, где идея преодоления двойственности была представлена как «ноль», а не как «единица», единство. Соответствует ли это взгляду мадхьямаки на данный вопрос?

Ринпоче: В каком-то смысле это так, но даже для сторонников йогачары это было бы верно. Когда мы говорим о единстве, это не значит, что вы и реальность стали одним. Вы не сливаетесь друг с другом. Это просто принятие желаемого за действительное. Я думаю, Фрейд был прав, когда говорил, что многие религиозные люди хотят вновь слиться с материнской утробой.

Студент: Состоит ли существенное различие между

философией йогачары и философией мадхьямаки в том, что мадхьямики считают пустоту чем-то пустотно лишённым всего, тогда как йогачары видели пустоту как нечто реальное?

Ринпоче: Это так. На самом деле мадхьямики всё срубают на корню. У вас не остаётся ничего, за что можно было бы ухватиться или на что можно было бы встать. Они прерывают поток, и вы просто падаете. В йогачаре же всё обстоит немного по-другому. Пустота сама по себе воспринимается как нечто положительное. Это на самом деле довольно тонкое различие, однако ни один буддист не будет рассуждать о единстве в метафизическом смысле. Очень важно запомнить два слова: *адвайта* и *адвайя*. *Адвайта* означает «единство» или «одно без второго», а *адвайя* означает «не-два». Говорить о единстве в метафизическом или числовом смысле — довольно опасное занятие. А как же дифференциация? Как же множественность? Множественность можно гармонизировать или объединить, но её нельзя свести к единству. В действительности это явится отрицанием всего вообще.

Студент: Пустотна ли пустота в махамудре?

Ринпоче: Да, пустота пустотна, однако пустота всё ещё остаётся положительным понятием. Это не полнейшее отрицание. Обычно пустоту считают полнейшим

отрицанием самосущего (или независимо-отдельного) бытия или субстанциональности вещей.

Студент: А что насчёт взаимозависимого происхождения? Пустоту нельзя воспринять без феноменального мира.

Ринпоче: Взаимозависимое происхождение, или совозникновение (*пратитья-самутпада*) как раз и есть причина того, что вещи несубстанциональны. Вещи несубстанциональны, поскольку они зависят друг от друга. Должны сойтись причины и условия, так что ни в одном феномене нет ничего абсолютного.

Студент: Но воззрение мадхьямаки состоит в полнейшем отрицании?

Ринпоче: Пустота воспринимается как полнейшее отрицание. Это верно. Но в то же время положительное и отрицательное не обязательно понимается в предельном смысле. Сами мадхьямики, если им кто-то говорит, что они видят пустоту как нечто отрицательное или полнейшее отрицание, отвечают: «Да, такова наша позиция». Но в предельном смысле они не воспринимают это как отрицание. То же самое и с приверженцами йогачары. Адептов йогачары считали теми, у кого есть философская позиция, а адептов мадхьямаки — теми, у кого философской позиции нет. Особенно это касается прасангики-мадхьямаки, следовавшей за Нагарджуной.

Нагарджуна утверждал: «Я не делаю никакого утверждения, так что никто не может меня критиковать». В этом-то и заключается мадхьямака. Мадхьямики не придерживаются никакого определённого воззрения, так что нельзя говорить, что пустота является воззрением мадхьямаки. У мадхьямиков нет никакого воззрения.

Мадхьямики не утверждают, что кувшина не существует. Они утверждают, что у кувшина нет самостоятельного и независимого бытия. Мы думаем, что он реален, но он не реален в смысле бытия чем-то совершенно абсолютным, чему не требуется зависеть от причин и условий. Кувшин стал существовать потому, что его кто-то сделал. Потребовалось соединить материалы, обжечь их, затем кувшин надо было принести сюда. Кому-то надо было придать ему такую форму, чтобы он мог вмещать воду. Вот что говорят мадхьямики. Вот что они называют взаимозависимым происхождением и вот почему пустота не есть ничто. Ничто значит отсутствие. Они же не говорят, что если вы разобьёте кувшин, то останетесь ни с чем. Они довольно ясно утверждают, что пустота не является вакуумом. Пустота — это просто отсутствие независимого бытия явлений, то есть всё сущее зависит от причин и условий. Пустота — это не сущность какого-либо рода. Вы не можете найти пустоту как нечто отдельное от кувшина. Пустота есть само отсутствие субстанциональности кувшина.

Студент: Может ли выражение концепции пустоты как пустотности объясняться тем, что так это лишается шанса за что-либо ухватиться?

Ринпоче: Концепция пустоты также является динамической концепцией феноменального мира, а не статической. Просто вообразите: если бы всё было реальным, то не было бы никакого движения. Если бы ничто не зависело ни от чего другого, если бы вещи не начинали существовать, а потом не прекращали существование, тогда не было бы никакого движения. Если бы вещи были реальны и имели независимое существование, они бы не были ограничены временем. Не было бы ни начала, ни конца. Вещи были бы статичны, а если бы они были статичны — нас с вами здесь тоже не было бы. Мадхьямики утверждают, что представлять феномены как нечто реальное в том виде, в каком мы их видим, означает совершать грубейшую ошибку. Пустота придаёт нам гибкость, или «смазку» (или как бы вы ни хотели это назвать), в отношении феноменального мира. Феноменальный мир начинает становиться динамической концепцией, а не статической. Йогачара позаимствовала идею пустоты у мадхьямаки. Именно мадхьямики впервые предложили эту идею, а затем йогачары в некоторой степени модифицировали её. Тантрики же модифицировали её ещё больше.

Студент: В контексте всевозможных воззрений на реальность какого взгляда придерживаетесь вы сами?

Ринпоче: Для меня в настоящее время слишком рано придерживаться какого-то одного взгляда. Моё воззрение очень открыто. Мне нравится смотреть на все буддийские школы с определённой степенью открытости и учиться у них всех. Нельзя сказать, что я придерживаюсь какого-то определённого воззрения, однако считаю воззрение махамудры очень хорошим. То, что тибетцы называют «обширностью и глубиной двух традиций йогачары и мадхьямаки», соединяется воедино в махамудре. Обе синтезируются в традиции махамудры. У нас нет времени рассматривать, как мадхьямака повлияла на махамудру, но она оказала равное влияние. Так что можно утверждать, что обширность мадхьямаки и глубина йогачары оказались соединены в традиции махамудры.

Студент: Согласно этой теории мы допускаем существование только одной реальности?

Ринпоче: Да, но для того, чтобы увидеть эту реальность, для того, чтобы её ухватить, необходимо развить особую способность ума. Мы не можем видеть реальность посредством нашего обыденного сознания. Вот почему вам нужно проработать свою концептуальную параферналию. Когда же ваше восприятие очищается, тогда вы начинаете видеть реальность такой, какая она есть.

Студент: И эта реальность одна?

Ринпоче: Да, реальность должна быть одной. Множественность существует лишь на уровне феноменов.

Студент: Если реальность не подвержена влиянию причин и условий, каким образом возникли сами причины и условия?

Ринпоче: Из-за реальности. Это реальность, в первую очередь, предоставляет возможность для существования феноменов. Кто может сказать, когда всё началось? Сначала нам придётся обнаружить, когда начала существовать планета Земля, затем нам придётся обнаружить, когда начали существовать другие планеты, галактики — и так далее. Это приведёт к бесконечной регрессии. Даже если бы мы и могли найти точку, откуда всё началось, это вело нас бы всё дальше и дальше назад — на миллиарды и миллиарды лет. Это не имеет совершенно никакого значения. Даже если бы мы и могли всё это проследить, это просто не важно. Для буддиста не имеет особого значения, Бог сотворил этот мир или нет.

Единственная причинность, о которой нам стоит беспокоиться, — это двенадцать *нидан*, или двенадцать «взаимозависимых причин». Есть гора Меру или нет — для вас это не будет иметь никакого значения. Существует гора Меру или не существует — это не сделает вас более

счастливым. В «Абхидхармакоше», где предложена вся эта космология, есть одно предложение в самом начале главы, где сказано: «Вся вселенная создана кармой индивида». Это очень интересное утверждение. Оно показывает, что то, как начала существовать вселенная, совершенно вторично по отношению к нашему переживанию вселенной, которое возникает вследствие кармы. Это всего лишь одно-единственное предложение, но насколько же оно важно! Иначе вы могли бы подумать: «Буддисты верят, будто есть четыре континента с горой Меру посередине, причём половина этой горы погружена в океан, а другая возносится в небеса, и у неё четыре стороны». Сходное описание можно найти у индуистов в «Рамаяне». Космология просто позаимствована оттуда и не имеет ничего общего с буддизмом как таковым. В «Калачакра-тантре» даётся совершенно иное описание мира, или вселенной.

От издателя англоязычного издания

Мы хотели бы выразить свою благодарность и признательность Тралегу Кьябгону Ринпоче за доброту и поддержку, которые он оказал нам в подготовке этой книги, а также Ди Коллинсу и всем сотрудникам института «E-Vam» за их труд и содействие. Благодарим Криса Такера за его безупречную редактуру и Басиа Колтера из “BasiaDesign” за замечательный дизайн и вёрстку книги.

Морин Макниколас и Питер ван Деурзен

[←1]

Параферналия — личные вещи, нажитое имущество, скарб. Здесь под «концептуальной параферналей» прежде всего имеется в виду процесс наложения двойственного видения на реальность (позиция разделения субъекта и объекта). — *Прим. пер.*