

Цонкапа Лосанг Драгпа

**"Правильно изложенная суть" — [трактат],
открывающий установленный и подлежащий
установлению смыслы [слов Будды]**

Легшед нинпо

tsong kha pa blo bzang grags pa
drang ba dang nges pa'i don rnam par 'byed pa legs par bshad pa'i
snying po

Перевод Ильи Кучина

От переводчика

Простираюсь перед лotosовыми стопами Драгоценного Учителя, неотделимого от вечно юного Манджушри, неустанно помогающего мне, слепцу, охваченному глупостью самсары, понимать тонкости Великого Учения Победоносных!

Эта работа была бы невозможна без милосердной деятельности, проявленной в неисчислимых аспектах ради блага беспомощных младенцев – учеников, Наставника и Покровителя, Драгоценного Светильника Дхармы, достопочтимого Еше Лодой Ринпоче, и без трудов великого лоцавы современности Донца А. М., раскрывающих тонкости воззрения.

Перевод сделан с тибетского языка с книги европейского формата, любезно предоставленной Tibetan Buddhist Resource Center (TBRC Digital Library), на основе перевода с английского Сергея Хоса. Сам текст начинается с 443 страницы – страницы указаны в квадратных скобках. Из английского перевода, через перевод Сергея, в эту работу вошли некоторые сноски, которые я посчитал уместными, а также подразделение текста на главы и некоторые подзаголовки. Терминология и стиль перевода в целом соответствуют терминологии и стилю Донца А. М.

Перед изучением этого трактата рекомендую изучить Дуйру и Лориг, так как данный текст относится к разделу Учения и предмету, изучаемому в образовательной традиции, называемому "Парамита" (к дополнительному курсу в рамках этого предмета, который называется «Полное раскрытие установленного и подлежащего установлению смысла», иначе говоря, «герменевтика» (drang ba dang nges pa'i don rnam par 'byed pa), хотя ключевое значение имеет для раздела Учения и предмета, изучаемого в образовательной традиции, называемого "Мадхьямака"), изучение которого подразумевает предварительное освоение раздела Учения и предмета, изучаемого в образовательной традиции, называемого "Прамана", включающего подразделы Дуйра, Лориг и Тагриг. Кроме того, темы, обсуждаемые в этом тексте, соответствуют разделам Учения и предметам, изучаемым в образовательной традиции и называемым "Парамита" (phar phyin), "Пути и этапы" (sa lam), "Философские школы" (grub mtha`) и так далее. Также рекомендую одновременно с этим трактатом изучать «Тонтун ченмо» Кедруба Чже, поскольку данная работа является архетипом по структуре и рассматриваемым темам для «Тонтуна», а в «Тонтуне» эти темы комментируются в той или иной степени развернутости. Соответствующие тексты можно найти в списке литературы в конце работы. Термины и их определения можно найти в интернете, в электронном "Тибетско-русском словаре буддийских терминов с санскритскими параллелями, с признаками (определениями) и подразделениями".

Если в тексте найдутся ошибки и неточности, то причина этого – мое неведение и моя невнимательность; в этом случае убедительная просьба сообщить мне по e-майл: ilku2007@mail.ru

Да обратятся помыслы всех существ к Дхарме! Пусть непрерывно струится устранивающий жар клеш и язвы страданий поток Наставлений великих Светочей, освещающих пути скитальцам! Пусть долгой будет жизнь милосердных Наставников, не ведающих усталости в спасении тонущих из кипящего болота самсары!

Выражаю огромную благодарность Вадиму Пипичу и группе буддистов из г. Нижний Тагил в лице Светланы Садрисламовой, а также Юрию Зеленину за финансовую поддержку данного перевода!

Илья Кучин, май 2019

[ВСТУПЛЕНИЕ]

[Выражение почтения]

[3] Намо Гуру Манджугхощая!
Шамбху, Мегхавахана, Хираньягарбха,
Анангапати, Дамодара и прочие (божества),
Исполненные надменности,
Провозглашающие свое владычество над миром;
Перед лучезарностью Его тела,
Они меркнут, подобно светлячкам в лучах солнца,
И, преисполнившись почтения,
Склоняют свои увенчанные головы
К Его лотосовым стопам.
Поклоняюсь Владыке,
Богу всех богов!!

Почтительно склоняюсь перед Майтреей [и] Манджушри,
Обширными океанами, хранящими сокровища превосходных изложений,
Вздымающими могучие волны просветленных деяний.
Очень трудно измерить глубину [и] края [их] знания [и] милосердия,
Нелегко измерить обширность их милосердия!
Склоняюсь к стопам Нагарджуны [и] Асанги,
Проложивших [пути для двух] Колесниц [философии]²,
Что создали два способа [толкования] Речений Сугаты³
И превосходно распространили в трех мирах
Сияние высшего Учения Победителя.

[4] Почтительно склоняюсь пред величайшими учеными,
Что стали украшением Джамбудвипы:
Арьядевой, отважным Буддапалитой, Бхавьей (Бхававивека), Чандракирти,
Васубандху, Стхирамати, Дигнагой и Дхармакирти,
Прекрасно сохранившими знамя неувядающей Дхармы Отшельника (Будды),

¹ Шамбху – это Шива, Мегхавахана – Индра, Хираньягарбха – Брахма, Анангапати – Кама, а Дамодара – Вишну.

² Тиб. *shing rta chen po gnyis*, санскр. *mahāratha*. Нагарджуна и Асангу иногда самих называли «великими колесничими», а порой они выступают в роли «проложивших путь Великой Колесницы» (тиб. *shing rta'i chen po'i srol 'byed*). Представляется вероятным, что данный эпитет утратил в Тибетской традиции свою четкость, будучи производным от обычного для санскритского эпоса обозначения *mahāratha*, представляющего собой составное определение (санскр. *bahuvrīhi*) со значением «тот, кто владеет (или управляет) великой колесницей», то есть «победитель» или «могучий воин». Употребление этого эпического наименования в отношении великих философов привносит в текст воинственную образность, создавая контекст, заставляющий видеть обретение просветления как битву с демоническими силами ума, такими как неведение, одновременно указывая на словесные баталии ради разрешения философских противоречий.

³ Тиб. *bder gshegs gsung rab tshul gnyis shing rta'i srol*. Два направления (санскр. *dvīnaya*) в писаниях Великой колесницы известны как «глубокое» (санскр. *gambhīra*) и «обширное» (санскр. *udāra*). В текстах «глубокого» направления, систематизированных Нагарджуной в виде философского метода Мадхьямаки, упор делается на учениях о пустоте, несуществовании Я или собственного признака. «Обширное» направление содержит преимущественно учения, связанные с состраданием, любовью и устремленностью к просветлению (санскр. *maitrīkarunābodhicitta*) согласно разработанному Асангой философскому методу Йогачары.

И открывших очи ясного ума [своим последователям на] Джамбудвипе.

Многие, несмотря на [все] старания, не смогли постичь [Эту Область]⁴,
Хоть [они] и не были обделены ясными постижениями,
Проистекающими из неустанного многослушания системы коренных текстов
И [следования] пути доказательств⁵.
Но по доброте [моего] Гуру, [Защитника] Манджугхоши, превосходно узрев [Эту
Область],
Я с помыслом, [наделенным] великим милосердием, приступаю к объяснениям.
Ты же, желающий несравненно изложенной [философии]⁶,
Внимай с почтением [и] применяй исследование [для]
Постижения указываемой таттвы!

[Причина написания текста]

[5] В «Сутре вопросов Раштрапалы» ('phags pa yul 'khor skyong gis zhus pa)⁷ сказано:
*«Способ [постижения-реализации] пустоты (stong pa), успокоения (zhi ba),
Нерожденности [всех дхарм] (skye ba med pa) —
Не ведая его, скитальцы блуждают [в самсаре].
Движимый состраданием, [Будда] приводит их [на этот путь]
Сотнями доказательств и искусных методов».*

То есть, узрев великую трудность постижения татхаты (de bzhin nyid) дхарм, а без [этого] постижения нет освобождения из самсары, сострадательный Учитель открыл [для существ] множество «дверей» [освобождения в виде] доказательств и искусных методов — так сказано для вовлечения [читателя] во вникание в этот [предмет]. Поэтому владеющие аналитическим [умом] должны усердствовать в [освоении] методов вникания в то, чем же является таттва (de nyid). А это зависит от [их способности] различать среди Канона Победителя (rgyal ba'i gsung rab) [наставления, имеющие] подлежащий установлению (интерпретации) смысл, и имеющие установленный смысл (drang ba dang nges pa'i don)⁸. Но такое различие на эти два [смысла] не возможно на основании лишь того, что сказано в [самих] авторитетных текстах (lung): «Это имеет подлежащий установлению смысл, а это — установленный смысл», так как в противном случае

⁴ Имеется в виду область абсолютной реальности, постижение пустоты и так далее.

⁵ Гунтанг Чжамьян объясняет (в *Legs bShad sNying-po'i Yang-snying*, p. 16) что слова «не были обделены ясными постижениями» относятся в первую очередь к основателю школы Джонанг Долпопе (1292–1361 гг.), а «неустанное многослушание системы коренных текстов» — к Нгок Лоцзаве (1059–1109 гг.), Сакья Пандите (1182–1251 гг.) и Будону Ринчендубу (1290–1364 гг.). Выражение же «следование пути доказательств» преимущественно указывает на Чаба Чойкьи Сэнге (1109–1169 гг.) и других Наставников школы Сакья, развивавших учение логики и известных как «восемь великих львов философии». Дополнительную информацию о школе Джонанг см. в D. S. Ruegg, "The Jo Nan Pas: A School of Buddhist Ontologists," *Journal of the American Oriental Society*, 83 (1963), 73–81.

⁶ Тиб. *smra ba zla med* = состояние полной Пробужденности, не менее.

⁷ P. L. Vaidya, ed., *Mahāyānasūtrasaṃgraha*, (Darbhanga, 1961 [Buddhist Sanskrit Texts, 17]) Vol. 1, p. 154, II, k.3 10: *sūnyaśca sānta anutpādanaya avijānād eva jagad udbhramati | teṣāṃ upāyanayayuktisatir avatārayasi api krpālutayā ||*

⁸ Перевожу эти термины вслед за А. Донцом: *nges don* — «установленный (или определённый) смысл», *drang don* — «подлежащий установлению (букв. «сводимый», то есть, сводимый к другому смыслу, подлежащий интерпретации) смысл». — *Прим. пер.*

составленные великими Колесничими комментарии подразумеваемого [смысла] (dgongs 'grel), [в которых содержится способ] различения подлежащего установлению [и] установленного [смыслов], были бы бессмысленны, и так как в [самом] Каноне высказываются множество не соответствующих [друг другу] способов установления подлежащего установлению [и] установленного [смыслов], и так как [это] не может быть установлено лишь посредством высказываний из авторитетных текстов: «Это [высказывание имеет] такой-то [смысл]», тогда, если в общем [наличие какого-либо высказывания на эту тему в авторитетном тексте] не охватывается [наличием возможности отнести это и другие высказывания к одному из двух смыслов], то и в частных [случаях в плане определения] подлежащего установлению [и] установленного невозможно утверждать: «Это [высказывание имеет] такой-то [смысл]» только на основании [самих] высказываний.

Поэтому великие Колесничие, которым, [согласно пророчествам], указанным в авторитетных текстах, предстояло различить в Каноне [высказывания] подлежащего установлению [и] установленного [смыслов], прояснили то, что подразумевается [под] подлежащим установлению [и] установленным, [б] и [нам] тоже необходимо искать подразумеваемый [смысл], следуя за тем, что превосходно установлено (legs par gtan la rhab pa) [ими], посредством доказательств⁹, опровергающих принятие Канона, [имеющего] установленный смысл, за сводимый к иному смыслу (то есть, за имеющий подлежащий установлению смысл) (don gzhan du 'dren pa la gnod byed), и [со всей] определенностью обосновывающих [этот Канон] как [имеющий именно] этот смысл при невозможности свести [его] к иному [смыслу] (gzhan du drang du mi rung bar). А потому, в конечном счете, необходимо подразделять [эти смыслы] посредством именно незагрязнённых доказательств, так как, если принимаемая философия (grub mtha' khas len) противоречит доказательствам (rigs pa dang 'gal ba), то [ее] последователь (smra ba ro) не может быть авторитетной (достоверной) личностью (tshad ma'i skyes bu)¹⁰, и так как даже таттва действительных [вещей] (dngos po'i de kho na nyid) обладает обоснованием посредством доказательств, которые обосновывают [ее] посредством

⁹ Санскр. *yukti*. Цонкапа выделял четыре вида доказательства (санскр. *yukti*, тиб. *rigs pa*): «доказательство завивимости» (тиб. *ltos pa'i rigs pa*, санскр. *āpekṣāyukti*): результаты возникают в зависимости от причин и условий; вникают в него, исходя по отдельности из относительного, абсолютного и их основ; «доказательство осуществления действия» (тиб. *bya ba byed pa'i rigs pa*, санскр. *kṛtyānusthānayukti*): огонь осуществляет действие сжигания, и прочие дхармы сами осуществляют собственные действия; вникают в него так: «это - дхарма, а это - [её] действие; эта дхарма производит такое действие»; «доказательство, обосновывающее приемлемостью» (тиб. *'thad pas sgrub pa'i rigs pa*, санскр. *upapattisādhanayukti*) или «доказательство, устанавливающее [логически] приемлемое» ('thad pa'i sgrub pa'i rigs): доказательства не [должны] противоречить верному познанию; вникают в этот [принцип], размышляя: «существуют или не существуют три [вида] верного познания – непосредственное восприятие, опосредованное [познание] (умозаключение) и верное познание на доверии авторитету в отношении такого-то [положения]?»), и наконец «доказательства дхарматы» (тиб. *chos nyid ky'i rigs pa*, санскр. *dhamatāyukti*): заинтересованность-признание (вера-расположенность) (mos pa) в дхармату, известную в миру, – в то, что жар огня, влажность воды и прочее – это их (огня, воды) дхармата; в дхармату, неохватную мыслью (bsam gyis mi khyab pa'i chos nyid) – о том, например, что личность в этой и прошлой жизни подобна голубю и его следам на простокваше, разделенным толстой травяной крышей; о чудесных способностях Будды и т.п.; дхармату пребывания (gnas pa'i chos nyid) и, не помышляя о других основаниях такого положения [вещей], искать эти [три вида дхарматы]. Эти доказательства используются после слушания (thos pa) Учения - в период обдумывания (bsam pa) смысла услышанного в контексте шести видов поиска (вникания) (санскр. *paryeṣṭi*) как составная часть аналитического созерцания (санскр. *vipaśyanā*).

¹⁰ Санскр. *pramāṇabhūtā*. Этот знаменитый эпитет Будды мы впервые встречаем в работе Дигнаги *Pramāṇasamuccaya*.

[логической] приемлемости ('thad pas sgrub pa)¹¹. Подразумевая это, [Будда] сказал:

«Монахи и мудрецы должны принимать мои слова не из уважения [ко мне], а при должном изучении — подобно золоту, [которое] жгут, режут, бьют [для установления его подлинности]»¹².

Согласно этому, для различения подлежащего установлению [и] установленного [смыслов приводятся] две [позиции – способа различения]: позиция, опирающаяся на Сутру «Сандхинирмочана» (mdo sde dgongs 'grel), и [7] позиция, опирающаяся на [Сутру] «[Арья]Акшьяматинирдеша» (blo gros mi zad pa bstan pa).

Глава I

1. Первое. Позиция, опирающаяся на «Сутру «Сандхинирмочана»»
[Здесь] два [раздела]: выдвижение высказываний из Сутры; способ интерпретации смысла этих [высказываний]

1.1 Первое. Выдвижение высказываний из Сутры
[Здесь] четыре [раздела]: вопрос о том, как отвергнуть противоречия в Сутрах; ответ, отвергающий те противоречия; уяснение сущности трех сущностей; изложение смысла, обоснованного этими [высказываниями]

1.1.1 Первое. Вопрос о том, как отвергнуть противоречия в Сутрах

В [Сутре] «Сандхинирмочана» [Парамартхасамудгата] говорит:

«Бхагаван в [своих] проповедях много раз перечислял [следующее]: собственный признак скандх (phung ro rnamts kyī rang gi mtshan nyid), признак рождения (skye ba'i mtshan nyid) и признак уничтожения (разрушения) ('jig pa'i mtshan nyid), отвержение (sprang ba) и полное познание (yongs su shes pa). И так же, как о скандхах, говорил о [двенадцати] базах (аятанах) сознания, о возникновении в связи с опорой (зависимом возникновении) и так далее, вплоть до [четырёх видов] «нищи» (zas).

[8] А также, соответственно, учил о том, что собственные признаки [первой из Четырёх] Истин [святого] должны быть полностью познаны, [второй —] отвергнуты, [третьей —] реализованы (mngon du bgyi ba), [четвёртой —] освоены [в созерцании], а также о собственных признаках элементов (khams, дхату), разнообразии [этих] элементов, множественности [этих] элементов, об [их] отвержении и полном познании, а также о собственных признаках тридцати семи [элементов] стороны просветления, несоответствующей [им стороны] (mi mthun), противоядиях, зарождении нерожденных [элементов], поддержании рожденных, неоставлении (сохранении) (mi bskyud pa), развитии и увеличении.

Но затем Бхагаван провозгласил отсутствие сущности (ngo bo nyid ma mchis pa) [у] всех дхарм, нерождённость (ma skyes pa), непрекращаемость (ma 'gags pa),

¹¹ Это положение соответствует третьему из четырех упомянутых выше доказательств (см. прим. 9), и требует правильного и точного понимания. Цонкапа здесь не говорит, что таттва может быть полностью и окончательно постигнута-реализована опосредованным познанием (умозаключениями), поскольку это противоречило бы одному из основных принципов Махаяны, а именно, неопишемости и ушедшести от всякой умозрительности абсолютного. Он настаивает лишь на том, что опосредованное познание является средством приближения к абсолютному, будучи предварительным условием правильного созерцания. Таким образом, опосредованное познание не должно быть отвергнуто изначально, но его следует полностью использовать по назначению.

¹² Согласно некоторым комментаторам, данный стих появится в комментарии на Калачакра-тантру, называемом *Vimalaprabhā*, однако его можно встретить и в Палийском каноне. Санскритское написание появляется в виде цитаты в подготовленном Д. Шастри издании *Tattvasamgrahā* (Varanasi: Bauddhabharati, 1968), к. 3587: *tapācchedācca nikaśāt suvarṇam iva pāṇḍitaib | parikṣyā bhikṣavo grāhyam mad vaco na tu gauravāt ||*.

изначальную успокоенность (*gzod ma nas zhi ba*) и полную нирванистичность по собственному бытию (по природе) (*rang bzhin gyis yongs su tya ngan las 'das pa*) всех дхарм. Я дивлюсь [этому] и прошу Бхагавана позволить мне спросить о подразумеваемом [смысле этой] проповеди об отсутствии сущности [у] всех дхарм, нерождённости, непрекращаемости, изначальной успокоенности и полной нирванистичности по собственному бытию (по природе) всех дхарм».

Таким образом, [имеется] противоречие ('gal) [между] разным содержанием двух [родов Сутр]: в одних Сутрах сказано, что [у] всех дхарм сущность не существует и так далее, тогда как в других говорится о существовании у скандх и тому подобного собственных признаков и так далее, но Сутры не должны противоречить [друг другу], поэтому [Парамартхасамудгата] и спрашивает — исходя из какого подразумеваемого [смысла] было сказано о несуществовании сущности и так далее, а затем вопрошает о смысле сказанного о существовании собственного признака и так далее — исходя из какого подразумеваемого [смысла] было сказано [это].

[9] Объяснение «собственного признака» (*rang gi mtshan nyid*) как «специфического признака» (*thun mong ma yin pa'i mtshan nyid*), [даваемое] в «Большом китайском комментарии» (*rgya nag gi 'grel chen*)¹³ и других [текстах], здесь не логично, так как в самой Сутре, в разделе о парикальпите («полностью признаваемом») (*kun brtags*), ясно сказано о наличии [определённых дхарм] благодаря собственному признаку (*rang gi mtshan nyid kyis grub pa*), и так как даже в отношении парикальпиты существует то, что осуществляет [её] определение специфически (*thun mong ma yin pa'i mtshan byed*), а потому невозможно было бы объяснять парикальпиту как то, у чего не существует сущность [собственного] признака (*mtshan nyid ngo bo nyid med pa*), а это было бы ошибкой¹⁴.

Различные комментарии по-разному разъясняют [следующие далее выражения из цитаты] «разнообразие элементов» (*khams sna tshogs pa*) и «множественность [элементов]» (*du ma*), но, [согласно сказанному в самой] Сутре ниже, следует соединять [это] с восемнадцатью элементами (*khams bco brgyad*) и шестью элементами (*khams drug*) [соответственно]. «Сохранение» же означает «незабывание» (*mi brjed pa*).

[10] 1.1.2 Второе. Ответ, отвергающий те противоречия

[Здесь] два [раздела]: объяснение способа [установления] несуществования сущности, исходя из подразумевания которого говорится о несуществовании сущности; объяснение того, исходя из подразумевания чего излагалась нерождённость и так далее

1.1.2.1 Первое. Объяснение способа [установления] несуществования сущности, исходя из подразумевания которого говорится о несуществовании сущности

[Здесь] три [раздела]: краткое указание; развернутое объяснение; указание их примеров

1.1.2.1.1 Первое. Краткое указание

¹³ *Āryagambhīrasaṃdhi-nirmocana-sutra- ṭīkā* Юань Цо Вэня (614–695) (TG, C, vols. 39–41). Этот комментарий находим на р. 39, f. 316b7: «*De la rang gi mtshan nyid ces bya ba ni bye brag gi mtshan nyid yin te l ji skad du gzugs ni thogs pa dang bcas pa'o zhes bya ba nas l nam par shes pa ni tam par rig pa'o / zhes bya ba'i bar du ...*» («Здесь “собственный признак” является “частным признаком (определением)”, подобно тому, как “чувственное” [определяется как] “препятствующее”, ... а “виджняна” – “ведение по отдельности”...») Очевидно, что Юань Цо интерпретирует термин *svalakṣaṇa* в абхидхармическом ключе.

¹⁴ Кедруб Чже, «Тонтун ченмо»: «При этом смысл того, что парикальпита не существует благодаря собственному признаку, является смыслом того, что она не существует [как имеющая место] истинно (*bden par med*)». – *Прим. пер.*

В [Сутре] «Сандхинирмочана» [Будда] говорит о несуществовании сущности, исходя из подразумевания трех [аспектов] несуществования сущности:

«Парамартхасамудгата! Я учил о несуществовании сущности дхарм, рассматривая эти три аспекта: несуществование сущности [собственного] признака (*mtshan nyid ngo bo nyid med pa nyid*), несуществование сущности рождения [из (от) себя] (*skye ba ngo bo nyid med pa nyid*) и несуществование сущности в абсолютном [смысле] (несуществование сущности абсолютного) (*don dam pa ngo bo nyid med pa nyid*)¹⁵ – исходя из такой подразумеваемой [мысли], учил о несуществовании сущности [у] всех дхарм»¹⁶.

В «Нирнаясанграхани» (*bsdu ba*) [Асанги] тоже сказано:

«Исходя из какой подразумеваемой [мысли] Бхагаван излагал несуществование сущности [у] всех дхарм? Говорю: излагал, исходя из подразумеваемой [мысли] о трёх аспектах несуществования сущности в том или ином качестве в силу [необходимости] обучения [учеников с различными способностями]».

В «Тримшике» (*sum cu ra*) [Васубандху] тоже сказано:

«Исходя из подразумеваемой [мысли], что три аспекта сущности – это три аспекта несуществования сущности, [11] учил о несуществовании сущности [у] всех дхарм»¹⁷.

Поэтому всякий, кто объясняет [это так, будто] высказываниями о несуществовании сущности [у] всех дхарм, [имеющимися] в Сутрах Праджняпарамиты и других [Сутрах], подразумеваются [лишь] все относительные дхармы¹⁸, а абсолютное не подразумевается [ими], противоречит как «Сандхинирмочане», так и коренным трактатам Асанги [и] Васубандху, а также становится противником системы [воззрения] святых отца [— Нагарджуны и его ученика —] сына [Арьядевы]¹⁹ и других [мадхьямиков].

Итак, вопрос, [заданный бодхисаттвой Будде] по поводу того, что подразумевалось в высказывании о несуществовании сущности, [в действительность состоит из двух] вопросов: (1) исходя из какого замысла (*ci la bsams nas*) [Будда] учил о несуществовании сущности и (2) каков способ [установления] (*tshul*) несуществования сущности (что оно представляет собой). [Будда] учил [бодхисаттву], отвечая на оба эти [вопроса] по порядку. [12] Отвечая на первый [вопрос, он] объединил высказывания о несуществовании сущности или собственного бытия у всех подразделений дхарм, проясняющих [эти дхармы] — от чувственного (*gzugs*) до всеведения — в три [асpekта]

¹⁵ Хотя по-тибетски используется одно словосочетание (*don dam pa ngo bo nyid med pa*), но, думается, что переводить его лучше двумя разными способами – по смыслу: несуществование сущности в абсолютном [смысле] или с абсолютной [точки зрения] и несуществование сущности абсолютного в силу наличия двух способов установления этого несуществования сущности, о чем пойдет речь далее, в развернутом объяснении. – Прим. пер.

¹⁶ SN VII (Lamotte, *Explication*: Tib. p. 67, Fr. p. 193).

¹⁷ Васубандху, *Trīṃśikāvijñaptikārikāh*, к. 23. (Санскр. S. Levi, *Vijnaptimātratā siddhi*, p. 14): *trividhasya svabhāvasya trividhāṃ niḥsvabhāvatām | sandhāya sarvadharmāṇāṃ deśitā niḥsvabhāvatā ||*.

¹⁸ «Относительное» (в «относительные дхармы», «относительная истина» и т. д.) здесь и далее – устоявшийся перевод термина *kun rdzob* (тиб.) или *samvṛti* (санскр.) – букв. полностью окутывающее, скрывающее, затемняющее всё (т. е. затемняющее абсолютное). – Прим. пер.

¹⁹ Тиб. 'phags pa yab sras, относящееся обычно к Нагарджуне и Арьядеве, может включать (в качестве «сынов») также Буддапалиту, Чандракирти и других основателей Мадхьямаки. В данном отрывке Цонкапа приступает к критике последователей воззрения «пустоты-от-иного» (тиб. *gzhan stong*, санскр. *paraśūnyatā*) школы Джонанг, считавших, что абсолютное представляет собой реальную в абсолютном смысле пустоту, пустую от чего-либо, кроме самой себя. Далее Цонкапа будет неоднократно возвращаться к критике этого воззрения.

несуществования сущности, и когда объяснял способ [установления] несуществования их сущности, тогда, исходя из подразумевания облегчения понимания, собрал в три [аспекта] несуществования сущности, поскольку все относительные и абсолютные дхармы собраны в [эти] три аспекта. Однако, хотя [Будде] пришлось прибегнуть к такому [приему], но кто в [здравом] уме будет заявлять, будто абсолютное не включено в число дхарм, [упомянутых] в высказывании из тех Сутр о том, что [у] дхарм сущность не существует, поскольку в Сутрах Матери (Праджняпарамиты)²⁰ и других [текстах] говорится о несуществовании сущности, исходя из высказываний о несуществовании действительности (*dnogs po med pa*), несуществовании собственного бытия, несуществовании сущности [у] каждой из всех дхарм, таких как пять скандх, восемнадцать элементов (дхату), двенадцать баз (аятан), а также [у] всех эквивалентов абсолютного, таких как пустота (*stong pa nyid*), дхармадхату (*chos kyi dbyings*), татхата и так далее, в качестве особенностей (*khyad par du*) [тех дхарм]?²¹

1.1.2.1.2 Второе. Развернутое объяснение

Если некто думает: «Если несуществование сущности [у] дхарм, о которых сказано, что [их] сущность не существует, [Будда] свел к трем [аспектам], то каковы эти три [аспекта и] каков способ [установления] несуществования сущности?» Тогда, объясняя первый [аспект] несуществования сущности, в [Сутре] «Сандхинирмочана» [Будда] говорит:

«Так что же такое несуществование [у] дхарм сущности [собственного] признака (mtshan nyid ngo bo nyid med pa)? [Это] является признаком парикальпиты (полностью признаваемого). И почему так? Потому что является признаком [того, что] устанавливается в именах и терминах, но совершенно не является пребывающим благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyi rnam par gnas), поэтому это и следует называть несуществованием сущности [собственного] признака»²².

[13] Вопросом [и] ответом, [представленным] в первых двух предложениях, парикальпита объясняется как несуществование сущности [собственного] признака (то, у чего не существует сущность собственного признака). Отвечая на вопрос «и почему так?», [Будда приводит] основание [этого] с позиции отрицания, говоря, что [парикальпита] не имеет места благодаря собственному признаку (*rang gi mtshan nyid kyi ta grub pa*), и основание [этого] с позиции утверждения, говоря, что [парикальпита] устанавливается посредством имен и терминов (*ming dang brdas bzhas pa*). О двух [других аспектах несуществования], раскрываемых [в качестве] воспринимаемых [предметов в этой] Сутре, следует узнавать здесь ниже.

Сущность признака (*mtshan nyid kyi ngo bo nyid*) – то, что не существует у парикальпиты, следует [понимать] как наличие или пребывание благодаря собственному признаку (*rang gi mtshan nyid kyi grub pa'm gnas pa*). Здесь критерием существования

²⁰ Тиб. *yum gyi mdo* (санскр. *Mātāsūtra*) относится к Сутрам Праджняпарамитского цикла (санскр. *Prajñāpāramitāsūtras*), и особенно к *Satasāhasrikā*. Тибетцы сохранили традицию Махаяны, олицетворяющую Праджняпарамиту в качестве богини, а потому соответствующие Писания, считавшиеся составной частью ее самой, получили наименование *Jinamātā*, «Мать всех Победителей». В тибетской филоофской традиции некоторые главные тексты обозначаются подобными эпитетами, и я сохранил это своем переводе.

²¹ Здесь Цонкапа вновь и более резко, чем прежде, обрушивается с критикой на школу Джонанг, указывая на нелепость ее воззрений.

²² SN VII (Lamotte, Explication: Tib. p. 67–68, Fr. p. 194). Здесь тиб. *brda* (санскр. *saṃketah*) означает скорее «термин-обозначение», нежели просто «знак», если следовать комментарию Цетена Лхарампы (тиб. *Tshe-brtan Lha-rams-pa*), ссылающегося на авторитет Стирамати. (*Zin Bris* f. 15b.) R. C. Pandeya, *Madhyāntavibhāga*, p. 97; *saṃketah* (= *saṃjñāsaṃjñīsaṃbandhajñānaṃ*).

[или] несуществования [чего-то] благодаря собственному признаку является установленность [или] неустановленность [этого] независимо от имен и терминов (ming dang brda la ltos nas bzhang ma bzhang), однако [в действительности] установленное [таким образом] не охватывается существующим и [эта] система установления совершенно не соответствует прасангикам, которые существование [дхарм] устанавливают в силу имен – наименований (ming gi tha snyad kyi dbang gis bzhang pa). Поэтому [в этих двух системах] смыслы существования [или] несуществования благодаря собственному признаку тоже не соответствуют [друг другу]. Однако, если в этой [школе] существует восприятие-признавание [чего-то] как существующего благодаря собственному признаку, то и у прасангиков тоже существует восприятие-признавание [этого] как имеющего место благодаря собственному признаку, а некоторые основы (gzhi), которые не [являются] воспринимаемыми-признаваемыми [в том качестве] согласно первым, воспринимаются-признаются [в том же качестве] согласно вторым²³.

В отношении второго вида несуществования сущности в [Сутре] «Сандхинирмочана» [Будда] говорит:

«Что такое несуществование [у] дхарм сущности рождения [из (от) себя]? Это признак [рождения] в силу иных дхарм. И почему так? Потому что возникают в силу иных, [отличных от себя], условий. Поскольку не является [рождающимся] благодаря себе, постольку это и следует называть несуществованием сущности рождения [из (от) себя]»²⁴.

Сущность рождения или рождение благодаря [своей] сущности (skye ba'i ngo bo'm ngo bo nyid kyis skye ba) – то, что не существует у паратантры (gzhan dbang), о чем сказано «не является [рождающимся] благодаря себе» (bdag nyid kyis ma yin pas) – это рождение благодаря себе (самим собой) (bdag nyid kyis skye ba). Такое [рождение] является самостоятельным рождением (в силу своей власти) (rang dbang gis skye ba). [14] В «Нирнаясанграхани» (bsdu ba) сказано соответственно:

«Поскольку элементы-соединители ('du byed) являются возникающими в связи с опорой (зависимо), постольку являются рождающимися в силу условий, но не рождаются сами по себе. Это и следует называть «несуществованием сущности рождения»»²⁵.

[Следует иметь в виду, что в этой] системе говорится о несуществовании сущности у паратантры как о несуществовании сущности подобного тому рождению, [имеющего место] благодаря собственному бытию. Однако здесь не говорится о несуществовании сущности как о несуществовании [того, что] имеет место благодаря собственному признаку.

В отношении третьего [аспекта] несуществования сущности [имеются] два способа

²³ Читтаматрины не принимают парикальпиту как то, что не имеет места со своей стороны, будучи лишь признаваемым концептуально, а принимают, что парикальпита имеет место со своей стороны, что для прасангиков равнозначно наличию парикальпиты благодаря собственному признаку. См. *Zin Bris*, f. 18b и *mTha dPyod*, ff. 33b–34a (... *sems tsam pas kun btags rtog pas btags tsam min par rang ngos nas mi grub par mi 'dod kyang kun btags rang ngos nas grub par 'dod pa'i phyir!*). SERA, f. 7b2ff. См. ниже (раздел 2.2.2.1.1.2.1): Читтаматрины не принимают парикальпиту как обнаруженное при поиске основы признавания-обозначения, которая обозначается своим именем. Поэтому [у них] существует восприятие-признавание [этих дхарм] как имеющих место благодаря собственному признаку, которое объясняется в этой [системе прасангики]

²⁴ SN VII (Lamotte, *Explicarion*: Tib. p. 68, Fr. p. 194).

²⁵ MS X; TG, C, zi, f. 17a3-4; D, zi, f. 1666-7.

Возможно, «Махаянасанграха». – Прим. пер.

установления. [Первым] устанавливается несуществование сущности абсолютного²⁶ у паратантры (gzhan dbang la don dam pa ngo bo nyid med pa). В [Сутре] «Сандхинирмочана» сказано:

«Что такое несуществование сущности абсолютного [у] дхарм (chos rnams kyi don dam pa ngo bo nyid med pa)? Дхармы, которые возникают зависимо (rten cing 'brel par 'byung ba), являются несуществованием сущности как несуществованием сущности рождения [из (от) себя] и они же являются несуществованием сущности как несуществованием сущности абсолютного. И почему так? Парамартхасамутгата, то, что среди [всех] дхарм является тем осознаваемым, которое совершенно очищает [от покровов], однозначно указывается как являющееся абсолютным. Поскольку признак [возникающего] в силу иного (паратантры) не является тем осознаваемым, которое совершенно очищает [от покровов], постольку [его] и следует называть несуществованием сущности абсолютного»²⁷.

Паратантра не существует в качестве сущности абсолютного (don dam pa'i ngo bo nyid du), поэтому о ней говорится как о [том, у чего] не существует сущность абсолютного (как о несуществовании сущности абсолютного) (don dam pa ngo bo nyid med pa), так как абсолютное, когда, исходя из его осознания (gang la dmigs nas), свыкаются [с ним] (goms), тогда [оно] становится истощающим покровы (sgrib pa zad ra)²⁸, [15] тогда как свыкаясь с паратантрой, исходя из [ее] осознания, невозможно очистить покровы.

[Вопрос]: А почему же не следует устанавливать также и парикальпиту [тем, у чего] не существует сущность абсолютного?

[Ответ]: Если [несуществование сущности абсолютного] устанавливать посредством только лишь того, что не является осознаваемым, которое совершенно очищает [от покровов], то [такое установление в отношении парикальпиты было бы] истиной, однако поскольку от паратантры, которая не является осознаваемым, совершенно очищающим [от покровов], зависит опровержение ложного мышления (log rtog dgag pa), постольку [она] устанавливается как [то, у чего] не существует сущность абсолютного (как несуществование сущности абсолютного). А парикальпита не устанавливается [в этом качестве].

Почему так? Если понимать это так: «покровы будут очищены посредством [того, что], исходя из осознания паратантры [как] пустой от парикальпиты, свыкаются [с этим]», то, если так, тогда рождается предположение [в виде такой] мысли: «тогда нужно и паратантру – обладателя дхармы [«пустота от парикальпиты»] – осознавать [таким же образом], поэтому она тоже будет осознаваемым, совершенно очищающим [от покровов], а потому будет и абсолютным», а в отношении парикальпиты такое предположение не существует.

²⁶ Здесь словосочетание *don dam pa ngo bo nyid med pa* перевожу как *несуществование сущности абсолютного*, исходя из дальнейшего контекста (абсолютное - осознаваемое, которое совершенно очищает от покровов). – Прим. пер.

²⁷ SN VII (Lamotte, *Explicarion*: Tib. p. 68, Fr. p. 194).

²⁸ Тиб. *sgrib pa*, санскр. *avarana* - покров (завеса) - то, что является главным препятствием освобождению от самсары и обретению всеведения Будды. Подразделяется на четыре покрыва: два настоящих: покров клеш – главное препятствие обретению освобождения от самсары, покров познаваемого – главное препятствие достижению положения Будды, и два ненастоящих: покров кармы – не является настоящим покровом, так как имеется и у освободившихся от самсары Архатов, стало быть, не отделяет индивида от освобождения, покров самапатти – не является настоящим покровом, так как имеется и у Архатов без украшений, стало быть, не отделяет индивида от освобождения. Покров познаваемого считается прямым препятствием обретению положения Будды, а другие – непрямым.

Такое предположение не существует в качестве ошибки, подобно тому, как нет противоречия между тем, что определение (*nges pa*) звука [как] непостоянного отторгает (*zlog*) восприятие-признавание звука [как] постоянного, тогда как осознание [лишь самого] звука не отторгает восприятие-признавание [его как] постоянного²⁹. И хотя паратантра не обоснована в качестве абсолютного при понимании (*byas pa*) под абсолютным [того] осознаваемого, которое совершенно очищает [от покровов], но [вопрос в том], обоснована [или] не обоснована [она] в качестве абсолютного, [познаваемого] иначе, что будет объясняться [ниже]³⁰.

О втором способе установления несуществования сущности – в абсолютном [смысле]³¹ – в [Сутре] «Сандхинирмочана» сказано:

*«Кроме того, то, что является признаком паринишпанны дхарм, называется также несуществованием сущности в абсолютном [смысле] (*don dam pa ngo bo nyid med pa nyid*). И почему так? Парамартхасамутгата, то, что является несуществованием Я дхарм [у] дхарм (*chos rnam kyī chos kyī bdag med*), следует называть несуществованием их сущности. Оно является абсолютным, а абсолютное, поскольку является полностью раскрываемым как несуществование сущности [у] всех дхарм, постольку [паринишпанну] и следует называть несуществованием сущности в абсолютном [смысле]»³².*

Паринишпанна, будучи несуществованием Я дхарм [у] дхарм (*chos rnam kyī chos kyī bdag med*)³³, является осознаваемым, совершенно очищающим [от покровов], а потому является также и абсолютным. [16] [Она] полностью раскрывается как несуществование сущности – Я [у] дхарм, и, поскольку устанавливается только лишь как это [несуществование], постольку [ее] следует называть «несуществованием сущности [у] дхарм» или «несуществованием сущности в абсолютном [смысле] (с абсолютной точки зрения)».

В [Сутре] «Сандхинирмочана» также сказано:

*«Если бы признак элементов-соединителей отличался от признака абсолютного, то лишь несуществование Я (*bdag med pa tsam*) или лишь несуществование сущности (*ngo bo nyid med pa tsam*) [у] элементов-соединителей не были бы признаками*

²⁹ Аналогия тут состоит в сопоставлении «звука» и «паратантры», а также звука, определяемого в качестве непостоянного, и паратантры, определяемой как несуществование парикальпиты. В обоих случаях не определённый правильно объект (звук и паратантра) не даст желаемого результата в виде понимания (устранение приписывания постоянства звуку и очищение от покровов), а определённый правильно – даст, причем тогда в принципе будет не важно, что понимается – объект или его определение: непостоянство звука или непостоянный звук (паринишпанна или паратантра с паринишпанной).

³⁰ Здесь говорится об абсолютном как об имеющем статус наличия собственного признака, о чем упоминается в «Нирнаясанграхани» Асанги. VS section of Ch. II (Explanation in the Compendium”).

³¹ Здесь словосочетание *don dam pa ngo bo nyid med pa* перевожу как *несуществование сущности в абсолютном [смысле]*, исходя из дальнейшего контекста (сущность – Я, не существует у дхарм в абсолютном смысле или с абсолютной точки зрения). – Прим. пер.

³² SN VII (Lamotte, *Explicarion*: Tib. p. 68, Fr. p. 194).

³³ Здесь перевожу в том смысле, что «паринишпанна – это *несуществование сущности в абсолютном [смысле]* (с абсолютной точки зрения)», в отличие от двух других сущностей и от первого способа установления несуществования сущности абсолютного: «у парикальпиты *не существует сущность собственного признака*», у паратантры – *сущность рождения из себя и сущность абсолютного*», хотя в оригинале между этими определениями нет разницы и читать их можно любым из этих способов. Поскольку, если перевести «у паринишпанны не существует сущность – Я (самость) в абсолютном [смысле] (с абсолютной точки зрения)», то, на мой взгляд, смысл искажается и его понимание затрудняется. Поэтому перевожу иначе на основании того, что дхарма (в данном случае - паринишпанна) тождественна по сущности своему признаку (несуществованию сущности в абсолютном смысле). Это же можно отнести и к двум другим сущностям, но в их отношении, на мой взгляд, более понятным будет так, как в переводе. – Прим. пер.

абсолютного»³⁴.

И в разделе примеров [этой Сутры] сказано, что [абсолютное] установлено как [лишь] несуществование Я, точно так же, как пространство установлено как лишь несуществование чувственного. Поэтому совершенно ясно, что лишь (простое) отсечение Я дхарм от соединившихся [дхарм] ('dus byas) как обладателей [этой] дхармы [– отсеченности], будучи отрицанием [типа] «не существует», [которое отрицает] феноменальную явленность (spros pa med dgag), устанавливается как несуществование Я дхарм, как паринишпанна. Следовательно, принятие учения о смысле таттвы (de kho na nyid kyī don), [имеющегося] в данной Сутре, в качестве [имеющего] установленный смысл, противоречит принятию неизменной паринишпанна ('gyur med yongs grub), самостоятельной и имеющей место в качестве независимой от отсечения отрицаемого, проявляющейся как объект ума, не установленный посредством обратно тождественного отсечения, лишь отсекающего отрицаемое (dgag bya bcad tsam gyī bcad ldog nas mi 'jog par blo'i yul du 'char ba dgag bya bcad pa la mi ltos par sgrub pa rang dbang ba)³⁵.

Эта паринишпанна является лишь полным отсечением (полностью отсекающей) сущность – Я [от] дхарм (chos gnams kyī bdag gi ngo bo gnam par bcad pa tsam), [17] а потому называется несуществованием [у] дхарм сущности в абсолютном [смысле], но [в этой] системе несуществование наличия благодаря собственному признаку в отношении собственной сущности – отрицаемого (dgag pa'i rang gi ngo bo la rang gi mtshan nyid kyis grub pa med pa) не принимается как несуществование сущности.

1.1.2.1.3 Третье. Указание их примеров

В отношении примеров, [иллюстрирующих] эти три [разновидности] несуществования сущности, в [Сутре] «Сандхинирмочана» сказано:

«Здесь, если [приводить] примеры этому, тогда несуществование сущности [собственного] признака следует рассматривать как подобное небесному цветку. Парамартхасамудгата, несуществование сущности рождения [из себя] следует рассматривать как подобное сотворенной иллюзии, так же как и одну из тех [двух разновидностей] несуществования сущности [– сущности] абсолютного. Парамартхасамудгата, подобно тому, как пространство полностью раскрывается посредством простого несуществования [в данном месте] сущности чувственного и «распространяется» повсюду (всепроницаемо, thams cad du song ba), так же и еще одну из тех [двух разновидностей] несуществования сущности – в абсолютном [смысле –] следует рассматривать как полностью раскрывающуюся посредством несуществования Я дхарм и как «распространяющуюся» повсюду»³⁶.

Уподобление парикальпиты цветку в небе является примером лишь концептуального признавания (rtog pas btags pa tsam), но не является примером невозможного в качестве познаваемого. Уподобление паратантры иллюзии будет объяснено [далее], а смысл примера паринишпанна обычно и так ясен [из контекста] (dkyus na gsal lo).

Таково объяснение способа [понимания] несуществования сущности, проповеданного в [Сутрах о] несуществовании сущности. Если же объяснять это не так, сводя несуществование сущности к тому, что три сущности [– парикальпита и так далее –] не имеют места благодаря собственному признаку, [18] тогда [смысл] тех Сутр, в которых говорится о несуществовании сущности, [следует] признать за соответствующий

³⁴ SN III (Lamotte, Explication: Tib. p. 45, Fr. p. 177).

³⁵ Цонкапа здесь вновь полемизирует с воззрением школы Джонанг.

³⁶ SN VII (Lamotte, Explication: Tib. p. 69, Fr. p. 195).

звуку (словам) [этих Сутр] (sgra ji bzhin par zhen pa), но в таком случае будет обретено [крайнее] воззрение несуществования или же прерывности (med lta'm chad par lta ba), так как [такое] нигилистическое отрицание (skur ba 'debs pa) трех сущностей [– парикальпиты и так далее –] приводит к обладанию воззрением о несуществовании признаков. Согласно данной [системе], если паратантра не существует как имеющая место благодаря собственному признаку, то рождение и прекращение [существования] невозможны, но это является нигилистическим отрицанием, а если паринишпанна не существует [как имеющая место] благодаря собственному признаку, то [она] не будет природой (базисом) (gshis) действительных [вещей].

Если думают так: «Хотя воззрение о не имеющем места благодаря собственному признаку вникает в две другие сущности, будучи нигилистическим отрицанием их [обеих], но как же [при этом] будет нигилистически отрицаться парикальпита, [которая, согласно читтаматринам, не имеет места благодаря собственному признаку]?»

[Тогда следует ответить]: Если две другие сущности не существуют [как имеющие место] благодаря собственному признаку, то они обе станут не существующими. Но в таком случае парикальпита как основа обозначения ('dogs pa'i gzhi) и как наименования, осуществляющие обозначение ('dogs pa ro'i tha snyad), тоже не [будет] существовать, поэтому парикальпита будет изначально не существующей (ye med du 'gyur ba).

Соответственно, и в «Сандхинирмочане» сказано:

«[Они] совершенно не понимают подразумеваемого (dgongs) мной, согласно тому, как оно есть (ji lta ba bzhin du) – правильного [смысла моих] глубоких объяснений (о глубоком), хотя и верят-признают (почитают) (mos pa) это Учение, но смысл этого Учения: «Все эти дхармы являются именно несуществованием сущности. Все эти дхармы именно не рождаются, именно не прекращаются, изначально успокоенные (gzod ta nas zhi ba kho na'o), по собственному бытию совершенно нирванистичны (rang bzhin gyis yongs su tya ngan las 'das pa kho na'o)» [они] признают (mngon par zhen pa) за соответствующий звуку (этим словам). На основе этого [они] обретают воззрение о несуществовании всех дхарм и воззрение о несуществовании признаков, а обретя воззрение о несуществовании [всех дхарм] и воззрение о несуществовании признаков, нигилистически отрицают все признаки всех дхарм, [19] нигилистически отрицают также и признак парикальпиты [у] дхарм, нигилистически отрицают также признак паратантры и признак паринишпанны [у] дхарм. Почему так? Парамартхасамудгата, согласно этому, если признак паратантры и признак паринишпанны существуют, тогда признак парикальпиты также будет полностью познаваем, так как «видение» кем-то признака паратантры и признака паринишпанны как несуществования [собственного] признака (как не имеющих его) является нигилистическим отрицанием также и признака парикальпиты. Поэтому они должны называться нигилистически отрицающими все три аспекта – признака (три разновидности признаков)»³⁷.

Выражение «смысл [этого Учения они] признают за соответствующий звуку» (don la sgra ji bzhin du zhen) [означает], что, [согласно им], в Сутрах, наставляющих о несуществовании сущности, сказано, что все дхармы в абсолютном [смысле] пусты от собственного бытия, пусты от сущности и собственного признака, а восприятие-признавание [смысла] согласно Наставлениям, как они даны в этих [Сутрах], считается [в такой] системе признанием [этого смысла] как соответствующего звуку (словам этих Наставлений).

«Видение несуществования [собственного] признака у признаков паратантры и паринишпанны» - это рассмотрение их обеих как не имеющих места благодаря

³⁷ SN VII (Lamotte, *Explication*: Tib. p. 77, Fr. pp. 200–201).

собственному признаку. А от слов «Почему так?» и далее [Будда] указывает основание прихода к нигилистическому отрицанию [всех] трех сущностей. Если идентифицировать (bzung) согласно сказанному – что рождение и прекращение не существуют благодаря собственному признаку, то [тем самым] будет нигилистически отрицаться также и паратантра, а потому следует знать, что придем [тогда] к нигилистическому отрицанию также и двух других [сущностей], так как [в данной] системе [считается], что если рождение [и] прекращение не имеют места благодаря собственному признаку, то рождение [и] прекращение будут не существующими.

1.1.2.2 Второе. Объяснение того, исходя из подразумевания чего излагалась нерожденность и так далее

Если таков способ [установления] несуществования сущности, то исходя из подразумевания чего [Будда] говорил о несуществовании рождения и так далее? Это было сказано, исходя из подразумевания первой и последней [разновидности] несуществования сущности [– в отношении парикальпиты и паринишпанны]. [20] О первой в «Сандхинирмочане» сказано:

«Я учил, что все дхармы являются нерожденными, непрекращающимися, изначально успокоенными и по собственному бытию совершенно нирванистичными, подразумевая несуществование у них сущности [собственного] признака (mtshan nyid ngo bo nyid). Почему так? Парамартхасамудгата, что не является существующим благодаря собственному признаку, то является нерожденным. А то, которое является нерожденным, является непрекращающимся. Что является нерожденным и непрекращающимся, то является изначально успокоенным. Что является изначально успокоенным, то является по собственному бытию совершенно нирванистичным (совершенно ушедшим от скорби самсары). А что является по собственному бытию совершенно нирванистичным, у того ни в малейшей степени не существует отход от скорби (mya ngan las bzla bar bya ba)»³⁸.

Поскольку в качестве основания того, что у парикальпиты не существуют рождение [и] прекращение, выдвигается то, что [парикальпита] не имеет места благодаря собственному признаку, постольку [Будда] учил также и тому, что если рождение [и] прекращение существуют, то имеют место благодаря собственному признаку, а также, что у паратантры существуют рождение [и] прекращение, имеющие место благодаря собственному признаку. Поскольку лишнее рождения [и] прекращения является несоединившимся ('dus ma byas), постольку [оно] не может быть дхармой полного осквернения (kun nas nyon mongs kyü chos), поэтому [он] учил об изначально успокоенности и совершенной нирванистичности по собственному бытию, так как скорбь (mya ngan) здесь является полным осквернением.

И о второй [разновидности несуществования сущности] в «Сандхинирмочане» сказано:

«А также я учил о том, что «все дхармы являются нерожденными, непрекращающимися, изначально успокоенными и по собственному бытию совершенно нирванистичными», исходя из подразумевания того, что несуществование сущности в абсолютном [смысле] полностью раскрывается как несуществование Я [у] дхарм. [21] Почему так? Потому что несуществование сущности в абсолютном [смысле], полностью раскрываемое через несуществование Я [у] дхарм, является именно [тем, что] полностью пребывает во времени постоянно [как] постоянное (rtag pa rtag pa'i dus) и во времени стабильно [как] стабильное (ther zug ther zug gi dus). А оно является

³⁸ SN VII (Lamotte, Explicarion: Tib. p. 69, Fr. p. 195).

дхарматой дхарм, несоединившейся, лишенной всех клеш. И то, которое является несоединившимся, полностью пребывающим этой дхарматой во времени постоянно [как] постоянное и во времени стабильно [как] стабильное, поскольку [является] несоединившимся, постольку является нерождающимся и непрекращающимся. А оно, постольку лишено всех клеш, постольку является изначально успокоенным и по собственному бытию совершенно нирванистичным»³⁹.

В «Большом китайском комментарии» (rgya nag gi 'grel chen) «во времени постоянно [как] постоянное» объясняется как предшествующее время, а «во времени стабильно [как] стабильное» – как последующее время⁴⁰.

[Вопрос]: Если так, тогда почему здесь не используется средняя [разновидность] несуществования сущности [– у паратантры –] в качестве основы нерожденности и прочего после того, как три [сущности – парикальпита и другие – одинаково] использовались в качестве основ несуществования сущности? А также, каков смысл объяснения [Асанги, имеющегося] в «Абхидхармасамуччае» (kun las btus), о нерожденности и так далее, исходя из задействия [этой нерожденности] в отношении [всех] трех признаков [– паратантры и других]:

«Постольку у сущности парикальпиты не существует сущность [собственного] признака, у паратантры не существует сущность рождения [из себя], а паринишпанна – несуществование сущности в абсолютном [смысле] (yongs su grub pa la don dam pa ngo bo nyid med pa), постольку говорится: «нерожденные, непрекращающиеся, изначально успокоенные и по собственному бытию совершенно нирванистичные». Что же подразумевается этим? Постольку сущность не существует, постольку не рождаются. Постольку не рождаются, постольку не прекращаются. [22] Постольку не рождаются и не прекращаются, постольку изначально умиротворены и по собственному бытию совершенно нирванистичны»⁴¹?

[Ответ]: В «Большом китайском комментарии» об этом сказано, что в Сутрах не говорится о паратантре в качестве подразумеваемой основы (dgongs gzhi) несуществования рождения и так далее, постольку возникновение в связи с опорой (зависимое) указывается как не являющееся нефункционирующим (rten cing 'brel par 'byung ba'i don med pa min pa)⁴². А в «Абхидхармасамуччае» [нерожденность паратантры] объясняется, исходя из задействия [этой нерожденности] как несуществования рождения из (от) себя и рождения без причины. Постольку у паратантры существуют рождение и прекращение, [имеющие место] благодаря собственному признаку, постольку высказывание о несуществовании рождения [и] прекращения не подразумевает паратантру. А постольку большинство [дхарм, относящихся к] паратантре, включены [в состав] полностью оскверненных [дхарм], постольку [они] не используются как основы двух последних предложений («исначально умиротворены и по собственному бытию совершенно нирванистичны»), что и подразумевается этими Сутрами. В «Абхидхармасамуччае» при объяснении [несуществования сущности] подразумевается, что, исходя из задействия этого несуществования сущности как причины в отношении каждой из этих трех сущностей [– паратантры и других, получаем следующее]: постольку сущность не существует, постольку не рождаются и не

³⁹ SN VII (Lamotte, Explicarion, pt. 9: Tib. p. 70, Fr. p. 195).

⁴⁰ SNT: TG, P, ti, f. 327b3.

⁴¹ AS III: TG, P, li, f. 124b3-6.

⁴² SNT: TG, P, ti, f. 330a\$-7.

прекращаются, а такое изначально умиротворено [23] и по собственному бытию совершенно нирванистично (gdod nas mya ngan las 'das pa).

1.1.3 Третье. Уяснение сущности трех сущностей

Если думают так: «Если парикальпита является несуществованием сущности [собственного] признака, то чем же является сама парикальпита?»

[Тогда следует ответить]: В «Сандхинирмочане» об этом сказано:

«То, что установлено в отношении [1] [дхарм в] объектной [сфере] действия концептуального [познания как] местопребываний с признаком элементов-соединителей, [которым (местопребываниям) приписывается] признак парикальпиты⁴³, [2] в качестве имен и терминов-обозначений, [именующих] признаки сущности или же признаки частности⁴⁴, [типа] «скандха чувственного», а также установлено посредством имен и терминов-обозначений, [именующих] признаки сущности или же признаки частности, [типа] «рождение скандхи чувственного» или «прекращение [этой скандхи]», «отвержение скандхи чувственного» или «полное познание [этой скандхи]» – [это] признак парикальпиты»⁴⁵.

В этой [цитате] первые три предложения ([1]) [до «в качестве имен и терминов-обозначений»] указывают основу, которой приписывается парикальпита [– паратантру], а все остальное [в цитате] ([2]) указывает на способ [умозрительного] признавания-обозначения (способ установления парикальпиты) (kun tu btags tshul). Признавания (btags pa)⁴⁶ [типа] «это – скандха чувственного» и [типа] «рождение скандхи чувственного» являются [примерами использования] способа признавания сущности и частных [качеств дхарм] или же особенностей [дхарм соответственно], что будет подробно объяснено [ниже].

Если думают так: «Если паратантра является несуществованием сущности рождения [из себя], то чем же является паратантра?»

[Тогда следует ответить]: В «Сандхинирмочане» об этом сказано:

«То, что [в] объектной [сфере] действия концептуального [познания является] местопребываниями с признаком элементов-соединителей, [которым (местопребываниям) приписывается] признак парикальпиты – [это] признак паратантры»⁴⁷.

[24] Первое [предложение – «в объектной сфере...»] указывает на то, объектом чего она является, второе («местопребываниями...») – на основу признавания парикальпиты

⁴³ Тиб. nam par rtog pa'i spyod yul kun btags pa'i mtshan nyid kyi gnas 'du byed kyi mtshan ma la – Прим. пер.

⁴⁴ Тиб. ngo bo nyid dam bye brag gi mtshan nyid du ming dang brdar nam par bzhag pa – Прим. пер.

⁴⁵ SN VII (Lamotte, Explicarion: Tib. p. 81, Fr. p. 203).

⁴⁶ Тиб. btags - форма пр. времени от 'dogs, которое в форме буд. будет gdags. Основные значения: «признавание (признаваемое)», «обозначение», «условное», «приписывание», «именование» и пр. Далее в тексте этот термин будет использоваться в конструкции «ngo bo dang khyad par du btags pa». Перевожу его как «признавания в качестве сущностей и особенностей дхарм», хотя можно читать и как «признаваемое...», но такой перевод не подходит в некоторых случаях. Можно даже читать «признаваемые сущности и особенности дхарм», но такое прочтение будет далеким от оригинала. А перевод «обозначения в качестве сущностей...», «обозначения сущностями...» не годится, поскольку под парикальпитой, кроме «обозначения», понимается также и «обозначаемое», что будет указано в этом тексте ниже. Другое основание – не универсальность такого перевода (см. сноску 47). А указывать все варианты перевода слишком громоздко. – Прим. пер.

⁴⁷ SN VII (Lamotte, Explicarion: Tib. p. 81, Fr. p. 203).

(kun brtags kyī gdags gzhi)⁴⁸, а третье («с признаком элементов-соединителей») – на собственную сущность [паратантры].

Если думают так: «Если паринишпанна является несуществованием сущности в абсолютном [смысле], то чем же она сама является?»

[Тогда следует ответить]: В «Сандхинирмочане» об этом сказано:

«То, что [в отношении] именно этих [дхарм в] объектной [сфере] действия концептуального [познания как] местопребываний с признаком элементов-соединителей, [которым (местопребываниям) приписывается] признак парикальпиты, [является] полным отсутствием их в качестве признака парикальпиты и именно отсутствием сущности только этой сущности⁴⁹, отсутствием Я у дхарм, татхатой, при осознании которой совершенно очищаются [от покровов] – [это] признак паринишпанна».

Именно это несуществование Я дхарм, указанное [словами] «у дхарм» и далее, и называемое «татхатой» (de bzhin nyid), посредством свыкания с которой, исходя из [ее] осознания, происходит очищение от покровов, уясняется как паринишпанна.

Чем [является] несуществование Я дхарм? – [Сказано:] «Именно отсутствием сущности», где «именно» (nyid) имеет смысл «только лишь» (kho na).

Думающим: «Является несуществованием сущности чего?» – сказано об упомянутой выше парикальпите: «только этой сущности» (ngo bo nyid de kho nas), и затем [слова] «только этой» (de kho nas) отсекают другие [сущности], поэтому [это] означает, что в качестве паринишпанна не задействуется отсутствие сущностей двух других сущностей [– паратантры и парикальпиты], а задействуется несуществование сущности только парикальпиты.

Объяснение выше[приведенного отрывка] этой цитаты таково. От «то, что в отношении именно этих дхарм» и до «с признаком элементов-соединителей» указывает на паратантру как на основу пустоты (пустую основу) (stong gzhi), а [слова] «отсутствием в качестве признака парикальпиты» полностью проясняют паринишпанну как пустоту именно этой [паратантры] от парикальпиты. [25] Поэтому принятие [содержащегося] в этой Сутре учения о том, как [устанавливать] пустоту, в качестве [имеющего] установленный смысл, противоречит также и принятию в качестве паринишпанна пустоты последней сущности (паринишпанна) от двух первых сущностей⁵⁰.

А также что касается способа [установления] пустоты, то [этим способом] не является отрицание существования в качестве иного предмета, как в случае с местом, где не существует кувшин, но [им] является [установление] пустоты паратантры от наличия в качестве сущности парикальпиты, как в случае индивида, который не существует

⁴⁸ Тиб. gdags gzhi, btags gzhi, 'dogs gzhi ('dogs pa'i gzhi) – в этих терминах используется один термин в разных формах (см. сноску 45). При этом сам этот термин (gdags gzhi) в представленных вариантах, согласно его употреблению в этом разделе (Читтаматры), может указывать на паратантру и на парикальпиту – в зависимости от присоединенных к нему определяющих слов и контекста. В сочетании с «именами», «наименованиями» и тому подобным его можно переводить как «основа обозначения именами (обозначаемая именами основа, основа именования)». Однако, согласно этому тексту, это не будет универсальным переводом, поскольку такой перевод не будет охватывать существ, не знающих имен-терминов, у которых все же имеется парикальпита как 'dogs gzhi. Поэтому перевод этого термина как «основа признавания» более универсален. Можно было бы его переводить везде как «основа признавания-обозначения» для совмещения обоих вариантов, но в данном случае, в отношении паратантры, думаю, такой перевод («основа обозначения парикальпитой») будет запутывать, поскольку можно понять это так, что паратантра является тем, что обозначается как парикальпита, тем, что называется, именуется парикальпитой. Но это неверно. Поэтому здесь перевожу «основа признавания парикальпиты». – Прим. пер.

⁴⁹ Тиб. ngo bo nyid de kho nas ngo bo nyid ma mchis pa nyid – Прим. пер.

⁵⁰ Цонкапа здесь вновь полемизирует с воззрением школы Джонанг.

субстанционально (rdzas su med pa). Именно поэтому в Сутре и сказано: «является полным отсутствием в качестве признака парикальпиты».

Что касается парикальпиты, от которой пуста [паратантра], то основание, на котором в этом [разделе] Сутры не говорится об иной парикальпите, не являющейся лишь признаваниями в качестве сущностей и особенностей [дхарм] (ngo bo dang khyad par du btags pa tsam), о которой (парикальпите, не являющейся лишь этими признаваниями) [изложено] в двух [соответствующих] разделах [этой Сутры об] уяснении парикальпиты, будет объяснено [ниже].

Соответственно, сказано, что так же как к [упомянутой в Сутре] скандхе чувственного, так и к остальным четырем скандхам, двенадцати базам (аятанам), двенадцати звеньям связанного [с] опорой (зависимого возникновения), четырем видам пищи, к шести и к восемнадцати элементам (дхату) – к каждому [из них] тоже присоединяются [эти] три признака [– парикальпита и другие]. Что касается Истины страдания, то [ее] основа признавания (gdags gzhi) соответствует [26] [указанному] ранее, [ее] парикальпита – [то, что] установлено посредством имен и терминов-обозначений в качестве [ее] сущности: «Истина страдания» и в качестве [ее] частного (особенности): «Истину страдания следует полностью познать»⁵¹. [Ее] паратантра соответствует [указанному] ранее и паринишпанна тоже подобна [указанному] прежде, когда говорилось об «отсутствии сущности только этой сущности». Аналогично, и к остальным [трем] Истинам [святого] тоже присоединяется [это же].

[То же самое] присоединяется также и к семи группам [тридцати семи элементов] стороны просветления: как и прежде, в отношении основы признавания [выделяют] парикальпиту – признаваемое в качестве сущности: «Правильное самадхи» и в качестве [его] особенности: «Те или иные объясненные прежде [факторы] несоответствующей [этому самадхи] стороны, противоядия от [них] и так далее», и [затем выделяются] другие две сущности, как изложено об Истине страдания.

Так в качестве объяснения на прежде [заданный] вопрос [с просьбой об] отвержении противоречий [в Сутрах] была применена система установления трех признаков [– парикальпиты и других –] в отношении каждой из [дхарм-категорий], начиная от скандхи чувственного и до элементов пути [просветления]. Затем, [выслушав это учение], Парамартхасамудгата почтительно обратился к Наставнику (Будде) [и сказал]: «Я понял [это] объясненное Наставником [Учение] о трех [разновидностях] несуществования сущности, исходя из того, что подразумевалось [им]».

1.1.4 Изложение смысла, обоснованного этими [высказываниями]

[Здесь] два [раздела]: приведение [цитаты из] Сутры; небольшое объяснение ее смысла

[27] 1.1.4.1 Первое. Приведение [цитаты из] Сутры

В Каноне имеется три [рода] Сутр, [в одних из которых] указывается, что дхармы существуют благодаря собственному признаку, [а в других –] что дхармы не имеют места благодаря собственному признаку, [в третьих же] превосходно раскрывается [то, что] имеет место [и] не имеет места благодаря собственному признаку.

Они также становятся двумя [родами]: превосходно раскрывающими [и] не раскрывающими [то, у чего] существует сущность [и] не существует. [Те Сутры, которые] раскрывают [это], являются [Сутрами, имеющими] установленный смысл, поскольку [они] не могут быть сведены к иному смыслу (don gzhan du drang bar mi bya ba), а [те

⁵¹ Тиб. sdug bsngal gyi bden pa'o zhes ngo bo dang| sdug bden yongs su shes pa zhes bye brag tu ming dang brdas bzhaq pa. – Прим. пер.

Сутры, которые] не раскрывают [это], являются [Сутрами, имеющими] подлежащий установлению смысл, поскольку [их] нужно сводить к иному смыслу (don gzhan du drang dgos pa). Посредством того, что в том [Каноне] существуют также [и эти] два [рода Сутр], непрямо (косвенно) понимают и то, что два [первых из] объясненных ранее [трех родов] Сутр [имеют] подлежащий установлению смысл, а один [– последний –] установленный смысл.

Далее, Парамартхасамудгата спрашивает Наставника о способе, которым этот самый не прямой (косвенный) смысл становится [определяющим] подлежащее установлению [и] установленное при применении [его] к [Сутрам] трех поворотов колеса [Дхармы] с точки зрения их последовательности во времени. В «Сандхинирмочане» сказано:

«Вначале, в Оленьем парке Варанаси, в Ришивадане, Бхагаван учил правильно входящих в Колесницу шраваков аспектам четырех Истин святого. Он в совершенстве повернул колесо Дхармы, изумительной [и] чудесной Дхармы, подобное которому никогда прежде нигде в мире никем – богом или человеком – не поворачивалось. Но этот поворот колеса Дхармы был превзойден (bla na tchis pa) Бхагаваном, был временным (skabs tchis pa), [имел] смысл, подлежащий установлению, и стал объектом диспута (rtsod pa'i gzhi). [28] [Тогда] Бхагаван представил [Учение] о том, что дхармы не имеют сущности (ngo bo pu'id), не рождаются, не прекращаются, представил [Учение] о том, что они естественно успокоены и по собственному бытию (по природе) совершенно нирванистичны – так [он] излагал пустоту тем, кто правильно входит в Великую Колесницу, когда поворачивал второе колесо Дхармы, еще более изумительной [и] чудесной Дхармы. Но этот поворот колеса Дхармы также был превзойден Бхагаваном, был временным, [имел] смысл, подлежащий установлению, и стал объектом диспута. [Тогда] Бхагаван представил [Учение] о том, что дхармы не имеют сущности (ngo bo pu'id), не рождаются, не прекращаются, представил [Учение] о том, что они естественно успокоены и по собственному бытию (по природе) совершенно нирванистичны – так [он] должным образом полностью разъяснил (первые два поворота) тем, кто правильно входит во все Колесницы. [Это] третий поворот колеса Дхармы, изумительной и чудесной. Этот поворот колеса Дхармы не был превзойден Бхагаваном, не был временным, [имел] установленный смысл и не стал объектом диспута»⁵².

1.1.4.2 Второе. Небольшое объяснение ее смысла

[Здесь] два [раздела]: небольшое объяснение смысла слов Сутры; небольшое объяснение способа [установления] подлежащего установлению [и] установленного [смыслов]

1.1.4.2.1 Первое. Небольшое объяснение смысла слов Сутры

В [своем комментарии] Юань Цо (ven tsheg) объясняет:

Что касается [дословного разъяснения сказанного в Сутре о] первом повороте колеса [Дхармы], то первое предложение указывает на место [проповеди], второе – на учеников, часть от «четырех Истин святого» до «не поворачивалось» [29] указывает на сущность поворота [колеса Дхармы]. [Слова] «аспектам четырех Истин святого» указывают на называемое, ради которого был представлен [этот] поворот. «Изумительное» и далее – хвала. [Слова] «но этот» и далее указывают на то, что [этот поворот] не является [имеющим] установленный смысл. «Был превзойден» – значит, что существует Учение, превосходящее это. «Был временным (имеется возможность)» – значит, что существует Учение [для применения в] случаях, [отличных] от этого. Поскольку не указывается

⁵² SN VII (Lamotte, Explication: Tib. p. 85, Fr. p. 206).

пустота, а указывается существующее, постольку «смысл, подлежащий установлению». «Стал объектом диспута» – значит, стал подверженным нападкам других [учений] и поводом [для] споров [среди последователей] школ шраваков⁵³.

Смысл Сутры таков: во-первых, [слово] «превзойден» значит, что существует другое [Учение], превосходящее это [и имеющее] установленный смысл. Во-вторых, при принятии смысла этого [Учения] согласно тому, как [он был] указан (дословно), он будет временным – [не выдерживающим] критику [со стороны] спорщиков [с] другими [воззрениями] – об этом [сказано] в [другом] «Китайском комментарии» [на данную Сутру] в переводе: «наделенный спорностью», поэтому смысл таков. В-третьих, нужно сводить к иному смыслу по отношению к этому. В-четвертых, [оно может быть] оспорено как не соответствующее действительности (don la mi mthun par rtsod pa), поскольку Учитель не раскрыл [сказанное] ясно [словами] «смысл является таким-то».

[30] Что касается второго поворота [колеса Дхармы], то [словами] от «[Тогда Бхагаван] представил [Учение] о том...» и до «по природе совершенно нирванистичны» объясняется называемое, ради которого был представлен [этот поворот, а словами] «так [он] должным образом» и далее – ученики, ради которых [осуществлен этот] поворот [колеса Дхармы]. Некоторые комментаторы объясняют смысл [слов] «...излагал пустоту...» как указывающий на несуществование Я дхарм, но в «Большом китайском комментарии» имеется также и [значение] «в неявном виде...» (mi mngon pa'i gnam pas), что объясняется как имеющее смысл «свернутого (скрытого)» (mkhyud pa). Такой перевод правилен, а [его] смысл таков. Два последних [поворота] колеса [Дхармы] подобны [друг другу] в том, что при [их] представлении указывалось [одно] называемое – несуществование сущности, но, по особенностям способа [этого] указания, поскольку, как [сказано] ранее, средним [поворотом] не раскрывалось, [у чего] сущность существует, [а у чего –] не существует, постольку [о нем] сказано «в неявном виде...», а поскольку в последнем [повороте это] раскрывается, постольку [о нем сказано] «должным образом полностью разъяснил (раскрыл)». Знарок Трипитаки Юань Цо не объясняет, что по отношению к третьему [повороту] существует превосходящее [его Учение] и тому подобное, [31] и хотя [он] ссылается на объяснение индийского ученого Парамартхи, [я] не привожу [его здесь], поскольку [оно] не выявлено как правильное. [Моя] собственная позиция – такая же, как и у предыдущего [Наставника, то есть, у Юань Цо]⁵⁴.

[Юань Цо далее объясняет]:

Что касается третьего поворота, то называемое, ради которого был представлен [этот поворот], подобно [называемому] среднего [поворота], а ученики, [о которых сказано] «[тем, кто] правильно входит во все Колесницы», это [те ученики] двух [родов – последователи] малой [и] великой Колесниц, для каждого [из которых были проповеданы] предыдущие два [поворота соответственно], и для [которых был проповедан последний поворот]. [Слова] «должным образом разъяснил (раскрыл)» [означают] объясненное прежде установление у каждой из дхарм – от чувственного и далее – трех признаков [– парикальпиты и других], а также раскрытие трех способов [установления] несуществования [их] сущности. Сказанное словом «этот» в [словосочетании] «этот поворот колеса Дхармы...» сказано об упомянутом только что «должным образом полном разъяснении (раскрытии)», [имеющемся в данном повороте] колеса [Дхармы], то есть, о раскрытии, аналогичном [имеющемуся в Сутре] «Сандхинирмочана», но не сказано о Сутрах, в которых не раскрывается аналогичным

⁵³ SNT: TG, P, thi, ff. 64b-65a.

⁵⁴ SNT: TG, P, thi, f. 70a.

этому способом, [у чего] существует сущность, [а у чего] не существует, хотя [они] и называются относящимися к последнему по времени [повороту]. Величие этого поворота указывается [словами] «не был превзойден» и так далее, что [он] в высшей степени чудесный и не существует иного, который превосходил бы его, поэтому «не был превзойден», и позже не [будет] существовать возможность появления более высшего [Учения] и возможность нападок [на него], поэтому «не был временным (нет возможности)». Указывает в совершенстве (в завершенности) существующее [и] не существующее, поэтому «[имел] установленный смысл». Не является поводом – основой [для] споров⁵⁵.

[Это] объяснение Юань Цо подобно по смыслу ранее [изложенному моему], будучи обратным по отношению к объяснению смысла [использованных] мною [терминов], таких как «существует превзойденность», за исключением [упомянутого] прежде [словосочетания] «безвременный (без возможности)» (skabs med pa). [32] [Я понимаю это словосочетание как указание на то, что] в отношении Сутр двух предыдущих [поворотов] существует возможность (skabs) для критики [их] смысла, соответствующего звуку (их словам), тогда как [в отношении Сутр третьего поворота] этой [возможности] не существует (med pa) на основании того, что нет необходимости в обязательном сведении [их] к иному [смыслу] по отношению к их смыслу, соответствующему звуку (их словам). Что касается вопроса о существовании [или] несуществовании спорности, то [это] означает, что не существует основа для споров при изучении учеными того, является [или] не является сформулированным-установленным существование [и] несуществование [соответствующих] сущностей указанием об этом [установлении в качестве] смысла [этой] Сутры, но [этим] не указывается, что иные споры [в отношении ее смысла] не существуют.

1.1.4.2.2 Второе. Небольшое объяснение способа [установления] подлежащего установлению [и] установленного [смыслов]

В «Большом китайском комментарии» [Юаня Цо] первый поворот обозначен как «поворот колеса Дхармы о четырех Истинах [святого]» (bden bzhi'i chos 'khor), второй – «поворот колеса Дхармы о несуществовании признаков» (mtshan nyid med pa), а третий – «поворот колеса [Дхармы] о полном определении-установлении абсолютного» (don dam gnam par nges pa'i 'khor lo), или, в соответствии со словами самой этой Сутры, [33] третий – «поворот колеса [Дхармы об осуществленном] должным образом полном разъяснении (раскрытии)» (legs par gnam par phyе ba'i 'khor lo).

Способом установления этой Сутрой [того, что имеет] установленный [или] подлежащий установлению [смысл], является [разделение на] две [категории]: должным образом раскрывающее и не раскрывающее, а основой, которая устанавливается как [имеющая] установленный [или] подлежащий установлению [смысл], являются три [рода высказываний]: [1] излагающие, что у дхарм в равной степени существует сущность, имеющая место благодаря собственному признаку⁵⁶, [2] излагающие, что [у них] в равной степени [она] не существует, [3] должным образом раскрывающие то, [у каких из них она] существует, [а у каких] не существует. Это совершенно ясно из вопроса

⁵⁵ SNT: TG, P, thi, f. 79aff.

⁵⁶ Тиб. rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i ngo bo nyid – такая формулировка означает, что дхарма, обладающая такой сущностью (признаком или бытием) – определяемой собственным признаком (собственными сущностью или бытием), существует в качестве объекта способа восприятия-признавания ('dzin stangs kyi yul), имеет место истинно (bden grub), в отличие от обладания «простой» сущностью, признаком и бытием, без которых любая дхарма просто немыслима, непознаваема. – Прим. пер.

[Парамартхасамудгаты] об отвержении противоречий в Сутрах и данного на него ответа [в Сутре «Сандхинирмочана»], а также из изложения (zhus pa) способа объяснения несуществования сущности, исходя из подразумевания этого [несуществования] при использовании положений о трех сущностях [– парикальпиты и других –] в отношении каждой [из] дхарм, и из изложения [имеющегося в] проповеданном в прежнее [и] последующее время третьем повороте колеса [Дхармы подразделения на то, что имеет] подлежащий установлению [и] установленный [смысл], с опорой на этот [способ объяснения].

Следовательно, первый поворот, в котором в первый период [своей проповеди Будда] проповедовал о существовании собственного признака, исходя из представления четырех Истин [святого], указывается как [имеющий] подлежащий установлению смысл. Это не относится ко всему Канону по критерию [того, что было] проповедано в первый период [проповеди Будды], например, относящееся к первому периоду [проповеди] наставление, проповеданное пяти [отшельникам] в Варанаси: «Носите шантаб, обернув [его вокруг бедер]» и другие, от которых тоже не требуется отсечение сомнений в этом [вопросе о трех сущностях и о несуществовании сущности].

Аналогично, во втором [повороте] проповедуется [учение] о несуществовании сущности и так далее, но, [здесь] так же: хотя [некоторые] Сутры и были изложены во второй период, однако, поскольку в отношении [этих Сутр], в которых не представлено несуществование сущности и так далее, не [появляются] сомнения, похожие на вопрос [Парамартхасамудгаты] об отвержении противоречий, [34] постольку нет необходимости указывать их здесь как [имеющие] подлежащий установлению смысл.

Также и объяснение того, что Сутры третьего поворота [имеют] установленный смысл, относится к [тем из них], которые раскрывают [вопрос о сущности] должным образом, как объяснялось ранее, а не ко всем [Сутрам, проповеданным в тот период], что совершенно ясно также и из самой [этой] Сутры. Например, «краткие наставления по дисциплине», изветные как соответствующие возможностям (rung mthun du grags pa), были проповеданы [Буддой] перед самым уходом от скорби (паринирваной), однако в данной Сутре они не указываются как имеющие установленный смысл.

Если думают так: «А что же этой Сутрой желают обосновать, разделяя повороты колеса Дхармы на [имеющие] подлежащий установлению [и] установленный [смыслы]?»

[Тогда следует ответить]: Это [уясняется], исходя из принятия в качестве указания ученикам того, что восприятие-признание Наставлений, не раскрывающих в отношении каждой из дхарм, имеет место [или] не имеет места [она] благодаря собственному признаку, как соответствующих звуку обратно [действительности], исходя из чего парикальпита не имеет места благодаря собственному признаку, а две другие сущности имеют место благодаря собственному признаку, тогда как пустота – пустота паратантры от парикальпиты – абсолютное и конечное [у того, что] осознается [на] Пути. Поэтому [в этой Сутре] говорится, что [Сутры] двух первых поворотов [имеют] подлежащий установлению смысл, а [Сутры] последнего – установленный смысл.

[35] Постольку некоторые, опираясь на эту [Сутру «Сандхинирмочана»], обосновывают все Сутры, проповеданные в третьем периоде, как [имеющие] установленный смысл, исходя из чего некоторые [имеющиеся в них] высказывания, [например, о татхагатагарбхе, сказанные] ради приведения к [Дхарме тех, кто] обладает родом [последователя] иных (небуддийских) школ⁵⁷, где признают [свои] описания Я, принимают как соответствующие звуку, [36] и полагают, что упомянутое ранее полное

⁵⁷ Тиб. rigs, санскр. gotra – род (чего-либо) – то, что делает возможным (rung) это (делает возможным) обретение этого), или способное (nus pa) породить (реализовать) его (см. Тиб-русс. словарь будд. терминов). – Прим. пер.

раскрытие должным образом означает полное раскрытие истинного – дхарматы, имеющей место истинно, [и] неистинного – не относящихся к [этой] дхармате всех обладателей [этой] дхармы [– дхарматы], которые, не будучи признаваемыми ошибающимся умом, ни в малейшей степени не существуют [как] имеющие место [в качестве] собственной сущности⁵⁸.

На это другие возражают так: «Если раскрытие подлежащего установлению [и] установленного является именно таким, [как оно представлено] в этой Сутре, [37] тогда было бы именно так, как говорят противники (последователи школы Джонанг) – исходя из такой мысли, этот способ [установления] подлежащего установлению [и] установленного, [представленный в этой Сутре], не является соответствующим звуку».

Оба эти [спорщика], однако, выявляются как спорящие о простой возможности использовать подразделение на подлежащее установлению [и] установленное без подробного изучения представленных в этой Сутре принципа постановки вопроса об отвержении противоречий в Сутрах, принципа даваемого Учителем ответа на этот [вопрос] и опирающегося на это принципа установления подлежащего установлению [и] установленного.

Глава II

1.2 Второе. Способ интерпретации смысла этих [высказываний] [Здесь] два [раздела]: способ [интерпретации] Ачарьи Асанги, опирающийся главным образом на [Сутру] «Сандхинирмочана»; опирающийся на это способ формулирования-установления таттвы

1.2.1 Первое. Способ [интерпретации] Ачарьи Асанги, опирающийся главным образом на [Сутру] «Сандхинирмочана»

В [своем тексте] «Нирнаясанграхани» Асанга ссылается на [Сутру] «Сандхинирмочана», на главы, [посвященные разъяснению] абсолютного:

«Абсолютное имеет пять признаков⁵⁹, которые следует понимать в соответствии с тем, как [они] представлены в [Сутре] «Сандхинирмочана»»⁶⁰.

[38] [Он] также ссылается на главу о признаках, где указываются три признака:

«Признаки дхарм следует рассматривать так, как [это] представлено в [Сутре] «Сандхинирмочана»»⁶¹.

[Он] также ссылается на главу о несуществовании сущности, где указываются вопросы [и] ответы, касающиеся отвержения противоречий в Сутрах, а также

⁵⁸ Сказанное здесь вновь относится к последователям школы Джонанг, которые основывали свои представления на определениях из «Сутры татхагатагарбхи» и на своих ложных интерпретациях формулировок из «Сандхинирмочаны», поскольку они полагали, что все Сутры последнего поворота должны иметь установленный смысл. Упомянутые в начале следующего абзаца «другие», допускающие такую же ошибку, но приходящие к потивоположным выводам, это, вероятно, некоторые мадхьямики школы Сакья, опровергавшие читтаматринов, но на ложных основаниях.

⁵⁹ Тиб. *don dam pa'i mtshan nyid lnga* – 1) неопишуемость (невыразимость) (тиб. *brjod du med pa*), 2) недвойственность (тиб. *gnyis su med pa*) – описаны в первой главе этой Сутры (Вопрос Артхагамбхира-Сандхинирмочаны), 3) по-настоящему ушедшее от всякой умозрительности (тиб. *rtog ge thams cad las yang dag par 'das pa*) или не является объектом умозрительности (тиб. *rtog ge'i yul min pa*) – описан во второй главе (Вопрос Дхармодгаты), 4) по-настоящему ушедшее от [оценивания в качестве] отличного и не являющегося отличным [от относительного] (тиб. *tha dad pa dang tha dad pa ma yin pa nyid las yang dag par 'das pa*) – описан в третьей главе (Вопрос Сувишуддхамати), 5) во-всем-одного-«вкуса» («единовкусие») (тиб. *thams cad du ro gcig pa*) – описан в четвертой главе (Вопрос Субхути). – Прим. пер.

⁶⁰ VS, TG, C, zi, f. 44b3; P, i, f. 47bS; D, zi, f. 44a2-4. Цонкапа приводит эту цитату в свободной форме.

⁶¹ VS, TG, C, zi, f. 55b5; P, i, f. 60a2; D, zi, f. 54b6-7.

подлежащее установлению [и] установленное и так далее:

«Признак несуществования сущности дхарм следует рассматривать в соответствии с тем, как [это] представлено в [Сутре] «Сандхинирмочана»»⁶².

Также [он] ссылается на сказанное в [Сутре] «Сандхинирмочана» о восьми совокупностях виджняны и о конечной определенности [в отношении принадлежности учеников тому или иному] роду⁶³. В главе о таттве [в своем трактате] «Бодхисаттвабхуми» (byang sa), в [разделе о] ее полном формулировании-установлении, и в «Махаянасанграхе» (theḡ bsdus) [39] [Асанга], объясняя [имеющиеся в Сутре] «Сандхинирмочана» высказывания, посредством множества терминов-эквивалентов сформулировал-установил, что пустота паратантры от парикальпиты как признаваний в качестве сущностей и особенностей [дхарм] (ngo bo dang khyad par du btags pa'i kun brtags) – [это] паринишпанна. Объяснение смысла таттвы в «Сутраланкаре» (mdo sde rgyan), «Мадхьянтавибханге» (dbus mtha') и в других работах, равно как и в комментариях на них, полностью соответствует смыслу этой Сутры, поэтому в этой системе (Читтаматра) формулировка-установленное в качестве смысла этой Сутры выявляются как корень (фундамент) [формулирования-установления смысла таттвы].

1.2.2 Второе. Опирающийся на это способ формулирования-установления таттвы

[40] [Здесь] три [раздела]: общие указания того, как отвергаются две крайности; опровержение крайности приписывания в частности; способ раскрытия тем самым Канона [как имеющего] подлежащий установлению [или] установленный [смыслы]

1.2.2.1 Первое. Общие указания того, как отвергаются две крайности
[Здесь] три [раздела]: способ объяснения из «Бодхисаттвабхуми»; способ объяснения из «Нирнаясанграхани»; способ объяснения из других коренных текстов

1.2.2.1.1 Первое. Способ объяснения из «Бодхисаттвабхуми»
[Здесь] два [раздела]: способ рассмотрения приписывания [и] нигилистического отрицания; способ опровержения этих двух

1.2.2.1.1.1 Первое. Способ рассмотрения приписывания [и] нигилистического отрицания

В «Бодхисаттвабхуми» [Асанга] говорит:

«Каким же образом существует [таттва]? [Она] существует [благодаря] должному отвержению мнения (ta zin ra??), приписывающего [существование тому, что] не является несуществующим, и должному отвержению мнения, нигилистически отрицающего настоящее (реальное) (yang dag pa)»⁶⁴.

О каких же приписывании и нигилистическом отрицании говорится: «существует благодаря [применению] способа отвержения приписывания [и] нигилистического отрицания»? Об этих двух в «Бодхисаттвабхуми» сказано:

«Приписывание – это признавание (mngon par zhen pa), исходящее из приписывания

⁶² VS, TG, C, zi, f. 57b7; P, i, f. 60b2; D, zi, f. 56b7-57a1.

⁶³ См. прим. 57. Термин «определенность принадлежности к роду» (тиб. *mthar thug rigs nges pa*, санскр. *pariyanta gotra-niyata*) относится к читтматринской теории о том, что все существа в своем следовании по Пути принадлежат к одному из трех «родов» (санскр. *gotra*), а именно, шраваков, пратьекабудд или бодхисаттв. Кроме того, утверждалось существование существ, которые в принципе не способны достичь освобождения и принадлежат «роду», которому суждено всегда оставаться в самсаре (санскр. *icchāntika*).

⁶⁴ BBh (Skt. edited by N. Dutt, Patna: K. P. jayaswal, 1966) p. 30, l. 6. –*katham vidyate / asadbhū tasamāropāsamgrāhavivarjitaśca bhūtāpavādāsamgrāhavivarjitaśca vidyate l.*

в отношении дхарм, таких как чувственное и так далее, а также действительных [вещей], таких как чувственное и так далее, собственного признака [к] сущности, [обозначенной] обозначающим словом, который [у нее] не существует».

Так изложен способ [установления] приписывания. А [нигилистическое отрицание указано так]:

«Основа присоединяемых словесных обозначений (*btags pa'i tshig gi mtshan ma'i gzhi*) будет опорой присоединяемых словесных обозначений (*btags pa'i tshig gi mtshan ma'i rten*), но в отношении [нее, которая], благодаря тому, что [ее] сущность неопишима (*brjod du med pa'i bdag nyid*), существует абсолютно, [является] настоящей действительной [вещью] (*don dam par yod pa yang dag pa'i dngos po la*), говорить, что [она] никоим образом совершенно не существует – [это] нигилистическое отрицание и уничтожение [доктрины] – эти два безрассудства (*chud gzon par byed pa*) должны быть поняты как полная деградация Дхармы, воспитывающей [существ] (нравственной дисциплины) (*chos 'dul ba*)»⁶⁵.

Предшествующее [предложение] указывает способ [установления] нигилистического отрицания, а начиная со [слов] «эти два безрассудства...» указывается [их] вред глубокой Дхарме Великой Колесницы. [Слова] от «в отношении дхарм...» до «...чувственное и так далее» указывают основу признавания парикальпиты (*kun brtags 'dogs pa'i gzhi*). «Сущность, [обозначенная] обозначающим словом» – это сущность, обозначенная словом, а не слово, осуществляющее обозначение, [42] как это ясно объясняется в «Махаянасанграхе».

Прочие фрагменты из «Бодхисаттвабхуми» следует понимать так же. Приписывание – [это концептуальное] признавание (*zhen pa*) именно этой сущности, обозначенной словом, которая не является существующей благодаря собственному признаку, что [она] «существует [благодаря] ее собственному признаку». «Основа [для] признака обозначающих слов» (*btags pa'i tshig gi mtshan ma'i gzhi*), объясняемая как «опора [для] признака обозначающих слов» (*btags pa'i tshig gi mtshan ma'i rten*) – [это] основа признавания парикальпиты (*kun brtags kyi gdags gzhi*). Нигилистическое отрицание – [это] восприятие-признавание той самой [паратантры], существующей неопишмым способом и потому абсолютно (*brjod du med pa'i tshul gyis don dam par yod pa*), что [она] «никоим образом совершенно не существует». Таким образом, [мнение]: «парикальпита существует абсолютно (в абсолютном смысле) (*don dam par yod do*)» является приписыванием, а [мнение]: «другие две сущности не существуют в абсолютном [смысле] (*don dam par med do*)» является нигилистическим отрицанием, так как [в действительности] первая [сущность, по мнению Асанги,] существует относительно, а две другие – абсолютно.

Воззрение о несуществовании существующего абсолютно объясняется как нигилистическое отрицание, тогда, если приводить [его] противоположность, то воззрение о том, что не существующее в абсолютном [смысле] существует [таким образом], должно объясняться как приписывание, но здесь, посредством называния приписыванием восприятия-признавания парикальпиты как существующей благодаря собственному признаку, не указывается ясно словами, что восприятие-признавание этой [парикальпиты] как существующей абсолютно [тоже является приписыванием], однако,

⁶⁵ BBh, ed. Dutt, p. 30, l. 26; p. 31, l. 5—*yaśca rūpādīnām dharmānām rūpādikasya vastunaḥ prajñaptivādasvabhāvaṃ svalakṣaṇamasadbhūtasamāropato 'bhiniṣate / yaścāpi prajñaptivādanimitādhiṣṭhānaṃ prajñaptivādanimittasanniśrayaṃ nirabhilāpyātmakatayā paramārthasadbhūtaṃ vastvapadamāno nāśayati sarveṇa sarvaṃ nāstīti / ... yairdoṣai rūpādike vastuni asadbhūtasamāropād pranaṣṭo bhavati asmād dharmavinayād iti vedītavayaḥ* // Тибетский перевод данного отрывка довольно близко соответствует санскритскому тексту, за исключением отсутствия повтора фразы *rūpādike vastuni asadbhūtasamāropād* в последнем предложении, которая, действительно, представляется излишней.

поскольку смыслом коренных текстов является то, что, если [нечто] существует благодаря собственному признаку, то [оно] существует абсолютно, постольку позицией [этих текстов будет] то, что существование в абсолютном [смысле в отношении] парикальпиты выводится как приписывание.

Поскольку в [Сутре] «Сандхинирмочана» о паратантре сказано как об [имеющей] признак элементов-соединителей, [являющихся] местопребываниями признака парикальпиты, основой признавания в качестве сущностей и особенностей [дхарм] (kun brtags pa'i mtshan nyid kyī gnas 'du byed kyī mtshan ma ngo bo dang khyad par du 'dogs pa'i gzhi), постольку указанные [Асангой] в этом тексте («Бодхисаттвабхуми») действительные [вещи], о которых [он] говорит «существующая абсолютно основа для признаков обозначаемых слов [– если она] не существует, [то это – нигилистическое отрицание]», являются паратантрой, [43] однако, если [паратантра] не существует в абсолютном [смысле], то и паринишпанна тоже будет не существующей в абсолютном [смысле], поэтому не [будет] ошибкой объяснять [это нигилистическое отрицание] в отношении обеих [– паратантры и паринишпанна], так как в «Бодхисаттвабхуми» сказано:

«При нигилистическом отрицании существования «просто действительной [вещи]» (dngos po tsam), такой как чувственное и прочие дхармы, таттва тоже [будет] не существующей, и признавания-обозначения (приписывания) ('dogs pa) тоже [будут] не существующими; оба эти [элемента] тоже [будут] не логичны»⁶⁶.

Согласно сказанному, нигилистическое отрицание паратантры – действительных [вещей] не является [мнением] «не существует номинально (в номинальном плане) (tha snyad du med)» или «вообще не существует» (snyid med), но, как было сказано прежде, нигилистическое отрицание – [это мнение] в отношении существующего абсолютно: «не существует [таким образом]».

1.2.2.1.1.2 Второе. Способ опровержения этих двух

Если думают так: «Если таковы [крайности] приписывания [и] нигилистического отрицания, то каков же способ отвержения их обоих?»

[Тогда следует ответить] на это: крайность приписывания опровергается учением о том, что любая дхарма в абсолютном [смысле] пуста от признаваемых [в отношении нее] ее сущности и особенностей (chos gang la yang de'i ngo bo dang khyad par du btags pa), что будет подробно объяснено ниже.

Опровергая нигилистическое отрицание, Асанга пишет в «Бодхисаттвабхуми» сразу после процитированных выше слов:

«Так, например, если скандхи, такие как чувственное и так далее, существуют, то можно признать [их] индивидом ([обозначить их] обозначением «индивид») (gang zag gdags su rung). Если же [они] не существуют, то в отношении не существующего [в качестве] действительной [вещи] не существует признавание-обозначение «индивид». Подобным же образом, если «просто действительные [вещи]» – дхармы, такие как чувственное и так далее (паратантра), существуют, то можно обозначить [их] словами, обозначающими дхармы, такие как чувственное и так далее. Если же [они] не существуют, то в отношении не существующего [в качестве] действительной [вещи] не существует обозначение обозначающими словами. При этом, если не существует основа признавания-обозначения (то есть обозначаемое), то [эта] основа будет не

⁶⁶ BBh, ed. Dutt, p. 31, l. 6—*rūpādīnām dharmānām vastumātram apavādato naiva tattvaṃ nāpi prajñaptiḥ tadubhayam etan na ujjyate* l.

существующей, [44] поэтому будет не существующей и признавание-обозначение»⁶⁷.

Такие ученые, кто принимал бы такую оппонирующую позицию, которая опровергается здесь как [крайность] нигилистического отрицания, не существуют среди иноверцев. И у наших единоверцев из школы шраваков тоже не существует принятия того, что такие действительные [вещи], как чувственное и так далее – основы обозначения наименованиями [в виде] имен и терминов (*ming dang brdas tha snyad 'dogs pa'i gzhi*) – не существуют благодаря собственному признаку. Поэтому, как объясняется в «Махаянасанграхе», [противниками здесь] являются махаянские философы, излагающие несуществование сущности, говоря: «дхармы не имеют места благодаря собственному признаку». Принимаемым ими совершенно не является то, что зависимые от иного (паратантра) и тому подобные дхармы невозможны вообще или не существуют номинально, а потому [они] говорят, что [эти дхармы] не имеют места в абсолютном [смысле]. Поэтому опровержение, [начинающееся со слов] «если «просто действительные [вещи]» не существуют...», опровергает, как было объяснено ранее, невозможность настоящих действительных [вещей], существующих абсолютно (*don dam par yod pa'i yang dag gi dngos po*).

Согласно этой системе (Читтаматра), если парикальпита не имеет места благодаря собственному признаку и не существует абсолютно, то [она, тем не менее], не должна [быть] несуществующей. Однако, две другие сущности [– паратантра и паринишпанна], если не имеют места в абсолютном [смысле] или благодаря собственному признаку, то являются несуществующими. [В этой системе считается], что если паратантра, [то есть] ум [и] психические элементы (*sems sems byung*), рождающиеся, опираясь на свои собственные причины [и] условия, [обладают] рождением, имеющим место благодаря собственному признаку, то [это] будет абсолютным рождением. А в противном случае, как думают в этой системе, [это рождение] исчерпывалось бы лишь признаванием-обозначением «рождение», исходящим из признавания [этого] рождения умом (*blos skye bar rloms nas skye'o zhes btags pa tsam du*), и [тогда] у действительных [вещей] – ума [и] психических элементов – рождение не будет существующим.

Поэтому [последователи этой системы] не удовлетворяются ответом [прасангигов] «[Наше воззрение] не будет нигилистическим отрицанием, поскольку рождение [и] прекращение паратантры является той стороной, которая лишь признается [концептуально] как рождение [и] прекращение ошибающимся умом, а потому рождение [и] прекращение существуют относительно». [45] [Читтаматрины] думают, что если [некто] принимает [воззрение]: «Причины [и] плоды – паратантра – являются причинами [и] плодами со стороны ошибающегося [ума], который воспринимает-признает [эти] причины [и] плоды как истинные, но в самой паратантре [как таковой] причины [и] плоды не имеют места, подобно тому, как со стороны ошибающегося [ума, концептуально] признающего веревку за змею, веревка является змеей, но вообще веревка не «вкушается» (не переживается в опыте) [как] имеющая место в качестве змеи», тогда, приняв подобное, [он] не может отвергнуть нигилистическое отрицание, поскольку приходим к несуществованию [для него] основы [для] установления деяний (кармы) и [их] плодов, то есть порождения блаженства [и] страдания от благого [и] недостойного [соответственно], а если [он] принимает причины [и] плоды, не подобные этим, то, поскольку [они] являются причинами [и] плодами, имеющими место благодаря собственному признаку, постольку являются имеющими место предметами,

⁶⁷ BBh, ed. Dutt, p. 3 1, 1.7– *tadyathā satsu rūpādiṣu skandheṣu pudgalaprajñaptir yujyate / nāsatsu / nirvastukāpudgalaprajñaptiḥ / evaṃ sati rūpādīnāṃ dharmāṇāṃ vastumātre sa rūpādidharmaprajñaptivāḍopacāro yujyate / nāsati / nirvastukaḥ prajñaptivāḍopacāraḥ / tatra prajñapter vastu nāstīti niradhiṣṭhānā prajñaptirapi nāsti ।*

существующими абсолютно (don dam par yod pa'i don grub pa yin no). Исходя из такого понимания, [читтаматрины] объясняют, что, если не существует основа признавания-обозначения (gdags gzhi), то признавание (признаваемое)-обозначение ('dogs pa) тоже не существует, поэтому невозможны два [положения]: что все дхармы являются лишь признаваниями (признаваемыми)-обозначениями (btags pa tsam) и что именно это задействуются как смысл таттвы, а потому [такая позиция] будет главным воззрением прерывности⁶⁸.

В «Бодхисаттвабхуми» сказано:

«Таким образом, если некому индивиду указан подразумеваемый смысл трудных для понимания Сутр, содержащих [Учение] Великой Колесницы, глубокой пустоты, и, выслушав их, если он, не понимая правильно, в соответствии с тем, как есть, смысл объясняемого, полностью признаёт несоответствующее [подлинному] способу [пребывания] (tshul bzhin ta yin par rnam par btags), тогда, благодаря родившемуся из неверного [понимания] простого концептуализирования (rtog pa tsam), [он], с таким воззрением, заявляет: «Всё это исчерпывается лишь признаваемым (обозначением, условностью) (btags pa tsam), и что это является таттвой, а кто [имеет] подобное этому воззрению, тот обладает правильным воззрением». Если согласно тому [воззрению], то поскольку не существует даже хотя бы действительной [вещи] – основы признавания-обозначения ('dogs pa'i gzhi'i dngos po tsam yang), постольку сами признавания-обозначения также будут несуществующими никогда и никоим образом. Если это так, как тогда таттва, будучи лишь признаваемой (обозначением) (gdags pa tsam), будет рассматриваться как существующая? [46] Поэтому [изложенное] в этих положениях (rnam grangs) будет нигилистическим отрицанием также и обеих тех – таттвы и признаваемого (обозначения), и необходимо знать, что нигилистическое отрицание признаваемого и таттвы является главным [крайним] воззрением о несуществовании»⁶⁹.

И [далее в том же самом тексте] «Бодхисаттвабхуми» сказано:

«Таков подразумеваемый [Буддой смысл], исходя из которого [им] сказано: «Воззрение о [субстанциональности] индивида не столь [вредоносно], как ложное [понимание] пустоты»⁷⁰, поскольку предшествующее является лишь помрачением в отношении познаваемого, но не отрицает нигилистически все познаваемое и на его основе не рождаются в адах. Также, [оно] не разрушает у других принятие Дхармы, не ведет к лени (небрежности) в отношении основы [для] обучения (нравственности). А последующее будет противоположно этому.

[47] Используя это [понимание, Асанга в «Бодхисаттвабхуми» приводит такую формулировку]:

Несуществование одного в другом означает, что [второе] пусто от того [первого], и

⁶⁸ Весь этот абзац демонстрирует представление читтаматринов о воззрении прасангикиков, которые, будучи по их мнению крайними нигилистами, были их главными идейными противниками.

⁶⁹ BBh, ed. Dutt, p. 31, l. 10– ato ya ekatyā durvijñeyān sūtrāntān mahāyānapratīsamuktān gambhīrān śūnyatāpratisamuktānābhiprāyikārthanirūpitān śrutvā yathābhūtaṃ bhāṣitasāyārthamavijñāyāyoniśo vikalpyāyogavihitena tarkamātrakeṇaivam dr̥ṣṭayo bhavantyevamvādinah / prajñaptimātrameva sarvametacca tattvam / yaścaivam paśyati sa samyak paśyatīti / teṣāṃ prajñaptiyadhiṣṭhānasya vastumātrasyābhāvātsaiva prajñaptiḥ sarveṇa sarvaṃ na bhavati / kutaḥ punaḥ prajñaptimātraṃ tattvam bhaviṣyatīti / tadanena paryāyeṇa taistattvamapi prajñaptirapi tadubhayamapyapavāditam bhavati / prajñaptitattvāpavādācca pradhāno nāstiko veditavyaḥ /

⁷⁰ BBh, ed. Dutt, p. 31, l. 20– idaṅca sandhāyoktaṃ bhagavatā / varam ihaikatyaṣya pudgaladr̥ṣṭirna tvevaikatyaṣya durgrhītā śūnyateti / taktasya hetoḥ / pudgaladr̥ṣṭiko janturjñeye kevalam muhyennatu sarva jñeyamapavadeta / na tato nidānamapāyēṣūrapadyeta / nāpi dharmārthikaṃ duḥkhavimokṣārthikaṅca paraṃ viśamvādayet na vipralambhayet / na ca śaithiliko bhavēcchikṣāpadeṣu / (Цонкапа не заканчивает цитату, но без искажения смысла.)

то, что осталось [после такого опустошения], является существующим, а «видение» (понимание) этого является неискаженным вхождением в [понимание] пустоты⁷¹.

Далее в «Бодхисаттвабхуми» сказано, что смыслом предшествующих слов является то, что действительные [вещи], такие как чувственное и так далее, пусты от сущностей, обозначенных словами, [относящимися к] этим [вещам], а существующий остаток – [это] существующие основа признавания-обозначения – «просто действительная [вещь]» (gdags gzhi'i dngos po tsam) и «просто признавание (признаваемое)-обозначение» ('dogs pa tsam). От чего пусто – от парикальпиты; основа, которая [от нее] пуста – паратантра; пустота как пустота последующего от предыдущего (паратантры от парикальпиты) – паринишпанна. Что из этого существует [или] не существует и в каком смысле – об этом объяснено ранее.

Таким образом, отвержением крайности приписывания отвергается крайность существования, а отвержением крайности нигилистического отрицания отвергается крайность несуществования – посредством этого также полностью раскрывается недвойственность, а подобная пустота объясняется как конечное абсолютное (don dam pa'i mthar thug). [48] В «Бодхисаттвабхуми» сказано:

«Дхарма, полностью освобождающая от двойственности существования и несуществования действительных [вещей], о которых [говорилось] прежде, и недействительного (не-вещей) (dngos po med pa), признаком которой [они] объединяются в действительную [вещь] – эта [Дхарма-вещь] является недвойственностью (и недвойственной). И эту самую недвойственность следует [знать] как непревзойденный срединный путь, отвергающий обе крайности»⁷².

1.2.2.1.2 Второе. Способ объяснения из «Нирнаясанграхани»

[Здесь] два [раздела]: приведение позиции противника и ответы на вопросы о смысле этой [позиции]; опровержение позиции, с которой даются [эти] ответы

1.2.2.1.2.1 Первое. Приведение позиции противника и ответы на вопросы о смысле этой [позиции]

В «Нирнаясанграхани» сказано:

«Некоторые махаянисты, в силу собственного ошибочного оценивания (nyes par gzung ba), говорят, что в относительном [плане] (относительно) (kun rdzob tu) все существует, а в абсолютном (don dam par) все не существует. Мадхьямики, излагающие, что все дхармы в абсолютном [смысле] не существуют, но существуют номинально, говорят [это], различая [таким образом] дхармы по особенностям существования – несуществования. Тогда необходимо сказать: «О Почитаемый, что означают слова о том, что нечто существует абсолютно или относительно?» Если их спросить об этом, они ответят, что то, что является несуществованием сущности всех дхарм, является абсолютным, тогда как то, что осознаёт (осознаётся как) сущность этих дхарм, сущность которых не существует (ngo bo med pa'i chos de dag la ngo bo nyid du dmigs pa gang yin pa de), является относительным. [49] Почему же?»

⁷¹ Эта формула вновь упоминается ниже. Асанга, приводя в «Бодхисаттвабхуми» данную цитату, не указывает ее источник. Представляется, что эта весьма распространенная формулировка изначально происходит из Сутр и встречается во множестве текстов. Васубандху дает ее в несколько более точной формулировке в своем комментарии на MAV I, ad. 1.2; санскр. изд. см. в R. C. Pandeya (Delhi, Motilal Banarsidass, 1971), p. 9, ls. 14-16; *evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti yathābhūtaṃ samanupaśyati yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtaṃ prajānāṭītyaviparītaṃ śūnyatālakṣaṇaṃ udbhāvitam bhavati I.*

⁷² BBh, ed. Dutt, p. 27, l. 4– *yatpunaḥ pūrvakeṇa ca bhāvenānena cā bhāvena ubhābhyāṃ bhāvābhāvābhyāṃ vinirmuktaṃ dharmalakṣaṇasamgrhītaṃ vastu / tad advayaṃ yad advayaṃ tan madhyamā-pratipad antadvaya varjitaṃ / niruttaretyucyate I.*

Потому что такие [дхармы], не являющиеся существующими (такое [осознание] в отношении того, что не является существующим), задействуются как относительное, задействуются как признаваемое ('dogs pa), как полное наименование (mngon par brjod pa) и как номинальное (наименования) (tha snyad)»⁷³.

Вот как [читтаматрины] представляют позицию противника [в виде] даваемого ответа на вопрос о том, что является двумя истинами.

В данном случае вопрос о том, что является абсолютным, является вопросом об основе признака (mtshan gzhi) абсолютной истины, но не является вопросом о том, в качестве чего не существует «несуществующее в абсолютном [смысле]», поэтому не является вопросом об основе несуществования, не существующей в качестве абсолютного (об основе несуществования – не существующем в качестве абсолютного) (don dam du med pa'i med sa). А если иначе, то [ответ], гласящий, что «абсолютное – [это] несуществование у дхарм сущности», не логичен, так как мадхьямики посредством того, что несуществование Я дхарм, признаваемое [ими] как абсолютное, существует, не устанавливают [его] как существующее в качестве абсолютного⁷⁴.

Вопрос о том, что является относительным, тоже является вопросом о том, для кого (для какого ума) относительное устанавливается [в качестве] истины: «относительная истина», но не является вопросом о том, чем является номинальное – основа существования – существующее номинально (tha snyad du yod pa'i yod sa'i tha snyad de). А если иначе, то [ответ], гласящий: что «относительное – [это] восприятие-признание сущностей [дхарм], сущность которых не существует», не логичен, так как мадхьямики считают, что поскольку это [восприятие-признание] является восприятием-признанием истинности [наличия], постольку его признаваемый объект не существует даже номинально, так как «сущность» как то, что не существует, о чем [сказано в выражении] «несуществование сущности», должна задействоваться как истинная сущность (сущность, [имеющая место] истинно) (bden pa'i ngo bo nyid).

1.2.2.1.2.2 Второе. Опровержение позиции, с которой даются [эти] ответы [Здесь] два [раздела]: указание противоречий у других философов; отвержение противоречий в собственной философии [читтаматринов]

1.2.2.1.2.2.1 Первое. Указание противоречий у других философов

[50] Прежде всего, опровергая [принимаемое противником – мадхьямиком] понимание (ngos 'dzin) относительного, [Асанга] в «Нирнаясанграхани» пишет:

«Полагаете ли [вы], что осознание (восприятие) сущности [дхарм] возникает из (от) причины – полного именованя и относительного (mngon par brjod pa dang kun rdzob), или же полагаете, что [это осознание] само является полным именованем и относительным? Если [это осознание] является возникшим из (от) причины – называния и относительного, то тогда, поскольку [оно] является возникшим из (от) причины – полного именованя и относительного, постольку нельзя сказать [о нем] «не является существующим». Если же [оно] само является полным именованем и относительным, то тогда [его], в качестве несуществующего [как] основа (gzhi med par), нельзя назвать полным именованем и относительным»⁷⁵.

⁷³ VS Ch. 10, TG, C, zi, f. 43a5-7; D, zi, f. 42b6-7.

⁷⁴ Кедруб Чже, «Тонтун ченмо»: «Чрезвычайно важно понять, что в обоих случаях (skabs) – как в Сватантрике, так и в Прасангике – существуют две области установления [значения слова] "абсолютное" в [высказывании] "не существует в абсолютном [смысле]" (don dam par med). И далее. – Прим. пер.

⁷⁵ VS, TG, C, zi, f. 43b3-4; D, zi, ff. 42b7-43a2.

Это означает, что относительное – восприятие-признавание, думающее, что у того, у чего в абсолютном [смысле] сущность не существует, сущность существует, становится также и внутренним (умственным) явным наименованием (называнием) (nang gi mngon par brjod pa), и тогда [можно спросить]: является ли [оно] рожденным из (от) подобного себе по роду предшествующего [как своей] причины или же является лишь признаваемым концептуально относительным и явным наименованием (называнием) (kun rdzob dang mngon par brjod pa'i rnam rtog gis btags pa tsam)?

Если согласно первому, тогда, поскольку рождено причиной, постольку «нельзя сказать, что не является существующим», что значит «[нельзя сказать, что] не является существующим абсолютно», так как здесь из контекста следует, что обсуждение касается существования [или] несуществования в абсолютном [смысле], и так как противник (мадхьямик) принимает несуществование в абсолютном [смысле, что для читтаматринов означает «не является существующим вообще»], но не говорит, что вообще не существует.

Если согласно второму, то невозможно, чтобы это [восприятие-признавание] было лишь признаваемым концептуально, так как [при этом] не [будет] существовать основа признавания-обозначения, так как если относительное и явное наименование (называние) являются лишь признаваемыми концептуально, то и иное [то есть, абсолютное] будет лишь тем же [признаваемым концептуально].

[51] Опровергая понимание [противником-мадхьямиком] абсолютного, в том же тексте («Нирнаясанграхани») сказано:

«На это [мы] скажем [мадхьямикам]: «Досточтимые! А почему [вы] говорите, что осознаваемое (воспринимаемое) является не существующим?» Если [их] так спросить, то ответ будет таков: «Потому что [ум] является искаженной действительной [вещью] (rhyūn ci log gi dngos ro)», тогда на это следует сказать: «Принимаете ли [вы], что этот искаженный [ум] существует, или же принимаете, что не существует? Если существует, то постольку нельзя сказать «несуществование сущности [у] всех дхарм – [это] абсолютное». А если не существует, то постольку, [поскольку в этом случае он полностью не существует], раз [он] является искажающей (вводящей в заблуждение) действительной [вещью] (rhyūn ci log gi dngos ro), нельзя сказать «у осознаваемого (воспринимаемого) [ум] сущность не существует»»⁷⁶.

Смысл этого в том, что, [согласно позиции читтаматринов], собственный признак у этих дхарм, имеющих место благодаря собственному признаку, осознается (воспринимается) – согласно [этому], разве логично [говорить] «он не существует (они, дхармы, не существуют)»?! Поскольку на это возражает (это опровергает) верное познание, осознающее (воспринимающее) такое (de ltar dmigs pa'i tshad mas gnod pa). Если [мадхьямик скажет]: «Нашей позиции, [отрицающей наличие дхарм благодаря собственному признаку], нет возражения со стороны ума, осознающего (воспринимающего) такое (собственный признак), так как сам этот ум является ошибающейся действительной [вещью]», то такой [ответ] неприемлем, [как полагает читтаматрин, поскольку], если этот ошибающийся [ум] существует благодаря собственному признаку, тогда несуществование сущности [у всех дхарм] не может быть абсолютным, а если [он] не существует [благодаря собственному признаку], тогда, поскольку ошибочен ('khrul pa), то не существует и [его функция –] осознание (восприятие). Изучение и в данном случае должно проводиться [в плане] существования [или] несуществования в абсолютном [смысле], однако, поскольку приведенное выше изучение [с точки зрения собственного признака] подобно по смыслу [этому и его]

⁷⁶ VS, TG, C, zi, f. 43b5-6; D, zi, 43a2-4.

понять проще, постольку объясняю согласно этому.

Таким образом, здесь не указывается [в качестве] ошибки [мадхьямиков] то, что две [сущности] – парикальпита⁷⁷ и паринишпанна – не существуют в абсолютном [смысле] и существуют номинально, а [их] ошибка указывается, исходя из изучения того, существует [или] не существует в абсолютном [смысле] сознание-познание относительного (kun rdzob pa'i shes pa) и ошибающееся сознание-познание ('khrul pa'i shes pa). [Смысл такого подхода] сводится к отрицанию того, что паратантра не существует в абсолютном [смысле] и существует относительно, [как принимается мадхьямиком]. Именно эта [паратантра] является обладателем дхармы – паринишпанна, [52] а также основой признания парикальпиты и основой для парикальпиты, осуществляющей признание-обозначение (kun brtags kyi 'dogs pa ro dang gdags gzhi yin pa), поэтому ученые спорят главным образом о том, существует [или] не существует именно эта [паратантра] в абсолютном [смысле].

Кроме того, в «Нирнаясанграхани» сказано:

«Следует знать, что признание сущностей паратантры и паринишпанна в качестве сущности парикальпиты является крайностью приписывания».

И:

«Крайностью нигилистического отрицания является нигилистическое отрицание собственного признака, когда в отношении существующих сущности паратантры и сущности паринишпанна [говорят] «не существуют»; вникать в смысл таттвы следует посредством способа полного отвержения обеих этих крайностей»⁷⁸.

Так [мнение] в отношении двух последних сущностей (паратантры и паринишпанна), существующих, [по мнению Асанги], благодаря собственному признаку, [что они] «не имеют места таким образом (благодаря собственному признаку)», [Асанга] называет нигилистическим отрицанием собственного признака. Два: это [изложение] и [сказанное] в «Бодхисаттвабхуми» о крайностях приписывания [и] нигилистического отрицания, а также о способах их отвержения, совпадают.

[Говоря, что] парикальпита не существует, тоже имеется в виду в абсолютном [смысле], но не имеется в виду, что не существует в номинальном [плане]. В «Нирнаясанграхани» сказано:

«Эти явные концепты (mngon par rtogs pa de), [53] полностью установленные посредством имен и именовании (mngon par brjod pa), следует ли называть их являющимися сущностью той [парикальпиты], или же следует называть их не являющимися сущностью той [парикальпиты]? В номинальном [плане] следует называть [их] являющимися сущностью той [парикальпиты]. В абсолютном [смысле] следует называть [их] не являющимися сущностью той [парикальпиты]».

И от:

«То, что является сущностью парикальпиты, будучи осознаваемым виджняной, опирающейся на имена, привычно [используемые] при наименовании, ...»

До:

«Оно является существующим условно (признаваемо) (btags pa'i yod), но не является существующим абсолютно»⁷⁹.

Поэтому, хотя такая парикальпита, как два Я, невозможна в качестве познаваемого, но лишь в силу этого вся парикальпита не является невозможной, и потому

⁷⁷ Возможно, опечатка. По смыслу должно быть «паратантра». – Прим. пер.

⁷⁸ VS, TG, D, zi, f. 94b2-5.

⁷⁹ VS, TG, C, zi, f. 32a5-6; D, zi, f. 32a2-3, 7

субстанциональное существование (rdzas su yod pa) и абсолютное существование (don dam par yod pa) [парикальпиты] отрицаются, [54] но устанавливается условное существование (btags yod) и номинальное существование (tha snyad du yod pa).

Следовательно, [как сказано] в одном великом комментарии на [Сутру] «Сандхинирмочана», парикальпита не существует в качестве обеих истин; паратантра с двойственностью воспринимаемого [и] воспринимающего – возникающее в связи с опорой – существует относительно как подобное иллюзии, а паринишпанна, являющаяся также и абсолютным, существует как несуществование сущности [и] существует абсолютно⁸⁰.

Это объяснение не является подразумеваемым [смыслом] данной Сутры. Высказывания некоторых (лоцавы cog ro klu'i rgyal mtshan) о том, что этот [комментарий] создан Асангой, [показывает] полнейшую неизученность [ими этого текста], поскольку [сказанное в этом объяснении] противоречит цитатам из [Сутры] «Сандхинирмочана», приведенным в «Махаянасанграхе», где, исходя из обоснования несуществования внешнего, внешнее [и] внутреннее, воспринимаемое [и] воспринимающее объясняются как парикальпита, [55] и еще [эта работа] противоречит также «Бодхисаттвабхуми» и «Махаянасанграхе», а также в ней цитируется [в качестве] авторитетного текста «Праманавинишчая» (gnam nges) [Дхармакирти]. В «Махаянасанграхе» приводятся цитаты из большинства глав «Сандхинирмочаны», за исключением введения, и полностью развертываются трудные места, поэтому не выявляется также и необходимость у этого Ачарьи (Асанги) создавать [еще один] отдельный комментарий.

Некто из поздних [авторов] (Джонангпа Долпопа шейраб гьялцен в «ri chos nges don rgya mtsho»), разьяняя [якобы] подразумеваемый [смысл слов] Асанги с братом (Васубандху) так: первая сущность (парикальпита) не существует даже номинально, средняя (паратантра) существует номинально, [57] но не существует в абсолютном [смысле], а последняя (паринишпанна) существует в абсолютном [смысле], становятся внешними по отношению к этой системе (Читтаматры Асанги и Васубандху). [Согласно их] особому [воззрению], смыслом того, что паратантра существует номинально, является то, что ошибающийся ум просто признаёт существование рождения, прекращения и так далее, а принятие того, что у действительных [вещей] не существует рождения, прекращения и так далее – это, [согласно воззрению Асанги], конечное нигилистическое отрицание паратантры; на основании этого [отрицания] другие две сущности [– парикальпита и паринишпанна –] тоже нигилистически отрицаются, поэтому [такое] нигилистическое отрицание трех признаков – главное воззрение прерывности, как было объяснено ранее в «Бодхисаттвабхуми», [58] и должно пониматься как противоречащее позиции, принимающей Сутру «Сандхинирмочана» как имеющую установленный смысл, отвергая [эту позицию] как несуществующую⁸¹.

1.2.2.1.2.2 Второе. Отвержение противоречий в собственной философии [читтаматринов]

[Возражение]: «Если сказанное в «Бодхисаттвабхуми» и в «Махаянасанграхе» о том, что паратантра существует абсолютно, является согласованным, то как же это не [будет]

⁸⁰ *Āryasamdhinirmocanasūtravyākhyāna*, TG, P, so (тиб. cog ro klu'i rgyal mtshan gyi 'grel chen). Этот комментарий ошибочно приписывали Асанге, однако Цонкапа доказывает, что это в действительности не его работа.

⁸¹ Здесь объектом критики вновь становятся последователи школы Джонанг. Обращает на себя внимание то, что прослеживая подобную позицию в *Samdhinirmocanasūtravyākhyāna* и отвергая ее, Цонкапа косвенно показывает, что ошибка, допущенная в Джонанг, прежде уже была совершена в Индии. Лобсанг Пунцог в своих «Заметках» (*Zin Bris*, f. 29b4), пишет, что согласно предположению Будона, авторство этого комментария принадлежит Нагадхvae (тиб. Klu'i rgyal mtshan).

противоречить [Сутре] «Сандхинирмочана», где сказано:

«Восемь составных частей Пути святого являются взаимоотличными [друг от друга по своим] признакам. Аналогично, если татхата (de bzhiñ nyid), абсолютное и несуществование Я дхарм этих дхарм тоже будут отличаться [друг от друга по своим] признакам, то тогда татхата, абсолютное и несуществование Я у дхарм тоже будут иметь [свои] причины. Если же [они] возникают из (от) причины, то будут являться соединившимися ('dus byas), а если являются соединившимися, то не будут являться абсолютным»⁸²,

То есть, если [нечто] является соединившимся, то [оно] не является абсолютным; И [как же это не будет противоречить] сказанному в «Мадхьянтавибханге»:

«Высший смысл (абсолютное) – [это] единственное (gsig ru)», а в комментарии этого [Васубандху] сказано:

«Знайте, что абсолютная истина – [это] единственно(е –) сущность паринишпанны»⁸³;

А также сказанному в «Сутраланкаре» (mdo sde rgyan):

[59] *«Не является существующим, не является несуществующим, не является тем же, не является иным,*

Не рожденное, не уничтоженное, не стало убывающим,

Не увеличивающееся, а также не чистое [и]

Становящееся чистым – таковы признаки абсолютного»⁸⁴ –

Так об абсолютной истине сказано как об обладающей пятью признаками, при этом [она] объясняется как несуществование рождения, уничтожения и так далее, и в комментарии [Васубандху] («Сутраланкарабхашья», mdo sde rgyan gyi bshad pa) тоже сказано, что признак парикаल्पиты и паратантры – не являющееся существующим, а признак паринишпанны – не являющееся несуществующим;

А также сказанному в «Нирнаясанграхани»:

«Следует ли причинное (rgyu mtshan) называть существующим относительно или следует называть [его] существующим абсолютно? Следует называть [его] существующим относительно»;

И:

«Следует ли концептуальное (rnam par rtog pa) называть существующим относительно или следует называть [его] существующим абсолютно? Следует называть [его] существующим относительно»⁸⁵?

[Ответ]: Следует объяснить, почему [эти высказывания] не противоречат [тому, что паратантра существует абсолютно]. Существует два способа установления существующего относительно и абсолютно (kun rdzob dang don dam par yod pa). [60] [Согласно] первому из них, существующее номинально (tha snyad du yod pa) устанавливается как существующее, которое установлено в силу наименований-номинального (tha snyad kyī dbang gis bzhaḡ pa'i yod pa), а существующее абсолютно устанавливается как существующее благодаря собственному признаку, не являясь

⁸² SN IV (Lamotte, Explication: Tib. p. 51-2, Fr. p. 181).

⁸³ MAV III, k. 10 (Pandeya ed., p. 95): *paramārthan tu ekataḥ || MAVBh: paramārthasatyam / ekasmāt pariniṣpannād eva svabhāvād vedīavyam / sa punaḥ katham paramārthaḥ |.*

⁸⁴ MSA VI, k. 1 (Skt., Levi ed., p. 2Z) – *na sanna cāsanna tathā na cānyathā na jāyate vyeti na cāvahīyate / na vardhate nāpi viśudhyate punarviśudhyate tatparamārthalakṣaṇam ||.* Эти пять признаков отличаются от тех, что упоминаются в SN и VS (см. прим. 59), и тех, что даны в «Заметках» (Zin Bris, f. 22a ff.).

⁸⁵ VS, TG, C, zi, f. 295b7, 296a2; D, zhi, f. Z88b7, 2.89212.

установленным в силу тех [наименований-номинального]. В Сутре [Праджняпарамиты стотысячной (sher phyin 'bum)] сказано:

«Это является [существующим] в силу мирских наименований ('jig rten gyi tha snyad kyī dbang gis), но не является [существующим] абсолютно».

Наподобие [этого] сказано многократно. Этот [способ установления] стал основой полемики между мадхьямиками и реалистами нашей [и] других школ [относительно того, что] существует [или] не существует абсолютно [или] номинально. Используя этот [первый способ установления], в «Бодхисаттвабхуми» и в «Махаянасанграхе» сказано, согласно ранее изложенному, о том, что первая сущность (парикальпита) существует номинально, но не существует в абсолютном [смысле], а две последние сущности (паратантра и паринишпанна) существуют в абсолютном [смысле] (абсолютно), но не существуют в номинальном [плане] (номинально). Кроме того, в «Нирнаясанграхани» сказано:

«Осознаваемое виджняной, которая основывается на именах (которое (осознаваемое) [является] местопребыванием для имен) [и] глубоко приучена к полному наименованию, то есть действительные [вещи], обладающие [своими] именами, такие как чувственное и так далее, существующие благодаря самой сущности (bdag nyid) чувственного и так далее, они по самой [своей] сущности не существуют ни субстанционально, ни абсолютно. Таким образом, следует знать, что из-за того, что у этих дхарм, обладающих [своими] именами, таких как чувственное и так далее, сущность не является существующей, [они], являясь парикальпитой, являются существующими условно (признаваемо).

Следует знать, что осознаваемое виджняной, совершенно свободной от глубокой приученности к полному наименованию, которое (осознаваемое) обладает именами, то есть действительные [вещи], обладающие [своими] именами, такие как чувственное и так далее, [61] существующие благодаря неопишуемой сущности, они, соответственно, существуют и субстанционально, и абсолютно»⁸⁶.

О [существующем] субстанционально и условно в «Нирнаясанграхани» сказано:

«Если что-то [существует] независимо от иного по отношению к нему и признается-обозначается собственным признаком без опоры на иное по отношению к нему, это, коротко говоря, следует знать как являющееся существующим субстанционально.

А если что-то [существует] в зависимости от иного по отношению к нему и признается-обозначается собственным признаком с опорой на иное по отношению к нему, это, коротко говоря, следует знать как являющееся существующим условно, а существующим субстанционально не является»⁸⁷.

В качестве примера [Асанга] приводит [имеющее место] с опорой на скандхи признавание-обозначение [их] «существом» или «Я». В этой системе (Читгаматра) нет противоречия также и между двумя: существующим условно (признаваемо), которое должно восприниматься зависимо и которое не существует в качестве воспринимаемого вне зависимости от восприятия иной дхармы (chos gzhan bzung ba la ma ltos par gzung du med cing ltos nas gzung dgos pa'i btags yod), и наличием благодаря собственному признаку, не [будучи] установленным в силу наименований (tha snyad kyī dbang gis ma bzhaḡ par rang gi mtshan nyid kyis grub pa). Поэтому, хотя такие [дхармы], как отпечатки, [хранящиеся в] алае (kun gzhi'i bag chags), называются существующими условно, но это

⁸⁶ VS,TG, C, zi, ff. 32:16-32b1; D. zi, f. 322.2-5.

⁸⁷ VS,TG, точное местоположение цитаты установить не удалось.

совместимо с [их] существованием в абсолютном [смысле] (благодаря собственному признаку), согласно объясненному ранее [первому из двух способов установления существующего абсолютно], [62] но [это наличие благодаря собственному признаку] несовместимо с существующим условно (признаваемо), которое признается-обозначается концептуально и [посредством] имен (ming dang rtog pas btags pa'i btags yod).

Если согласно второму способу установления [существующего относительно и абсолютно], то в «Мадхьянтавибханге» сказано:

*«Предмет, обретение и практика –
Абсолютное признается [имеющим эти] три аспекта»⁸⁸.*

[63] В комментарии [Васубандху на этот текст («Мадхьянтавибхангатики»)] сказано: *«Абсолютное [как] предмет – [это] татхата, так как является высшим предметом совершенной мудрости (ye shes dam pa'i don)».*

«Высшее» (dam pa) [здесь] используется для [обозначения] непорочной совершенной мудрости самахиты (zag med kyī mnyam gzhaḡ gi ye shes), исходя из чего, поскольку ее предмет является ее объектом, постольку [он] – предмет высшего (высший) (dam pa'i don) или высший предмет (абсолютное) (don dam pa). Это – смысл несуществования Я, татхата, а также высший предмет (абсолютное) – то осознаваемое, которое совершенно очищает [от покровов] (gnam par dag pa'i dmigs pa'i don dam). Две другие сущности (парикальпита и паратантра) не существуют в таком качестве, а поскольку [это абсолютное] является единственно паринишпанной, постольку так и сказано. В «Мадхьянтавибханге» сказано:

«Совершенно чистая (очищающая) объектная [сфера] действия [ума] – двух видов, Но [она] называется только одним».

И в комментарии этого ясно сказано:

«[Это] называется сущностью паринишпанны. А [две] другие сущности не являются объектами двух видов совершенно чистой совершенной мудрости».

Две [разновидности] совершенной мудрости – это совершенные мудрости, очищающие от двух покровов⁸⁹.

Если думают так: «В этой системе такая совершенная мудрость считается самопознающей (rang rig), поэтому совершенная мудрость тоже будет объектом».

[Тогда следует ответить]: Поскольку [в этой системе] подразумевается, что в зависимости от того или иного объекта [в данном случае этот] объект постигается как смысл таттвы, постольку ошибки нет.

Поэтому такое абсолютное – несоединившееся ('dus ma byas), и хотя [паратантра] не имеет места в качестве такого абсолютного (de 'dra ba'i don dam du ma grub), но в этой [системе это] совместимо с тем, что [она] имеет место абсолютно [в качестве] пребывающей благодаря собственному признаку, не являясь установленной в силу наименований (tha snyad kyī dbang gis bzhaḡ pa min pa'i rang gi mtshan nyid kyis gnas pa'i don dam du grub pa). В «Полном собрании сути высшей мудрости» (ye shes snying po kun las btus), подразумевая предшествующий способ [установления] существования в абсолютном [смысле] (существования благодаря собственному признаку), сказано:

[64] *«Свободная от воспринимаемого и воспринимающего
Виджняна существует в качестве высшего предмета (абсолютного).*

Это известно из коренных текстов перешедших на другой [берег] океана ума

⁸⁸ MAV III, ad. ks. llav, 12 cd (Pandeya ed., pp. 95, 99): arthaprāptiprapattyā hi paramārthastridhā mataḥl.

⁸⁹ Покров клеш (тиб. nyon mongs pa'i sgrub pa, санскр. kleśa-āvaraṇa) и покров познаваемого (тиб. shes bya'i sgrub pa, санскр. jñeya-āvaraṇa), препятствующие освобождению и всеведению, соответственно.

Практиков йоги (йогачар)»⁹⁰.

Когда во многих Шастрах мадхьямиком [они] спорят с йогачаринами, тогда спор [идет] относительно существования [или] несуществования паратантры, но [этот] спор – о существовании [или] несуществовании [паратантры] не в номинальном [плане], а в абсолютном [смысле], поэтому необходимо точно различать эти две [разновидности] абсолютного. В коренных текстах братьев-Ачарьев (Асанги и Васубандху) имеется множество [высказываний], опирающихся на последнюю [разновидность] установления абсолютного.

О способе существования двух первых сущностей (парикальпиты и паратантры) в относительном [плане] в «Нирнаясанграхани» сказано, что основанием того, что причинное (rgyu mtshan) (паратантра) и концептуальное (gnam rtoḡ) существуют относительно, будет то, что *«поскольку побуждает полное осквернение и поскольку является основой признавания-обозначения»⁹¹.*

Что касается первого из [этих оснований, то есть побуждения полного осквернения], то это согласуется с «Абхидхармасамуччай» [Асанги], где сказано, что осознаваемое, посредством которого побуждается полное осквернение, устанавливается как существующее относительно, чем дополняется приводимое в «Сандхинирмочане» объяснение осознаваемого, которое совершенно очищает [от покровов], как абсолютного. [65] О втором [основании сказано]: «поскольку будет сущностью, обозначенной наименованиями – именами и терминами, и основой признака обозначенного наименованиями (tha snyad 'dogs pa'i mtshan ma'i gzhi), постольку существует номинально». «Причинное» (rgyu mtshan) объясняется как действительная [вещь], ставшая местопребыванием (основой для) слов при [осуществлении] явного наименования (mngon par brjod pa'i tshig gi gnas).

[Васубандху] в «Вьякхьяюкти» (gnam bshad rigs pa) тоже говорит:

«Две истины – относительная истина и абсолютная истина – проповеданы, исходя из подразумевания объекта ошибающегося мирского сознания и объекта ушедшего от мира сознания, [соответственно]. Поскольку название (brjod pa) является относительным, постольку истина [как] то, во что вникает [сознание] благодаря этому [называнию] (des khong du chud par bya ba'i bden pa), является относительной истиной, в которую входит [это] название. Например, переправа, [которую можно преодолеть] двумя ногами, [называется] «брод», а переправа, [которую можно преодолеть] на лодке, [называется] «паромная переправа»»⁹².

В «Махаянасанграхе» сказано, что совершенная мудрость самахиты святого, постигающая татхату, существует абсолютно, и при этом подразумевается несуществование двух [указанных] ранее оснований устанавливать [ее] как существующую относительно. [66] [Там же] сказано, что совершенная мудрость послеобретения (rjes thob kyī ye shes) существует обоими [способами]: относительно и абсолютно, и при этом говорится, что [она] существует номинально с точки зрения осознания [ее] в признаке наименования (tha snyad kyī mtshan ma la dmigs pa'i sgo nas).

Поскольку стало признаком основы обозначения наименованием (tha snyad 'dogs pa'i gzhi'i mtshan mar gyur pa) и задействуется как осознаваемое, которое побуждает полное осквернение, постольку [является] существующим относительно (kun rdzob tu yod pa), которое совместимо с существующим абсолютно (don dam par yod pa) – имеющим место

⁹⁰ TG, P, tsa k. 26.

⁹¹ VS, TG, C, zi, ff. 295b6-296a3. Часть цитаты Цонкапа дает в своем, довольно точном пересказе.

⁹² VY, TG, P, si, f. 110a5-7.

благодаря собственному признаку. В «Вьякхьяюкти» [Васубандху] сказано:

«Последователи школы шраваков оспаривают [махаянистов] так: «Если высказывание из [Сутры] «Абсолютное пустота» (don dam pa stong pa nyid): «Деяние и полное созревание существуют, а деятель не осознается» является [высказыванием об] абсолютном, то почему у всех дхарм не существует сущность? Если [же это высказывание является высказыванием об] относительном, то разве тут сказано: «поскольку деятель существует, постольку он не осознается»? [67] На это [мы] отвечаем: если знать, чем является относительное и абсолютное, то из этого [знания] узнаешь существование в качестве этих двух. Если спросить, чем же являются эти два? – Имена, название (brjod), обозначения (gdags pa) и наименования (tha snyad) являются относительным, а собственные признаки всех дхарм являются абсолютным. В таком случае, поскольку два: деяния и полное созревание существуют в качестве имен, а также существуют как [имеющие] собственные признаки, постольку они оба зависят от понимания [их] как существующих в качестве принимаемых таким образом (существующих относительно и абсолютно)»⁹³.

Способ существования в абсолютном [смысле] соответствует предшествующему, а способ существования в относительном [плане] соответствует последующему. Смысл «существования обоими теми [способами]» таков. Хотя принимается как существующее абсолютно, но, поскольку [в Читтаматре] не принимается, что высказывания о несуществовании сущности [у] всех дхарм в абсолютном [смысле] соответствуют звуку, постольку [существующее относительно] совместимо с этим.

Индивид [деятель] существует относительно, но не существует субстанционально. А деяние и полное созревание существуют относительно и существуют субстанционально, но, поскольку являются объектами мирского сознания, постольку не существуют абсолютно [в соответствии со] вторым способом установления, и эти два не являются объектами ушедшего от мира сознания, так как его объектом является неопиcуемый общий признак [всех дхарм] (brjod du med pa spyi'i mtshan nyid) – из этих объяснений [Васубандху, представленных] в «Вьякхьяюкти», совершенно ясно, как на приведенные ранее возражения [последователей Малой Колесницы] отвечают некоторые последователи Великой Колесницы, провозглашающие, что все дхармы не существуют в качестве собственного признака, но существуют относительно (мадхьямики).

[68] В «Мадхьянтавибханге» сказано [о трех разновидностях относительного]:

«Признаваемое (обозначение, условное) (btags pa), сознание-познание, И, соответственно, название – являются грубыми (rags pa)»⁹⁴.

Здесь говорится о том, что относительная истина, будучи таттвой (сутью) грубого (rags pa'i de kho na), тройка: это относительное – признаваемое (условное), относительное – сознание-познание и относительное – название. Из них последнее соединяется с третьей сущностью (паринишпанной) – что необходимо понять для [понимания] объяснений подразумеваемого [смысла] высказываний из некоторых Сутр о том, что татхата и прочее существует относительно.

Таким образом, если точно разделять способы [установления] субстанционального [и] условного существования, относительного [и] абсолютного существования согласно низшим [и] высшим философским [школам], а также способы [их] установления согласно одной философской [школе] по [их] определенным особенностям, то можно хорошо установить-сформулировать важные философские [положения] и стать

⁹³ VY,TG, P, si, f. 127b7-128a3.

⁹⁴ MAV III (Pandeya ed., p. 94) k. 10bc: *prajñāptipratipattitāḥ / tathodbhāvanāyauḍaram. ...*

понимающим множество [положений] о существующем условно и существующем относительно, которые принимаются реалистами, в отношении которых мадхьямики должны обосновывать [их] несуществование в абсолютном [смысле]. А в противном случае разделение философских [школ] на высшие [и] низшие [будет] исчерпываться лишь развлечением.

[69] 1.2.2.1.3 Третье. Способ объяснения из других коренных текстов
[Здесь] два [раздела]: способ объяснения согласно «Сутраланкаре»; способ объяснения согласно «Мадхьянтавибханге»

1.2.2.1.3.1 Первое. Способ объяснения согласно «Сутраланкаре»

В «Сутраланкаре» сказано:

«Поскольку [дхармы] не существуют сами по себе (независимо от причин и условий) [и] в качестве собственного признака,

Поскольку не пребывают в [обладании] собственной сущностью

И поскольку не существуют так, как воспринимаются,

Постольку [в Сутрах Праджняпарамиты] принимается несуществование [их] собственной сущности»⁹⁵.

В «Сутраланкарабхашье» [Васубандху] объясняет, что, исходя из подразумевания трех признаков соединившегося, а также того, что сущность, соответствующая признаваемой «детьми» (простаками), [у соединившегося] не существует, сказано, что сущность не существует. В «Абхидхармасамуччае» [Асанга] объясняет, [70] что, исходя из подразумевания этих двух [пунктов], а также трех [разновидностей несуществования сущности], очень обширно сказано, что сущность не существует. Поскольку дхармы зависят от условий, постольку не существуют самостоятельно (rang dbang), поэтому [у них] не существует сущность – смысл этого [таков: у них] не существует рождение из самих себя, что соответствует объяснению из «Мадхьямакалоки» (dbu ma snang ba) [Камалашилы]. Дхармы, которые прекратились, не рождаются снова в качестве той же самой (в качестве сущности той же) дхармы (из самих себя), поэтому [они] не существуют в качестве своей собственной сущности (rang gi bdag nyid du med pa), следовательно, [их] сущность не существует. Родившееся, но не прекратившееся не является мгновенным, [что невозможно], поэтому собственная сущность не пребывает на второй [момент] времени, следовательно, сущность не существует. Коротко говоря, будущий росток не рождается самостоятельно (собственной силой) (rang gi dbang gis), прошлый росток не рождается снова в качестве того же самого ростка (bskyar nas myu gu'i bdag nyid du), а теперешний росток не пребывает на второй [момент] времени собственного наличия (rang grub pa'i dus gnyis par mi sdod pa), поэтому объясняется, что у дхарм трех времен сущность не существует⁹⁶.

[71] Васубандху [в «Сутраланкарабхашье»] разъясняет, что поскольку у таких полностью умозрительных (парикальпитных) признаков, как чистота, [источник] блаженства, постоянство и Я, а также у [субстанциональной] инаковости, которые [концептуально] признаются «детьми» (простаками), не существует сущность, соответствующая [признаваемому], постольку сущность не существует. [Слово «инаковость» [здесь] относится к [концептуальному] признаванию воспринимаемого [и] воспринимающего как отличных по субстанции.

⁹⁵ MSA XI, k. 50 (Skt. Levi ed., p. 50): *svayam svenātmanā 'bhāvāt svabhāve cānavasthiteḥ / grāhavattadabhāvācca niḥsvabhāvatvam iṣyate II.*

⁹⁶ AS III, TG, P, li, f. 124b2-3. Здесь в своем изложении Цонкапа в точности следует «Абхидхармасамуччае».

Поскольку сущность не существует, постольку и не рождается, а поскольку не рождается, постольку и не прекращается и так далее – каждое последующее обосновывается на основании предыдущего. Там же, [в «Сутраланкаре»], сказано:

«Поскольку предыдущее является опорой последующего,

Постольку сущность является не существующей и

Постольку обоснованы нерожденность, непрекращенность, изначальная успокоенность и нирванистичность по собственному бытию (по природе)».

Это уже объяснено. И далее:

«Начало, то же самое, иное (инаковость),

Собственный признак, [из] себя, становление иным (rang gzhan du 'gyur),

Полное осквернение и особенности [Дхармакаи Будды]

Проповеданы [для обретения] терпения-принятия [имеющейся у них] дхармы (признака) нерожденности».

Так объясняется то, каким образом дхармы не рождены, что излагается [в словосочетании] «обретение терпения-принятия дхармы (признака) нерожденности» (mi skye ba'i chos la bzod pa thob). [В «Сутраланкарабхашье» Васубандху] комментирует так: «начало» (thog ma), [как основа для дхармы-признака нерожденности], объясняется [им] как несуществование рождения начала у самсары; «то же самое» (de nyid) – как несуществование рождения снова у тех дхарм, которые родились ранее, в предыдущее [время], в качестве той же сущности; «иное (инаковость)» [72] – как совершенную нерожденность в последующее [время] того, что не существовало прежде. Смысл этой [последней нерожденности] в том, что, согласно объяснению из «Мадхьямакалоки» [Камалашилы], существа, не существовавшие прежде в самсаре, не рождаются, а также в том, что поскольку рождается соответствующее по роду (однородное) с прекратившимся ранее, постольку дхармы, не существовавшие прежде, не рождаются. «Собственный признак», [как основа для дхармы-признака нерожденности], означает, что у него, [как якобы имеющегося] у парикальпиты, рождение никогда не существует; «нерожденность [из (от)] себя» [относится к] паратантре, [которая возникает из (от) иного]; [73] несуществование рождения у «становления иным» [относится к] паринишпанне, [которая не становится иным]; «нерожденность полного осквернения» [относится к] обретению познания истощенности [полного осквернения] (zad pa shes pa thob pa), а «несуществование рождения особенностей» (khyad par du skye ba med pa) [относится к] Дхармакае Будды.

Такое объяснение принципа несуществования сущности и принципа несуществования рождения соответствует этой системе (Читтаматра), в которой, [в отличие от Мадхьямики], не принимаются как соответствующие звуку объяснения о том, что все дхармы в абсолютном [смысле] пусты от сущности, а у соединившихся [дхарм] в абсолютном [смысле] не существует рождение. В ней [имеются] общие с двумя школами шраваков (Вайбхашики и Саутрантики) [и упомянутые] ранее положения о несуществовании сущности [у таких полностью умозрительных (парикальпитных) признаков, как чистота, источник блаженства, постоянство и Я], соответствующей [концептуально] признаваемому «детьми» (простаками), а также принцип несуществования сущности у дхарм трех времен (прошлых, теперешних и будущих), к которым, [согласно шравакам], не относятся [только] теперешние [дхармы]. Вайбхашики полагают, что за завершением рождения вступает [в силу] действие пребывания, а за ним вступает [в силу] действие уничтожения (разрушения).

[Возражение]: в [Сутре] «Сандхинирмоchана» о паратантре говорится как о подобной иллюзии и в «[Сутра]ланкаре» о всех соединившихся [дхармах] тоже говорится как о подобных иллюзии, поэтому то, что [они] имеют место истинно, не является смыслом

этих [текстов].

[Ответ]: Посредством объяснения [чего-то] как подобного иллюзии и тому подобному не [достигается] определенность в том, что [оно] не [может] указываться как истинное. [Это] зависит от способа использования примера иллюзии и тому подобного. В «Сутраланкаре» так указывается способ использования примера иллюзии:

«Подобное иллюзии –

Не являющееся настоящим, которое принимается как всецело концептуальное.

Каков аспект (значение) иллюзии?

Соответственно, говорится, ошибочно [воспринимаемое] как двойственное».

[74] Васубандху [в «Сутраланкарабхашье»] разъясняет, что смысл первых двух строк таков: основа ошибочного [восприятия того, что явлено в магическом трюке] – камни, деревьяшки и так далее, [а также] произнесение мантры [для создания] иллюзии – подобна паратантре всецелого концептуализирования (kun rtog gzhan dbang)⁹⁷. А смысл последующих двух таков: явление [видимого] чувственного (цветоформы тел) лошадей, слонов и так далее [во время магического трюка] – аспект иллюзии – подобно явлению двух различных [предметов] (двойственности): воспринимаемого [и] воспринимающего (gzung 'dzin rgyangs chad gnyis su snang) [в отношении] паратантры. И далее в «Сутраланкаре» сказано:

«Несуществование этой [ошибочной двойственности] в той [паратантре],

Соответственно, полагается абсолютным.

А то, что стало осознаваемым (воспринимаемым),

Соответственно, [полагается] относительным».

В комментарии («Сутраланкарабхашья») разъясняется, что абсолютное – [это] несуществование двойственности воспринимаемого [и] воспринимающего в отношении паратантры, точно так же, как [настоящие] слоны и прочее не существуют в [их] иллюзии, [созданной силой мантры], а полное признание (парикаल्पита) не являющегося настоящим, соответствующего [тому, что] осознается (воспринимается) в той иллюзии в качестве сущностей лошадей [и] слонов (то есть в качестве настоящих лошадей и слонов), осознается как относительная истина.

[75] Таким образом, в «Сутраланкаре» об иллюзии не говорится как о примере того, что внешние [и] внутренние соединившиеся [дхармы], пустые от собственного бытия, соответственно, явлены таковыми (не пустыми от него), но объясняется, что о шести внутренних базах (аятанах) в Сутрах говорится как о подобных иллюзии из-за того, что [они] не существуют в качестве Я, живого (srog) и так далее, [но], соответственно, явлены таковыми, а о шести внешних базах [там же] говорится как о подобных сновидению из-за того, что [они] не существуют в качестве того, что использует (с чем взаимодействует) Я индивида (gang zag gi bdag gi nye bar spyad bya), [но], соответственно, явлены таковыми.

В «Махаянасанграхе» (theg bsdu) также объясняется, что в Материнских Сутрах (Праджняпарамиты) сказано, что паратантра указывается посредством таких примеров как иллюзия и так далее, [76] и, если соединять смысл [с иллюстрируемым им] примером, то так: чтобы опровергнуть мысль: если не существует внешняя данность, то каким образом [нечто] осознается (воспринимается) как объект? – приводится пример иллюзии (иллюзорный объект воспринимается, хотя и не существует); чтобы опровергнуть мысль: если не существует [внешняя] данность, то каким образом

⁹⁷ Кедруб Чже, «Тонтун ченмо»: «Подобна паратантре, зависимой от отпечатка ошибочной двойственной явленности, [оставленным] всецелым концептуализированием (умопостроениями) о том, что не является настоящим (yang dag pa ma yin pa'i kun rtog gnyis snang 'khrul ba'i bag chags kyis bsad pa)». – Прим. пер.

рождаются [главный] ум (sems) и психические элементы (вторичный ум) (sems byung)? – приводится пример миража (видение воды и стремление обрести ее возникает и без наличия воды); чтобы опровергнуть мысль: если не существует [внешняя] данность, то каким образом [можно] действовать, [принимая и отбрасывая], в отношении приятного [и] не приятного? – приводится пример сновидения (во сне нереальные объекты могут приводить к приятным или не приятным ощущениям).

[Таким образом], даже при использовании примера с иллюзией и тому подобным [для иллюстрации им] неистинности необходимо разделять, не смешивая, способы использования [этого] примера [для иллюстрации им] способов [установления] неистинности в каждой [из школ] – Мадхьямаки [и] Читтаматры – по-отдельности.

1.2.2.1.3.2 Второе. Способ объяснения согласно «Мадхьянтавибханге»

В «Мадхьянтавибханге» сказано:

«Не являющееся настоящим всецело концептуальное существует (yang dag ma yin ra kun rtog yod),

Тогда как оба в нем не являются существующими.

Пустота существует в этом.

В этом также существует то.

Не являются пустыми [от собственных признаков], не являются [и] не пустыми [от двойственности воспринимаемого и воспринимающего].

Таким образом [эти способы установления пустого и непустого полностью] объясняются [в Сутрах Праджняпарамиты].

Поскольку существует [всецело концептуальное, что устраняет крайность отрицания, и] поскольку не существует [двойственность воспринимаемого и воспринимающего, что устраняет крайность приписывания – именно так всецело концептуальное и пустота совместно] существуют, поэтому

Это и является срединным путем».

В первом четверостишии указывается признак пустоты, а во втором то же самое указывается как срединный путь. Так о понимании, которое соответствует [знанию] «каково» (абсолютного) [и] правильно [в отношении того, что] существует, [а что] не существует, сказано как о вхождении в [понимание] пустоты без искажений: «при несуществовании одного в другом, оно пусто от того и оно существует [как] остаток [после этого опустошения] – существует в качестве этого». Поскольку этим указывается то, постольку правильно указывается пустота. «Другое» [в словосочетании «при несуществовании одного в другом»] указывает на пустую основу (stong gzhi), на всецело концептуальное, не являющееся настоящим (yang dag ma yin ra'i kun rtog), на паратантру; «несуществование одного» – на то, что не существует, на пару субстанционально отличных воспринимаемого [и] воспринимающего, на парикальпиту; «не является существующим в этом» – на то, что предшествующее (паратантра) пуста от этого последующего (парикальпиты).

Если думают так: «Раз эта (парикальпита) не существует, то что же попутно с этим [отрицанием] существует в остатке?

[Тогда следует ответить: Это] указано [в первой строке] «существует всецело концептуальное» и в третьей строке [«пустота существует»], то есть обе: паратантра и паринишпанна. А четвертой строкой («в этом также существует то») отсекается другое колебание.

[78] Стхирамати ясно указывает на это данное Васубандху объяснение того, что именно пусто и от чего [оно] пусто, в [своем] «Объяснении «Мадхьянтавибхангатики»» ('grel bshad), говоря:

«Некоторые думают, что [у] всех дхарм собственное бытие вовсе не существует (rang bzhin ye med pa), подобно рогам зайца. Для того, чтобы опровергнуть это нигилистическое отрицание всего, было сказано: «Не являющееся настоящим всецело концептуальное существует»; [следует] дополнить словами «благодаря собственному бытию»».

Слова «всецело концептуальное существует» лишь в таком [виде] не полностью [выражают смысл], поэтому [к ним] нужно добавить остаток «благодаря собственному бытию». Таким образом, всецело концептуальное не просто существует, но [оно] существует благодаря собственному бытию, или существует как имеющее место благодаря собственному признаку, то есть [его] способ существования подобен [имеющемуся] у паринишпанны.

В отношении же того, каким образом вторая фраза устраняет колебания, в той же [«Мадхьянтавибхангатике»] сказано:

«В Сутрах объясняется, что все дхармы пусты, поэтому разве [это] не противоречит Сутрам? – Не противоречит. [Слова] «оба в нем не являются существующими» [указывают на то, что] не являющееся настоящим всецело концептуальное пусто от отдельных [друг от друга] по сущности воспринимаемого и воспринимающего, а не на то, что [его] собственное бытие вовсе не существует, следовательно, нет противоречия Сутрам».

В качестве ответа на [это заявление]: «Если паратантра имеет место благодаря собственному бытию, то [это] противоречит [высказыванию о том, что] все дхармы пусты от существования благодаря собственному бытию» [Стхирамати] говорит, что пустота от сущности проповедана, исходя из подразумевания того, что всецело концептуальное, явленное как внешнее – воспринимаемое и внутреннее – воспринимающее, явлено в качестве разделённых воспринимаемого [и] воспринимающего, [однако оно] пусто от сущности, существующей в соответствии [с этим явлением], [79] но [его] собственное бытие, имеющее место благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i rang bzhin)⁹⁸, не является вовсе не существующим. Именно этот смысл содержится в коренных текстах братьев [Асанги и Васубандху], а поскольку это самое [существование паратантры благодаря собственному бытию] объясняется [ими] также и как существующее абсолютно, постольку толкование [последователями школы Джонанг] этой системы (Читтаматра) [как принимающей], что паратантра пуста от самой себя, совершенно не является [толкованием этой системы].

О том, как устраняет колебания третья строка [первого четверостишия из приведенной выше цитаты Майтреи], в «Мадхьянтавибхангатике» сказано:

«[Возражение]: «Если такая двойственность вовсе не существует, подобно рогам зайца, а не являющееся настоящим всецело концептуальное существует благодаря собственному бытию, абсолютно, тогда пустота будет не существующей». [На это следует ответить]: Это не так. «Пустота существует в этом» означает, что поскольку само несуществование воспринимаемого и воспринимающего в не являющемся настоящим всецело концептуальном и является пустотой, постольку пустота не будет несуществующей».

Ясно, [каким образом] возникает колебание [в виде] мысли о несуществовании пустоты, поскольку [слова] «всецело концептуальное существует, а двойственность [воспринимаемого и воспринимающего] не существует» указывают на существование предыдущего и несуществование последующего, [а паринишпанна при этом вовсе не упоминается]. [Вторая часть] возражения: «всецело концептуальное существует

⁹⁸ См. прим. 56. – Прим. пер.

благодаря собственному бытию, абсолютно» предполагает мысль о том, что если [нечто] имеет место благодаря собственному признаку, то [оно] принимается как существующее абсолютно. В ответе не сказано, что это не принимается; напротив, ответ дается с [точки зрения] того, что это [уже] принято.

В «Тримшикавритти» (sum cu pa'i 'grel pa) [Стхирамати] также сказано:

«Некоторые думают, что, подобно виджняне (rnam par shes pa), и предметы познания тоже – субстанции. [80] Другие думают, что, подобно предметам познания, виджняна тоже существует относительно, а не является существующим абсолютно. Этот [трактат] был составлен для того, чтобы опровергнуть два вида тех, кто проповедует одну из этих крайностей».

Следовательно, высказывание о том, что паратантра не является вовсе не существующей, как и в приведенной ранее цитате из «Бодхисаттвабхуми», опровергает мнение о том, что действительные [вещи], существующие абсолютно, вовсе не существуют или «никоим образом не существуют» (thams cad kyī thams cad du med), однако не отрицает принятие того, что предметы познания невозможны.

Четвертая строка [первого стиха Майтреи «в этом также существует то»] устраняет колебание в виде мысли: «Если пустота от двойственности всегда существует во всецело концептуальном, то почему [ее] не постигают [все обычные существа]?», так как в отношении этой пустоты [у них] существует всецело концептуализируемая ошибочная двойственная явленность (gnyis snang 'khrul pa'i kun rtog), поэтому ей [она, пустота], скрывается (закрывается).

[Мнения] о том, что все дхармы в одном [и том же смысле] пусты или не пусты (mtha' gcig tu stong pa dang mi stong pa), в одном [и том же смысле] существуют или не существуют, будут, собственно, крайностями и не являются срединным путем, поэтому для их опровержения изложен второй стих. Всё – всецело концептуальное – соединившееся и пустота – несоединившееся – не является пустым от всецело концептуального и от пустоты [соответственно], и не является непустым от двойственности воспринимаемого [и] воспринимающего. Согласно разъяснению Васубандху, такое объяснение согласуется с Материнскими Сутрами (Праджняпарамиты) и прочими [подобными Сутрами], где указывается, что «всё это не является в одном [и том же смысле] пустым и не является в одном [и том же смысле] не пустым (gcig tu stong pa yang ma yin la mi stong pa yang ma yin)». Смыслом этого объяснения не является то, что не являющееся пустым – [это] паринишпанна, а две другие сущности не являются не пустыми, [как считают последователи Джонанг⁹⁹].

[81] [Третью фразу из второго стиха] следует понимать согласно объяснению Ачарьи Васубандху и его ученика [Стхирамати]: «существует» сказано о всецело концептуальном, «не существует» – о двойственности, и [еще одно] «существует» – о совместном существовании (phan tshun yod pa) всецело концептуального и пустоты. Противоречащее этим [словам такое] объяснение: «одна из этих двух [сущностей – паратантра и паринишпанна] существует в качестве иного [по отношению ко второй сущности] предмета, а потому одна пуста от другой», [82] не следует считать соответствующим объяснению того, что принимается этими Наставниками.

В «Главе о Кашьяпе», исходя из объяснения каждой из двух крайностей – существования [и] несуществования, середина между этими двумя объясняется как срединный путь с осмыслением (постижением) дхарм по-отдельности (chos rnam la so

⁹⁹ Долпопа Шераб Гьялцен – Прим. пер.

sor rtog pa'i dbu ma'i lam)¹⁰⁰. [Заключительную строку второго стиха] «Это и является срединным путем» Стхирамати в «Объяснении «Мадхьянтавибхангатики»» объясняет как [имеющую] смысл этого [объяснения из «Главы о Кашьяпе»]. Тем самым именно эта система виджняптиматры (теории только представлений или, более широко, только ума) толкуется [здесь] как [имеющая] смысл срединности. А потому, если следовать другим – мадхьямикам, [а именно прасангикам], то из этих двух [объяснений срединности] последующее (данное в «Главе о Кашьяпе») выше предшествующего (данного в «Мадхьянтавибханге»), [83] однако в этой системе [Читтаматры] эти два [объяснения] считаются тождественными по смыслу.

Таким образом, способ толкования [положений об отвержении крайностей] Васубандху и Стхирамати уже изложен в [этом] разделе. Дигнага в «Своде значений Восьмитысячной» (brgyad stong don bsdus) также толкует смысл «Восьмитысячной [Сутры Праджняпарамиты]» в согласии с трактатом [Асанги] «Махаянасанграха». И Дхармакирти в «Праманаваггитике» говорит, что пустота от иных по субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего – [это] таттва паратантры:

«[Если] любое из них (воспринимающее или воспринимаемое) не существует, тогда Оба будут ущербны (опровергнуты в качестве существующих).

Поэтому то, что является пустотой [от] двойственности,

Является таттвой этого [относительного]».

И смысл высказываний из Сутр о несуществовании собственного бытия дхарм [он] комментирует точно так же [как пустоту от двойственности воспринимаемого и воспринимающего]:

«Пребывающие в действительных [вещах] отличные [рождение, пребывание и разрушение]

Опираются на [сознание], отличающее эти [воспринимаемое и воспринимающее].

Если это [сознание обусловлено неведением], тогда

Отличие тех [трех признаков вещей] тоже будет обусловлено [им].

Помимо [двух] видов – воспринимаемого [и] воспринимающего

Не существует иных признаков.

Поэтому, поскольку [вещи] пусты от [этих] признаков, постольку

[В Сутрах Праджняпарамиты] в совершенстве объясняется, что собственное бытие [у вещей] не существует».

Так объясняется, что различие рождения и так далее (пребывания и разрушения), [имющихся у] действительных [вещей], как отличных [друг от друга] не является [осуществляемым] лишь самопознанием (rang rig), а различаются [они] именно [тем] сознанием, у которого [имеется] двойственная явленность. Двойственная явленность обусловлена (slad pa) [неведением], является лживым (brdzun pa), поэтому будет лживым и [то, что] установлено им. Признаков, иных по смыслу по отношению к [двум] видам – воспринимаемого [и] воспринимающего, не существует, и признак двойственной явленности, соответствующий тому, как [она] явлена, тоже не существует, а потому собственное бытие не существует.

Еще в «Праманаваггитике» сказано:

«Посредством подразделения на скандхи и прочее

Задействуются [в уме] все признаки.

Эти обладатели [различных] особенностей (качеств), однако, не являются

¹⁰⁰ Випашьяна, возникающая благодаря осмыслению (постижению) по отдельности (so sor rtog pa las byung ba) – направленное на испытание совершенного блаженства, возникающего вследствие полного избавления от клеш относительно тех дхарм, которые были совершенно постигнуты при помощи мудрости – третий из трех видов випашьяны. - Прим. пер.

таттвой.

Из-за этого тоже [в Сутрах Праджняпарамиты сказано, что] эти [дхармы] лишены признаков».

Так объясняется, что чувственное и прочие скандхи излагаются как определяемое (mtshon bya), а возможное в качестве чувственного и так далее – как осуществляющее определение (признак-определение того определяемого) (mtshon byed) – все [они] задействуются в качестве функционирующих (bya byed kyis khyad par du byas), а их основа (основа признака-определения) существует субстанционально, однако из-за [их] функциональности [они] не имеют места (не обоснованы) в качестве таттвы. Исходя из подразумевания [этого, Дхармакирти] говорит, что, [согласно Сутрам Праджняпарамиты, все эти вещи] пусты от признаков, причем это [положение] – общее со школой шраваков. В «Праманаваерттике» сказано:

«Если [некто говорит]: «Ни у чего не существует способность [выполнять функцию]»,

[То мы отвечаем]: «В ростке и так далее способность [выполнять функцию, имеющаяся в] семени,

Видна». «Это [является лишь] относительным» –

Если принимают это, то так и есть».

[85] [Это] по сути тождественно прежнему высказыванию из «Нирнаясанграхани» [Асанги].

Из-за опасения раздувания [этого текста] при детальном [объяснении] способов толкования, [используемых] этими [Наставниками, более] не пишу.

1.2.2.2 Второе. Опровержение крайности приписывания в частности

[Здесь] два [раздела]: уяснение приписывания как отрицаемого; каков способ его опровержения

1.2.2.2.1 Первое. Уяснение приписывания как отрицаемого

Отрицаемое, [подлежащее опровержению и отрицанию посредством] доказательств (rigs pa'i dtag bya) в этой системе [Читтаматры] двойко: [нигилистическое отрицание существующего и приписывание несуществующего]. Нигилистическое отрицание существующего (отрицание того, что паратантра и паринишпанна существуют абсолютно и благодаря собственным признакам), согласно объясненному ранее, [это] лишь философское положение (приобретенное, а не врожденное ложное воззрение), которое [относится] к системе тех, кто в наших (буддийских) школах говорит о несуществовании сущности (мадхьямики).

Приписывание существует в двух [вариантах]: приобретенное [при жизни] (kun brtags) и врожденное (lhan skyes). Приобретенное [приписывание имеется] у внешних (небуддийских) школ и у двух наших (буддийских) школ реалистов (Вайбхашика и Саутрантика).

Из врожденного [приписывания] приписывание Я индивида указано ниже, поэтому [здесь] следует объяснить приписывание Я дхарм, так как Я дхарм, признаваемое философами (приобретенное), имеет смысл как обоснование (для обоснования) Я дхарм, воспринимаемого врожденным [восприятием-признаванием Я дхарм], и так как это [Я дхарм] является главным отрицаемым, [подлежащим опровержению и отрицанию посредством] доказательств.

Во многих коренных текстах этой [системы] восприятие-признавание воспринимаемого [и] воспринимающего как иных по субстанции объясняется как восприятие-признавание Я дхарм, а не относящееся к этому иное восприятие-признавание Я дхарм, не объясняется. Однако в Сутре «Сандхинирмочана» объясняется,

что паратантра не существует как (имеющая) сущность парикальпиты в качестве сущностей и особенностей [дхарм], которая (сущность парикальпиты) имеет место благодаря собственному признаку (gzhan dbang ngo bo dang khyad par du kun brtags pa'i ngo bog rang gi mtshan nyid kyis grub par med pa), [86] а потому несуществование сущности [собственного] признака объясняется как несуществование Я дхарм, чем восприятие-признавание признаваний в качестве сущностей и особенностей [дхарм] как имеющих место благодаря собственному признаку в отношении паратантры (gzhan dbang la ngo bo dang khyad par du btags pa rang gi mtshan nyid kyis grub par 'dzin pa) непрямо указывается как восприятие-признавание Я дхарм. В «Бодхисаттвабхуми», «Нирнаясанграхани» и «Махаянасанграхе» [Асанга] тоже, прилагая множество усилий, обосновывает пустоту от такого воспринимаемого тем [восприятием-признаванием Я дхарм] в качестве пустоты – конечного смысла срединности, и паринишпанны – несуществования Я дхарм. Поэтому если не знать, чем является эта парикальпита, приписываемая [в виде] Я дхарм паратантре, то не знаешь границ [этих понятий] (их определений): «восприятие-признавание Я дхарм» и «несуществование Я дхарм», [как они понимаются] в этой системе (Читтаматра).

Парикальпита, которая воспринимается-признается как имеющая место благодаря собственному признаку – [это] парикальпита, из-за которой [это восприятие-признавание] полагается восприятием-признаванием Я дхарм (kun brtags rang gi mtshan nyid kyis grub par 'dzin pa chos kyī bdag 'dzin du 'dod pa'i kun brtags ni), [имеющая] сущность признавания (btags pa'i ngo bo), [приписываемого] скандхам и прочему, в качестве сущности, [типа] «это чувственное», и в качестве особенностей, [типа] «это рождение чувственного», и так далее, в именах и терминах (ming dang brdar). Поскольку скандхи и прочее существуют лишь как эта [сущность признавания], постольку восприятие-признавание [их] как существующих в таком качестве не является приписыванием, а восприятие-признавание скандх и прочего как существующих в качестве такой сущности [признавания] благодаря собственному признаку – приписывание.

[Первое возражение]: Если опровержение того, что чувственное и так далее, являющееся объектом имен и терминов, имеет место благодаря собственному признаку, опровергает то, что оно является непосредственным (прямым) объектом называния (rjod byed kyī dngos yul), тогда, поскольку реалисты (вайбхашики и саутрантики) уже обосновали, что общее смысла и общее звука, будучи непосредственным называемым (dngos kyī brjod bya) и называющим [соответственно], не существуют как действительные вещи, [87] постольку не нужно обосновывать, что паратантра пуста от такой [парикальпиты], и [по той же самой причине], поскольку верным познанием, обосновывающим пустоту [паратантры] от этой [парикальпиты], не обосновывается несуществование Я дхарм, [которое должно отличаться от несуществования Я в воззрении реалистов], и освоение в созерцании этого, исходящее из [его] осознания, не становится очищающим от покрова познаваемого, постольку [это] противоречит «Сандхинирмочане», где пустота [паратантры] от парикальпиты, имеющей место благодаря собственному признаку, объясняется как несуществование Я дхарм [и] паринишпанна, а также противоречит «Бодхисаттвабхуми», где такая пустота объясняется как осознаваемое, очищающее от покрова познаваемого.

[Второе возражение]: Если при опровержении чувственного и так далее как являющегося признаваемым объектом [того, что] осуществляет называние (rjod byed kyī zhen yul), опровергается то, что «обратно тождественное основы» [этого] признаваемого объекта (zhen yul gyī gzhi ldog) существует благодаря собственному признаку, тогда будет отрицаться, что паратантра имеет место благодаря собственному признаку. А если

опровергать то, что «обратно тождественное себе» [этого] признаваемого объекта (zhen yul gyi rang ldog) имеет место благодаря собственному признаку, то и тогда это не приемлемо [в качестве особенности данной системы], поскольку даже саутрантики обосновывают то, что предмет оценивания верного умозаключения (rjes drag tshad ma'i gzhal bya) – общий признак – не существует в качестве действительной [вещи].

[Третье возражение]: Кроме того, в [Сутре] «Перемена бытия» (srid pa 'pho ba'i mdo) сказано:

«То или иное имя

Называет ту или иную дхарму, [но]

[88] То [имя] не существует в той [дхарме] –

Такова дхармата дхарм».

Это обосновано даже в школе шраваков, поэтому не выявляется [ничего] сверх того, что изложено в «Сандхинирмочане» о том, что дхармата – пустота [паратантры] от парикальпиты.

[Четвертое возражение]: Разве приемлемо при таком способе [установления] пустоты (согласно «Сандхинирмочане») несуществование Я дхарм – несуществование предмета виджняптиматры (nam pa rig pa tsam gyi don), когда отрицается субстанциональное отличие воспринимаемого [и] воспринимающего, объяснять как осознаваемое, очищающее от покрова познаваемого?

[Ответ]: Теперь объясню основания того, почему такие противоречия не существуют в данной системе.

Такой способ [установления] пустоты не является уже обоснованным в школе шраваков, поскольку, как объясняется в «Бодхисаттвабхуми», [эта пустота –] осознаваемое совершенной мудрости [будд], очищающее от покрова познаваемого, и непревзойденный срединный путь, отвергающий две крайности, и поскольку в «Махаянасанграхе» вхождение [в понимание] этой [пустоты] излагается как вхождение [в понимание] виджняптиматры. Следовательно, в школе шраваков существует приписывание как сторона, противоположная этой [позиции виджняптиматры] – принятие в качестве философского [положения своей школы] восприятия-признавания чувственного и так далее, которое [является имеющим место] благодаря именам признаванием в качестве сущности и особенностей [этого чувственного] (ngo bo dang khyad par du ming gis btags pa), как имеющего место благодаря собственному признаку.

Опровергая такие [положения], [89] [Асанга] в «Бодхисаттвабхуми» отрицает [их, приводя цитаты из] авторитетных текстов, и поскольку невозможно опровергать другие (небуддийские) школы посредством авторитетных текстов нашего (буддийского) Учения, постольку существуют наши (буддийские) школы как объект [его] опровержения, а поскольку говорящие о несуществовании сущности (мадхьямики) и йогачарины в [их] подшколах не являются опровергаемыми [здесь], постольку [опровергается именно] школа шраваков. Следовательно, [с целью опровержения этого Асанга] не цитирует [в качестве] авторитетного текста «Сандхинирмочану», но опровергает [их] тремя авторитетными текстами (цитатами из них), которые обоснованы для них самих.

[Ответив на возражения в целом, следует рассмотреть само приписывание]. [90] Для этого, прежде всего, если уяснить, [что такое] врожденное приписывание, то в «Нирнаясанграхани» сказано:

«Следует знать, что «дети» (простаки) из-за пяти причин признают называемое – действительные [вещи] – в качестве сущностей, соответствующих тому, как [они именуется] именами и как [они] называются».

[91] [Обыватели], если [их] спросить: «Чем является сущность этой вещи, [например, чувственного]?», то [они] ответят: «[Она] является чувственным [как]

сущностью», но не ответят: «[Она] является чувственным [как] именем». Это означает, что, если их спросить: «Чем (что) является сущность(ю) этого предмета, называемого «чувственное»?», то [они] скажут: «Его сущность(ю) является чувственным(ое)», но нет причины того, что [они] скажут: «Лишь обозначение в качестве имени «чувственное» (gzugs zhes pa'i ming du btags pa tsam) является сущностью этого предмета, называемого «чувственное». Следовательно, когда [синий цвет] обозначается наименованием «чувственное», тогда, если рассмотреть то, каким образом явлен этот синий [цвет], являющийся основой обозначения наименованием «чувственное» (gzugs kyī tha snyad 'dogs pa'i gzhi), то [видно, что он] явлен так, как будто имеет место в силу собственного принципа пребывания, не являясь установленным посредством имени и термина (ming dang brdas bzahg pa min par rang gi gnas lugs kyī dbang gis grub pa). Восприятие-признание этого синего [цвета] как имеющего место согласно тому, как [он] явлен, является приписыванием – восприятием-признанием синего [цвета], обозначенного именем «чувственное», как имеющего место благодаря собственному признаку. Тем прежним объяснением обосновывается, что у «детей» (простаков) существует такое [восприятие-признание], а поскольку две школы реалистов (Вайбхашика и Саутрантика) тоже полагают приемлемым этот способ восприятия-признания ('dzin stangs) подобного тому [синего цвета], [92] постольку какое сходство [может быть у читтаматринов] с системой, в которой «обратно тождественное себе» называемого звуком (словом) (sgra'i brjod bya'i rang ldog) является признаваемым концептуально (rtog btags yin), однако «обратно тождественное основы» того [называемого] подходит [в качестве] собственного признака? Посредством этого следует понять способ приписывания, [задействуемый] в парикальпите, а также способ признания [парикальпиты] в отношении прочих дхарм. И подобным же образом, когда объект [и] обладатель объекта проявлены в качестве двух (двойственно), тогда восприятие-признание [их] обоих как существующих согласно тому, как [они] явлены, то есть как субстанционально отличных [друг от друга] – [это] приписывание – восприятие-признание Я дхарм. Ответы на остальные возражения будут объяснены ниже.

1.2.2.2.2 Второе. Каков способ его опровержения

[Здесь] два [раздела]: непосредственно опровержение; отвержение возражений на это

1.2.2.2.2.1 Первое. Непосредственно опровержение

В «Сандхинирмочане» не излагаются доказательства, обосновывающие то, что паратантра пуста от парикальпиты. А поскольку понимать [это] необходимо, постольку в «Бодхисаттвабхуми» и в «Нирнаясанграхани» излагается по три доказательства. [93] И в «Махаянасанграхе» также выдвигается вопрос:

«Почему выявляем, что сущность паратантры (gzhan gyi dbang gi ngo bo), явленная как будто сущность парикальпиты (kun brtags pa'i bdag nyid du ji ltar snang ba), не является такой сущностью (bdag nyid)?»

И высказан ответ:

[94] *«Поскольку не существует ум, предшествующий имени,*

Поскольку много и поскольку не смешиваются,

Постольку сущность (bdag nyid) того [будет] множеством сущностей (bdag)

И сущности смешаются – [такие будут] противоречия, а потому будет иметь место [иное]».

Если излагать легко [для] понимания то, как посредством того, что [парикальпита] несовместима с сущностью (bdag nyid) данной дхармы, обосновывается, что паратантра

пуста от парикальпиты, тогда [следует сказать]: Если [сосуд, имеющий] «толстый живот» (выпуклые стенки), являющийся основой или местопребыванием наименования «кувшин», имеет место [в качестве] принципа пребывания (gnas lugs) «толстого живота» или благодаря собственному признаку, то [он] не будет установлен [как существующий в качестве этой основы] в силу термина, и тогда даже ум – обладатель объекта, [использующий] термины, не зависит от [этого] термина, а потому, прежде обозначения [его] именем «кувшин», будет рождаться ум, думающий «кувшин» о «толстом животе».

Обоснование посредством несовместимости одного предмета с множеством сущностей [этого] предмета таково: если согласно позиции противников, [состоящей в том, что обозначение именем осуществляется в силу собственного признака объекта], то когда в один предмет (личность) входят множество имен, таких как Шакра, Индра, Грамагхатака и так далее, при необходимости [этим именам] входить в силу вещи (dngos po'i dbang gis), тогда в соответствии с тем, как явлено [множество имен] в концептуальном [познании, так и] пребывало бы в действительности, постольку будет множество этих предметов.

Обоснование посредством несовместимости смешанных [в одно] сущностей с несмешанными предметами таково: [95] поскольку, если согласно позиции противников, то окажется, что когда в двух индивидов входит одно имя, [к примеру], «Упагупта», то не существует разницы в порожденном уме, думающем [про каждого из них]: «это – Упагупта», и поскольку, [согласно противникам], их имя и концептуальное [познание, познающее их], входят в них обоих тоже в силу вещи, постольку [эти] два предмета [– индивида] будут одним предметом, [одной сущностью – индивидом].

Поскольку [у обывателей имеется] восприятие-признание чувственного и прочего, являющегося основой концептуального признания (rtog pa'i zhen gzhi), как имеющего место абсолютно или благодаря собственному признаку, а также это [восприятие-признание] подобно восприятию-признанию местопребывания, обозначенного именем [чувственного и прочего] (ming du btags pa'i gnas), как имеющего место благодаря собственному признаку, постольку у [индивида], не знающего терминов «это – имя того», тем не менее, существует приписывание отрицаемого (приписывание – отрицаемое) (dgag bya sgro 'dogs), а опровергающие его доказательства подобны [вышеуказанным].

В «Бодхисаттвабхуми» отрицание [приписывания осуществляется следующим образом]: если предмет существует прежде, а именем «это – то-то» [он] обозначается позже, то пока [он] не обозначен, сущность этого предмета будет не существующей. А если, пока [он] не обозначен, [его] сущность, однако, существует, а позже [он] обозначается, тогда во время, когда [он еще] не обозначен именем, будет рождаться ум, думающий [о нем]: «это – чувственное», [что абсурдно]. Хотя последователи школы шраваков (вайбхашики и саутрантики) и говорят, [пытаясь оспорить вышеуказанное опровержение]: «Если непосредственный (прямой) объект, который обозначается термином, в качестве сущности этого предмета (gang la brda 'dogs pa'i dngos kyi yul de don de'i ngo bor) имеет место благодаря собственному признаку, то тогда существует ошибка в том, что именуемый ум рождается независимо от задействования связи с термином, однако такой ошибки не будет в случае, если чувственное и прочее имеет место благодаря собственному признаку в качестве местопребывания, обозначаемого термином (brda 'dogs pa'i gnas), и в качестве являющегося основой концептуального признания (rtog pa'i zhen gzhi yin pa)», но [это их возражение опровергается] подобно [прежнему].

Таким образом, хотя чувственное и прочие [вещи], являющиеся основой концептуального признания, являются парикальпитой, установленной посредством имен и терминов (ming dang brdas bzhas pa'i kun brtags), но, поскольку [они] обоснованы верным познанием, постольку отрицать [их мы] не способны, однако те же самые

[чувственное и прочие вещи, являющиеся основой концептуального признавания], имеющие место благодаря собственному признаку этих вещей [подлежат отрицанию, так как относятся к] парикальпите, установленной посредством лишь имен (ming tsam gyis bzhaḡ pa'i kun brtags), которая не может быть познаваемым, постольку [то, что] установлено посредством имен и терминов, существует в двух [разновидностях]: обоснованное [и] не обоснованное верным познанием.

[96] Однако в этой [системе читтаматринов] принимается, что [нечто], являющееся установленным лишь посредством имен и терминов, не может быть причиной [и] плодом (то есть действительной вещью). В двух [школах] реалистов (Вайбхашика и Саутрантика) не знают, как установить существование чувственного и прочего, если [у них] как основ концептуального признавания и местопребываний, обозначаемых термином, отрицается наличие благодаря собственному признаку; [здесь собственный признак] не является собственным признаком, о котором известно [из системы] логиков¹⁰¹.

Нет противоречия между двумя [положениями]: тем, что виджняна, являющаяся основой концептуального признавания, является парикальпитой, не имеющей места в абсолютном [смысле], и тем, что виджняна имеет место в абсолютном [смысле в качестве паратантры], подобно тому, как, например, нет противоречия между двумя: несуществованием кувшина, которое является отрицанием [типа] «не существует», и местом, которое образует с ним объединяющую основу («место, где не существует кувшин»), то есть между отрицанием [типа] «не существует» и действительной [вещью].

Следовательно, хотя [вышеприведенное высказывание из Сутры «Перемена бытия»] «То или иное имя...» и так далее является отрывком, имеющим место в Писании шраваков, но это не значит, что не существует разницы между объяснениями и смыслом этих [высказываний с объяснениями и смыслом, принимаемым читтаматринами]. Это, к примеру, подобно объяснению этими [читтаматринами] встречающихся в авторитетных текстах школы Махасангика [высказываний] о коренной виджняне (rtsa ba'i gnam par shes pa) как [высказываний] об алае, [тогда как в Махасангике коренная виджняна используется просто как обозначение умственного сознания].

[97] Объясненное выше восприятие-признавание признаваний в качестве сущностей и особенностей [дхарм] как существующих благодаря собственному признаку или абсолютно является главным [элементом] покрова познаваемого. Поэтому смысл, установленный-сформулированный как несуществование [предмета], соответствующего тому, что идентифицировано этим [восприятием-признаванием] (des bzung ba ltar med pa gtan la phab pa'i don), приемлем также и как осознаваемое, очищающее от покрова познаваемого.

Если думают так: «Как эти доказательства вводят в [воззрение] виджняптиматры?»

[Тогда следует ответить]: Когда отрицается, что дхармы – от чувственного до всеведения, которые являются местопребываниями, обозначенными наименованиями-именами, и основами концептуального признавания, имеют место абсолютно, то [осуществляется] вхождение в [воззрение] виджняптиматры как недвойственности – несуществования двух: воспринимаемого [и] воспринимающего (gzung 'dzin gnyis med pa'i gnam par rig pa tsam), исходящее из осмысления того, что у концептуального [познания] – ума (yid kyī rtog pa), которому в качестве сущности и особенностей [той или иной дхармы] явлен предмет – называемое, опираясь на связь имени [и] предмета, где имя – называемое, а предмет – называемое, не существует предмет как опора [концептуального] признавания (zhen sa'i don), соответствующий тому, что таким образом

¹⁰¹ То есть собственным признаком как являющимся и/или воспринимаемым объектом непосредственного верного познания. См. подробное объяснение этого места в «Тонтун ченмо» Кедруба Чже. – *Прим. пер.*

явлено, а потому такое восприятие-признание не существует в качестве безошибочного¹⁰².

В «Махаянасанграхе» сказано:

«Согласно этому, бодхисаттвы, старающийся войти в [понимание] виджняптиматры, правильно понимает, что эти имена, [составленные] из букв, [имеющиеся] при назывании в уме, которому явлены буквы и смыслы-предметы, исчерпываются лишь умопостроениями (yid kyī rtog pa tsam). [Он] правильно понимает, что предметы, опирающиеся на буквы, исчерпываются лишь умственным называнием (yid kyī brjod pa tsam). [Он] правильно понимает, что имена исчерпываются лишь обозначениями в качестве сущностей и особенностей [дхарм]. Следовательно, осознав, что [все это] исчерпывается лишь умственным называнием, и, не осознавая у предмета с [называющим его] именем никакого признака предмета, наделенного обозначением в качестве сущности и особенностей [дхарм] или наделенного [этими] сущностью и особенностями, [он] входит в [понимание] этих умопостроений (yid kyī rnam par rtog pa), в которых явлены буквы и предметы, посредством четырех полных поисков (yongs su tshol ba bzhi) и четырех полных познаний (yongs su shes pa bzhi po), по-настоящему соответствующих тому, «каково» (абсолютному), как в виджняптиматру».

[98] [Возражение]: «Хотя это и является отрицанием воспринимаемого [и] воспринимающего, зависящих от умственного сознания – концептуального познания, но [это] не является отрицанием посредством доказательств воспринимаемого [и] воспринимающего, зависящих от неконцептуального сознания, возникающего из устойчивых отпечатков, а потому как же [такой подход будет] приемлемым для вхождения в [понимание] виджняптиматры?»

Ошибки нет, поскольку отрицание посредством доказательств того, что синий [цвет], являющийся основой концептуального признавания в концептуальном [познании], воспринимающем [его] в качестве иного [по отношению к себе] предмета – воспринимаемого, существует благодаря собственному признаку, обосновывает, что это восприятие-признание синего [цвета], которому явлен синий [цвет], являющийся основой [концептуального] признавания, ошибается в отношении [своего] являющегося объекта, так как если явлен этот [синий цвет], то [он] явлен как имеющий место благодаря собственному признаку. Если же это обосновано, то обосновано, что синий [цвет] не существует в качестве субстанционально иного по отношению к сознанию, которому он сам явлен.

[Возражение]: «Если так, тогда, если посредством доказательств отрицается, что виджняна, являющаяся основой концептуального признавания, имеет место абсолютно, то и самопознание, которому она явлена, будет обосновано как ошибающееся в отношении [своего] являющегося объекта, так как если явлена эта [виджняна], то [она] явлена как имеющая место благодаря собственному признаку. Если же это обосновано, то виджняна [будет] несуществующей как имеющая место благодаря собственному признаку в качестве сущности «вкушения» (переживания), поэтому будет оставлено философское [воззрение] Йогачары».

Здесь нет ошибки, так как виджняна, являющаяся основой концептуального признавания, не явлена в самопознании, а синий [цвет], являющийся основой [концептуального] признавания, которая [концептуально] признается как внешнее, явлен в восприятии-признании синего [цвета], так как [нечто], являющееся основой

¹⁰² «Предмет» (don) здесь равнозначен собственному признаку, поэтому «предмет как опора концептуального признавания, соответствующий тому, что таким образом явлено, не существует», а опора концептуального признавания – парикальпита – существует. – Прим. пер.

[концептуального] признавания, не может проявиться в самопознании и тому подобном (сознании), в котором исчезает двойственная явленность, но [это] совместимо с тем, что [оно] явлено в восприятии-признавании синего [цвета], которое обладает двойственной явленностью. Основание того, что если основа концептуального признавания явлена, то должна существовать двойственная явленность, состоит в том, что когда общее того [синего цвета] проявлено в концептуальном [познании], тогда [оно со всей] определенностью проявлено как обладающее видом (аспектом) двойственной явленности. [Однако] это не является сходным с сознанием, так как даже когда общее [смысла сознания] проявлено в концептуальном [познании, оно] проявлено как обладающее видом (аспектом) лишь «вкушения» (переживания) (myong tsam). [99] [Познающий это] не может сказать: «Это сходно, поскольку в концептуальном [познании со всей] определенностью существует двойственная явленность», так как в концептуальном [познании] двойственная явленность существует, но два проявления этих объектов по аспекту двойственной явленности не тождественны по предмету (yul de gnyis snang gi nam par 'char ba gnyis don mi gcig ra). Будь оно так, [если два проявления этих объектов – синего цвета и сознания – в концептуальном познании были бы тождественны по предмету], то нужно было бы принимать, что в концептуальном [познании] исчезновение двойственной явленности проявиться не может, но это не логично, так как [при этом] исчезновение двойственной явленности будет невозможным.

Если думают так: «Поскольку синий [цвет], являющийся основой концептуального признавания, является установленным лишь силой концептуального [познания] (rtog pa'i dbang gis bzhag pa tsam), постольку [он] не явлен в [сознании-познании], отделенном от концептуальности».

[Тогда следует ответить]: [В таком случае созданная иллюзионистом] иллюзия, являющаяся [иллюзорными] лошадьми [и] слонами, тоже не будет явлена в [сознании-познании], отделенном от концептуальности, так как является установленной лишь концептуально.

Поэтому в высказывании из «Сандхинирмочаны» о том, что пустота [паратантры] от парикальпиты – признаваний в качестве сущностей и особенностей [дхарм] – [это] паринишпанна, не является несуществующим и отрицание [парикальпиты как] инаковости по субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего. [Более того], в этой Сутре, в разделе о шаматхе, ясно изложено отрицание внешней данности. Хотя, в общем, существует множество [основ признака] парикальпиты – все общие признаки, пространство и прочее, но в «Сандхинирмочане» не сказано [об этом] из-за того, что эти [основы признака] парикальпиты не нужны при установлении паринишпанна как пустоты [паратантры] от нее. Хотя многие из этих [основ признака парикальпиты] являются существующим, которое не может быть установлено посредством имен и терминов, но [они] не являются имеющими место благодаря собственному признаку, так как являются лишь признаваемыми концептуально.

[100] Что касается опровержения воспринимаемого [и] воспринимающего, зависящих от внешней данности, то в «Махаянасанграхе» приводится доказательство [на основе уподобления] сновидению, отражению [в зеркале] и так далее, в «Вимшатики» (nyū shu ra) – доказательство, опровергающее частицы, у которых не существуют части, [101] Дхармакирти приводит доказательства, опровергающие подобие по рождению признаков воспринимаемого [и] воспринимающего, а Дигнага – доказательства, опровергающие то, что соединение частиц и тонкое (мельчайшее) (phra gab) является воспринимаемым смыслом (gzung don).

В «Махаянасанграхе» сказано о том, что все [имеющиеся] в Материнских Сутрах (Праджняпарамиты) высказывания о несуществовании опровергают парикальпиту, но,

если не знать этот способ опровержения парикальпиты, [изложенный] в «Сандхинирмочане», [102] то, поскольку [парикальпита будет] объясняться лишь как парикальпита – инаковость по субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего, постольку придется также излагать множество совершенно нелогичного с точки зрения системы йогачаринов, а также [в этом случае в рамках] данной системы [будет] очень трудно объяснить высказывания о том, что какая-либо основа восприятия (gzung sa) – постоянная, не постоянная и так далее – не существует.

Следовательно, придется даже говорить: «Высказываниями о несуществовании какой-либо основы восприятия подразумевается [период пребывания] в самахите, а высказываниями о существовании основ восприятия, распознаваемых: «этим является, а тем не является» – период послеобретения с различием [дхарм] (shan 'byed pa)», но такое изложение является безосновательным.

[103] В «Бодхисаттвабхуми», «Махаянасанграхе», «Абхидхармасамуччае» и в других [текстах] сказано о четырех поисках (tshol ba bzhi) и четырех полных познаниях (yongs su shes pa bzhi) как о наилучшей двери для вхождения в [понимание] виджняптиматры, что используется [для] установления воззрения виджняпти (gnam rig pa'i lta ba gtan la 'bebs), [и] как о противоядии от покрова познаваемого – умопостроений, действующих как основы для клеш. Для понимания их смысла выявляется необходимость понять тонкое приписывание – отрицаемое, а также доказательства, опровергающие парикальпиту так, как об этом сказано в «Сандхинирмочане», а в особенности необходимо понять способ вхождения в [воззрение] виджняптиматры посредством отрицания инаковости по субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего теми отдельными доказательствами. Однако, увидев, что [в эти вопросы] еще не [было проведено] углубление хотя бы посредством исследования, [я] указал лишь дверь исследования для пытливых умов.

1.2.2.2.2 Второе. Отвержение возражений на это

[104] [Возражение]: «Исходя из сказанного в «Сандхинирмочане» о том, что клеши порождаются [концептуальным] признаванием сущности парикальпиты в паратантре, что приводит к накоплению деяний (кармы), из-за чего [скитальцы] вращаются в самсаре, а если «видят» несуществование сущности [собственного] признака у парикальпиты в паратантре, то эти [элементы] поэтапно оставляются – исходя из этого сказано, что все три [рода учеников]: шраваки, пратьекабудды и бодхисаттвы именно на этом пути и посредством реализации именно этого обретают нирвану, а потому [их] путь совершенного очищения и [обретаемая] совершенная чистота тоже едины и не [разделимы] на два, и не излагается никакой пустоты, иной по отношению к объясненному ранее способу [установления] пустоты паратантры от парикальпиты. [105] Следовательно, брать или не брать в качестве смысла этой Сутры то, что шраваки [и] пратьекабудды тоже постигают несуществование Я дхарм? Если брать, то [это] противоречит [представленному] ранее объяснению особенностей [Махаяны]. Если не брать, то как объяснить смысл [сказанного] в Сутре?»

На это [следует ответить]: В «Бодхисаттвабхуми» тоже сказано, что концептами в качестве сущностей и особенностей [дхарм] (ngo bo dang khyad par du rtog pa), а также концептуальным [познанием], воспринимающим-признающим всё (ril por 'dzin pa'i gnam rtog gis), порождается местопребывание (для) феноменальной явленности действительных [вещей], осознаваемых концептуальным [познанием] (gnam rtog gi dmigs pa'i dngos po spros pa'i gnas skyed). [106] А опираясь на это рождается воззрение [на совокупность] разрушимого ('jig lta), которым порождаются иные клеши, из-за чего вращаются в самсаре. Когда же посредством четырех поисков и четырех полных познаний понимаешь, что предмет, воспринимаемый концептуальным [познанием], не

существует, тогда эти [элементы] оставляются¹⁰³.

Таким образом, [Асанга] считает, что восприятие-признание Я дхарм, то есть восприятие-признание признаваний в качестве сущностей и особенностей [дхарм] как имеющих место у дхарм благодаря собственному признаку, служит корнем воззрения [на совокупность] разрушимого. [Некоторые] мадхьямики тоже считают, что восприятие-признание Я дхарм служит основой восприятия-признания Я индивида (gang zag gi bdag 'dzin), и что шраваки [и] пратьекабудды не постигают несуществование Я дхарм. При этом, если истощено восприятие-признание Я дхарм, то оставлено и восприятие-признание Я индивида, однако, если не истощено восприятие-признание Я дхарм, тогда восприятие-признание Я индивида не является не оставленным (то есть может быть оставлено), поэтому, хотя конечная основа самсары (восприятие-признание Я дхарм) не оставлена, но [это] совместимо с освобождением от самсары. Следовательно, хотя высказывание «именно на этом пути» трактуется [как указание] на путь постижения пустоты паратантры от признака парикальпиты, [107] однако нет необходимости трактовать [его] как путь [обязательного постижения] несуществования Я дхарм, так как в «Абхидхармасамуччае» сказано, что пустота паратантры от парикальпиты применяется также и к несуществованию Я индивида (gang zag gi bdag med). Поскольку не существует различий между Великой и Малой Колесницами в отношении очищения [от] клеш посредством постижения несуществования Я индивида, а также в отношении полного освобождения как лишь отвержения клеш, [108] постольку и сказано о единственном пути совершенного очищения и единой совершенной чистоте.

Согласно имеющемуся в «Сандхинирмочане» толкованию смысла Сутр Великой Колесницы, скандхи и прочее устанавливаются как паратантра, приписываемое им Я дхарм – как парикальпита, а пустота того [первого] от этого [второго] – как паринишпанна – несуществование Я дхарм, в силу чего (непрямо) (shugs kyis) можно понять в качестве смысла Сутр Малой Колесницы то, что пустота паратантры – скандх, от парикальпиты – Я индивида, устанавливается как паринишпанна – несуществование Я индивида – то есть, те же положения о трех сущностях. Следовательно, ученики, для которых были проповеданы [Сутры] первого [поворота] колеса [Дхармы], были подходящими сосудами для постижения несуществования сущности [собственного] признака при применении [этого] к несуществующему Я индивида (при применении этого для установления несуществования Я индивида), но не были подходящими сосудами для постижения несуществования сущности [собственного] признака при применении [этого] к несуществующему Я дхарм (при применении этого для установления несуществования Я дхарм), о чем и сказано в «Сандхинирмочане» при [ее] непрямом толковании. Поэтому [именно] таков смысл высказывания о том, что [третий] поворот [колеса] Дхармы превосходного и полного различения [предназначен] для входящих во все Колесницы.

[Возражение]: «Если, исходя из того, что во всех случаях именно паратантра, которая берется как пустая основа, пуста от парикальпиты – признаваний в качестве сущностей и особенностей [дхарм] или инаковости по субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего, благодаря способу опустошения от того, что является двумя [указанными тут же] ранее [разновидностями] той [парикальпиты], пустоту нужно считать паринишпанной, тогда как интерпретировать [слова] Васубандху из «Подавления препятствий [в отношении] трех Материнских [Сутр] (Праджняпарамиты)» (yum gsum gnod 'joms), [109] где о паринишпанне, используемой в качестве пустой основы, сказано как о пустой от двух других сущностей: «При этом [высказывание «глаз пуст от глаза»,

¹⁰³ «Предмет» (don) здесь равнозначен собственному признаку. – Прим. пер.

встречающееся в Сутрах Праджняпарамиты], понимается так: «глаз» означает глаз – дхармату, «от глаза» – от глаза – парикальпиты и всецело признаваемого (условного) (kup brtags dang nam par btags pa'i mig), «пуст» – «лишён (отделён)». Аналогично, это же [понимание] следует присоединять к [высказываниям] «ухо пусто от уха» и тому подобным?»

На это [следует ответить]: Согласно любой системе – йогачаринов и мадхьямиков: [110] если устанавливать-формулировать паринишпанну – несуществование Я дхарм, то нужно брать пустую основу, в которой (которую) восприятие-признание Я дхарм воспринимает (идентифицирует как) Я дхарм, завися в этом от нее. Например, если желают устранить страдание, [вызванное] страхом из-за восприятия (идентификации) веревки как змеи, тогда, воспринимая (идентифицируя) веревку в качестве пустой основы, нужно указать, что она пуста от змеи. Однако, воспринимая (идентифицируя) пустоту веревки от змеи в качестве пустой основы, нельзя сказать: «она (эта пустота) пуста от существования в качестве иных [по отношению к себе] смыслов-предметов – веревки и змеи».

Так же и восприятия-признания Я дхарм, такие как восприятие-признание в качестве существующих мельчайших частиц, у которых не существуют части по сторонам [света], и воспринимаемых скоплений этих [частиц], а также моментов сознания, у которых не существуют части времени – предшествующее [и] последующее, и сознания как потока, состоящего из таких [моментов, вместе с объектами этих восприятий-признаний], признаваемыми лишь умом, подверженным философским [доктринам], [111] существуют только у этих философов, но не существуют у иных существ. Поэтому указание пустоты как несуществования лишь этих [философских положений] тоже никак не противодействует врожденному восприятию-признанию Я, присущему [всем существам] с безначальности, а потому необходимо указать: «основа, которая врожденным восприятием-признанием Я воспринимается (идентифицируется) как Я, пуста от Я, соответствующего тому, что воспринимается (идентифицируется)», а опровержение признаваемого философами нужно понимать как составной элемент (yan lag) опровержения этого [Я].

Если следовать этому, то поскольку обычные существа (sems can rang dga' ba) воспринимают-признают в качестве Я именно эти внешние [и] внутренние действительные [вещи] – паратантру – глаза, [видимое] чувственное (цветоформу) и так далее, то есть предметы зрения, слуха и прочих [органов чувств], постольку пустоту необходимо устанавливать-формулировать, исходя из восприятия (идентификации) именно этих [вещей] в качестве пустых основ, а поскольку идентификация [в виде] мысли: «две другие по отношению к паринишпанне сущности (паратантра и парикальпита) существуют как иные [по отношению к ней] предметы» не является ошибочной, постольку каким образом [мысль]: «паринишпанна пуста от существования в качестве иного предмета – двух других сущностей», является установлением-формулированием несуществования Я, [которое должно опровергать ошибочную идентификацию]?

Восприятие-признание Я дхарм в качестве существующего не является восприятием-признанием какого-то иного предмета в качестве существующего, наподобие восприятия-признания огня на горном перевале в качестве существующего. Поскольку, раз внешние объекты и внутренний обладатель объекта явлены нашему уму как разные (so so), отдаленные (rgyangs chad) [друг от друга], то и воспринимаются-признаются [они] как имеющие место согласно тому, как [они] явлены, постольку в качестве противоядия [от этого восприятия-признания] указывается, что это явление объекта [и] обладателя объекта не обосновано (не имеет места) в качестве иных по

субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего, но не указывается, что воспринимаемое [и] воспринимающее как иные предметы не существуют в том [явлении].

Поэтому в [трактате Стхирамати] «Объяснение «Мадхьянтавивхангатики»» (dbus mtha'i 'grel bshad) сказано, что пустота храма от монахов не является такой [пустотой], а пустота веревки от змеи является такой [пустотой], [112] [и это] также согласуется со способом [установления] пустоты от Я дхарм. Таким образом, если осваиваем пустоту, [установленную] таким способом [установления] пустоты, когда паринишпанной является пустота паратантры – основы, в которой (которая) воспринимается (идентифицируется как) Я, от парикальпиты – Я, соответствующего тому, что воспринимается (идентифицируется), а не уподобляемся [тому, о ком в известной] в миру [поговорке сказано]: «Демон вредит с востока, а выкуп несут на запад», [тогда это освоение] пойдет как противоядие от восприятия-признавания Я, а если осваивать пустоту, [установленную] другим [способом] по отношению к способу [установления] пустоты, [изложенному] в этой системе, то [это] ни в малейшей степени не повредит восприятию-признаванию Я.

Что касается объяснения из «Подавления препятствий [в отношении] трех Материнских [Сутр] (Праджняпарамиты)», то называемое – общее звука и называемое – общее смысла, явленные в концептуальном [познании], принимаются как «глаз – парикальпита» (kun brtags kyī mig), явление в качестве глаза с сущностью восприятия [своего] воспринимаемого – базы (аятаны) [видимого] чувственного – как «глаз – всецело признаваемое» (rnam btags kyī mig), а паринишпанна, познаваемая в самахите лично каждым в отдельности¹⁰⁴, (1) лишенная [возможности] быть явлением глаза с разными (отдельными) воспринимаемым [и] воспринимающим, и (2) неопишуемая из-за лишенности называемого [и] называющего в качестве общих звука [и] смысла – как «глаз – дхармата» (chos nyid kyī mig). Поэтому сказано, что глаз – дхармата, познаваемый самахитой святого, лишен [обоих видов] двойственной явленности – называемого [и] называющего, а также воспринимаемого [и] воспринимающего, таким образом, этот объект самахиты пуст от двух других сущностей, так как предшествующая двойственная явленность (называемого и называющего) является парикальпитой, а последующая (воспринимаемого и воспринимающего) – всецело признаваемым (паратантрой).

[113] Согласно этому, в том же тексте еще сказано:

«При этом действительная [вещь] – «глаз» как [называемое], которое называется (общим звука), и как воспринимаемое в аспекте [его] названия (общее смысла), является «глазом – парикальпитой». Та же самая [вещь] как отдельное явление в виде глаза, пребывающее с сущностью [разделения на] воспринимаемое и воспринимающее, понимается как «глаз – всецело признаваемое». Ту же самую [вещь] как сущность паринишпанной, познаваемую лично каждым в отдельности, лишенную того, что называет, и аспекта названия, а также неопишущую [и] лишенную явленности, следует [называть] «глазом – дхарматой».

И:

«Таким образом, когда ты при созерцании задействуешь в уме абсолютное, тогда действительные [вещи] с признаком элементов-соединителей не явлены, поэтому пойми, что в абсолютном [смысле] они не существуют, а существуют относительно».

Так [высказывание о том, что паринишпанна пуста от двух других сущностей]

¹⁰⁴ Тиб. mnyam gzhas so so rang gis rig pa'i yongs grub - личное познание каждым в отдельности абсолютной истины и обретение непорочной мудрости. Такое познание реализуется в самапатти прекращенности ('gog pa'i spyoms 'jug), которое полагают дхармой, включаемой в число випракта-санскар. – Прим. пер.

объясняется как несуществование двойственной явленности с точки зрения самахиты святого. Поэтому это [описание] не является способом установления-формулирования паринишпанна – несуществования Я дхарм, то есть, «воззрением основы» (gzhi'i lta ba) [в данной системе].

В «Подавлении препятствий [в отношении] трех Материнских [Сутр] (Праджняпарамиты)» «просто существующее» (yod pa tsam) для самахиты святого объясняется как существующее абсолютно, однако каким образом [это] является тем существующим абсолютно, о котором спорят [мадхьямики и читтаматрины при обсуждении] существования [и] несуществования в абсолютном [смысле], поскольку все [они] признают, что самахита постигает таттву, а также признают [этот] объект (таттву) существующим для [его] собственного обладателя объекта? [114] В этом [«Комментарии трех Сутр»] совершенно не принимается существующее абсолютно, приемлемое [для] исследования посредством доказательств, исследующих принцип пребывания [дхарм] (yin lugs dpyod pa'i rigs pas dpyad bzod pa'i don dam par yod pa), что [можно] понять, исходя из принятия таких [дхарм, обсуждаемых в соответствующих] разделах, как пустота пустоты, пустота абсолютного и пустота несоединившегося, когда многократно излагается отрицание [такого существующего абсолютно] при подразделении осознаваемого, но, опасаясь многословия, не пишу [об этом подробнее].

Поскольку в самой «Материнской Сутре (Праджняпарамите из ста тысяч шлок)», исходя из применения положений о трех [сущностях] к каждой [дхарме] – от чувственного до всеведения, дхармата – пустота всецело признаваемого [как] пустой основы от отрицаемого – парикальпиты – объясняется как паринишпанна, [115] постольку пустоту «глаза – всецело признаваемого» от «глаза – парикальпиты» необходимо объяснять как дхармату. Поэтому объяснение смысла [этой] Сутры как того, что в самахите последнее (дхармата) пуста от двух первых [сущностей] (паратантры и парикальпиты), тоже выявляется как неправильное.

Так как в этом [«Комментарии»] упоминается содержащийся в «Толковании «Сутры Праджняпарамиты из восемнадцати тысяч шлок»» (nyi khri nam 'grel) комментарий восьми помыслов великой личности [с позиции] шраваков и отрицается, что обе: паратантра и паринишпанна приемлемы для исследования посредством доказательств, исследующих принцип пребывания [дхарм], и так как [он] совершенно не соответствует объяснениям и способу объяснений, содержащимся в «Вьякхьяюкти», где Васубандху говорит, что подразумеваемый смысл «Сутры Праджняпарамиты из ста тысяч шлок» необходимо понимать согласно объяснению из [Сутры] «Сандхинирмочана», постольку [он] не создан Васубандху, а как было известно прежним знатокам писаний, [этот трактат] составил Дамштрасена.

[117] **1.2.2.3 Третье. Способ раскрытия тем самым Канона [как имеющего] подлежащий установлению [или] установленный [смыслы]**

[Обоснование с позиции школы Читтаматра того, что Учения первого поворота имеют подлежащий установлению смысл]

Разобрав таким образом способ толкования таттвы действительных [вещей, используемый] Ачарьями-братьями (Асангой и Васубандху), [теперь следует объяснить, как различать высказывания, имеющие подлежащий установлению или установленный смыслы]. В «Вимшатике» (nyi shu pa) [Васубандху] сказано, что высказывания из [Сутр] первого поворота о двух: воспринимаемом [и] воспринимающем сделаны с точки зрения

[существования] внешнего, [и эти высказывания] – подразумеваемая основа¹⁰⁵ (dgongs gzhi) для толкования [этих Сутр] как имеющих подлежащий установлению смысл:

[118] *«Из [своих] собственных семян
Возникают сознание (rnam rig) [и] явления –
Это [сознание] и его базы (аятаны) –
Два аспекта. Так проповедано Муни».*

И о необходимости¹⁰⁶ (dgos pa) там же сказано:

*«[Будда] учил, что базы (аятаны), такие как [видимое] чувственное и так далее,
существуют [в качестве внешних объектов],
Для обуздания [нуждающихся в этом] личностей –
Подразумевая [эту необходимость],
Подобно тому, [как в другой раз он сказал о существовании] существа, возникшего
силой магии».*

Учение о возникновении виджняны из (от) внешних [и] внутренних баз (аятан), таких как [видимое] чувственное [со] зрением и так далее, имеет смысл [приведения учеников к] постижению несуществования зрящего (lta ba ro) и тому подобного, который не относился бы к этим базам. Возражением на то, что [эти Сутры] соответствуют звуку¹⁰⁷, [будут] доказательства, опровергающие внешнее. Поскольку парикальпита – признавания в качестве сущностей и особенностей в отношении дхарм, является сферой (дхату) и базой (аятаной) дхарм (chos kyī khams dang skye mched), постольку высказывание о том, что [все эти сферы и базы] без выделения этих двух (сферы и базы дхарм) имеют место благодаря собственному признаку, тоже [имеет] подлежащий установлению смысл.

[Обоснование с позиции школы Читтаматра того, что Учения второго поворота имеют подлежащий установлению смысл]

В «Абхидхармасамуччае» объясняется, что высказывания из очень обширных [Сутр Праджняпарамиты] о несуществовании сущности всех дхарм сказаны, исходя из подразумевания трех [разновидностей] несуществования сущности. А в «Махаянасанграхе» второй поворот [колеса Дхармы] объясняется как [имеющий] подлежащий установлению смысл, поскольку в очень обширных Сутрах [Праджняпарамиты] все высказывания о несуществовании указывают на парикальпиту, указание примеров, таких как иллюзия и так далее – на паратантру, а четыре совершенных очищения – на паринишпанну, что выявляется из «Материнской Сутры [Праджняпарамиты из ста тысяч шлок]». [119] В «Вьякхьяюкти» [Васубандху] тоже отрицает принятие объяснений из «Материнской Сутры [Праджняпарамиты из ста тысяч шлок]» о несуществовании сущности как соответствующих звуку, и пишет:

«Все эти [высказывания] из Сутры «Сандхинирмочана» о том, что «[у] всех дхарм сущность не существует» и тому подобные [тогда] не будут [иметь] установленный смысл...»

А потому «Материнская Сутра [Праджняпарамиты из ста тысяч шлок]» считается

¹⁰⁵ Одна из трех дхарм называния ('doms pa'i chos). Остальные две: необходимость (dgos) и возражение со стороны верного познания на непосредственное (dngos la gnod byed), о которых будет сказано далее. Наличие всех трех у некого именованного или высказывания – это критерий признания того, что этим именованное именуется условно (btags pa ba), а высказывание имеет подлежащий установлению смысл. – Прим. пер.

¹⁰⁶ Вторая из трех дхарм называния. – Прим. пер.

¹⁰⁷ Третья из трех дхарм называния. – Прим. пер.

[им относящейся] к [Сутрам] второго поворота.

Способ объяснения того, почему эти [Сутры второго поворота имеют] подлежащий установлению смысл, совершенно не подобен принципу сведения сказанного в [Сутрах] первого поворота о воспринимаемом [и] воспринимающем к подлежащему установлению смыслу. Так, исходя из подразумевания семени и явления при возникновении сознания глаза, которое [как явление возникает] из созревания собственного семени, [называемого] «отпечаток полного созревания [этого сознания глаза]», сказано о том, что такие базы (аятаны), как глаз и [видимое] чувственное, существуют, [120] [и] подразумеваемый [этим] смысл не может быть называемым смыслом тех Сутр Малой Колесницы. Однако три способа несуществования сущности, которые подразумеваются в высказываниях [из Сутр второго поворота] о несуществовании сущности, объясняются как смысл «Материнской Сутры [Праджняпарамиты из ста тысяч шлок]» и существование баз (аятан) в качестве внешней данности объясняется как смысл Сутр Малой Колесницы, тогда как принятие того, что в абсолютном [смысле] сущность [у дхарм] совсем не существует, без различения [трех] способов несуществования сущности, не объясняется как смысл «Материнской Сутры [Праджняпарамиты из ста тысяч шлок]».

Поэтому [читтаматрины] не толкуют так, что объяснение о несуществовании сущности [у дхарм] в абсолютном [смысле] без различения тех [трех способов] является смыслом «Материнской Сутры [Праджняпарамиты из ста тысяч шлок]», но это [объяснение] является [имеющим] подлежащий установлению смысл, а объясняют [эту Сутру как имеющую] подлежащий установлению смысл с точки зрения того, что, поскольку подобное этому [объяснение] невозможно идентифицировать как соответствующее звуку, постольку [его] простой (очевидный) смысл (don de tsam) не определен (не установлен) и необходимо еще объяснять его смысл.

[Их] способ объяснения заключается в таком комментарии: поскольку дхармы – парикальпита не имеют места благодаря собственному признаку, постольку в абсолютном [смысле] сущность не существует, поскольку дхармы – паратантра не имеют места в качестве того абсолютного, которое при [его] осознании совершенно очищает [от покровов], постольку в абсолютном [смысле] сущность не существует, а поскольку дхармы – паринишпанна являются абсолютным, а также несуществованием сущности – Я у дхарм, постольку в абсолютном [смысле] сущность не существует.

Следовательно, [они] не принимают [тех, кто] воспринимают-признают «Материнскую Сутру [Праджняпарамиты из ста тысяч шлок]» как [имеющую] смысл, соответствующий звуку, за учеников, для которых была проповедена [эта Сутра], а потому считают, что ученики, для которых она [была проповедена], постигают смысл этой Сутры согласно толкованию, содержащемуся в «Сандхинирмочане». Поэтому подразумеваемый [смысл] двух последних поворотов одинаковый (gcig yin).

[Обоснование с позиции школы Читтаматра того, что Учения третьего поворота имеют установленный смысл]

[Читтаматрины] говорят: «В Сутре «Сандхинирмочана», исходя из опровержения тех [последователей Мадхьямаки], которые, хотя и верят-признают (почитают) (mos ra) очень обширные [Сутры], но говорят: «Из-за идентификации [высказываний этих Сутр] как соответствующих звуку (словам этих высказываний), смысл этих Сутр является смыслом, соответствующим звуку (их словам)», ясно объясняется, что существует смысл [этих] Сутр, не являющийся смыслом, соответствующим звуку (их словам), поэтому в этом [ясном объяснении «Сандхинирмочаны» содержится] установленный смысл, а поскольку Материнскими Сутрами (Праджняпарамиты) этот смысл не раскрыт со [всей]

ясностью и невозможно идентифицировать [высказывания этих Сутр] как соответствующие звуку, постольку [они имеют] подлежащий установлению смысл».

Возражение на то, что [некое высказывание] соответствует звуку, [121] [сводится] к тому, что, если идентифицировать [данное высказывание] как соответствующее звуку, то [придем] к тому самому изложенному ранее нигилистическому отрицанию – восприятию-признаванию всех трех признаков [– парикальпиты и других –] как не имеющих места благодаря собственному признаку.

[Подробное обоснование с позиции школы Читтаматра того, что Учения второго поворота имеют подлежащий установлению смысл]

В «Вьякхьяюкти» показано внутреннее противоречие, если [принимать, что высказывания о] несуществовании сущности и так далее являются соответствующими звуку:

«В [Сутрах] Праджняпарамиты многократно указывается в качестве ответа то, что у всех дхарм сущность не существует и тому подобное, но в них же объясняется: «Бодхисаттва желает вступить в [состояние] безошибочности...» и до: «Указывается также раскаивание в каждом из всех пороков и так далее»».

И далее:

«Если слова о несуществовании сущности и тому подобные имеют смысл только лишь соответствующий звуку, то [это] будет противоречить всем таким [объяснениям], тогда, поскольку не [будет] существовать ничего принимаемого, постольку принять такое: «из (от) такой-то причины будет то-то» не является возможным. И также в отношении таких принимаемых [объяснений возникает] мысль о том, а что же следует принять?» Поэтому эти слова [о несуществовании сущности] не следует со [всей] определенностью идентифицировать как [имеющие] смысл, соответствующий звуку. Если так, тогда каковы [они]? [Следует признать, что они] обладают подразумеваемой [мыслью]».

[122] Способ [сведения к] противоречию в основном излагается так: «если сущность не существует, то причины [и] плоды, такие как [в этих указаниях] «желающим обрести то-то и то-то следует изучать Материнские [Сутры]», [где указаны] принимаемое и желание обрести его, а также «даянием [обретается] великое достояние» и прочие, [будут] невозможны», что [означает] признание: «паратантра невозможна».

Однако [мадхьямики], которые Материнские Сутры считают [имеющими] установленный смысл, принимают, что встречающиеся в них снова и снова высказывания о принимаемом [и] отвергаемом, а также о причинах [и] плодах и так далее, «являются [имеющими смысл] мирских наименований, а [имеющими] абсолютный [смысл] не являются». В общем смысл таков: «[они, мадхьямики], не принимают, что сущность совсем не существует или не существует в номинальном [плане], и, хотя в Сутрах [особенность «в абсолютном смысле»] не присоединяется [к «несуществованию сущности»] каждый раз, но [они считают, что эта особенность] уже присоединена [к «несуществованию сущности»] в целом (по умолчанию). Поэтому если принять [высказывания о] несуществовании [сущности] в абсолютном [смысле] как соответствующие звуку, тогда, [согласно читтаматринам], причины [и] плоды и прочее будут невозможны», так как в «Бодхисаттвабхуми» и в «Махаянасанграхе» то, что всё в абсолютном [смысле] не имеет места тоже объясняется как нигилистическое отрицание и опровергается.

[Совет тем, кто считает себя последователем Мадхьямаки-прасангики]
[Согласно Читтаматре], разделение Канона, [содержащего] составленные

высказывания, на [имеющий] подлежащий установлению [и] установленный [смыслы] соотносится с тем, существует [или] не существует опровержение посредством доказательств [того, что подлинный смысл данного высказывания] соответствует звуку (словам) [этого высказывания], а указание такого опровержения – с превосходным пониманием опровержения существующего в абсолютном [смысле], и если при отрицании этого имеете превосходное понимание того, как установить, что действительные [вещи], такие как причины [и] плоды, связанность [самсарой и] освобождение [от нее] и так далее, обоснованы верным познанием, то [сможете] ответить [на поставленные читтаматринами вопросы]. В противном случае, говоря, что «если рождение ростка обосновано верным познанием, [оно] сведется к абсолютному рождению, исходя из чего [его] рождение [лишь] признается ошибающимся познанием, для которого [он и] рождается, а потому в относительном [плане] приемлемы все эти [положения]», окажетесь не способны отвергнуть возражения, [указанные Васубандху], постольку лучше [вам] опираться на способ интерпретации йогачаринов.

[123] Хотя существует много подходов к способам интерпретации [Сутр] как [имеющих] подлежащий установлению смысл, но соображающие должны понимать, что используемый йогачаринами способ интерпретации [Сутр] второго поворота как [имеющих] подлежащий установлению смысл является именно таким (объясненным выше, то есть сводится к тому, что подлинный смысл этих Сутр не соответствует их словам).

[Рассмотрение трех поворотов колеса Дхармы согласно Сутре «Сандхинирмочана»]

В [Сутре] «Сандхинирмочана» три последовательных поворота [колеса Дхармы] не устанавливаются посредством того, каково было собрание [слушателей] (аудитория) при [том или ином] повороте, или периода жизни Наставника (Будды) и так далее, а [устанавливаются] с точки зрения называемого [в этих поворотах]. Тогда [такое разделение на три поворота] производится в силу установления-формулирования смысла несуществования Я.

Сперва, в Варанаси, [Будда] провозгласил несуществование Я индивида и, не отрицая [при этом] истинность наличия скандх и других дхарм, за исключением одной небольшой [категории дхарм], проповедовал, что большинство [из них] существуют истинно – [это] один поворот. Затем [он] отрицал истинность наличия всех дхарм, таких как скандхи и так далее, не делая [между ними] различия – [это еще] один поворот. Затем [он] разделил те [дхармы] по отдельным способам [их установления]: одна сущность, [а именно, парикальпита], не имеет места благодаря собственному признаку, а две другие, [паратантра и паринишпанна], имеют место благодаря собственному признаку – [это еще] один поворот – посредством этого и осуществляется [разделение на три поворота]. Другие Сутры, которые учат [темам], иным по отношению к этим способам обучения, не [имеют] смысла, подходящего в качестве основы для исследования [в плане] того, подлежит [ли он] установлению [или является] установленным.

[Разъяснение подхода Ратнакарашанти к рассмотрению вопроса о подлежащем установлению и установленном смысле]

В «Наставлениях по Праджняпарамите» (sher phyin man ngag) [Ратнакарашанти] объясняет:

«Сутры, смысл которых является соответствующим звуку – лишь [те, которые имеют] установленный смысл. В [имеющемся] у них смысле не существует [какой-то] второй смысл, и [имеющийся] у них смысл [называется] «только (именно)»

установленным», поэтому [он и является] установленным смыслом. [124] Чем же [он] устанавливается? Самой этой Сутрой, другой Сутрой или ими обеими».

К первым [Сутрам] относятся [Сутры] «Ланкаватара», «Сандхинирмочана» и другие, исходя из мысли о том, что в них ясно разделяется [то, у чего] сущность существует [и то, у чего она] не существует. Ко вторым [Сутрам] относятся «Восьмитысячная» и другие [подобные Сутры Праджняпарамиты], исходя из мысли о том, что в них не разделяется [то, у чего] сущность существует [и то, у чего она] не существует, как [это сделано] в «Сандхинирмочане». К третьим [Сутрам] относятся «Восемнадцатитысячная» и другие [подобные Сутры], исходя из мысли о том, что в главе «Вопросы Майтреи» [из этой Сутры] объясняется, что признание [ее] за [имеющую] смысл, соответствующий звуку, искажено, и что [изложенное в ней] отвержение [имеет] подлежащий установлению смысл, а также поскольку в «Сандхинирмочане» такие [Сутры] тоже толкуются как [имеющие] подлежащий установлению смысл. [Это различие между Сутрами второго и третьего типов делается] из-за сути [их различия –] отсутствия главы «Вопросы Майтреи» в средних [Сутрах Праджняпарамиты, таких как «Восьмитысячная»]. Таким образом, [Ратнакарашанти] полагает, что два: положения о трех признаках [– парикальпите и других] из «Вопросов Майтреи» и объяснение [их] в «Сандхинирмочане» тождественны по смыслу.

[Опровержение принятого Ратнакарашанти способа различения подлежащего установлению и установленного смыслов]

Если эти два [изложения трех признаков] тождественны по смыслу, тогда приемлемость этого, однако, не является тем, что подразумевается Васубандху, [который полагал], что [имеющиеся] в Материнских Сутрах (Праджняпарамиты) высказывания о несуществовании сущности и тому подобном обоснованы как [имеющие] подлежащий установлению смысл посредством иных Сутр, таких как «Сандхинирмочана» и других, а также не является тем, что подразумевается братьями [Асангой и Васубандху], которые, указывая противоречия [между] предшествующими [и] последующими [высказываниями] в самих Материнских Сутрах, [опровергали их] соответствие звуку, но не обосновывали [это опровержение] посредством «Вопросов Майтреи». Эти два [положения о трех признаках] похожи и различить [их] довольно трудно, но если они оба тождественны по смыслу, тогда [Ратнакарашанти] будет виджнянавадином, [поскольку получается, что он] не может объяснять высказывания из Материнских Сутр о несуществовании сущности [у] всех дхарм в абсолютном [смысле], но существовании [ее] в номинальном [плане], в качестве [их] подразумеваемого смысла. Данная тема как основа исследования имеет очень важное значение, что нужно [будет] разъяснить в разделе Мадхьямаки.

Глава III

2. Второе. Позиция [тех, кто] различает подлежащее установлению [и] установленное, опираясь на указания из [Сутры] «[Арья]Акшаяматинирдеша»

[Здесь] два [раздела]: каковы высказывания, представленные в Сутре [«Акшаяматинирдеша»]; каково толкование смысла этих [высказываний]

2.1 Первое. Каковы высказывания, представленные в Сутре [«Акшаяматинирдеша»]

[Главное положение Мадхьямаки]

[125] Защитник Нагарджуна – отец [и его ученик –] сын [Арьядева] не подразделяли подлежащее установлению [и] установленное, исходя из сказанного прямо в источниках

– Сутрах, содержащих [указания по] различению подлежащего установлению [и] установленного [смыслов], но объясняли [это подразделение, определенным] способом объясняя смысл [этих] Сутр. В «Прасаннападе» (tshig gsal), «Комментарии на “Праджняпрадипу”» (shes rab sgron me'i 'grel bshad) и «Мадхьямакалоке» (dbu ma snang ba)¹⁰⁸ в качестве [авторитетного] источника взяты указания из [Сутры] «Акшьяматинирдеша» и сказано, что подлежащее установлению [и] установленное определяются ('jog pa) согласно им. [126] Поэтому и здесь эту Сутру следует использовать как источник. В этой Сутре сказано:

«Каковы Сутры установленного смысла и каковы Сутры подлежащего установлению смысла? Те Сутры, которые учат тому, что имеет место относительно, должны называться [имеющими] подлежащий установлению смысл, а те Сутры, которые учат тому, что имеет место абсолютно, должны называться [имеющими] установленный смысл. Те Сутры, которые учат разнообразным словам и буквам, должны называться [имеющими] подлежащий установлению смысл. Те Сутры, которые учат глубокому, труднопонимаемому, труднодостижимому, должны называться [имеющими] установленный смысл. Те Сутры, которые учат тому, что как будто [имеется] хозяин (bdag po) у того, что не [имеет] хозяина, объясняя это разнообразными звуками (терминами), [такими как] Я (bdag) и существо (sems can), живой (srog) и вскормленный (gso ba), личность и индивид, рожденный из силы (shed las skyes) и сын силы (shed bu), деятель [осуществляющий деяния – карму] и оцущающий [их плоды], должны называться [имеющими] подлежащий установлению смысл. Те Сутры, которые учат о дверях освобождения, о пустоте вещей, о несуществовании признаков, о несуществовании желаний, о несуществовании явного соединения-собрания (tngon par 'du byed pa), о несуществовании рождения, о нерожденности, о несуществовании существа, живого, индивида, хозяина, должны называться [имеющими] установленный смысл. [127] Из них следует опираться на Сутры, [имеющие] установленный смысл, и не следует опираться на Сутры, [имеющие] подлежащий установлению смысл»¹⁰⁹.

Первыми двумя [предложениями] из этой [цитаты] две истины используются в качестве [маркеров для] подлежащего установлению [и] установленного [смыслов], чем и различаются подлежащее установлению [и] установленное с точки зрения называемого (brjod bya)¹¹⁰.

Объяснение, [содержащееся] в следующих двух [предложениях, объясняющее], что обучение относительному – это обучение разнообразным смыслам-предметам посредством разнообразных не подобных [друг другу] слов (терминов), а обучение абсолютному – это обучение труднодостижаемому смыслу-предмету – одному «вкусу» [всех дхарм как] совершенному отсечению феноменальной явленности, не отходит от этого способа установления ('jog tshul).

В последних двух [предложениях] указывается метод обучения, который

¹⁰⁸ Работы Чандракирти, Бхававивеки и Камалашилы соответственно.

¹⁰⁹ *Akṣayamatīnirdeśasūtra* (AMN) TG, P, ga (Skt. PPMMV p. 14, ls. 5-9): *katame sūtrāntā neyārthāḥ katame nītārthāḥ / ye sūtrāntā mārgavatārāya nirdiṣṭāima ucyanteḥ neyārthāḥ / yeṣu sūtrāntesu ātmasattvajīvaṣapurūṣapudgalamanujamanuṣyakārahavedaka nānāśabdairākhyāyante yeṣu cāsvāmikaḥ sāsvāmikātvena nirdiṣṭāṃ te neyārthāḥ / yāvad ye sūtrāntāḥ śūnyatānimittāprañihitānabhisamkārajātānutpādā bhāvanirātmāniḥsattvanirjīvaniḥpudgalāsvāmikavimokṣamukhā nirdiṣṭāḥ te ucyante nītārthāḥ /*
Санскритский текст лаконичнее тибетского, что не удивительно для манускрипта, гораздо более позднего, чем то, с которого был сделан тибетский перевод. Кроме того, в данной версии «подлежащий установлению» передается словом «причина», а «установленный» – «результат».

¹¹⁰ «Большой Тонтун»: «...называемого [предмета], указанного в тех Сутрах». – Прим. пер.

используется при обучении относительному и абсолютному. Учить тому, что Я, существо и так далее существует, значит, учить относительному, причем это относится не только к этим [примерам], но касается всех учений, [в которых говорится] о существовании действительных [вещей как] действий и [того, что] осуществляет [их] в зависимости от того (вышеуказанного) деятеля. А объяснение пустоты, нерожденности и так далее действительных [вещей] является объяснением несуществования собственного бытия дхарм, тогда как обучение несуществованию существ и прочего – это объяснение несуществования собственного бытия индивида; обучение таким методом обучения – это обучение абсолютному. В выше[указанной цитате] сутью объяснения [является указание] этих двух [– индивида и дхарм, хотя прямо в этой цитате указан лишь индивид], а [другие высказывания – подлежащие установлению –] должны учить, что оба – индивид и дхармы существуют. [Обучение абсолютному] не является объяснением нерожденности и так далее, исходя из идентификации в качестве основы [этих] особенностей [– нерожденности и так далее –] некой иной постоянной дхармы, но, согласно именно Сутрам, [это] обучение несуществованию истинности таких основ [этих] особенностей, как индивид и действительные [вещи] – скандхи и так далее, исходя из идентификации [в качестве такой основы именно их] и именно это совершенное отсечение того, что эти основы имеют место истинно, и является абсолютным, поэтому [обучение этому и] следует называть обучением абсолютному.

В «Прасаннападе» объясняется, что с этим согласуется [следующее ниже] различие подлежащего установлению [и] установленного из [Сутры] «Самадхираджа» (ting nge 'dzin rgyal po):

[128] *«Соответствующее Учению Татхагаты о пустоте*

Нужно понимать как вид Сутр установленного смысла.

А те, которые учат о существе, индивиде или личности – о всех этих дхармах

Нужно понимать как [имеющие] подлежащий установлению смысл»¹¹¹.

Хотя Сутры, [имеющие] подлежащий установлению смысл (drang don), тоже являются тем, что ведет (kha drang bar bya ba) учеников, но это не является смыслом [словосочетания] «подлежащее установлению» (drang), [входящего в состав термина «подлежащий установлению смысл», drang don], а этим [смыслом] является способ [определения] подлежащего установлению (drang tshul), заключающийся в нужности [или] ненужности сведения (интерпретации) к иному [смыслу] по отношению к тому или иному [непосредственному] смыслу Сутры (mdo'i don de'am de las gzhan du drang dgos mi dgos).

В том, что нуждается в сведении к [иному] смыслу (don drang dgos), [имеется две разновидности], и из [этих] двух первый способ – как в высказывании «отец и мать должны быть убиты», где непосредственный смысл (dngos zin gyi don) – отец [и] мать – нужно сводить к иному по отношению [к нему смыслу, а именно: отца –] к кармическому становлению (вовлеченности в кармическую деятельность) (las kyü stid pa), [а мать –] к жажде (sred pa).

Второй способ – как в высказывании «из белых (благих) [и] черных (неблагих) деяний-кармы возникают плоды – блаженство [и] страдание», о чем [некоторые] говорят: «Это порождение двумя [видами] деяний-кармы блаженства [и] страдания является принципом пребывания (yin lugs) этих двух [видов деяний] и не существует их принцип пребывания, который не являлся бы этим. Поэтому смысл этой [цитаты из] Сутры –

¹¹¹ SRS, Skt. PPMV 1s. 11-12: *nīārthasūtrāntaviśeṣa jānati yathopadiṣṭā sugatena śūnyatā / yāsmiṇ punaḥ pudgalasattvapūruṣa neyārthato jānati sarvadharmān //*. (Издатель, руководствуясь тиб. переводом этого отрывка, заменил *pūruṣa* на *pūruṣa* и *neyārthatāṃ* на *neyārthato*.)

таттва (именно то, [что существует подлинно]), определенная как этот [признак двух видов деяний], [129] а потому невозможно сведение к иному по отношению к [непосредственному смыслу] этой [цитаты смыслу]», однако смысл этой [цитаты из Сутры] – таттву двух [видов деяний] – нужно сводить к иному по отношению к этому непосредственному [смыслу цитаты смыслу]¹¹².

Поэтому в «Мадхьямакалоке» сказано:

«Что, однако, означает установленный смысл? Им являются те объяснения, которые делаются в силу надленности верным познанием и в силу абсолютного, так как эти [объяснения] не могут сводиться кем-то как-то [к смыслу], иному по отношению к их [непосредственному смыслу]»¹¹³.

Если бы подразделение на подлежащее установлению [и] установленное [осуществлялось] в отношении того, существует [или] не существует предмет, соответствующий тому, что указано [словами], то [для такого подразделения] хватило бы надленности верным познанием, однако сказано «делаются в силу абсолютного». Таким образом, согласно [второму из двух] уже объясненных [выше] методов сведения к иному смыслу по отношению к этому, [непосредственному], смыслу, хотя в отношении такого высказывания, как «росток рождается из семени», и тому подобных, и существует обоснование верным познанием предмета, соответствующего тому, что указано [этим высказыванием], но [это обоснование] не является сделанным в силу абсолютного, а потому [это высказывание] является [имеющим] подлежащий установлению смысл.

Высказывание о несуществовании истинного рождения (bden pa'i skye ba) у действительных [вещей] тоже обладает [обоснованностью] верным познанием, но его смысл, который указан как есть (ji ltar bstan pa'i don), не может быть сведен к иному смыслу как не являющийся таттвой данной дхармы¹¹⁴, и Сутры, [содержащие] подобные этому [высказывания, имеют] установленный смысл, так как [их содержание] не может быть сведено к иному смыслу с точки зрения обоих [указанных выше] способов сведения (интерпретации) ('dren tshul).

[Коротко говоря], если установление [высказываний как имеющих] подлежащий установлению [или] установленный [смысл] исходит из того, нужно [или] не нужно сводить к иному смыслу [сказанное] в них, тогда именно [сам] Канон (Писание) (gsung gab) идентифицируется как основа признака [того, что] подлежит установлению [и того, что] установлено (drang nges kyī mtshan gzhi), а если нужность [или] ненужность сводить к иному смыслу устанавливается как подлежащее установлению [и] установленное [соответственно], тогда [именно] относительное и абсолютное следует [понимать] как подлежащее установлению [и] установленное [соответственно], о чем сказано в «Этапах йогической практики» (sa yī dngos gzhi): Не полагайтесь на индивида, полагайтесь на Дхарму, а в Дхарме – два [элемента]: слова [и] смысл, [130] у смысла – два [значения]: подлежащий установлению [и] установленный, и [при полагании] на установленный смысл, не полагайтесь на виджняну, а полагайтесь на совершенную мудрость¹¹⁵.

¹¹² Здесь имеется в виду то, что хотя данное утверждение достоверно на уровне относительной истины, но не является указывающим абсолютную истину, и потому должно быть проинтерпретировано с целью привести слушателя к пониманию абсолютной истины, пустоты.

¹¹³ *Madhyamakāloka* (MAlok), TG,D, f. 149v4-5.

¹¹⁴ Не может быть сведен к иному смыслу, [когда сведение обусловлено тем, что он] не является таттвой данной дхармы.

¹¹⁵ Это перечисление «четырех опор» не специфично только лишь для *Bhūmivastu* Асанги, но в различных вариациях встречается также в AMN, BBh и в MSA. См *Gun Thang*, p. 45 ff.

И в «Сутре украшения света совершенной мудрости» (ye shes snang ba rgyan gyi mdo) сказано:

«То, что является установленным смыслом, оно – абсолютное»¹¹⁶.

И поскольку в [Сутре] «Акшаяматинирдеша» указывается нерожденность и остальные [из трех дверей освобождения], то есть, абсолютное, постольку [достаточно] лишь [этой] нерожденности и остальных [из трех дверей освобождения, которые] идентифицируются как абсолютное, и [достаточно] лишь такого указания этого [абсолютного, чтобы эту Сутру] идентифицировать как [имеющую] установленный смысл.

Не следует думать, что [высказывание] о нерожденности и остальных [из трех дверей освобождения, когда] в каком-то конкретном случае к отрицаемому [ей – рожденности –] не присоединяется особенность [«абсолютное или имеющее место истинно», тогда оно] не является соответствующим звуку и потому не является [имеющим] установленный смысл. Если, к примеру, в [каком-то] одном месте «Стотысячной» [Сутры Праджняпарамиты] к рождению дхарм и так далее присоединена особенность: *«Это является мирскими наименованиями, но не является абсолютным»*, то и в других случаях по смыслу уже [имеется] присоединение [такой особенности], поэтому даже если такая особенность прямо не упомянута, все равно такие [высказывания] являются соответствующими звуку.

2.2 Второе. Каково толкование смысла этих [высказываний]

[Здесь] два [раздела]: каково толкование смысла Сутры защитником Нагарджуной; каков способ толкования этого его последователями

2.2.1 Первое. Каково толкование смысла Сутры защитником Нагарджуной

[Здесь] два [раздела]: способ толкования возникающего [с] опорой (зависимо) предмета как предмета, собственное бытие которого не существует; способ восхваления этого как сути Канона (Писания)

2.2.1.1 Первое. Способ толкования возникающего [с] опорой (зависимо) предмета как предмета, собственное бытие которого не существует

[131] В Сутрах проповедано как существование, так и несуществование рождения, прекращения и прочего, причем в одних Сутрах объясняется, что высказывания о нерожденности и так далее [имеют] установленный смысл, а в других – подлежащий установлению смысл. Если бы существовали доказательства, опровергающие то, что объяснения о несуществовании рождения и так далее, [имеющего место] благодаря собственному признаку или же как абсолютного, соответствуют звуку, тогда несуществование сущности, а также рождения [и] прекращения, имеющих место благодаря собственному признаку, подразумевалось бы [только] в отношении парикальпиты, а две другие [сущности – паратантра и паринишпанна –] имели бы место благодаря собственному признаку, и тогда при отрицании [отрицаемого – Я] логичным было бы [следующее]: «Я дхарм, которое указывается [при изложении] несуществования Я, объясняется как лишь парикальпита – [приписываемая] дхармам в качестве имеющей место благодаря собственному признаку сущности признавания в качестве [их] сущностей и особенностей (chos rnam la ngo bo dang khyad par du btags pa'i ngo bor), а также субстанциональное отличие воспринимаемого [и] воспринимающего, исходя из чего именно [эта] отъединенность (уединенность) (dben pa nyid) от этих [двух разновидностей парикальпиты] и объясняется [в Читтаматре] как конечная таттва (de kho na nyid mthar thug pa)». Однако такого опровержения не существует, так как если

¹¹⁶ *Jñānālokāṃkārasūtra*, KG, P, ga. (Другое название – *Sarvabuddhaviṣayāvatārasūtra*.)

существует собственное бытие, имеющее место благодаря собственному признаку¹¹⁷, или же как абсолютное, что согласуется с этим [вышеизложенным положением читтаматринов о паратантре и паринишпанне], то это совершенно несовместимо с зависимостью плодов от [своих] причин и условий ('bras bu gnams rgyu dang rkyen la ltos pa). Поэтому именно из-за зависимости от причин [и] условий (rgyu rkyen la rag las pa nyid) и не существует [то, что] имеет место благодаря собственному признаку, а высказывание о том, что если [ничего] не имеет места благодаря собственному признаку, то связанность [и] освобождение, принятие [и] отбрасывание, причины [и] плоды будут несуществующими, является [выражением] восприятия-признавания опровержения конечного обоснования пустоты от собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку, как конечного.

Такое объяснение относится к тому подразделению из направлений [великой] Колесницы, в котором защитник Нагарджуна указывает доказательства, обосновывающие утверждения о том, что Материнские Сутры (Праджняпарамиты) и другие подобные [тексты] Канона не могут быть сведены к иному смыслу и [имеют] установленный смысл, определенный как их смысл, а также указывает доказательства, опровергающие то, что Сутры, учащие о том, что не соответствует этим [Сутрам], соответствуют звуку.

[132] Что же касается высказывания из «Сутры замысла» о том, что если [некто] «видит» [вещи] как не имеющие места благодаря собственному признаку, то [у него] рождается воззрение нигилистического отрицания [всех] трех признаков, то [это] не является [сказанным] для всех, кто «видит» это, а является [сказанным] для тех учеников, кто не обладает высоко[развитыми] умственными [способностями]. Поэтому это было провозглашено Учителем не как принимаемое [им самим], а в силу помыслов (умственных предрасположенностей) [некоторых] учеников. И поскольку ученики с высоко[развитыми] умственными [способностями] именно посредством необходимости устанавливать причины [и] плоды постигают пустоту от собственного признака, постольку у них именно это [понимание пустоты от собственного признака] становится методом опровержения воззрения нигилистического отрицания. [Однако] для других учеников [средних и малых способностей] Материнские Сутры приводились как [имеющие] подлежащий установлению смысл, а «Сутра замысла» – как [имеющая] установленный смысл, согласно сказанному [Арьядевой] в «Чатухшатаке» (bzhi brgya pa):

«Ученикам, не подходящим в качестве сосуда для наставлений о несуществовании Я, из двух наставлений – о Я и о несуществовании Я – предшествующее [следует] излагать как высшее»¹¹⁸.

В «Праджнямуле» (rtsa she) указывается доказательство, посредством которого [противник Мадхьямаки пытается] опровергнуть то, что Материнские Сутры и им подобные [тексты] соответствуют звуку, возражая так: если дхармы пусты от собственного бытия, существующего благодаря собственному признаку, то не может быть рождения [и] уничтожения, а потому все положения о самсаре [и] нирване не приемлемы:

*«Если все эти [действительные вещи] пусты, то
[У них] не существует возникновение и не существует уничтожение.
[Тогда] придём к тому, что четыре Истины святого*

¹¹⁷ См. прим. 56. – Прим. пер.

¹¹⁸ CSh VIII, к. 5.

Для вас не существуют»¹¹⁹.

Нагарджуна отвечает на это:

«Если все эти [действительные вещи] не пусты, то

[У них] не существует возникновение и не существует уничтожение.

[133] [Тогда] придём к тому, что четыре Истины святого

Для вас не существуют»¹²⁰.

Этим и [идушим] далее [он] говорит, что у непустого от собственного бытия не может быть связанности [с] опорой (зависимости) (rten 'brel) – рождения [и] уничтожения, поэтому все [те] положения не приемлемы, а с позиции пустоты от собственного бытия все они полностью приемлемы, и тем самым предмет, пустой от собственного бытия (rang bzhin gyis stong pa'i don), излагается как предмет, возникающий [с] опорой (зависимо) (rten 'byung gi don).

Этим же самым способом Ачарья [Нагарджуна] в Шастрах по Мадхьямаке объясняет, что не существует никакого доказательства, опровергающего то, что Канон (Писания), где излагается несуществование истинности [наличия] рождения и прочего, соответствует звуку, поскольку [это] устанавливается посредством доказательств, а если такого [доказательства, опровергающего это,] не существует, то, поскольку не существует также и метод, [которым можно было бы] истолковать их как [имеющих] подлежащий установлению смысл с [какой-то] иной точки зрения, постольку они полностью обоснованы как [имеющие] установленный смысл. Подразумевая это, в «Прасаннападе» сказано:

«Ачарья составил эти Шастры, посвященные Мадхьямаке, с целью объяснить различие между Сутрами, [имеющими] подлежащий установлению и установленный смысл»¹²¹.

Далее [Чандракирти] отвечает на возражение о несовместимости двух высказываний – о том, что восемь [признаков], от прекращения до отличия смыслов-предметов¹²², существуют, и что [они] не существуют, и продолжает:

[134] Не зная подразумеваемого, которое указано такими [наставлениями], будут сомневаться, думая: «Какие же наставления здесь обладают смыслом того, что есть (de kho na'i don), а какие здесь обладают подразумеваемой [мыслью] (dgongs pa can)?» Те, у кого слабый ум, постигают наставления, [имеющие] подлежащий установлению смысл, как [имеющие] установленный смысл. Для того, чтобы устранить посредством обоих – доказательств и авторитетных текстов – сомнение и ложное познание [в отношении] двух этих [подразделений], Ачарья и составил этот [трактат]¹²³.

В «Сутрасамуччае» (mdo kun las btus pa) в ответ на вопрос о том, что является глубокой Дхармой (chos zab mo), цитируются Сутры, обучающие глубокому, такие как «Сотысячная [Сутра Праджняпарамиты]» ('bum), «Ваджраччхедика» (rdo rje gcod pa),

¹¹⁹ ММК XXIV, к. 1 (Inada, p. 144): *yadi śūnyamidaṃ sarvamudayo nāsti na vyayaḥ / caturṇāmāryasatyānāmabhāvaste prasajyate //*.

¹²⁰ ММК XXIV, к. 20 (Inada, p. 148): *yadyaśūnyamidaṃ sarvamudayo nāsti na vyayaḥ / caturṇāmāryasatyānāmabhāvaste prasajyate //*.

¹²¹ РРММV I, p. 13, 1.9: *evedaṃ madhyamakaśāstraṃ praṇītamācāryeṇa neyanūtārthasūtrāntavibhāgopadarśanārthaṃ /*.

¹²² Восемь признаков: прекращение, рождение, прерывность, постоянство, приход, уход, отличие и единство. – Прим. пер.

¹²³ РРММV I, p. 13, ls. 22-24: *yasyaivaṃ deśanābhiprāyānabhiṣṭatayā samdehaḥ syāt - kā hyatra deśanā tattvārthā, kā nu khalu ābhiprāyikīti, yaścāpi mandabuddhitayā neyārtham deśanām nūtārthamavagacchati, tayorubhayorapi vineyajanayoḥ ācāryo yuktyāgamābhyāṃ saṃśayamithyājñānpākaraṇārthaṃ śāstramidamārabdhavān //*.

«Семисотенная [Сутра Праджняпарамиты]» (sher phyin bdun brgya pa) и прочие. [135] Далее, в «Собрании доказательств [Мадхьямаки]» (rigs tshogs)¹²⁴ [со всей] определенностью представлена невозможность сведения смысла этих [Сутр] к иному по отношению к тому, который указан [в них] как есть (ji ltar bstan pa). Поэтому [Ачарья Нагарджуна] полагал, что эти [Сутры] имеют установленный смысл, а высказывания, иные по отношению к ним, обладают подразумеваемой [мыслью].

В «Бодхичиттавиваране» (byang chub sems 'grel) сказано, [136] что утверждения о [наличии] собственного бытия у одного лишь ума, исходя из отрицания внешней данности, не являются соответствующими звуку:

«“Все это – лишь ум” –

Муни провозгласил

С целью избавить «детей» (учеников малых способностей) от страха [перед пустотой],

[Однако] это [высказывание] не является [обучающим] татхате»¹²⁵.

И в «Ратнавали» (gin chen phreng ba) сказано:

«Подобно тому, как учитель научает ученика грамоте,

Будда проповедовал Дхарму ученикам [согласно] тому, что [они способны] принять.

Одних он учил Дхарме

Воздержания от [совершения] прегрешений,

Других – укреплял в добродетельных поступках (в накоплении заслуг),

Некоторым [проповедовал], опираясь на двойственность,

А иным – не опираясь на двойственность.

И [наконец наиболее способным он давал учение] о глубокой, устрашающей [других и вызывающей у них] споры [и] сомнения, [практике] просветления,

[137] Суть которой – в [соединении постижения] пустоты и сострадания»¹²⁶.

В первом предложении говорится, что Учитель проповедовал Дхарму согласно уровню ума учеников. В следующих трех строках – что проповедовал, выстраивая [путь для учеников] к полностью высокому [мирскому существованию]¹²⁷. В следующей одной [строке] – что проповедовал, выстраивая [путь для учеников], обладающих родом двух [школ] «реалистов» (don smra) (Вайбхашика и Саутрантика), [опираясь] на несуществование Я индивида и на существование [субстанционально отличных] двух – воспринимаемого [и] воспринимающего. В следующей одной [строке] – что проповедовал, выстраивая [путь] для некоторых [учеников], обладающих родом Махаяны, [опираясь] на существование пустоты от двух – на несуществование [субстанционально отличных] двух (недвойственность) – воспринимаемого [и] воспринимающего (gzung 'dzin gnyis med kyi gnyis stong yod). И [наконец в последних] трех [строках] – что проповедовал, выстраивая [путь] для учеников, обладающих

¹²⁴ Тиб. Rigs tshogs drug, Шесть трактатов Нагарджуны: "Праджнямула" ("Муламадхьямакакарика") – dbu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab (rtsa ba shes rab); "Юктишаштика" – rigs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa; "Шуньятасаптати" – stong pa nyid bdun cu pa'i tshig le'ur byas pa; "Виграхавьявартани" – rtsod pa bzlog pa'i tshig le'ur byas pa; "Вайдалья" – zhib mo rnam par 'thag pa zhes bya ba'i mdo; "Ратнавали" – dbu ma rin po che'i phreng ba. – Прим. пер.

¹²⁵ Bodhicittavivaraṇa, Nagarjuna, TG, P, tsa, k. 13.

¹²⁶ RA IV, k. 94-96 (edited by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960): buddho'vadattathā dharmam vineyānām yathākṣamam / keṣāṃcidavadaddharmam pāpēbhyo vinivṛttaye / keṣāṃcītpunyasiddhāyartham keṣāṃcidū dvayānīśritam / dvayānīśritamekeṣāṃ gambhīram bhīrubhīṣaṇam / śūnyatākāruṇāgarbhamekeṣāṃ bodhisādhanaṃ //.

¹²⁷ Санскр. abhyudaya как противоположное niḥśreyasa.

родом¹²⁸ Махаяны, с высшими умами, [опираясь] на изумительную Дхарму, [объединяющую] несуществование собственного бытия и великое сострадание.

Таким образом, до тех пор, пока не получается включить все положения о связанности, освобождении и так далее в это Учение о несуществовании истинности [наличия], до тех пор придется разделять дхармы на те, которые не [имеют места] истинно, и другие, [имеющие место] истинно, так как [учеников низших способностей] приходится вести постепенно, объясняя [им поэтапно] каждую позицию несуществования Я, а если [для них при определенном уровне объяснения пустоты] основа установления причин [и их] плодов не существует, то устанавливать [их в] такой ограниченной (ограничивающей) пустоте (nyi tshe ba'i stong pa) тоже нельзя. Поэтому [Будда], провозгласив отрицание собственного бытия индивида, по большей части не отрицал [при этом] скандх, и, отрицая субстанциональную инаковость воспринимаемого [и] воспринимающего, не отрицал [при этом] собственного бытия у пустоты [от такой] двойственности¹²⁹.

[Однако] когда [мы] способны постичь именно возникающий [с] опорой (зависимо) предмет как предмет, чье собственное бытие не существует, тогда [все прочие] подобные этим (вышеописанным) подразделения [несуществования Я] теряют [свой] смысл (don med), так как тогда становятся принимаемыми [в качестве] приемлемых все положения в отношении той самой основы [установления причин и их плодов, от которой] отрицается собственное бытие. Тем не менее, даже обладателям рода Великой Колесницы (Махаяны) отчасти угрожает воззрение прерывности в отношении деяний [и их] плодов и так далее, [поскольку] среди них великое множество тех, кто, хотя и отрицает истинность [наличия], относящуюся к определенному грубому отрицаемому, но не отрицают тонкое [отрицаемое], а среди отрицающих тонкое [отрицаемое] великое множество тех, кто приходит к несуществованию функциональной основы (bya sa) – всех положений, обоснованных верным познанием. [138] Поэтому содержащееся в Сутре «Сандхинирмочана» разделение на подлежащее установлению [и] установленное представляется весьма искусным методом приведения великого множества учеников к [воззрению] Махаяны.

[И наконец], эти Сутры объясняются как проповеданные для [определенных] учеников, соответственно, и следующие из них учения (школы) следует понимать подобным же образом. Следует знать, что [Асанга], автор Шастр, разъясняющих подразумеваемое этими [Сутрами], разъяснял в Шастрах согласно помыслам [своих] учеников, но не принимал смысл сказанного [им] за свою [собственную] систему¹³⁰.

2.2.1.2 Второе. Способ восхваления этого как сути Канона

Ачарья [Нагарджуна] во многих [своих] трактатах прославлял Бхагавана (Будду) за его учение о зависимом возникновении: «Именно доводом о возникновении, опирающемся на причины и условия (о зависимом возникновении) обосновывается несуществование у дхарм собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку», исходя из узрения именно этого высказывания о предмете, пустом от собственного бытия, как о зависимо возникающем предмете в качестве непревзойденной

¹²⁸ Возможно, опечатка: в оригинале dmigs pa can вместо rigs pa can – Прим. пер.

¹²⁹ Имеются в виду школы Хинаяны и Читтаматры, соответственно.

¹³⁰ Таким образом, Цонкапа считал, что Асанга разработал всю систему Читтаматры в соответствии с требованиями своего времени и согласно нуждам учеников, тогда как сам он достиг подлинного понимания срединного пути (Мадхьямаки), что особенно заметно по его комментариям на Уттаратантру (RGV).

высшей Дхармы, высшего отличия нашего Учителя от прочих проповедников.

[Наставник Нагарджуна так прославляет Будду] в «Праджнямуле»:

*«Поклоняюсь тому превосходнейшему из проповедующих совершенных Будд,
Который изложил зависимо возникающее*

Без прекращения и без рожденья,

Без прерывности и без постоянства,

Без прихода и без ухода,

Без отличий и без единства,

Умиротворяя феноменальную явленность [к] покою»¹³¹.

И в «Юктишаштике» (rigs pa drug su pa) тоже сказано:

[139] *«Поклоняюсь тому Владыке мудрецов,*

Кто провозгласил [Учение] о зависимом возникновении,

Которое рождение и уничтожение

Отвергнувшим стало!»¹³²

И в «Виграхавьявартани» (rtsod zlog) (72) сказано:

«Поклоняюсь тому высшему несравненному

Будде, провозгласившему

Пустоту и возникающее зависимо

Как тождественные по предмету (равнозначные), как срединный путь!»¹³³

И в «Хвале неохватному мыслью» (bsam gyis mi khyab par bstod pa) сказано:

«Поклоняюсь тому Несравненному,

Чья совершенная мудрость безмерна и неохватна умом,

Тому, кто провозгласил зависимое возникновение действительных [вещей]

Именно как несуществование [их] сущности!»¹³⁴

В первой [из этих цитат] говорится, что возникающее [с] опорой (зависимо) лишено прекращения и прочих из восьми [признаков]. Во второй сказано, что [оно] лишено этих [признаков] на основании того, что является возникающим [с] опорой (зависимо). В третьей говорится о том, что зависимое возникновение, срединный путь и пустота от собственного бытия тождественны по предмету. И в четвертой провозглашено о том, что на том же самом основании прекращение и прочие [признаки] лишены сущности, имеющей место благодаря собственному признаку.

Весь Канон Наставника (Будды) составлен, исходя из установления двух истин, относительной и абсолютной. Если не знать, чем различаются эти две [истины], то нет и знания сути Учения [Будды], а потому и способ комментирования Канона с точки зрения двух истин является таким же (не признанным), так как все то, что указано как разнообразные признавания-обозначения, опирающиеся на опору, и как обладатели дхармы рожденья, опирающиеся на опору (brten nas btags pa dang brten nas skye ba'i chos can sna tshogs pa), является относительной истиной, а абсолютное исчерпывается только лишь пустотой, несуществованием имеющего место благодаря собственному признаку на том основании [зависимого возникновения].

[140] В [трактате] «Шуньятасаптати» (stong nyid bdun su pa) сказано:

¹³¹ ММК I, вступительные строки. Inada, p. 38: *anīrodham-anutpādam-anucchedam-aśāśvataṃ anekārtham-anānārtham-anāgatam-anirgamam // yaḥ pratītyasamutpādam prapañcopaśataṃ śivam / deśayāmāsa sambuddhastam vande vādatām varam //*

¹³² YS., к. 1.

¹³³ VV, к. 72 (по изданию P. L. Vaidya, Darbhanga: Buddhist Sanskrit Texts, 1960, p. 295): *yaḥ śūnyatām pratītyasamutpādam madhyatām pratīpadam ca / ekārtham nijagāda prañatāmi tam apratimasambuddham //*

¹³⁴ Acintyastavana, к. 1.

*«Несравненный Татхагата учил,
Что все действительные [вещи] пусты
От собственного бытия и потому
Вещи возникают [с] опорой (зависимо),
И высший смысл (абсолютное) исчерпывается этим [пониманием].
[Но одновременно] Будда Бхагаван
Верно классифицировал (yang dag brtags) [все] разнообразие [вещей],
Опираясь на мирские наименования»¹³⁵.*

В автокомментарии этого [места] сказано:

«Абсолютное исчерпывается этим: «пустотой от собственного бытия всех действительных [вещей], возникающих в связи и по отношению (зависимо)».

Таким образом, поскольку [Наставник Нагарджуна] считает абсолютной истиной подобное этому, постольку две системы [воззрений] Колесницы [Нагарджуны], за исключением существующих [у них] различий в отношении отрицаемого, соответствуют [друг другу в том, что] абсолютная истина устанавливается как лишь полное отсечение Я – собственного отрицаемого – от связанного [с] опорой (зависимого) [как] основы отрицания, поэтому не логично устанавливать абсолютное [как-то] иначе по отношению к этому [способу]. О принятии самой этой [абсолютной истины] как [имеющей место] истинно в «Праджнямуле» сказано:

*«[Победителями пустота
Излагалась как изгоняющая все ложные воззрения],
А у кого пустота – [ложное] воззрение,
Для тех не существует ничего, чтобы доказать [обратное]»¹³⁶*

[141] Так объясняется, что обладатели воззрения, [принимающего пустоту как имеющее место истинно], не могут быть отвращены [от него]. И в «Локатитаставе» ('jig rten las 'das par bstod pa) сказано:

*«Если объясняете нектар [учения о] пустоте для того,
Чтобы устранить всякое умственное конструирование, то
Вы порицаете того,
Кто признает ту [пустоту как имеющее место истинно]»¹³⁷.*

То есть [они] весьма порицаемы. [Само] существование двух истин – связанного [с] опорой [как] обладателя дхармы (дхармин) и абсолютной [как] дхарматы [– обладаемой дхармы], то есть опоры и опирающегося (rten dang brten pa), является [предметом] для сознания наименований (tha snyad pa'i shes ngor yin), но не является [предметом] для [опирающегося на] доказательства познания (rigs shes) [как] непорочной самахиты, поэтому для этой [самахиты] совместимы существование дхарматы и несуществование обладателя дхармы (дхармина), [поскольку в самахите исчезает двойственная

¹³⁵ ShS, к. 65–66.

¹³⁶ ММК XIII, к. 8 (с.д) (Inada, p. 93): [*śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ*] / *yeṣāṃ tu śūnyatādr̥ṣṭistānasādhyān babhāṣire* //.

¹³⁷ Lokātīstava, к. 21.

явленность]¹³⁸.

Что касается существования (существующего) в абсолютном [смысле, которое устанавливается] при исследовании того, каким образом существуют дхармы в [плане их] способа пребывания благодаря собственному признаку (chos gnams rang gi mtshan nyid kyis gnas tshul la), то если обладатели дхармы не существуют, тогда теряет силу пребывание отдельных дхармат (chos nyid yan gar ba). Поэтому в предыдущей системе (Читтаматры) заявляется, что если паратантра – связанное [с] опорой (зависимое) пусто от наличия благодаря собственному бытию, то паринишпанна тоже не будет иметь места благодаря собственному признаку. А в этой системе (Мадхьямака) говорится («Праджнямула», VII, 32):

*«Поскольку соединившееся совершенно не обосновано (не имеет места),
Как может быть обоснованным (иметь место) несоединившееся?»¹³⁹*

[142] Таким образом, обе [эти] системы многократно отвечают в соответствии со сказанным в Сутре: «Если даже само чувственное не осознается (не воспринимается), как же будет рассматриваться в качестве осознаваемой (воспринимаемой) татхата чувственного?»¹⁴⁰

[И наконец] в «Юктишаштике» сказано:

«Нирвана – единственная истина».

То есть она одна [является] истиной, а элементы-соединители лживы (brdzun pa), обладают дхармой обмана (slu ba'i chos can). Так смысл неистинного (mi bden pa) [и] лживого здесь называется обманывающим (slu ba), а потому смысл противоположного ему, истинного (истины), является безобманным (mi bslu ba), но [эта истина] не является истиной, существующей благодаря собственному признаку, когда исследуют [ее] – имеет [или] не имеет места в качестве принципа пребывания (yin lugs). Пример обмана: наподобие того, как не [собирающегося] помогать, но обманывающего, что поможет, называют обманщиком, так и эти элементы-соединители называются лживыми или обманывающими, поскольку [они] не имеют места благодаря собственному признаку, [но] явлены таковыми, исходя из чего обманывают «детей» (простаков). А нирвана, абсолютная истина, именуется истиной, или безобманной, поскольку для [того, кто] «видит» ее непосредственно (mngon sum du mthong ba), [она] явлена согласно прежнему (как истина или истинная), исходя из чего не обманывает¹⁴¹.

¹³⁸ Кедруб Чже, «Тонтун ченмо»: «"Существование дхарматы" (chos nyid yod pa) и "в качестве являющегося собственным бытием дхарм" (chos gnams kyid rang bzhin yin par) устанавливается верным познанием наименований, но не устанавливается верным познанием, исследующим абсолютное. Хотя дхармата является абсолютным, но "существование дхарматы" следует понимать как являющееся относительным (kun rdzob). То, что та дхармата [по отношению ко] всем дхармам является [обладаемой] дхармой [по отношению к] обладателям [этой] дхармы [соответственно], также не оценивается совершенной мудростью [святого] (ye shes), постигающей дхармату, а оценивается иным верным познанием – наименований. ... последующее вспоминающее сознание, которое вспоминает постижение дхарматы той совершенной мудростью, обосновывает оценивание дхарматы той совершенной мудростью, и потому [оно] также обосновывает ту совершенную мудрость. Следовательно, хотя два: существование той мудрости ведания и существование дхарматы обосновываются в зависимости от той мудрости ведания, однако существование той мудрости ведания и существование дхарматы не являются обоснованными посредством мудрости ведания». – Прим. пер.

¹³⁹ ММК VII, к. 33: *saṃskṛtasyāprasiddhau ca katham setsyatya asaṃskṛtam //*.

¹⁴⁰ Несомненно, две упомянутые системы делают из этого весьма разные выводы, поскольку читтаматрины утверждают, что как паратантра, так и паринишпанна имеют место благодаря собственному бытию, тогда как мадхьямики полагают, что как абсолютное, так и относительное не имеют места благодаря собственному бытию. Таким образом, теория школы Джонанг, гласящая, что одно лишь абсолютное имеет место благодаря собственному бытию и так далее, лишается какой-либо поддержки со стороны авторитетных текстов обеих систем.

¹⁴¹ Еще один кивок в сторону воззрения школы Джонанг.

Школы иноверцев, не принимающие связанное [с] опорой (зависимое возникновение), то есть возникновение индивида и дхарм от [соответствующих] опор, но принимающие, что эти два имеют место истинно, падают как в пропасть в [крайние] воззрения постоянства [и] прерывности. Но и наши (буддийские) школы, хотя принимают то, что эти два (индивид и дхармы) связаны [с] опорами (возникают зависимо), но принимают [их] как имеющих место в качестве таттвы (именно того, [что существует подлинно]) (de kho na nyid), и как имеющих место благодаря собственному признаку, [а потому] тоже оказываются под влиянием [крайних] воззрений постоянства [и] прерывности. Поэтому [Нагарджуна] полагал, что для тех, кто желает избавления от [крайних] воззрений постоянства [и] прерывности, именно этот способ принятия индивида и дхарм как возникающих зависимо, подобно отражению луны в воде, пустых от собственного бытия, является высшей «дверью», [посредством входа в которую] отвергаются [воззрения] постоянства [и] прерывности. В «Юктишаштике» он говорит:

[143] *«Те, кто признают необусловленность (ma brten pa)*

Я или мира, они,

Увы, ограблены [ложными] воззрениями

О постоянстве, непостоянстве и так далее [этого необусловленного].

А те, которые полагают, что обусловленные вещи

Имеют место в качестве именно того, [что существует подлинно],

Разве у них не возникнет

Такой же ошибки [воззрения] о постоянстве и прочем?

Те, которые полагают, что опирающиеся [на свои причины] (обусловленные) вещи,

Как [отражение] луны в воде,

Не являются настоящими, не являются ложными,

Не [будут] ограблены [ложными] воззрениями»¹⁴².

Посредством [постижения] того, что [индивид и дхармы] не имеют места по-настоящему (yang dag par ma grub pa), отвергается [крайнее] воззрение постоянства, а посредством [наблюдаемой] способности [вещей] выполнять свои функции отвергается [крайнее] воззрение прерывности, и, [хотя вещи не имеют места по-настоящему, но они] не являются [при этом] и противоположными – не способными к этому [выполнению своих функций].

Таким образом, признавая пустоту этих внешних [и] внутренних действительных [вещей] от собственного бытия, заявлять [при этом, будто] такая пустота – это пустота [как крайность] прерывности, [опровергающая] относительное (kun rdzob chad stong), означает заявлять несовместимое с обоими системами Великой Колесницы, которые усердно твердят, что связанное [с] опорой (зависимое) лишено [крайностей] постоянства [и] прерывности. Тем не менее, множество считающих себя мадхьямиками принимают [именно] это или то, что именно сами [вещи как] относительное пусты от собственной сущности¹⁴³. Оба [мнения], принимающие два [таких] сходных [положения], являются, однако, искаженной идентификацией смысла пустоты (от) себя (rang stong). И далее они заявляют: «Не существует метода демонстрации нам, что это внешнее [и] внутреннее связанное [с] опорой лишено постоянства [и] прерывности!»

Сказано: «Не удивительно, что иноверцы, говорящие о постоянстве действительных [вещей], не принимают связанное [с] опорой, поскольку полагают дхармы имеющими место истинно, [144] что является системой [их] собственных учителей. Но, исходя из

¹⁴² YS, к. 43–45.

¹⁴³ Тиб. rang nyid kun rdzob gnams rang gi ngo bos stong pa. От собственной сущности, не имеющей места благодаря собственному признаку (или бытию). См. прим. 56. – Прим. пер.

принятия связанности [с] опорой (зависимости) [вещей], то есть [их] рождения или возникновения, опираясь на причины [и] условия, соглашаться с тем, что [они] имеют место истинно – это совершеннейший абсурд». Поэтому в «Юктишаштике» сказано:

*«Когда говорящие о существовании (иноверцы),
Пребывая в восприятии-идентификации дхарм как действительных (реальных),
Пребывают [в движении по] этому самому пути, [невзирая на доводы
мадхьямиков],*

В этом нет ничего удивительного.

Но если последователи Пути Будды,

Говорящие, что всё непостоянно,

*Отстаивают [при этом свое] восприятие-идентификацию дхарм как
действительных (реальных),*

Это, поистине, удивительно»¹⁴⁴.

Так [Нагарджуна] говорит об абсурдности принятия того, что у несуществующего как имеющее место истинно и у несуществующего как имеющее место благодаря собственному признаку не существует установления признаков рождения, прекращения и прочих.

Постигнуть эту лишенность [того, что] связано [с] опорой, [крайностей] постоянства [и] прерывности весьма трудно, поэтому [сам] Наставник (Будда) [узрел], что если [он станет] учить других [этой] глубокой Дхарме [именно так, как] сам [в нее] вник, то эти [слушатели ничего] не поймут, и потому некоторое время [он] пребывал в молчании¹⁴⁵.

Подразумеваемая такую мысль, в «Праджнямуле» сказано:

«Поэтому, зная то, как слабым [умам] этой Дхармы

Глубину трудно постичь,

Сердце Муни (Отшельника) учить Дхарме

[Сначала] совершенно отказывалось»¹⁴⁶.

[Тем не менее, представляется], что [Нагарджуна], раз является первым из открывателей принципов [Великой Колесницы, считал, что это постижение] само по себе не [является таким уж] трудным, и объяснял, [написав] «Поэтому» [и далее], что трудность постижения [существует лишь для учеников], не обладающих высшими умственными [способностями], которых ложная идентификация этого принципа погубит, [тогда как для обладающих особо пронизательным умом такой опасности нет]. [145]

Поэтому [он] говорит [это, побуждая нас] к усердию в познании смысла таттвы, отвергая [крайнее] воззрение о несуществовании, [приписывающее] несуществование опоре установления (gzhag sa) причин, [их] плодов и так далее, которое отвергает [сам] смысл этого принципа, [представленный] двумя: словами и смыслом. В «Ратнавали» сказано:

«Посредством ложного восприятия-идентификации [этой Дхармы]

Будут обретаться скандхи [плохих уделов],

*А превосходным пониманием обраетается блаженство и непревзойденное
просветление. Поэтому, избегая этих [неблагих поступков],*

А также воззрения о несуществовании,

Приложи великое усилие к [достижению] правильного знания,

¹⁴⁴ YS, к. 40–41.

¹⁴⁵ Ср. PPMV, p. 217, 1s. 13–16: *adhigato mayā dharmo gambhīro gambhīrāvabhāso'tarko'tarkāvacaraḥ sūkṣmaḥ paṇḍitavijñavedanīyaḥ / sacettamaḥ pareṣātmārocayeyam, pare ca me na vibhāvayeyuḥ, sa mama vighātaḥ syāt, klamathaḥ syāt, cetaso'nudayaḥ syāt / yannvahamekākyaraṇye pravivikte dṛṣṭadharmasukhavihāramanuprāpto vihareyam //*

¹⁴⁶ MMK XXIV, k.12 (Inada, p. 146): *ataśca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayituṃ muneḥ / dharmam matvāsya dharmasya mandairduravagāhatām //*

Осуществляя тем самым все цели»¹⁴⁷.

У [этого] Ачарьи [в его трактатах] при разъяснении [им] глубокого смысла Канона [можно найти] множество иных, аналогичных [этим] высказываний с доказательствами, помогающих понять это [положение о пустоте как равнозначной зависимому возникновению]. Именно так следует культивировать [понимание] смысла срединности. [Я же] здесь [ограничась] лишь этим, не [стану далее] развивать [эту тему], поскольку неоднократно разъяснял данный способ доказательств в других [своих работах], и, кроме того, намереваюсь [посвятить его трактату] «Праджнямула» отдельный комментарий¹⁴⁸.

Глава IV

2.2.2 Второе. Каков способ толкования этого его последователями

Главным последователем этого Ачарьи был Ачарья Арьядева ('phags pa lha). Он обширно разъяснил эту систему [воззрений] Ачарьи [Нагарджуны в своем трактате] «Чатухшатака» ("Йогачарья Чатухшатака", rnal 'byor spyod pa bzhi brgya pa). Великие мадхьямики, такие как Буддапалита (sangs rgyas bskyangs), Бхававивека (legs ldan 'byed), Чандракирти (zla ba grags pa), Шантаракшита (zhi ba 'tsho) и другие полагали [его] источником, достойным доверия, подобным Ачарье [Нагарджуне]. Поэтому называли авторитетные тексты этих двух Ачарьев трактатами основоположников, а потому здесь следует изложить [используемый этими великими мадхьямиками] способ толкования замысла святых отца [и его ученика –] сына (Нагарджуны и Арьядевы). [146] При этом, хотя существовало много способных ученых, таких как Ачарья Арьяшура (dra' bo) и Нагабодхи (klu'i byang chub), но их Шастры по Мадхьямаке, толкующие [тот замысел], не представлены в переводе [на тибетский язык], поэтому следует объяснить главные особенности [тех] положений (lugs), [доступ к которым] существует [благодаря] другим, [переведенным], коренным текстам.

[Здесь] два [раздела]: как толкуются коренные тексты святых [отца и сына] мадхьямиками-сватантриками; как толкуются коренные тексты святых [отца и сына] мадхьямиками-прасангиками

2.2.2.1 Первое. Как толкуются коренные тексты святых [отца и сына] мадхьямиками-сватантриками

[Здесь] два [раздела]: как [они] толкуются Ачарьей Бхававивекой; как [они] толкуются Шантаракшитой [и Камалашилой] – отцом [и его учеником –] сыном.

2.2.2.1.1 Первое. Как [они] толкуются Ачарьей Бхававивекой

[Здесь] три [раздела]: как объясняется существование [и] несуществование собственного бытия у индивида и дхарм в абсолютном [смысле]; как объясняется существование [и] несуществование внешней данности в номинальном [плане]; указание того, как используется главное доказательство, опровергающее существование в абсолютном [смысле]

2.2.2.1.1.1 Первое. Как объясняется существование [и] несуществование собственного бытия у индивида и дхарм в абсолютном [смысле]

Главной из Шастр по Мадхьямаке Ачарьи [Нагарджуны] является [Шастра] «Праджнямула» (rtsa ba shes rab). Существует восемь комментариев на нее:

¹⁴⁷ RA II, 1s. 22–23 (Vaidya ed., p. 302): *durjñātena tathānena vināśamadhigacchati / samyagjñātenātra suikhaṃ bodhiṃ cāpnotyanuttarām // tasmādatra pratikṣepaṃ dṛṣṭiṃ tyaktvā ca nāstikīm / samyagjñānaparaṃ yatnaṃ kuru sarvārthasiddhaye //*

¹⁴⁸ Цонкапа здесь имеет в виду завершающую треть своего «Большого ламрима», написанного несколькими годами ранее, а также свою работу «Океан доказательств», написанную сразу по завершении «Легшед нинпо».

«Акутобхая» ('jigs med), [а также работы, составленные] Девашармой (de ba shar ma), Гунамати, Гунашри, Стхирамати, Буддапалитой (sangs rgyas bskyangs), Бхававивекой (legs ldan 'byed) и Чандракирти (zla ba grags pa)¹⁴⁹. [147] Авалокитаврата¹⁵⁰ разъясняет, что Бхававивека [в своем комментарии] следует комментарию «Шуклавыюдаяна» (dkar po gnas par 'char ba) Девашармы. Что касается «Акутобхай», [то в этой работе], в комментарии на двадцать седьмую главу, для разъяснения приводится цитата из «Чатухшатаки», где почтенный Арьядева говорит:

«Слушатель, слышимое

И провозглашающий [это Учение в одном месте и одновременно] возникают очень редко.

Поэтому, если отвергать [слушание сейчас], самсара

[Будет] бесконечной, [но она] не является и бесконечной [для тех, кто слушает сейчас]»¹⁵¹.

Поэтому [принимать] «Акутобхайю» как автокомментарий [Нагарджуны] нет смысла. [Это можно] понять также и потому, что в комментариях Буддапалиты, Бхававивеки и Чандракирти не встречается ни части из этого комментария.

Что касается того, как Бхававивека объясняет две [разновидности] абсолютного – несуществования Я при толковании замысла святых [Ачарьев, то есть Нагарджуны и Арьядевы], то это выясняется при понимании того, как этот Ачарья устанавливает три признака. В «Праджняпрадипе» (shes rab sgron me) сказано:

«Здесь, если же говорят, что не существует то, которое является сущностью парикальпиты (kun brtags pa'i ngo bo nyid gang yin pa de med do) – название в уме (вербализованные мысли) (yid la brjod pa) "чувственное" или название [его] в качестве слова (tshig tu brjod pa), [148] то [это] является нигилистическим отрицанием действительных [вещей], так как [это] – нигилистическое отрицание названия в уме и названия в качестве слова»¹⁵².

Если эта парикальпита, о которой говорится: «у парикальпиты не существует сущность [собственного] признака», берется как концептуальные [факторы] (rtog pa) и имена, признающие-обозначающие сущности и особенности [дхарм], то поскольку эти два [– концептуальные факторы и имена –] относятся к скандхам, постольку [такое отрицание] объясняется как нигилистическое отрицание, [признающее] несуществование сущности [собственного] признака у паратантры. Поэтому сущность [собственного] признака у паратантры (gzhan dbang la mtshan nyid ngo bo nyid) [Бхававивека] полагает существующей. К тому же в «Сандхинирмочане» несуществование сущности [собственного] признака объясняется как не-наличие (ma grub pa) благодаря собственному признаку, а поскольку эти [сватантрики] устанавливают смысл этой Сутры так же, постольку ясно, что [Бхававивека] считает, что у паратантры существует сущность, имеющая место благодаря собственному признаку (gzhan dbang la rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i ngo bo yod pa).

В «Праджняпрадипе» [он описывает] принимаемое [его] оппонентами [следующим образом]:

¹⁴⁹ Лишь четыре из этих восьми комментариев имеются в тибетском переводе – первый и три последних, помимо того, что был написан самим Цонкапой. Из этих четырех на санскрите сохранилась лишь работа Чандракирти «Прасаннапада».

¹⁵⁰ Avalokitavrata – *Prajñāpradīpāṭīkā* (PrPrT), Ch. XXVII.

¹⁵¹ Арьядева, *Catuhśataka*, Ch. VII, k. 5. *Akutobhaya*, TG, C, tsa, f. 98a4-5.

¹⁵² *Prajñāpradīpāmūlamadhyamakavṛtti* (PrPr), Ch. XXV, TG, C, tsa, f. 243b6.

«[Они полагают, что] парикальпита не относится ни к одной из пяти [дхарм-категорий, включенных в паратантру и паринишпанну], а именно: имен, причинности (rgyu mtshan), концептуальных [факторов] (rnam par rtog pa), правильной совершенной мудрости и татхаты, а потому [у нее] не существует сущности [собственного признака]»¹⁵³.

В «Нирнаясанграхани» [Асанги] объясняется, что эта [парикальпита] не относится ни к одной из пяти [дхарм-категорий], где [дхарма-категория] «имя» объясняется как не обладающий [сходством-связью с главным умом (непсихический) элемент-соединитель] (ldan min), а «причинность» [149] объясняется как основа признания парикальпиты (kun brtags kyī gdags gzhi), и поскольку парикальпита не существует в качестве действительной [вещи], постольку [она] не является [ни одной из первых] четырех дхарм, а поскольку исчерпывается лишь признаваемым концептуально (rtog pas btags pa tsam), постольку не является и татхатой¹⁵⁴. В «Мадхьянтавибханге» имя объясняется как парикальпита, а Стхирамати объясняет, что именем [здесь] является смысл-предмет, обозначенный [им], но [именем здесь] не является сущность имени (ming gi ngo bo min pa)¹⁵⁵. В таких [объяснениях] причинность объясняется как паратантра, [150] причем подразумевается причинность элементов-соединителей ('du byed kyī rgyu mtshan), а в «Нирнаясанграхани» даже несоединившиеся [дхармы] объясняются как [включенные] в эту [причинность]. Поэтому, хотя [в Читтаматре] на основании того, что [нечто, в данном случае – парикальпита] не относится к пяти дхармам[-категориям, считается, что у него] не существует сущности [собственного] признака, тем не менее, [для Бхававивеки] эта неотносимость не означает несуществования сущности [собственного] признака.

Представляется трудным различить [позицию Бхавьи и прасангиков] в отношении того, что существует номинально (tha snyad du yod pa), поскольку в коренных текстах прасангиков многократно объясняются его (существующего номинально) сущность (ngo bo nyid) и собственное бытие (rang bzhin), его собственный признак (de'i rang gis mtshan nyid) и так далее¹⁵⁶, а в коренных текстах этого Ачарьи [встречается] множество [таких выражений], как «не имеющее места благодаря собственной сущности» (rang gi ngo nyid kyis ma grub pa), «не родившееся благодаря сущности» (ngo bo nyid kyis ma skyes pa), «не имеющее места субстанционально» (rdzas su ma grub pa) и так далее. Но именно это [приведенное выше] объяснение [Бхававивеки] в отношении значения упоминаемых в «Сандхинирмочане» существования [и] несуществования сущности [собственного] признака [151] является наилучшим проясняющим источником [знания того, что] этим Ачарьей действительные [вещи] принимались имеющими место благодаря собственному признаку в номинальном [плане].

Следовательно, [он] полагал, что даже без постижения несуществования собственного бытия индивида и дхарм, имеющего место благодаря собственному признаку, [возможно] постижение полного признака обоих [разновидностей] несуществования Я, а поскольку отрицается [им] нечто, не являющееся лишь (просто) имеющим место благодаря собственному признаку (rang gi mtshan nyid kyis grub pa tsam

¹⁵³ PrPr, Ch. XXV, TG, C, tsha, f. 243b5 (не дословная цитата).

¹⁵⁴ VS, цитата не дословная. TG, C., zi, f. 23b7; D., zi, f. 22b2.

¹⁵⁵ MAVT ad. III, 13 (Pandeya ed., p. 131): *nāmaṅ parikalpitena saṃgrahaḥ / evaṃ adhikārasaṃgrahaḥ parikalpitena nāmo na svabhāvasaṃgraha iti yad uktaṃ niḥsvabhāvasiddhatvāt parikalpitaḥ svabhāvo nimittādipañcavastubhir na saṃgrhīta iti tanna virudhyate/ tatra svabhāvasaṃgrahasya vivakṣitatvā //*.

¹⁵⁶ Сущность, собственное бытие и собственный признак, не имеющие места благодаря собственному признаку (или бытию, или сущности). См. прим. 56. – Прим. пер.

min pa), постольку отрицаемое, которое устанавливается как [отрицаемое] двумя [разновидностями] несуществования Я, будет объяснено [ниже].

Далее, в «Праджняпрадипе» указывается ошибка, заключающаяся в неприемлемости примера [со змеей-веревкой], когда говорят, что парикальпита не является [тем, что] осуществляет признание-обозначение ('dogs byed min), но является признаваемым-обозначаемым предметом, который признается-обозначается любимыми «детьми» (простаками) посредством имен и концептуальных [факторов] (ming dang rtog pas btags pa'i btags don), у которого при этом не существует сущность [собственного] признака, как и у змеи, признаваемой в веревке:

«[Говорят:] «Парикальпита [как] предмет, [признаваемый-обозначаемый] теми двумя (именем и концептуальными факторами), [используемыми] кем-либо, не существует. Например, как змея [ложно идентифицируемая] в веревке». [На это я отвечаю, что] парикальпита не является несуществующей, так как, хотя из-за подобия [внешних] видов у этих [змеи и свернутой веревки] ум ошибается, а потому парикальпита [как] предмет (змея) не существует, однако в номинальном [плане] та [сама змея] не является несуществующей в свернутой змее».

Это означает, [152] что [по мнению Бхававивеки] не логично устанавливать несуществование сущности [собственного] признака у предмета, признаваемого в качестве сущности и особенностей (который обозначается сущностью и особенностями) [дхармы, например], чувственного и так далее: «это [– чувственное], а это [– рождение чувственного]» (gzugs la sogs pa la 'di dang 'di'o zhes ngo bo dang khyad par du btags pa'i don), как в примере с предметом, признаваемым-обозначаемым [змеей] в признании-обозначении в [виде] мысли «змея», [имеющейся] в отношении веревки, [устанавливать который как] несуществующий [не логично], так как оппонент (сам Бхававивека) может на это ответить, что, хотя предмет *этой* идентификации [в виде] мысли «змея» (sbrul lo snyam du bzung ba de'i don), [имеющейся] в отношении веревки, не существует, но предмет идентификации [в виде] мысли «змея» (sbrul lo snyam du bzung ba'i don), [имеющейся] в отношении свернувшейся змеи, существует в номинальном [плане], точно так же и объект идентификации [в виде] мысли «ощущение», [имеющейся] в отношении чувственного, не существует, но объект идентификации [в виде] мысли «чувственное», [имеющейся] в отношении чувственного, существует в номинальном [плане]¹⁵⁷.

Поскольку здесь «существует» [и] «не существует» означает существует [или] не существует сущность [собственного] признака, постольку он далее [говорит], что у объектов, которые признаются в качестве сущностей и особенностей (которые обозначаются сущностями и особенностями) [дхарм], таких как чувственное и прочее, сущность [собственного] признака в номинальном [плане] не является несуществующей. В таком случае, [по его мнению], если в номинальном [плане] в свернувшейся змее не существует змея, то [это] опровергается известным [в миру]: «Как если бы в номинальном [плане] в свернувшейся змее не существовал бы объект идентификации [в виде] мысли “Это – змея”». [Однако он] говорит: «[Те, кто] исключают действительность (вещи) на абсолютном [уровне], являются последователями [системы] мадхьямиков, [имея в виду], что «Если обосновано, что у объекта идентификации [в виде] мысли «змея», [имеющейся] в отношении свернувшейся змеи, сущность [собственного] признака в абсолютном [смысле] не существует, то это будет системой мадхьямиков». Поэтому в [своей] «Праджняпрадипе» [он далее] говорит, что тот, кто желает указать

¹⁵⁷ «Предмет» (don) здесь равнозначен собственному признаку. См. прим. 79.

Объект идентификации [в виде] мысли «ощущение» (tshor ba'o snyam du bzung ba'i yul). Иначе: Идентифицируемый (воспринимаемый) объект этой мысли. – Прим. пер.

несуществование сущности [собственного] признака [у] парикальпиты как полностью признаваемых сущностей и особенностей [дхарм] (*ngo bo dang khyad par du kun brtags pa'i kun brtags*), должен принять [систему] доказательств Мадхьямаки¹⁵⁸.

[153] Что касается [такого] доказательства, [то, по его мнению, оно приводится] в «Праджнямуле»:

*«От того, что называется [названиями], отворачиваются (*brjod par bya ba ldog pas te*)»*,

*Отвергая объектную [сферу] действия ума (*sems kyi spyod yul ldog pas so*).*

Не рождающаяся и не прекращающаяся

Дхармата сходна с нирваной»¹⁵⁹.

То есть, не говорится, что для опровержения того, что объект, установленный [в качестве существующего] благодаря термину-обозначению, обозначающему, [например], «кувшин» в отношении [сосуда, имеющего] «толстый живот» (округлые стенки), имеет место в абсолютном [смысле], необходимы доказательства Мадхьямаки. В [своей] «Таркаджвале» (*rtog ge 'bar ba*) [он] объясняет [это тем, что] обе [системы] – Йогачара и Мадхьямака – подобны [друг другу в согласии с тем, что] установленное [в отношении действительных вещей] благодаря терминам-обозначениям – именам не пребывает как таттва этих действительных [вещей], поскольку даже глухонемые и [им] подобные, не знающие терминов-обозначений, могут знать смыслы-предметы, такие как кувшин и так далее, а корова и другие [животные] могут узнать своего отпрыска среди других по цветоформе, запаху и так далее¹⁶⁰.

Поэтому признаваемые объекты (*zhen yul*), обозначаемые, [например], «это чувственное», «это рождение чувственного» и так далее, являются смыслами-предметами, которые и обозначаются теми [терминами-обозначениями]. При этом в номинальном [плане они] существуют благодаря собственному признаку, а потому не являются [тем, у чего] не существует сущность [собственного] признака, поэтому опровержение [их] существования в абсолютном [смысле Бхававивека] объясняет как смысл Сутр, указывающих несуществование [у них] сущности [собственного] признака в абсолютном [смысле]. [154] Тогда, [по его мнению], парикальпита, о которой сказано «у парикальпиты не существует сущность [собственного] признака», является признаваемым объектом – парикальпитой (полностью признаваемым) в абсолютном [смысле] (*don dam par kun brtags pa*), а смысл высказывания о том, что она установлена [в качестве существующего] посредством имен и терминов-обозначений, исчерпывается тем, что [она] лишь признается-обозначается вербально и концептуально.

Таким образом, [он] не считает, что паратантра не является парикальпитой, о которой [в Сутрах] сказано, что [у нее] не существует сущность [собственного] признака, так как, [по его мнению], если иначе, то даже с [точки зрения] школы Йогачара было бы невозможно объяснять паратантру как сущность признавания в качестве сущностей и особенностей [дхарм] (*gzhan dbang ngo bo dang khyad par du btags pa'i ngo bor*), не имеющую места благодаря собственному признаку, в качестве парикальпиты, у которой не существует сущность [собственного] признака. Поэтому [он] говорит, что пустота от сущности чувственного, рождения этой [сущности чувственного] и тому подобного в

¹⁵⁸ PrPr, XXV, TG, C, tsha, f. 224a1: *kun brtags pa med pa ma yin te / de la rnam pa 'cha bas blos gros grub pas kun brtags pa'i don med kyang tha snyad du sbrul 'khyil pa la sbrul med do zhe na ni / grags pas gnod par 'gyur ro / ci ste don dam pas dngos po sel bar byed na ni / dbu ma'i tshul gyis ries su zhugs ba yin te / don dam pas sbrul rdzas su yod pa ma yin pa'i phyir dang / ngo bo nyid las skyes med pa'i phyir /*. См. также TJ, C, dza, f. 214b ff.

¹⁵⁹ ММК XVIII, к.7: *nivṛtam abhidhātavyam nivṛte cittagocare / anutpannāniruddhā hi nirvāṇamiva dharmatā //*.

¹⁶⁰ TJ, TG, C, dza, f. 215a1 ff.

абсолютном [смысле] является паринишпанной, [и это] является смыслом Сутр, однако, согласно объясняемому йогачаринами, [это] не является смыслом Сутр, [где паринишпанна понимается как несуществование парикальпиты у паратантры].

И точно так же этот Ачарья считает, что у паратантры не существует рождение из (от) себя (bdag nyid kyis skye ba), [и это то] несуществование рождения из (от) себя, о котором сказано как о несуществовании сущности рождения [из (от) себя] (skye ba ngo bo nyid med pa), что упоминаемые в других Сутрах [Праджняпарамиты] несуществование рождения из (от) сущности (ngo bo nyid las skye ba) и рождения, [имеющего место] благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis skye ba) – тождественны по предмету (равнозначны), и именно это [он] считает смыслом несуществования рождения в абсолютном [смысле] (don dam par skye ba med pa). А раз так, тогда рождение, [имеющее место] благодаря собственному бытию, является рождением, имеющим место благодаря собственному признаку, однако, если отрицается это [рождение] у действительных [вещей], то [он] определенно (обязательно) добавляет особенность «в абсолютном [смысле]», а потому [он] считает, что в номинальном [плане] рождение имеет место благодаря собственному признаку.

Что же касается йогачаринов, то [встречающееся] в [Сутре] «Сандхинирмочана» высказывание «рождение из (от) себя» и высказывание из других [Сутр] «рождение, [имеющее место] благодаря собственному бытию», [они] считают соответствующими [по] предмету (равнозначными) (don mthun). Несуществование такого рождения [они] принимают как «несуществование самостоятельного рождения» (rang dbang du skye ba med pa) и потому считают, что несуществование такого [рождения] не должно [предполагать] несуществование абсолютного рождения (don dam pa'i skye ba med pa).

[Бхававивека] считает, что если паратантра имеет место истинно (bden par grub), [как считают читтаматрины], то как [она] явлена, так и должна иметь место (ji ltar snang ba ltar grub dgos pa), постольку [будут] неприемлемы высказывания из Сутр о подобии иллюзии, [155] а потому пустоту от собственного бытия [он] объясняет как смысл [Сутры] «Сандхинирмочана».

2.2.2.1.1.2 Второе. Как объясняется существование [и] несуществование внешней данности в номинальном [плане]

Теперь следует объяснить, как [этим Ачарьей] принимаются относительные действительные [вещи] (kun rdzob pa'i dngos po) – предметы и сознание-познание. В отношении этого у святых отца [и] сына (Нагарджуны и Арьядевы) не существует ясного объяснения, исходящего из раскрытия того, существует [или] не существует внешнее в номинальном [плане], но этот Ачарья считает, что внешнее существует в номинальном [плане], что сознание органов чувств (dbang po'i shes pa) не [является] воспринимающим-признающим предметы без образов (видов, аспектов) [этих предметов], а воспринимает-признает [их], будучи наделенным [этими] образами, и что эти два [внешние предметы и сознание являются] причинами [и] плодами – предшествующим [и] последующим [соответственно].

[156] Так, [он говорит, что] высказывание из [Сутры] «Дащабхумика» (sa bcu pa), где говорится «три Сферы – только ум (sems tsam)», имеет смысл отрицания принимаемого иноверцами создателя мира, иного по отношению к уму, а потому [оно] не опровергает [внешние] предметы. [Он] полагает, что внешнее не отрицается даже словами из Сутры «Ланкаватара» (lang kar gshegs pa), где сказано:

*«Внешняя явленность не существует,
В качестве подобных тел, имущества и местопребываний
Ум явлен как разнообразие [этих вещей], а потому*

Я объяснял, что [все это] – только ум».

Поэтому он считает, что отрицание внешнего не является смыслом никаких Сутр, что требует исследования¹⁶¹.

В «Праджняпрадипе» [он] разъясняет смысл первой строки [этой] цитаты как то, что внешнее не существует, [рождаясь] из (от) сущности (ngo bo nyid las yod pa min pa)¹⁶², а [смысл] «рождения [в] уме разнообразия подобных предметам тел, имущества и местопребываний» – как то, что [ум] рождается как наделенный образами (видами, аспектами), подобными этим предметам. «Лишь ум» [понимается им], согласно прежнему.

[157] [Далее он говорит, что] поскольку даже каждая мельчайшая частица при [их] соединении в чувственном, звуке и прочем задействуется как объект-условие (dmigs rkyen) чувственного сознания, постольку они не являются [тем, что] не явлено в этом [сознании]. Войско, лес и тому подобное являются соединениями ('dus pa), которые опираются на отличные [друг от друга по] роду [составные элементы], но, хотя они [–соединения –] не существуют субстанционально, однако, поскольку [нечто] является скоплением (образованием из) (bsags pa) однородных мельчайших [частиц], опирающихся на одну опору (rten gcig la brten pa'i rigs mthun pa'i phra rab mams), и, соответственно, является также кувшином и прочим [грубым], постольку оно существует субстанционально¹⁶³.

[По его мнению], поскольку сознание, которому явлены две луны и тому подобное, тоже должно рождаться, опираясь на осознаваемое – одну луну, постольку [оно] не рождается без внешнего осознаваемого, [и], если не существует внешнее, то [это] будет также нигилистическим отрицанием высказываний из Сутр о том, что чувственные сознания рождаются из (от) [своего] объект-условия, так как [при таком отрицании] рождение [этого сознания] из (от) [своего] объект-условия [будет] неприемлемым и в абсолютном [смысле], и в номинальном [плане]. Поэтому [он] не принимает также и алая-виджняну, так как, если принять ее, то [тогда], хотя и не существует внешнее, но ведание-представления (виджняпти) (gnam rig) с явлением предметов нужно будет устанавливать как рождающееся из (от) созревших впечатков, [содержащихся в] этой [алая-виджняне], а потому принятие внешнего будет бессмысленным. Поэтому, если не принимается эта [алая-виджняна], то не устанавливается также и омраченный ум (nyon yid), о чем [он и] говорит в [своей] «Мадхьямакахридае» (dbu ma snying po):

«Эквивалентом «виджняны» определено указывается «Я»»¹⁶⁴.

И еще там же:

«Будучи иной по отношению к явлению объекта, как может сущность ума быть явленной [самой себе как нечто иное]?»¹⁶⁵

Таким образом, [он] отвергает то, что даже в номинальном [плане] виджняна явлена как образ (аспект, вид) внешнего объекта и явлена как вид воспринимающего в качестве

¹⁶¹ Сам Бхавья разъясняет этот момент в TJ, TG, C, dza, f. 207b4 ff.

¹⁶² См. выше его мнение про рождение из (от) сущности (ngo bo nyid las skye ba). – Прим. пер.

¹⁶³ PrPr XXV, TG, C, tsha, f. 248a1 ff.

¹⁶⁴ В МН, TG, C, dza, f. 21b3, читаем / rnam par shes pa'i ming gis ni // de la bdag tu btags par 'gyur / вместо / nam shes zhes bya'i rnam grangs kyis // bdag ni nges par bstan pa yin / у Цонкапы.

¹⁶⁵ МН, TG, C, dza, f. 20b5; в тексте читаем: / yul du snang bar ma gtogs par / sems kyi bdag nyid gzhan ci yod /. Цонкапа приводит эту цитату иначе: / yul du snang las gzhan gyur pa'i // sems nyid ji 'dra ba zhiḡ snang /. Это разночтение указывает на то, что либо Цонкапа работал с текстом в другом переводе, либо он цитировал отрывок по памяти, правильно передавая смысл написанного своими словами.

сущности «вкушения» (переживания), который не явлен как тот, [предыдущий], образ, из-за чего именно виджняна возникает [в виде] двойственной явленности – явления себя и явления объекта, [158] что самопознание устанавливается как «вкушение» предшествующим ему явлением объекта и эти два (явление объекта и самопознание) устанавливаются как то, что осознается, [которое является] объект-условием, [и возникающее с опорой на него] осознающее, поэтому [он] не принимает также и самопознание, тогда как способ принятия самопознания [теми, кто принимает его], проясняется именно этими [положениями]. Ачарья Джнянагарбха, толкуя способ [доказательств] Мадхьямаки, тоже не отвергает то, что в номинальном [плане вещи] имеют место благодаря собственному признаку, и то, как [он принимает] существование внешнего, выявляет [его воззрение] как согласующееся с этой системой [Ачарьи Бхававивеки]¹⁶⁶.

2.2.2.1.1.3 Третье. Указание того, как используется главное доказательство, опровергающее существование в абсолютном [смысле]

Каково же, согласно этому Ачарье, главное доказательство, опровергающее существование (и существующее) в абсолютном [смысле]? За исключением редких случаев опровержения отрицающим аргументом (dgag pa'i rtags), он опровергает [такое существование аргументом] «восприятия противоположно несовместимого» ('gal zla dmigs pa). Также, когда легко [привести] примеры, иллюстрирующие довод и утверждаемую [в отношении субъекта умозаключения] дхарму (предикат) (bsgrub bya'i chos), [он] утверждает [свою позицию], соединяя подобно этому: «Глаз не видит [видимое] чувственное в абсолютном [смысле], так как является воспринимающей способностью (органом чувств), как и воспринимающая способность уха» или «Первоэлемент земля не является [обладающим] сущностью твердости в абсолютном [смысле], так как является первоэлементом, как и вода» и так далее¹⁶⁷. [Таким образом, он] использует в основном именно это доказательство, [известное как «вывод, сводящий тезис оппонента к абсурду» по одинаковости на сходном основании» (rgyu mtshan mtshungs pa'i mgo snyoms), часто используемое в коренных текстах святых отца [и] сына (Нагарджуны и Арьядевы). [159] Подразумеваемая мысль [здесь в том, что] если бы твердость и видение [видимого] чувственного были обоснованы (имели бы место) в качестве сущности, [соответственно, земли и глаза] в абсолютном [смысле], то было бы невозможно различие [между] твердым [и] не-твердым в отношении первоэлементов, [что сделало бы их] сходными [в этом], а также [между] видением [и] не-видением [видимого] чувственного в отношении воспринимающих способностей, [что сделало бы их] сходными [в этом], так как [тогда] не обнаружить [никакого] довода, проясняющего [наличие] таких различий. Таким образом, если [нечто] существует в абсолютном [смысле, то оно] является предметом, существующим в силу собственного принципа пребывания, не являясь установленным [в качестве существующего] в силу [восприятия-признавания его] умом согласно тому, как [он] явлен [в нем]¹⁶⁸, а если так, то [оно] будет существовать самостоятельно (rang dbang du yod pa), а потому и независимо от чего-то иного (gzhan su la mi ltos). Следовательно, [тогда] не существует верного познания,

¹⁶⁶ Главная работа Джнянагарбхи – «Мадхьямакаساتьядвая».

¹⁶⁷ Возражения Чандракирти против такого метода доказательства см. в PPMV I, а также МН, I, 26 и соответствующий комментарий в ТД.

¹⁶⁸ Тиб. ji ltar snang ba bzhin gyi blo'i dbang gis bzhag pa min par don rang nyid kyi gnas lugs kyi dbang gis yod pa. – Прим. пер.

способного выявить те различия. Например, если дым возникает независимо от [своих] причин, то выдвигается вывод о том, что он либо зависит от всего, либо же не зависит также и от огня.

Поэтому, если существование [чего-то] благодаря сущности (ngo bo nyid las yod pa) является абсолютным, [оно] должно быть противоположно по отношению к сущности, [зависимой от] соединения причин [и] условий (rgyu rkyen dang 'dus pa'i ngo bo las logs shig). Тогда, раз такая собственная сущность должна пребывать исключительно отдельно (сама по себе) (rang gin go bo nyid yan gar bar 'ba' zhig pa), то первоэлементы и производное [от них чувственное] – соединение восьми субстанций¹⁶⁹, а также ум (sems) [и] психические элементы (sems byung) не существуют, будучи не существующими взаимозависимо, но все действительные [вещи] возникают из совокупности своих причин [и] условий, а лишившись их, не существуют ни в малейшей степени, поэтому [они] не существуют в абсолютном [смысле] и не существуют субстанционально – объясняется так.

[Он] предпочитает указывать опровержение [признания истинности наличия] посредством демонстрации того, что если [нечто] должно быть противоположно по отношению к соединению [причин и условий], то [оно как] (или: его) сущность указывается как не существующая, а если [нечто] существует в абсолютном [смысле], то [оно] указывается как [то, что] должно существовать в качестве единственного ('ba' zhig pa yod pa), но [он] не часто опровергает [это], используя изучение в отношении частей и обладателя частей как одного или множества, как принято у других Ачарьев¹⁷⁰.

У тех, кто хорошо поймет извлеченные ключевые положения из доказательств великих последователей святых [отца и сына – Нагарджуны и Арьядевы], значительно возрастут способности ума в отношении доказательств. Поэтому необходимо как следует изучить эту систему [доказательств], согласно которой, если [нечто] существует в абсолютном [смысле], то [для опровержения этого приводится] доказательство, использующее положение «одинаковости на сходном основании»¹⁷¹.

[160] 2.2.2.1.2 Второе. Как [они] толкуются Шантаракшитой [и Камалашилой] – отцом [и его учеником –] сыном

[Здесь] четыре [раздела]: как [они] объясняют, существует [или] не существует собственное бытие у индивида и дхарм в абсолютном [смысле]; как [они] объясняют, существует [или] не существует внешняя данность в номинальном [плане]; как [они] объясняют смысл Сутры «Сандхинирмочана»; указание того, как применяется главное доказательство, опровергающее существование в абсолютном [смысле]

2.2.2.1.2.1 Первое. Как [они] объясняют, существует [или] не существует собственное бытие у индивида и дхарм в абсолютном [смысле]

Шантаракшита тоже принимает [выраженное Камалашилой в своем трактате]

¹⁶⁹ Тиб. rdzas brgyad 'dus pa – образованное из частиц, которые состоят из четырех субстанций (первоэлементов) – земля, вода, огонь, воздух, и четырех частиц (rdul) – цветоформы, запаха, вкуса и осязаемого, которые тоже состоят из четырех субстанций. При этом у внешних частиц есть также частица звука, а у внутренних – частица индрии (органа). Какая именно из пяти имеющихся частиц воспринимается, определяется видом индрии.

¹⁷⁰ См. гл. II о Дхармакирти и ниже о Шантаракшите.

¹⁷¹ Чжамьян Шепа в своей работе «Подробное рассмотрение “Введения в мадхьямаку”» (mTha dPyod) иллюстрирует этот довод, который он называет «вывод, опровергающий [тезис оппонента] в силу сходства оснований [двух различных доводов]» следующим примером: «орган слуха, слышащий звук, должен видеть цветоформу, поскольку орган зрения, видящий цветоформу, видит цветоформу в абсолютном [смысле]». Бхававивека использует этот метод аргументации в форме положительного силлогизма, а не в форме прасанги.

«Мадхьямакалока»¹⁷² толкование смысла имеющих в Сутре «Сандхинирмочана» высказываний «несуществование сущности [собственного] признака» и «несуществование сущности рождения [из (от) себя]», что согласуется с [тем, что принимает] Бхававивека, [161] поэтому [он] также принимает в номинальном [плане] собственное бытие, имеющее место благодаря собственному признаку. Это уясняется также и из [их] совместного принятия доказательств [Дигнаги и прочих], которые устанавливают причины [и их] плоды, [как они представлены] в «Семи трактатах по логике» (tshad ma sde bdun) и других [текстах].

2.2.2.1.2.2 Второе. Как [они] объясняют, существует [или] не существует внешняя данность в номинальном [плане]

Существует или не существует внешнее в номинальном [плане]? В «Праджняпрадипе» об этом сказано:

Хотя [некоторые] сперва принимают [воззрение] виджняптиматры с тем, чтобы позже полностью от него отказаться, все же лучше [избегать его с самого начала, подобно тому, как лучше] с самого начала держаться подальше от грязи, чем отмывать ее, испачкавшись. Поэтому, как постигается несуществование сущности внешней данности (phyi rol gyi don ngo bo nyid med pa), так же следует постигать несуществование Я и несуществование рождения (skye ba med) и [у] виджняны¹⁷³.

В «Комментарии [на «Праджняпрадипу»]» ('grel bshad)¹⁷⁴ объясняется, что это является системой, принимаемой некоторыми йогачаринами, которые говорят, что сперва, в период вхождения в [понимание] относительной истины, отвергают внешнее, [162] принимая [при этом] лишь виджняну, а позже, во время постижения абсолютной истины, следует отвергнуть также и [представление о] лишь виджняне.

Этим выявляется, что, [по мнению этого Ачарьи], лучше сразу учить несуществованию истинности [наличия всех дхарм], чем сперва входить в восприятие-признание виджняны как [имеющей место] истинно, а позже опровергать ее истинность [наличия], так как, согласно тому, как постигается несуществование истинности [наличия] предметов, так же можно [и] нужно постигать и несуществование истинности [наличия] виджняны, а потому [это] явным образом опровергает мнение некоторых мадхьямиков о необходимости обучения учеников посредством таких [двух] этапов [понимания]. Соответственно, хотя [в «Праджняпрадипе»] приводится высказывание «эти два [этапа], не осваивая [их] одновременно, следует осваивать в созерцании поэтапно», а в «Комментарии» сказано, что высказывание «нет необходимости жадничать в одновременном освоении [их] с самого начала» представляет принимаемое некоторыми йогачаринами, но [я] полагаю, что [именно это мнение о том, что лучше сразу учить несуществованию истинности наличия], подобно [позиции] предшествующего [Ачарьи Шантаракшита]¹⁷⁵. [163] Поэтому, хотя система, подобная этой, возникла именно как отдельная [от системы Бхававивеки], но хорошо [будет] согласиться с мнением Ачарьи Джнянасены о том, что Ачарья Шантаракшита, создавая развернутые коренные тексты, тем самым заложил основы [этой] философской [школы]

¹⁷² MAlok, TG, C, sa, ff. 148a1 ff.

¹⁷³ PrPr, XXV, TG, C, tsha, f. 248b5-7. Цонкапа приводит эту цитату своими словами, излагая ее в отличном от оригинала стиле, но с сохранением общего смысла.

¹⁷⁴ PrPrT, TG, C, wa, zha, za, работа Авалокитавраты, Ch. XXV, TG, C, za, ff. 303a2-304a1.

¹⁷⁵ PrPrT, TG, C, za, f. 303b4-7.

мадхьямиков, где принимается несуществование внешнего в номинальном [плане]¹⁷⁶.

Далее, в «Автокомментарии на “Мадхьямакаланкару”» (dbu ma rgyan gyi rang 'grel) сказано:

«Желающие ответить на предвзятую критику, основанную на тезисе, что причинность [непременно требует истинности наличия] действительных [вещей] (rgyu dang 'bras bu'i dngos po), [164] пусть исследуют, чем являются эти относительные действительные [вещи]: являются ли они сущностью (bdag nyid) лишь ума и психических элементов, или же и сущностью внешнего?» На это некоторые говорят, опираясь на последнюю позицию: «В Шастрах сказано «только ум» для того, чтобы опровергнуть [идею отдельного от ума] деятеля [и] вкушающего [плод, а потому это высказывание не следует понимать дословно]». Другие же считают:

«Ум становится причинами и плодами, а также

Одно лишь сознание

Является тем, что обосновано [как существующее им] самим

[И все] это является пребывающим в качестве сознания»¹⁷⁷.

[165] Здесь [Шантаракшита] приводит цитату из

«Мадхьямакахридаи» [Авалокитавраты] и устанавливает [свое] понимание [вопроса] о принятии внешнего, согласно объясненному ранее. Его собственная точка зрения [выражена в высказывании, следующем за словами] «Другие же считают...».

На какие Сутры [он при этом] опирается? Это [становится ясным из его собственных слов, содержащихся в его] «Автокомментарии на этот коренной текст [“Мадхьямакаланкара”]»:

«Такое понимание согласуется со всем, что сказано в «Сутре обильно украшенного [мира]» (stug po bkod pa), «Сандхинирмочане» и прочих Сутрах. И в Сутре «Ланкаватара» также говорится: «Внешнее чувственное не существует, но собственный ум явлен [как] внешнее». Полагаю, что это Наставление тоже является хорошим объяснением»¹⁷⁸.

Таким образом, опираясь на способ [освоения мысли о] «только уме», нетрудно постигнуть несуществование Я индивида, Моего (bdag gi ba), разделения воспринимаемого [и] воспринимающего (gzung 'dzin rgyangs chad) и так далее, а также собственного бытия, а [на этой основе ученики] с немалыми умственными способностями, [приложив] весьма великое усердие в изучении этого ума [с позиции] единственности и множественности [его] собственного бытия, посредством невидения с абсолютной [точки зрения его] сути постигают принцип Мадхьямаки, которым отвергаются все крайности в абсолютном [смысле].

В «Мадхьямакаланкаре» сказано:

«Опираясь на [принцип] «только ум»,

Следует понять недействительность (dngos med) внешнего.

Опираясь на этот принцип, и в отношении ума

Следует понять совершенное несуществование Я»¹⁷⁹.

Далее в этой [своей работе Шантаракшита приводит цитату] из Сутры

¹⁷⁶ Джнянашена (или Джнянагарбха) – автор работы «Мадхьямакасастьядвая».

¹⁷⁷ MAIamV, TG, C, sa, f. 78b5–7.

¹⁷⁸ MAIamV, TG, C, sa, f. 79a3–4.

¹⁷⁹ MAIamV, TG, C, sa, f. 79a5. На самом деле, предыдущий пассаж является прямой цитатой из той же работы Шантаракшита, см. ibid., f. 79a4–5. Таким образом, возможно, слова «В “Мадхьямакаланкаре” сказано» (тиб. *Dbu ma rgyan las*) в нашем издании стоят не на своем месте.

«Ланкаватара»:

*«Отстраненность [от представлений о] причинах и условиях,
Отрицание [со всей] определенностью также и [внешних] причин,
Установление [существования] только ума –
Так я объяснил нерожденность.*

*Действительные [вещи] недействительны [в качестве] внешнего,
А ум совершенно не является воспринимаемым (bzung).*

*Так, для отвержения всех воззрений,
[Мною указан] признак нерожденности»¹⁸⁰.*

В «Толковании “Мадхьямакаланкары”» (rgyan du bshad) [Камалашила] говорит, что в предшествующем стихе указывается нерожденность [в соответствии с] позицией Виджняптиматры, а во втором – нерожденность [в соответствии с] позицией Мадхьямаки¹⁸¹. Посредством этих двух способов [рассмотрения, по его словам,] обретается [воззрение] Махаяны: способ [рассмотрения, соответствующий] виджняптиматре, [которым рассматривается] пустота от внешнего в номинальном [плане], [167] и способ [рассмотрения, соответствующий] Мадхьямаке, [которым рассматривается] несуществование сущности у всех дхарм в абсолютном [смысле].

Там же [в «Мадхьямакаланкаре»] сказано:

*«Взойдя на колесницу двух способов [рассмотрения],
Напитав [почву ума] дождем доказательств,
Тем самым [освоив] соответствующий [подлинный] смысл,
Обретается [становление] махаянистом»¹⁸².*

Далее [ему] необходимо объяснить этот [его] способ [рассмотрения] несуществования внешнего в номинальном [плане] как подразумеваемое защитником Нагарджуной. В каких же коренных текстах этого [Ачарьи, по его] мнению, [содержится такое] Наставление? В «Мадхьямакаланкаре» для обоснования несуществования внешней данности приведены [эти] строки:

*«При этом не существует никакого рождения,
Не существует и никакого становления прекращенным.
Рождение и прекращение [в равной мере] -
Исключительно только лишь сознание (shes pa).*

*[168] То, о чем говорится как о великих первоэлементах и все прочее
На самом деле содержится в виджняне (rnam par shes su yang dag 'du).*

Пониманием этого будут отделены [от неведения].

Так не является ли [все это внешнее] ложными умопостроениями (log par rnam brtags)?»¹⁸³

Последний из этих стихов цитируется из «Юктишаштики» [Нагарджуны]. В первом

¹⁸⁰ MAIamV, TG, C, za, f. 79b4–5.

¹⁸¹ MAIamP, TG, C, sa, f. 128b5.

¹⁸² MAIam, TG, C, sa, f. 79b6.

¹⁸³ MAIam, f. 79b5-6. Первый стих здесь на самом деле взят из Сутры «Ланкаватара», как на это указывают и Цонкапа и Камалашила (в «Толковании “Украшения срединности”»). Второй же стих – это карика 34 из «Юктишаштики» Нагарджуны. В следующих пассажах Цонкапа говорит о Шантаракшите с большой почтительностью, но из того, как эти строки приведены в «Украшении» становится очевидным, что автор ошибочно приписывает первый стих Нагарджуне, предпосылая его не словами «в Сутре говорится» (тиб. *mdo las gsungs pa*), а неопределенным «как сказано» (тиб. *'dir yang gsungs pa*), что всегда в его работе указывает на цитату из какого-либо Наставника. Кроме того, Шантаракшита упускает из виду, что в цитате из «Юктишаштики» первая фраза представляет собой формулировку предположения, которое затем опровергается. Таким образом, весь этот пассаж скорее опровергает его аргумент, чем поддерживает его.

стихе указывается Наставление о «только уме». Но является ли объяснение первоэлементов [и] производного [от них] соответствующим [ему] (ji ltar yin zhe na)? В последнем говорится о том, что эти два (первоэлементы и производное от них) устанавливаются как явление в виджняне, [явленное] в качестве них, а потому [они] содержатся в виджняне. Существует ли в абсолютном [смысле] нечто из этого – виджняна или внешняя данность? [– Ответом будет:] поскольку не явлено для правильной совершенной мудрости (yang dag pa'i ye shes), постольку [является] ложным признанием (в качестве ложного) (log par brtags pa).

В «Толковании “Мадхьямакаланкары”» ('grel bshad) сказано, что первый стих [здесь – это] цитата из Сутры «Ланкаватара». Шантипа (Ратнакарашанти), принимая оба эти [стиха за слова самого] Нагарджуны, указывает этим, что [воззрение Нагарджуны соответствует воззрению] Читтаматры, а Мадхьямаку и Читтаматру – обе [школы] – считает подобными [по воззрению]¹⁸⁴. [169] Очевидно, что [он] думает так из-за того, что Шантаракшита процитировал [эти стихи] в качестве одного потока, и существуют также иные [места], где [Шантаракшита] цитирует разных авторов в одном потоке.

Образы (виды, аспекты), такие как синее, желтое и так далее, в этой системе мадхьямиком принимаются в качестве действительных [вещей], и считается, что такова позиция Дхармакирти, и что, согласно ему, в номинальном [плане эти] образы (виды) истинны¹⁸⁵. [170] [Шантаракшита] устанавливает самопознание в номинальном [плане], а что касается алаи, то [он] не объясняет ясно способ [ее] установления [или] не установления, однако очевидно, что [его] позиция [заключается в] непринятии [алаи]¹⁸⁶. [Между прочим], пандит Сахаджаваджра говорит, что, согласно толкованию Ачарьи Лавапы, мадхьямики, [подобно некоторым йогачаринам], считают, что образы, такие как синее, желтое и так далее, в номинальном [плане] не существуют в качестве действительных [вещей] и соответствуют лживым образам (видам)¹⁸⁷.

2.2.2.1.2.3 Третье. Как [они] объясняют смысл Сутры «Сандхинирмочана»

В таком случае принимается ли в этой ситеме смысл Сутры «Сандхинирмочана» согласно тому, как [он] объясняется йогачаринами, [171] или, [если нет], то как [он] принимается?

В «Мадхьямакалоке» [Камалашила] говорит:

«Сказано, что указание Бхагавана на несуществование [сущности] рождения [из (от) себя] и так далее в качестве смысла той [Сутры «Сандхинирмочана»] было сделано [им] именно в силу [необходимости указать] абсолютное, а указание [мысли], подразумеваемой тремя аспектами несуществования сущности, было сделано [им] в качестве зачина коренных текстов именно установленного смысла ради совершенного

¹⁸⁴ В своей работе *Prajñāpāramitopadeśa* Ратнакарашанти предпринял попытку примирить Мадхьямаку и Читтаматру.

¹⁸⁵ Тиб. *nam bden pa*, санскр. *satyākāravādin*.

¹⁸⁶ Палджор Лундруб (dPal-'byor Lhun-grub, SERA, f. 28a2) в своем комментарии замечает, что Шантаракшита, очевидно, не нуждался в концепции *алавиджняны*, поскольку он постулирует *мановиджняну* в качестве основы признака «индивида», тогда как признающие *алаю* всегда именно ее считают такой основой.

¹⁸⁷ Лживость или истинность образов восприятия (тиб. *nam pa*, санскр. *akāra*) изначально представляет собой вопрос, актуальный для Читтаматры. Он сводится к тому, следует ли считать сознание органов чувств, воспринимающее, к примеру, синий цвет, ошибающимся или безошибочным (то есть воспринимающим истинно или ложно). Шантаракшита считает, что Дхармакирти полагал такое восприятие безошибочным, тогда как Дхарматара и прочие придерживались противоположного мнения. Махасиддха Лавапа также считал такое восприятие несомненно ошибающимся, поскольку по его мнению эти воспринимаемые образы ложны по своей сути. См. *Zin Bris*, f. 16b.

указания лишенности срединного пути двух крайностей»¹⁸⁸.

Таким образом, эти два указания [на то, что] подразумевается в [высказываниях из] [Сутры] «Сандхинирмочана» о трех [аспектах] несуществования сущности, объясняются как зачин коренных текстов, имеющих установленный смысл, таких как Материнские Сутры (Праджняпарамиты) и им подобные.

Далее он говорит, что [Наставление, содержащееся в Сутре «Сандхинирмочана»], провозглашено ради устранения приписывающего [и] нигилистически отрицающего восприятия-признавания, которое нигилистически отрицает относительную сущность [дхарм] и приписывает действительным [вещам] постоянство и так далее, которое не существует [у них даже] номинально, а также приписывает чувственному и прочему существование в соответствии с тем, как [оно] явлено, из-за чего нет вхождения в [понимание] абсолютной истины. Указывается, что высказывания о нерожденности [вещей] и так далее отрицаются в качестве соответствующих звуку, поэтому указание на несуществование рождения, прекращения и так далее сделаны в силу [необходимости указать] абсолютное, тогда как в номинальном [плане] рождение, прекращение и так далее нужно принимать как существующие, чем и исключается нигилистическое отрицание.

[Действительные вещи как] паратантра рождаются в силу иного [по отношению к себе] – условий, не рождаясь посредством именно себя, что и объясняется как несуществование сущности рождения [из (от) себя]. [Исходя из этого], мудрые принимают: «Что возникает, опираясь [на условия] (зависимо), то пусто от собственного бытия». Поэтому в Сутре «Анаватаптанагараджапариприччха» (ma dros ('dres) pas zhus ra) сказано:

[172] «Что родилось из (от) условий, то не родилось,
У него не существует собственного бытия рождения»¹⁸⁹.

То есть родившееся из (от) условий указывается как не родившееся благодаря собственному бытию. Поэтому из-за рождения из (от) причин [и] условий паратантра не должна существовать подлинно (yang dag par yod), а иначе даже лживое, такое как иллюзия, [поскольку тоже рождается из (от) причин и условий], будет истинной действительной [вещью] (bden pa'i dngos po). Вот почему, исходя из подразумеваемой [мысли] о том, что у несуществующего в качестве [имеющего место] истинно (bden par med pa) не существует разницы с иллюзией, в Сутре «Сандхинирмочана» о паратантре говорится как о «подобной иллюзии». [173] Поэтому [имеющееся] в той [паратантре] непостоянство и так далее в качестве смысла-предмета, воспринимаемого как существующее абсолютно (don dam par yod par bzung ba'i don), является парикальпитой, а поскольку, к тому же, не имеет места в соответствии с тем, как [оно] признается, постольку сказано, что у парикальпиты не существует сущность [собственного] признака, чем и исключается приписывание.

Поскольку [наивный реализм концептуально] признаёт (zhen pa) саму паратантру как сущность парикальпиты, и [потому] необходимо указывать, что паратантра в качестве сущности [собственного] признака, воспринимаемого таким образом, не существует, постольку не [будет] противоречием трактовать именно [эту] не имеющую места

¹⁸⁸ MAlok, TG, C, sa, f. 150a2–3.

¹⁸⁹ Тиб. gang zhig rkyen las skyes pa de ma skyes // de la skye ba'i rang bzhin yod ma yin // Цонкапа здесь дает парафраз из текста «Светоч мадхьямаки» (MAlok, TG, L, sa, f. 150a). Санскр. из PPMV, p. 150: yaḥ pratyaḥairjāyati sa hyajāto notāsyā utpādu svabhāvato'sti / yaḥ pratyaḥādhina sa śunya ukto yaḥ śunyatām jānati so'pramattaḥ /.

абсолютно паратантру как несуществование сущности [собственного] признака¹⁹⁰.

В Сутре «Сандхинирмочана» объясняется, что парикальпита, имеющая место благодаря собственному признаку, не существует, а потому [у нее] не существует сущность [собственного] признака, но не сказано, что у двух других сущностей [– паратантры и паринишпанны –] не существует сущность [собственного] признака, [то есть, что они] не имеют места благодаря собственному признаку. Само то, что две другие сущности не имеют места в абсолютном [смысле, Камалашила] принимает как смысл объяснения того, что у парикальпиты не существует сущность [собственного] признака [как] наличие благодаря собственному признаку. И совершенно ясно, что, [по его мнению], приписывание отделяется посредством [понимания того, что] не имеющее места благодаря собственному признаку в абсолютном [смысле] является смыслом несуществования сущности [собственного] признака, тогда как нигилистическое отрицание отвергается посредством [понимания того, что] в номинальном [плане] существует сущность [собственного] признака [как] наличие благодаря собственному признаку. Таким образом, хотя [этот Ачарья] подобен йогачаринам в отношении того, что если паратантра не имеет места благодаря собственному признаку, то придем к нигилистическому отрицанию причин [и] плодов, однако разница [между ними такова]: этот [Ачарья] говорит, что [паратантра] не имеет места благодаря собственному признаку в абсолютном [смысле], тогда как йогачарины говорят, что если [нечто] имеет место благодаря собственному признаку, [оно] должно существовать абсолютно.

Смысл [имеющихся] в Сутре «Сандхинирмочана» высказываний о том, что, поскольку дхармы, [относящиеся к] паратантре (gzhan dbang gi chos), как сущности признавания в качестве сущности и особенностей чувственного и так далее: «это [чувственное] и этого [чувственного]», [174] не имеют места благодаря собственному признаку, постольку паратантра пуста от парикальпиты, этот [Ачарья], в согласии с Бхававивекой, принимает [как указывающий] на признаваемый объект, подобно ранее объясненному¹⁹¹.

Кроме того, в «Мадхьямакалоке» [Камалашила], в ответ на возражение о том, что высказывания из некоторых Сутр о несуществовании у всех дхарм сущности, об [их] нерожденности и так далее имеют смысл, подлежащий установлению, [поскольку] в Сутре «Сандхинирмочана» и в других [подобных Сутрах] указана подразумеваемая [мысль как] смысл [этих] Сутр, говорит:

«Поэтому даже указание подразумеваемой [мысли высказывания] не противоречит тому, что [данное высказывание имеет] именно установленный смысл. Именно поэтому, поскольку [высказывание о] нерожденности и так далее обосновано как имеющее установленный смысл, и поскольку устраняется противоречие с «видением» и так далее, и поскольку устраняется концептуальное [познание, полагающее] соответствие звуку. Цитируя саму «святую [Сутру] Сандхинирмочана»...»¹⁹²

То есть, исходя из подразумеваемой [мысли] о том, что [у всех дхарм] не существует сущность в абсолютном [смысле], то есть, не существует Я дхарм, приводится высказывание об [их] нерожденности и так далее.

[175] Слова «именно поэтому» объясняются как: «поскольку является именно

¹⁹⁰ То есть, поскольку паратантра не такова, какой она воспринимается обыденным восприятием (с наивным реализмом), она не установлена в качестве имеющей место абсолютно. *Zin Bris*, f. 18a.

¹⁹¹ Итак, оба наставника признают существование в относительном плане собственного признака у паратантры, отрицая его лишь с абсолютной точки зрения.

¹⁹² MAlok, TG, C, sa, f. 151b4–5.

несуществованием сущности у всех дхарм» посредством этого несуществования сущности, о котором в «Сандхинирмочане» сказано как о несуществовании сущности в абсолютном [смысле], поскольку «являющееся также абсолютным» является также полностью раскрывающимся как несуществование у дхарм сущности. [Далее] здесь, [в приведенной цитате], толкование в «Сандхинирмочане» подразумеваемой [мысли] высказываний о несуществовании сущности и так далее объясняется как обосновывающее [их] в качестве [имеющих] установленный смысл¹⁹³ посредством отрицания восприятия-признавания [их] как соответствующих звуку.

[Камалашила] говорит, что мадхьямики принимают несуществование рождения и так далее в абсолютном [смысле] и принимают относительное рождение и так далее, и поэтому указания о нерожденности и так далее не [следует концептуально] признавать как соответствующие звуку, а потому [в его] системе восприятие-признавание рождения, прекращения и так далее как совершенно не существующих является восприятием-признаванием [тех высказываний] как соответствующих звуку, а принятие их как не существующих в абсолютном [смысле] не является восприятием-признаванием [тех высказываний] как соответствующих звуку.

[Возражение]: если так, тогда это противоречит [данному] в этой Сутре [«Сандхинирмочана»] объяснению второго поворота колеса Дхармы, где излагается несуществование сущности, нерожденность и так далее, как [имеющего] подлежащий установлению смысл, так как [из такого подхода Камалашилы должно следовать, что] эта Сутра обосновывает эти [Учения второго поворота] как [имеющие] установленный смысл.

[Ответ]: Хотя в «Мадхьямакалоке» [Камалашила]¹⁹⁴ отвергает противоречивость этого, но подразумеваемое [им нужно пояснить]. Если два: высказывания, [имеющие] подлежащий установлению смысл, и обоснованность в качестве установленного смысла, исходя из указания подразумеваемой [мысли], являются одной [конкретной] Сутрой, то это противоречиво. Однако [здесь речь идет] не об одной Сутре, а [о многих Сутрах], которые являются одним в качестве [того, что] просто [относится] к среднему повороту колеса Дхармы. К примеру, в «Сутре сердца Праджняпарамиты» к указаниям типа «чувственное не существует» и так далее не присоединяется явно особенность «в абсолютном [смысле]» или «истинно», [176] а потому лишь это указание, [высказанное] таким образом, не может быть идентифицировано как соответствующее звуку. Поэтому [такое указание] нужно сводить к иному [смыслу], а потому [оно имеет] смысл, подлежащий установлению. [При этом] способ сведения таков: «Глаз, ухо и так далее не существуют в абсолютном [смысле], а в номинальном [плане] не являются несуществующими, поэтому [при отрицании их существования] нужно присоединять к ним особенность «в абсолютном [смысле]» и тому подобные».

Следуя этому, выясняется, что «[Сутра] Праджняпарамиты из ста тысяч [шлок]», например, в которой к [каждому] отрицаемому присоединяется особенность «в абсолютном [смысле]» и тому подобные, имеет место (обоснована) как [содержащая] установленный смысл, как соответствующая звуку, а потому оказывается, что два те высказывания о втором повороте [колеса Дхармы] как об [имеющем] подлежащий

¹⁹³ Возможно, опечатка. По смыслу должно быть «имеющих подлежащий установлению смысл», что следует из сказанного ниже: «это указание, [высказанное] таким образом, не может быть идентифицировано как соответствующее звуку. Поэтому [такое указание] нужно сводить к иному [смыслу], а потому [оно имеет] смысл, подлежащий установлению». – *Прим. пер.*

¹⁹⁴ Лобсанг Пунцог в своих «Заметках» (*Zin Bris*, f. 18b) отмечает, что большинство поздних комментаторов считают весь дальнейший пассаж острой критикой Камалашилы.

установлению смысл не относятся ко всем [Сутрам второго поворота].

Далее, в Сутре «Сандхинирмочана» отрицается, что высказывания о несуществовании сущности, а также рождения, прекращения и так далее, которые воспринимаются-признаются [в виде] мысли «Это именно так!», воспринимаются-признаются как соответствующие звуку, но [в ней] не сказано, что восприятие-признание несуществования сущности и так далее в абсолютном [смысле], взятое в значении восприятия-признания соответствующего звуку (того, что соответствует звуку), опровергается.

Собирая [воедино сказанное] выше [и] ниже, [Камалашила] считает, что восприятие-признание несуществования сущности, имеющей место благодаря собственному признаку, а также рождения, прекращения и так далее, является восприятием-признанием соответствующего звуку, а также, что объяснение в этой Сутре того, что [у некой дхармы] сущность [собственного] признака не существует, поскольку [эта дхарма] не имеет места благодаря собственному признаку, отрицает существование [этой дхармы] в абсолютном [смысле и потому эта Сутра имеет установленный смысл], а в номинальном [плане] принимается имеющее место благодаря собственному признаку – [он] объясняет суть [своей позиции] таким образом.

Коротко говоря, [он] полагает, что Материнские [Сутры], такие как «Стотысячная», [указываются] в Сутре «Сандхинирмочана» как зачин коренных текстов, [имеющих] установленный смысл, поскольку в Сутре «Сандхинирмочана» разъясняется: «Из тех [Сутр], которые были проповеданы при втором повороте [колеса Дхармы] для [тех, кто] вступает на [Путь] Махаяны, выделяются два [рода Сутр: в одних] к отрицаемому присоединяется особенность «в абсолютном [смысле]», а в других] – не присоединяется. Следует знать, что, согласно тому, что имеется в Сутрах второго [рода, они] не идентифицируются как соответствующие звуку, а [их содержание уточняется в Сутрах] первого [типа], согласно содержанию которых, рождение, прекращение и так далее не существуют в абсолютном [смысле] и существуют в номинальном [плане]». С помощью этих [рассуждений] исчерпывающе понимается [его] метод разъяснения того, что [Сутры] первого [поворота колеса Дхармы имеют] подлежащий установлению смысл.

[177] Если думают так: «Если принцип установления трех признаков, [принятый] йогачаринами, не является смыслом этой Сутры, то считает ли [Камалашила], что этот [принцип] не является смыслом ни одной из Сутр?»

[Тогда следует ответить]: В «Мадхьямакалоке» [он] говорит, что те места в Сутре «Сандхинирмочана», Сутре «Ланкаватара», «Сутре обильно украшенного [мира]» и в других [Сутрах], в которых, исходя из отрицания внешнего, обосновывается принцип «только ума», при котором не отрицается собственное бытие у ума (*sems la rang bzhin ma bkaḡ pa*), являются Наставлениями, соответствующими помыслам [тех учеников], которые нуждаются в постепенном обучении, не будучи способными сразу постичь несуществование собственного бытия всех дхарм. [178] Поэтому [он] устанавливает смысл Сутр, выделяя из этих Сутр разделы посредством того, что существует два [рода Сутр] – предыдущие и [содержащие] объяснения, предназначенные для учеников, способных сразу постичь несуществование собственного бытия всех дхарм.

Хотя Ачарья Шантаракшита, [как известно] из переводов [его] коренных текстов [на тибетский], не прояснял способ установления трех признаков в соответствии с [изложенным] ранее объяснением, но подразумеваемые [мысли] обоих Ачарьев существуют в качестве одинаковых. В «Мадхьямакалоке» о смысле [содержащихся] в Сутре «Сандхинирмочана» высказываний о трех признаках разъясняется следующее. Толкование [трех признаков] так, как [это делают] йогачарины, не является смыслом [этой] Сутры, но [ее смыслом являются] эти принципы Пути, [которому следует]

комментирование [ее смысла] как смысла Мадхьямаки, что в подробностях выявил Бхававивека. Если же знать в подробностях способ комментирования Сутр посредством [знания] двух способов [комментирования], то [будут] понятны и различные способы комментирования Канона (Писаний) и наследства из доказательств, [оставленного] махаянистами.

2.2.2.1.2.4 Четвертое. Указание того, как применяется главное доказательство, опровергающее существование в абсолютном [смысле]

[Здесь] два [раздела]: уяснение отрицаемого доказательствами; как оно опровергается

2.2.2.1.2.4.1 Первое. Уяснение отрицаемого доказательствами

Если думают: Если лишь собственное бытие, имеющее место благодаря собственному признаку, принимается [как существующее] у дхарм в номинальном [плане], то каково же то отрицаемое, которое, не являясь именно этим [вышеуказанным собственным бытием], называется «имеющим место истинно» (bden pa), «подлинно (по-настоящему)» (yang dag pa) и «абсолютно» (don dam par grub pa)?

[Тогда следует ответить]: Здесь очень важно уяснить отрицаемое, поскольку без четкого проявления общего [смысла] отрицаемого – способа (lugs) восприятия-признавания, которым [дхармы] воспринимаются-признаются как имеющие место истинно и тому подобным [образом], или же того, что идентифицируется этим [восприятием-признаванием], [179] опираясь лишь на запомненные термины-обозначения «имеющее место в качестве тех («истинно» и тому подобным образом) невозможно», хотя бы и твердили многократно: «существует такое-то опровержение имеющего место таким образом, а это обосновывает [то, что оно] не имеет места», но не [будет] хорошего понимания смысла [этих высказываний].

Комментируя высказывание о том, что земля и прочее не являются сущностью первоэлементов (не имеют сущности первоэлементов) в абсолютном [смысле, Бхававивека] в своей «Таркаджвале» говорит:

«Поскольку «смысл-предмет» (don) является познаваемым, постольку смысл-предмет именуется изучаемым и понимаемым. «Высшее» (dam pa) является звуком - словом «высшее» (tshog). [Так образуется] составной [термин] «высший смысл-предмет» («абсолютное») (don dam pa), при этом он и смыслом-предметом является, и высшим является, поэтому – высший смысл-предмет. Или, иначе, «высший смысл-предмет» (dam pa'i don), поскольку является предметом высшей неконцептуальной совершенной мудрости (rnam par mi rtog pa'i ye shes dam pa'i don yin pa), поэтому – высший смысл-предмет. Или, иначе, «подобие высшего смысла-предмета (согласующееся с высшим смыслом-предметом)» (don dam pa dang mthun pa), поскольку этот высший смысл-предмет существует в отношении мудрости (shes rab la), согласующейся с постижением высшего смысла-предмета, поэтому – подобие высшего смысла-предмета».

Из [этих] трех высказываний последнее является предметом [этого] раздела. В «Таркаджвале» [далее] сказано:

«У высшего [смысла-предмета] (абсолютного) два аспекта. Из них первый – несоединяющее (неосуществляющее) (mngon par 'du byed med par 'jug pa), ушедшее от мира ('jig rten las 'das pa), непорочное (zag pa med pa), без феноменальной явленности (spros pa med pa). Второе – соединяющее (осуществляющее), наделенное феноменальной явленностью, [называемой] «чистая мирская совершенная мудрость, соответствующая [уровню] собрания заслуг и совершенной мудрости». [180] И поскольку этот [второй вид абсолютного] идентифицируется здесь как имеющий особенность – наделенность

высшим, постольку нет ошибки».

То есть, [опирающееся на] доказательства познание, исследующее абсолютное (don dam dpyod pa'i rigs shes), тоже должно приниматься в качестве того [абсолютного], но [этим познанием] не является только лишь послеобретаемое (обретаемое после самахиты) [опирающееся на] доказательства познание святого (phags pa'i rjes thob ky'i rigs shes). Таким образом, смысл [высказывания, сделанного] мадхьямиками и другими [философами] «не существует в абсолютном [смысле]» в отношении той основы, которая исследовалась [на предмет того], существует [она или] не существует, заключается в том, что эта основа не существует для [опирающегося на] доказательства [познания], исследующего абсолютное, тем самым [эта основа и] «не имеет места». В коренных текстах этого Ачарьи [Бхававивеки] не объясняется ясно [данный вопрос], а в работах Ачарьи Джнянагарбхи, посвященных рассмотрению двух истин, и в «Мадхьямакаланкаре» [Шантаракшиты] с [его] автокомментарием [на эту работу] ясное разъяснение [данного вопроса] не представлено.

В «Мадхьямакалоке» [Камалашила] объясняет три [разновидности] мудрости, исходя из того, что, поскольку [их] объектом является абсолютное, постольку [они] признаются-обозначаются (btags) абсолютными:

«Поскольку все познания, возникшие из правильных слушания, размышления и созерцания, являются безупречными обладателями объекта (rhyi ci ta log pa'i yul can), то называются «абсолютными», так как их смысл-предмет является высшим (абсолютным). [Оно] существует, разделяясь по особенностям на непосредственное [восприятие] и косвенное [умозаключение]. Благодаря осмыслению [этого смысла-предмета], ими познается только лишь нерожденность всех этих действительных [вещей]. Поэтому, как сказано, «[у вещей] в абсолютном [смысле] рождение не существует», что означает: «правильным познанием они не обоснованы (и для него не имеют места) в качестве рождающихся»».

[Вещи] объясняются как не рождающиеся, что [познается] благодаря осмыслению, которое задействуется в этом [познании], поскольку [оно], будучи правильным познанием, не обосновывает [их] в качестве рождающихся. [181] Две [разновидности] несуществования Я, поскольку обладают [обоснованностью] доказательствами, постольку являются абсолютным (dam pa), а также принимаются как то, что отвергает покровы (sgrib pa srong), а потому являются безупречными объектами [или] предметами высшей совершенной мудрости и устремления к постижению-реализации, поэтому [эти разновидности несуществования Я] объясняются как признак абсолютного (подлинное абсолютное) (don dam pa'i mtshan nyid pa). Соответственно, исходя из задействования «подлинного» (yang dag pa) в отношении [опирающегося на] доказательства познания, [именно] благодаря [ему устанавливается] несуществование собственного бытия, а не сознанием номинального (tha snyad pa'i shes pa). А если, исходя из задействования [«подлинного»] в отношении сущности таттвы (de kho na nyid ky'i ngo bo), исследуется таттва, то [это «подлинное»] не существует. Так это разъясняется в «Толковании «Мадхьямакаланкары»» [Камалашилы].

Если рождение действительных [вещей] и так далее существует в качестве таттвы (того, что существует подлинно), [тогда оно] должно быть обосновано умом, оценивающим их абсолютное или таттву, тогда как [оно] не обосновано им, поэтому и указывается, что рождение и так далее не обосновано в качестве таттвы действительных [вещей], а потому именно это и следует [называть] «нерожденность [действительных вещей] в абсолютном [смысле]».

Если думают: Если так, тогда как обосновать рождение, чтобы [оно] являлось обоснованным в качестве таттвы?

[Тогда следует ответить]: Например, при [воспроизведении магического трюка с использованием] основы [этого] магического воспроизведения (sprul gzhi) – камней, деревяшек и так далее [для воспроизведения] иллюзорных лошадей [и] слонов в [сознании наблюдателя], глаза которого [находятся] под влиянием [соответствующей мантры], явлены лошади [и] слоны, тогда, хотя [это] является лишь явлением в качестве тех [лошадей и слонов] в сознании этого [наблюдателя], но нельзя сказать, что [эти] деревяшки и так далее не явлены [ему] в качестве тех [лошадей и слонов]. Подобным же образом, когда явлено, что росток рождается из семени, тогда, хотя [это] исчерпывается лишь явлением в сознании в качестве того [рождения ростка из семени], но нельзя сказать, что он не рождается из того.

[182] Если думают: Если так, тогда, поскольку росток рождается из семени, что [имеет место] со своей стороны (rang ngos nas), то [это будет] абсолютным рождением (don dam pa'i skye ba).

[Тогда следует ответить]: Ошибки нет. Хотя основа магического воспроизведения [имеет место] со своей стороны, а также существует [и ее] явление в качестве лошадей [и] слонов, однако является явленной в таком качестве сознанию в силу обусловленности глаз [соответствующей мантрой], но не является порожденным в качестве явления тех [лошадей и слонов] из (от) причин [и] условий, присущих самим [лошадям и слонам] (rang gi gnyug ma'i rgyu rkyen las), а если иначе, то будет явлено в качестве тех [лошадей и слонов] также и в [сознании наблюдателя, чьи] глаза не [находятся] под влиянием [соответствующей мантры].

Точно так же, хотя росток рождается из (от) семени, но росток не является рождающимся в силу [его] собственного принципа пребывания (rang gi gnas lugs kyi dbang gis), не будучи установленным в силу явления в качестве такового уму наименований (tha snyad pa'i blo)¹⁹⁵. Таким образом, восприятие-признание рождения ростка в силу [его] собственного принципа пребывания, не будучи установленным в силу явления уму – своему обладателю объекта (rang gi yul can gyi blo'i snang ba'i dbang gis), в качестве существующего и является восприятием-признанием рождения как существующего в абсолютном [смысле]. Посредством этого следует понять, [что означает выражение] «существование рождения в абсолютном [смысле] или в качестве таттвы», а также то, существует [или] не существует у всех иных дхарм рождение и так далее в абсолютном [смысле], в качестве таттвы или же истинное.

В «Мадхьямакалоке» об этом сказано:

«Тем [умом] даже у всех насекомых вещи видятся [согласно] указанному тут (в цитате) – как будто [они] по-настоящему [имеют] самостность (сущность) (bdag nyid). Поэтому все лживые сущности вещей, [устанавливаемые] в силу этих [ошибочных] мыслей (bsam pa), называются существующими только относительно (kun rdzob tu yod pa kho na)».

То есть, указывается, что тем возникающим из (от) безначального отпечатка умом относительного (blo kun rdzob pa), который ошибается, [воспринимая-признавая] несуществующее в абсолютном [смысле] собственное бытие как существующее, существа «видят» существование подлинных действительных [вещей] (yang dag pa'i dngos po yod pa), поэтому то, что существует в силу их [ошибочных] мыслей, называется «существующим в относительном [плане] (kun rdzob tu yod pa)», а потому обратное этому следует [знать] как существующее в абсолютном [смысле], [183] постольку

¹⁹⁵ Кедруб Чже, «Тонтун ченмо»: «Хотя рождение ростка из семени является установленным в силу [его явления] уму, но [у сватантриков] это совместимо с тем, что росток рождается из семени, будучи также [имеющим место] и со своей стороны (rang ngos nas). Это подобно тому, как [в том примере] основа магического воспроизведения фантомов явлена как лошади [и] слоны, будучи также [имеющей место] и со своей стороны». – Прим. пер.

объяснение, опирающееся на это [толкование], подобно в школах всех мадхьямик-сватантриков.

[Что касается критерия существования в номинальном плане], то хотя [только лишь] в силу явления [чего-то] в неисследующем уме, типа двух [разновидностей] врожденного восприятия-признавания Я, нельзя установить [это нечто] как существующее в номинальном [плане], однако установить [нечто] как предмет, существующий в номинальном [плане], можно в силу явления [этого] в сознании наименований (tha snyad pa'i shes pa), которому не возражает иное верное познание (tshad ma gzhan gyis mi gnod pa). В системе этого [Ачарьи существующее в номинальном плане] существует также и [в качестве] принципа пребывания номинального (tha snyad pa'i gnas lugs), установленного в силу [его] явления подобному тому сознанию, поэтому упоминается такая особенность: «[существующее в номинальном плане] не устанавливается [только лишь] в силу [его] явления уму – своему обладателю объекта».

Хотя пустота как опустошенность этих основ [– дхарм –] от того объекта восприятия-признавания истинности [наличия] принимается [им] как принцип пребывания абсолютного, [имеющийся у] этих [дхарм] (de dag gi don dam pa'i gnas lugs), однако эта [пустота каждой из дхарм, по его мнению], не имеет места в силу принципа пребывания, не являющегося (принципа пребывания того, что не является) установленным в силу явления [этой пустоты] своему обладателю объекта [– уму]. Именно так, [согласно этой системе], следует понимать также и смысл того, что такое «пустота пустоты».

Упомянутое ранее восприятие-признавание истинности [наличия] в этой системе является врожденным (lhan skyes) восприятием-признаванием истинности [наличия], которое существует даже у существ, не знающих термины-обозначения, хотя у них и не существует восприятия-признавания посредством соединения имени [и именуемого им] смысла-предмета. Поэтому хотя и можно выдвинуть [суждение] «если объект восприятия-признавания истинности [наличия] имеет место в качестве той [истинности наличия], то [он] станет существующим как приемлемое [для] исследования посредством доказательств, исследующих конечное (mthar thug dpyod pa'i rigs pas dpyad bzod), как вещь, чьи части не существуют, а также как собственное бытие, обладающее тремя особенностями¹⁹⁶, и так далее, но восприятие-признавание [того объекта] как этих [только что перечисленных предметов] не является смыслом восприятия-признавания истинности [наличия], так как, хотя и отрицаются эти [только что перечисленные предметы], [184] но [этим отрицанием] не обосновывается смысл несуществования истинности [наличия].

Поскольку этим Наставником не прояснен как следует смысл восприятия-признавания истинности [наличия], постольку, исходя из [понимания] того, что если [нечто] существует как оцениваемое (рассматриваемое) [опирающимся на] доказательства познанием, то приходим к тому, что [оно] имеет место истинно, некоторые из прежних ученых приняли именно это [понимание], тогда как другие [пришли к выводу] о несуществовании объекта у [опирающегося на] доказательства познания, а третьи, различая доказательства и умозаключение по [их] обратно тождественным, устанавливают [их] объекты как существующие [и] не существующие,

¹⁹⁶ Кедруб Чже, «Тонтун ченмо»: «[1] [его] сущность не рождается посредством причин и условий, [2] не изменяется, становясь иным модусом (gnas skabs), и [3] совершенно не зависит от иного, которое устанавливало (определяло) бы ('jog byed) [его наличие]». – Прим. пер.

[соответственно]¹⁹⁷.

Если кратко, [185] то следует сказать: [тот, кто] распознал это врожденное восприятие-признание Я дхарм, [тот] понимает [принцип], которым во всех этих доказательствах, опровергающих Я дхарм, [оно] опровергается – [само] непосредственно (dngos), а также в качестве его составных элементов (de'i yan lag). [Тогда] мышление, [закрывающееся в том, чтобы] снова [и] снова приходит к опровержению того восприятия-признания, как только [оно появится] в потоке своего ума, [на основе] слушания, объяснений и продумывания [Учений о несуществовании Я он] поймет как смысл инструкций (руководств). Также и в иной период [по отношению к тому, когда] объясняется несуществование Я в наших школах, рассматривайте [все дхармы] согласно этому [мышлению].

2.2.2.1.2.4.2 Второе. Как оно опровергается

Каковы же главные доказательства, опровергающие это отрицаемое?

В данной системе (Сватантрика) аргументация, опровергающая отрицаемое, за небольшими исключениями, используется, опираясь на аргумент «невосприятия связанного» ('brel ba ma dmigs pa'i rtags), а обоснование именно аргументом лишенности единичности и множественности, опирающееся на сказанное в [Сутрах] «Ланкаватара» и «Питапутрасамагама», объясняется в «Мадхьямакаланкаре». В «Мадхьямакалоке» излагаются также [доказательство посредством довода] «алмазной частицы», [доказательство], опровергающее рождение существующего [и] несуществующего, [доказательство], опровергающее рождение по тетралемме, [доказательство посредством довода] лишенности единичности и множественности, [186] а также излагается довод связанности [с] опорой (зависимого возникновения). Это – аргументы восприятия несовместимого ('gal zla dmigs pa'i rtags).

Конечное [доказательство], указывающее [то, что позиция] оппонента [является] собранием противоречий, таково:

В отношении [предметов], принимаемых нашими (буддийскими) [и] иными (небуддийскими) школами, указывается невозможность несуществования [у них] частей, то есть [невозможность предметов, у которых] не существует множество частей, таких как периоды времени, части [материальных] объектов или образы (виды, аспекты) объектов в сознании, исходя из чего указывается опровержение, [которое заключается в том, что] если [нечто] имеет место в качестве обладающего множеством частей, то, хотя с номинальным смыслом (tha snyad pa'i don) и совместимо то, что одна дхарма существует как сущность (bdag nyid) со множеством частей, однако для имеющего место в абсолютном [смысле следует признать, что] если два: части и обладатель частей [являются] отличными по сущности, то [между ними] не существует связи, а если [они являются] одной сущностью, [187] то части будут одним или будет много обладателей частей, исходя из чего опровергается наличие дхарм в абсолютном [смысле].

Далее [Шантаракшита и Камалашила] объясняют [эту аргументацию, показывая] близкое знакомство с доказательствами, изложенными Арьядевой:

[188] «*Не существует пальца помимо суставов*» и так далее.

В «Мадхьямакалоке» объясняется, что, например, для опровержения [абсолютного]

¹⁹⁷ Кедруб Чже, «Тонтун ченмо»: «В силу неразличения двух: приемлемого для исследования, анализирующего таттву посредством доказательств, и обоснованного посредством доказательств (rigs pas grub pa), прежние великие мудрецы, такие как [переводчик] Огло [Ченпо], полагают, что абсолютная истина не является познаваемой (shes bya ma yin pa), [поскольку не обоснована посредством доказательств и, следовательно, не приемлема для такого исследования], тогда как другие, например Чаба [Чойкьи Сэнге], утверждают, что несуществование [имеющего место] истинно обосновано как истинное [и имеет место истинно] (bden med bden grub), [поскольку приемлемо для такого исследования] – такие огромные ошибки возникают». – Прим. пер.

рождения [из (от)] иного, решая, [является ли причина какой-либо] из двух: постоянной [или] непостоянной, отрицается [возможность] рождения из (от) постоянной [причины]. [Затем], решая, [является ли] непостоянная [причина какой-либо] из двух: одновременной [или] не одновременной [с плодом], отрицается [возможность] рождения из (от) одновременной [причины]. [Затем], решая, [является ли] неодновременная [причина какой-либо] из двух: уничтоженной [или] не уничтоженной [во время рождения плода], отрицается [возможность] рождения из уничтоженной [причины]. [Затем], решая, при рождении из (от) не уничтоженного предшествующего [– причины – причина и плод] разрываются [или] не разрываются [друг от друга каким-либо] промежуточным [элементом] (bar du chod ma chod), отрицается [возможность] рождения из (от) [причины в случае] разрывания. До этого [момента] опровержение [является] довольно простым.

Затем, решая, при рождении из (от) [причины] без разрывания [промежуточным элементом] являются ли причина и плод каким-либо] из двух: неразрывными [друг от друга] всей [своей] сущностью [или] неразрывными [друг от друга со своих] определенных «сторон» (элементов), [приходим к выводу, что], если согласно предшествующему [варианту], то должны смешаться две [вещи], обладающие [моментами] времени [– своими «сторонами», элементами]; например, если две мельчайшие частицы дерева неразрывны [друг от друга] всей [своей] сущностью при [отсутствии какого-либо] промежуточного [элемента], то обязательно смешиваются в один объект, а если согласно последнему [варианту], то [причина и плод, не разрываясь друг от друга только своими отдельными «сторонами»], наделены частями, а потому [они сами и рождение одного из другого] будут [не абсолютными, а] относительными.

Конечное [доказательство], указывающее опровержение [189] – это опровержение посредством изучения того, [являются] ли части [и] обладатель [этих] частей одним [или] отличными. Поэтому даже для опровержения таких [представлений], как [представление об абсолютном] рождении [из (от)] иного, [имеется] множество «дверей» (способов) доказательств, указывающих опровержение [этого].

Основным доказательством, опровергающим истинность наличия, в «Сатъядвае» Ачарьи Джнянагарбхи служит опровержение рождения по тетралемме (из четырех вариантов), которое, в качестве конечного опровержения, подобно [по замыслу опровержению] Шантаракшиты – отца [и его ученика –] сына [Камалашилы, о котором сказано выше].

Желающий развить ум должен изучить [эти] доказательства – великий путь доказательств, [применяемых] последователями Защитника Нагарджуны. Если понять доказательства этих [Ачарьев, занимающих] позицию сватантриков, то с легкостью будут поняты также и [принципы] доказательств [Ачарьев] других [школ], поэтому [это изложение] не было излишним расширением [основной темы].

Глава V

2.2.2.2 Второе. Как толкуются коренные тексты святых [отца и сына] мадхьямиками-прасангиками

[Здесь] два [раздела]: как объясняется то, существует [или] не существует собственное бытие у индивида и дхарм; указание того, каким является главное доказательство, опровергающее наличие [дхарм] в абсолютном [смысле]

2.2.2.2.1 Первое. Как объясняется то, существует [или] не существует собственное бытие у индивида и дхарм

[Здесь] три [раздела]: объяснение особенности опровержения собственного бытия у индивида и дхарм; опирающееся на это [объяснение] указание

специфического способа комментирования подразумеваемой [мысли] святых [отца и сына – Нагарджуны и Арьядевы]; отвержение противоречий между этой системой [прасангики] и [сказанным в] Сутрах

2.2.2.2.1.1 Первое. Объяснение особенности опровержения собственного бытия у индивида и дхарм

[Здесь] два [раздела]: указание в качестве особенности [этой школы] опровержения собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку; [190] указание того, почему, исходя из уяснения этого отрицаемого, [оно] не существует

2.2.2.2.1.1.1 Первое. Указание в качестве особенности [этой школы] опровержения собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку¹⁹⁸

Ачарья Бхававивека при создании своего комментария на «Праджнямулу» [Нагарджуны] усмотрел множество ошибок [в комментарии «Праджнямулы», составленном] Буддапалитой, однако [он] не упоминал ошибки с точки зрения существования несоответствия [своему воззрению] при [рассмотрении Буддапалитой] двух [разновидностей] несуществования Я. И Авалокитаврата объясняет:

Понимание того, что в номинальном [плане] внешнее [и] внутреннее связанное [с] опорой (возникающее зависимо) существует как способное функционировать лишь [в качестве] иллюзии и не существует [как] сущность в абсолютном [смысле], провозглашающие срединный путь, святые отец [и] сын (Нагарджуна и Арьядева), Бхававивека, Буддапалита и другие, указали как способ [осуществления] парамиты мудрости (Праджняпарамиты).

[191] [Итак, по его мнению], оба Ачарьи (Буддапалита и Бхававивека) сходным образом объясняли, что в номинальном [плане вещи] существуют лишь в качестве иллюзии (tha snyad du sgyu ma tsam du yod pa), а в абсолютном [смысле их] сущность не существует (don dam par ngo bo nyid med). Джнянагарбха, Шантаракшита, Камалашила и другие не упоминали ни о каком различии [в понимании] несуществования Я, которое [могло бы] существовать между двумя: своей системой и системой Буддапалиты и Чандракирти. [С другой стороны], Чандракирти считает, что поскольку Буддапалита толковал подразумеваемую [мысль] святых [Ачарьев] в соответствии с тем, как она есть, постольку его (Буддапалиты) и собственный (Чандракирти) способы установления абсолютного и относительного не различаются, но при этом объясняет, что его собственная система не является общей с толкованием других мадхьямиков. Так, в [своей] «[Мадхьямака]Аватарабхашье» ('jug 'grel) [он пишет]:

«Пусть мудрые удостоверятся: «это учение о пустоте не излагается без искажений в иных Шастрах, кроме «Мадхьямака-шастры». Точно так же в иных Шастрах отсутствует эта система, которую мы здесь изложили вместе с диспутом и в соответствии с учением о пустоте». Некоторые же говорят: «То, что саутрантики [в своей] системе называют абсолютным, именно это мадхьямики принимают как относительное». Следует признать, что тот, кто так [говорит], совершенно не понимает истинную суть (таттву) «Мадхьямака-шастры»».

[Далее он] говорит то же самое также и в отношении системы вайбхашиков [в сравнении с мадхьямакой-прасангикой], и заключает:

[192] *«...неверно, что учение ушедшего от мира [святого] (уводящее от мира) сходно с учением мирского [существа] (мирским), а потому мудрецы должны удостовериться: «Эта система является особенной»».*

¹⁹⁸ См. прим. 56. – Прим. пер.

[Итак], довод об особенностях своей системы по отношению к тем, которых [придерживаются] иные мадхьямики, [Чандракирти представляет в виде] основания для установления того, что, принимая в качестве относительного мадхьямиков то, что двумя [школами] реалистов называется абсолютным, [они, иные мадхьямики], не понимают сути срединности (мадхьямы). [Это основание] состоит в том, что, [согласно его] собственной системе, даже в номинальном [плане] не принимается дхарма, имеющая место благодаря собственному признаку, тогда как те [реалисты] лишь на этой [основе – наличии благодаря собственному признаку –] устанавливают [существование всех дхарм]. Поскольку, если ущербно [понимание] одной из этих двух истин, то будет ущербное [понимание] и другой из них, постольку неверно, что учение, уводящее от мира ('jig rten las 'das pa'i chos), которое не ущербно в отношении способа [установления] обеих истин, сходно с учением мирского [существа] (мирским), ущербным в [установлении] двух истин, а также [сходно с ним] в какой-либо из двух истин. Поэтому данная система святых [Наставников] не является общей с философией реалистов не только в отношении абсолютного, но также и в отношении относительного.

Хотя [Джнянагарбха] в «Автокомментарии на “[Мадхьямака]Сатьядваю”» (bden gnyis rang 'grel) приводит следующую цитату:

*«То, которое иные задеиствуют как абсолютное,
Оно – относительное [для] других,
Подобно тому, как та, что является признаваемой в качестве матери одного,
Признается также и женой иного»»,*

а в «Субкомментарии» ('grel bshad) эта цитата из источника объясняется [как принадлежащая] Нагарджуне, но, благодаря [приведенной выше цитате из] «Комментария на “Вступление”», понимаем, что это не так. А [что касается мнения о том, что] автором [упомянутого выше] «Субкомментария» является Шантаракшита, то имеется в виду [другой автор, носящий] то же самое имя, или [просто] ошибочное [определение авторства], но [им] не является автор «Мадхьямакаланкары» и прочих [известных работ], так как [Камалашила] опровергает [в своем] «Комментарии собранной сути верного познания» (tshad ma'i de kho na nyid bsdus pa'i 'grel pa) [данное этим автором] объяснение цели создания Шастры, [чего он, несомненно, не позволил бы себе в адрес своего Учителя], и так как [сам этот автор] комментирует [свою] позицию как такую, где [оставляет] неизменным [и считает] приемлемым смысл слов объяснения [Джнянагарбхи] из [его] «Автокомментария на “[Мадхьямака]Сатьядваю”» о том, что [это] высказывание: [194] «воспринимаемое [и] воспринимающее, согласно тому, как [они] явлены, не существуют», противоречит непосредственному восприятию (smrga sum??), а также опровергается известным, [что прямо противоположно позиции Шантаракшиты].

[195] Кроме того, [в своей] «[Мадхьямака]Аватарабхашье» [Чандракирти] излагает [аргумент сватантриков следующим образом]:

«[Здесь говорят]: Поскольку в абсолютном [смысле] рождение не существует, постольку, хотя и опираются на отрицание рождения из себя и иного, но у тех чувственного, ощущений и так далее, [существование] которых воспринимается непосредственно и осознается посредством умозаключения, собственное бытие, несомненно, будет рождаться из иного. А если это не принимают, то, хотя и говорят: «две истины», но истина будет только одна. Поэтому рождение из иного существует».

[Этот аргумент сватантриков в только что приведенной] выше [цитате из «Аватарабхашьи» состоит в том, что], хотя при отрицании имеющих место благодаря собственному признаку причин [и их] плодов, исходя из их отрицания в абсолютном [смысле] (с абсолютной точки зрения), логично [будет] отрицать и рождение [из] иного [в

этом же, абсолютном смысле], однако в номинальном [плане] нужно принимать рождение из иного, которое рождается благодаря собственному бытию или же собственному признаку, а если не принимать этого, то, поскольку [тогда] истина не существует даже в относительном [плане], постольку относительная истина будет не существующей. Споря с этим, [Чандракирти] последовательно обосновывает несуществование рождения, [имеющего место] благодаря собственному признаку, на уровне обеих истин. Эта [позиция Чандракирти] не является [относящейся] к [позиции] реалистов, обосновывающих принятие того, что для мадхьямиков в абсолютном [смысле вещи] не рождаются, однако в номинальном [плане] существует [их] рождение, [имеющее место] благодаря собственному признаку. Поэтому не логично [также и] заявление о том, что «если существует лишь такое различие отрицаемого в двух [школах] мадхьямиков (существование или несуществование рождения, имеющего место (рождения того, что имеет место) благодаря собственному признаку в относительном плане), то почему [в таком случае] Чандракирти не выступил с ясным опровержением этой [убежденности сватантриков в существовании рождения, имеющего место благодаря собственному признаку в относительном плане?», поскольку на самом деле Чандракирти делает именно это].

2.2.2.2.1.1.2 Второе. Указание того, почему, исходя из уяснения этого отрицаемого, [оно] не существует

[Здесь] два [раздела]: Указание того, что оно (отрицаемое) не существует, исходящее из указания способа идентификации [отрицаемого] посредством приобретенного [при жизни] и врожденного приписывания; объяснение смысла изложения двух [разновидностей] несуществования Я, опирающееся на Писания шраваков

[196] 2.2.2.2.1.1.2.1 Первое. Указание того, что оно (отрицаемое) не существует, исходящее из указания способа идентификации [отрицаемого] посредством приобретенного [при жизни] и врожденного приписывания

Если так, тогда при восприятии (идентификации) (bzung ba) [дхарм] таким образом, чем же является идентификация [их] как имеющих место благодаря собственному признаку?

Здесь, прежде всего, следует сказать, [как рассматривается] эта [идентификация] в системах философов. В [контексте] обозначения наименованиями (tha snyad btags pa): «этот индивид совершает такое-то деяние», «вкушает (переживает) такой-то плод», ищут предмет этого обозначения наименованием «индивид» (предмет, который им обозначается) (gang zag gi tha snyad btags pa de'i don btsal): «именно эти [его] собственные скандхи являются индивидом или же [он является] иным предметом по отношению к ним?» Исходя из обнаружения какой-либо позиции [– что индивид и его скандхи –] один предмет (don gcig) [или] отличные предметы (don tha dad) – образуется основа [для] установления (jog sa) того индивида, и тогда [философы] способны установить накапливающего деяния и так далее. Если же [они] не обнаруживают [такую основу], то не способны установить [накапливающего деяния и так далее]. Поэтому, не удовлетворяясь лишь обозначением [посредством] наименования «индивид», исследуют и ищут, чем является эта основа обозначения, которая обозначается этим наименованием¹⁹⁹, исходя из чего, когда устанавливают [эту основу], тогда [и] устанавливают, что индивид имеет место благодаря собственному признаку. Все наши

¹⁹⁹ Тиб. gang zag gi tha snyad btags pa tsam gyis mi tshim par de'i tha snyad gang la btags pa'i btags gzhi de ji ltar yin dpyad cing btsal nas. – Прим. пер.

(буддийские) школы – от вайбхашиков до сватантриков – принимают соответствующее этому.

Подобным же образом [такой способ установления собственного признака] применяется и в отношении всего – как соединившихся дхарм, таких как чувственное, ощущения и так далее, так и несоединившихся дхарм, включая пространство, которое саутрантики полагают отрицанием [типа] «не существует», лишь совершенно отсекающим препятствующее как контактирующее [с воспринимающими способностями]. [Согласно этим философам], при установлении в качестве существующего всего, что принимается как обоснованное верным познанием, если искать, каким образом имеет место этот предмет – основа вхождения, в которую входит наименование – [ее] собственное имя, то, если предмет, обнаруживаемый таким [способом], не существует, тогда [они] не способны установить [это] как существующее, а потому в обратном от этого [случае оно] устанавливается [ими] как существующее.

[Три]: [1] собственный признак (rang mtshan), о котором в коренных текстах логиков [сказано] как о только лишь «способности выполнять функцию», [2] собственный признак (rang gi mtshan nyid), объясняемый в «Абхидхарма-сутре» (mngon pa'i mdo) и других [текстах] как определяющее специфически [данную дхарму, тем самым отделяя ее] от иного (gzhan dang thun mong ma yin par mtshon pa), [197] как [в случае] жара, [являющегося собственным признаком] огня, и [3] собственный признак, имеющий место благодаря собственному признаку (собственный признак [из выражения] «имеющее место благодаря собственному признаку») (rang gi mtshan nyid kyis grub pa'i rang mtshan), [о котором идет речь], совершенно не подобны [друг другу].

Метод Чандрапады (zla ba'i zhabs, он же Чандракирти) состоит в том, чтобы не принимать такого рода существование даже номинально, поэтому [его] собственный способ установления [существующего] номинально излагается в «Прасаннападе»:

«Кроме того, [приведение] этого примера не логично, поскольку Раху [как] опирающееся, обладающее опорой – головой, и пестик [как] опирающееся, используемое с особенностью, [закрывающей] в обладании опорой – телом, имеют место [в отношении] тела и головы [соответственно] как составные элементы мирских наименований без [их] изучения, точно так же, как индивид и прочее существуют согласно [общему] признанию».

[198] Здесь содержится ответ [на аргумент о том, что], как в миру используются наименования «тело пестика» и «голова Раху», хотя [пестик и Раху] не существуют [как-то] по-особенному, отличаясь от [своих] тела и головы [соответственно], однако [эти наименования] возможны [для использования как] дхармы – основы для концептуального [понимания], точно так же используется такое наименование: «твердость – собственный признак земли», хотя и не существует земля, не являющаяся твердой (твердостью).

Ответ [на это возражение состоит в том, что], когда [у слушателя] в результате [слышания] звуков (слов) «тело» и «голова» рождается ум, осознающий эти два [предмета], идентифицируя которые как основы особенностей (khyad gzhi), [он] думает [об их особенностях]: «чье тело?», «чья голова?», желая узнать [это], тогда, следуя [общепринятому] использованию мирских терминов, для говорящего [будет] логичным устранить сомнения слушателя, [используя] звуки (слова) «пестик» и «Раху» как дхармы-особенности (khyad par gyi chos) [для этих тела и головы], желая устранить [неверное понимание слушателя, при котором эти] тело и голова [понимаются как] не [принадлежащие] пестик и Раху [соответственно]. [Однако], поскольку не существует причины устранять подобные тем сомнения при [высказывании] «твердость – собственный признак земли», так как не существует земля, не являющаяся твердой, постольку [эти] два – пример [и иллюстрируемый им] смысл – не сходны.

[Далее Чандракирти] указывает еще одно, другое, основание необоснованности [такого] примера, объясняя, что [этот] пример [для иллюстрации того, что является] тем же [самым] при несуществовании отличия, не обоснован, поскольку тело и голова как опоры – основы особенности и опирающиеся [на них] дхармы-особенности – пестик и Раху [в плане] мирских наименований имеют место как отличные [друг от друга основы особенности и дхармы-особенности]. В ответе, данном [Чандракирти] на то возражение, ясно высказано [его мнение о том], что если при этом искать то, чем являются основы обозначения ('dogs pa'i gzhi), [обозначаемые этими] наименованиями, то [они] не обнаруживаются в качестве отличных [друг от друга] предметов, так как для головы Раху [всей целиком] и используется термин «Раху» и так как, если искать предметы, [называемые] «пестиком» и «его телом», то не обнаружить [их] как разные (по отдельности). Именно на это указывает [Чандракирти] в следующем [за приведенной выше цитатой] предложении:

«Если вы полагаете, что данный пример обоснован, поскольку посредством осознания лишь этих [пестика и Раху, они] не обоснованы как иные предметы, отличающиеся от тела и головы [соответственно], тогда это не так, так как при [использовании] мирских наименований не входят в исследование подобного [соотношения предметов] [199] и так как мирские действительные [вещи] существуют [лишь постольку, поскольку] не изучены [этим исследованием]».

Таким образом, хотя именно такая основа [и] такая дхарма[-особенность] существуют для слушающего [эти наименования], но, если изучить предметы этих наименований, то [даже в номинальном плане] пестик и Раху не обнаружатся как имеющие место в качестве разных (отдельных) по отношению к телу и голове [соответственно], а потому они не имеют места как основы [особенности и] дхармы[-особенности соответственно] – [этот] спор [демонстрирует] способ установления существования дхарм [согласно воззрениям] других [философских систем], о которых было сказано выше. В ответ [Чандракирти говорит], что «существование» является мирским наименованием, а не является установленным посредством такого исследования, то есть, устанавливается без исследования.

Если устанавливать посредством исследования, то невозможно установить, а способ установления без исследования дается сразу после предыдущей цитаты:

«Хотя, если исследовать, то не существует Я как отличного от чувственного и прочих [скандх], но это [Я] является существующим в [плане] мирской относительности ('jig rten gyi kun rdzob tu), опираясь на [эти] скандхи. Точно так же, поскольку два: Раху и пестик тоже являются [такими же], постольку обоснованность [этого] примера не существует».

Так изложен способ установления индивида. [Слова] «не существует Я» [в приведенной выше цитате] означают, что не существует основа установления ('jog sa) Девадатты как предмета, обнаружимого посредством исследования и поиска, поскольку, если исследовать то, каким образом имеют место Девадатта, а также его чувственное и ум как основы обозначения, [обозначаемые] теми наименованиями, которые [используются] в высказываниях «чувственное (тело) Девадатты», «ум Девадатты», то эти дхармы [– тело и ум –] не являются Девадаттой, и Девадатта как иной предмет по отношению к его чувственному, уму и так далее тоже не обнаруживается. Это [означает], [200] что Девадатта является не имеющим места благодаря собственному признаку, но [при этом] Девадатта не является не существующим, поэтому существует в относительном [плане], опираясь на скандхи. Так же, [согласно Чандракирти], устанавливаются и оба [эти] примера.

О способе установления дхарм [он] далее говорит:

«Подобным же образом, совершенно очевидно, что, если полностью исследовать, тогда те [дхармы] – земля и так далее – они тоже не существуют как основы признаков, отличные от [своих признаков], таких как твердость и так далее, однако, хотя признак несуществующей опоры [этого признака], отличной от основы [этого] признака, тоже не существует, но это все же существует в относительном [плане], и потому Наставники [Нагарджуна и Арьядева] установили положения об имеющем место посредством обоснованности лишь взаимозависимостью (phan tshun ltos pa tsam)».

То есть, при установлении твердости и земли в качестве признака-определения (mtshan) [и] определяемого (mtshon) [соответственно, мы] тоже не способны установить [существование] этих двух, если [будем] устанавливать [их] в отношении предметов, которые [должны быть] обнаружены в результате поиска, согласно ранее [изложенному], той основы вхождения, в которую входят наименования признака-определения [и] определяемого, однако, с точки зрения взаимозависимости они устанавливаются как существующие.

[И далее он] приводит основания необходимости принятия этого способа установления индивида и дхарм как единственного, который [приводит к их] определению-установлению, объясняя в конце этого авторитетного текста:

«Это, несомненно, следует принять именно таким образом. В противном случае относительное не [будет] являться обладающим приемлемостью или из-за того это станет таттвой и не будет относительным. [Далее], если проведено полное исследование, [обосновывающее] приемлемостью²⁰⁰, то невозможны не только пестик и подобное [ему]. А что же [еще]? Также и [скандхи], такие как чувственное, ощущение и прочие, поскольку [будут] приемлемы как становящиеся прерываемыми, тоже не являются существующими. Поэтому, [в таком случае], будем принимать именно то, что они тоже, как пестик и подобное [ему], не являются существующими в относительном [плане]. [201] Но поскольку это не так, постольку это [положение] не является существующим».

[Чандракирти далее] говорит, что способ установления признаваемого, исходя из опоры [на что-то] (brten nas btags pa), нужно узнавать из [его работы] «[Мадхьямака]Аватара».

Там указывается, что, «если предмет, обнаруженный посредством исследования, соответствующего ранее [изложенному], устанавливается как существующий в номинальном [плане], то, установив [его] посредством [того, что он] приемлем при исследовании [в плане того], имеет ли [он] место в качестве таттвы, или не имеет, тем самым он, не являясь существующим относительно, будет существующим абсолютно», а потому если [нечто] имеет место благодаря собственному признаку, то [оно] имеет место в абсолютном [смысле].

[Возражение]: Если так, тогда, согласно сказанному в «Сатьядвэе» [Джнянагарбхи]:
«Поскольку сущность [дхармы] такова, какой [она] явлена (ji ltar snang bzhi ngo bo'i rhyir),

Постольку не [следует] входить в ее [понимание посредством ее] исследования.

А если [все же] применили исследование,

То, поскольку [в результате] пришли к тому, что [дхарма имеет] иной смысл [по отношению к явленному] (является иным предметом), постольку ее явление будет опровергнуто»,

²⁰⁰ Исследование, относящееся к третьему из четырех доказательств - «доказательство, обосновывающее приемлемостью». См. прим. 9. – Прим. пер.

мадхьямики-сватантрики, исходя из исследования посредством доказательств, тоже не опровергают установление обнаруженных предметов [как] относительных предметов, и не устанавливают предмет [при] исследовании посредством доказательств [как] существующий номинально, и почему [тогда это] является дхармой-особенностью вашей [системы прасангики]?

[Ответ]: Это [возражение] является спором из-за отсутствия разделения особенностей [применяемых] в этих двух школах Мадхьямаки способов исследования, посредством которых [они] исследуют [дхармы], и которые становятся исследованием [в плане того], имеют ли [эти дхармы] место в качестве таттвы [или] не имеют, так как прасангики в качестве исследования [в плане того], имеет место [или] не имеет места [ничто] в качестве таттвы, принимают лишь исследование, соответствующее ранее [изложенному], и в приведенных цитатах существующие [вещи] многократно объясняются как лишь имена, термины-обозначения и наименования (номинальное) (ming dang brda dang tha snyad tsam du).

[202] Смысл [высказывания] «лишь имена», согласно ранее [изложенному], означает необнаружимость предмета, [обозначаемого] наименованием (tha snyad kyī don), при [его] поиске, но не то, что имена существуют, а предметы, [обозначаемые именами], не существуют, или что не существуют предметы, не являющиеся именами.

Здесь, [в школе прасангиков], хотя все, что установлено умом, обозначающим именами-наименованиями (ming gi tha snyad 'dogs pa'i blo), не принимается как существующее в номинальном [плане], но не принимается существующее в номинальном [плане], которое не установлено силой обозначающего наименованиями ума.

Мадхьямики-сватантрики, [с другой стороны], принимают, что [они] не способны установить чувственное, ощущения и прочие [скандхи как существующее в номинальном плане] силой обозначающего наименованиями ума, но способны установить [ничто], существующее в номинальном [плане], в силу [его] явления невозвращающему сознанию органов чувств (gnod pa med pa'i dbang po'i shes pa) и [ему] подобному. Поэтому, из-за [разницы в том], устанавливается [или] не устанавливается [ничто как существующее в номинальном плане] силой ума (blo'i dbang gis bzahag ma bzahag), а также и в том, что касается [самого] ума, [между двумя этими системами имеется] важнейшее различие.

[Мадхьямики-сватантрики] принимают, что, исследуя [некую] дхарму [в плане того], существует [или] не существует [она] в силу принципа пребывания, [имеющего место] (принципа пребывания [того, что имеет место]) со своей стороны (rang gi ngos kyī gnas lugs kyī dbang gis), не являясь установленной в силу [ее явления] подобному тому уму, [они] приходят к исследованию того, имеет место [или] не имеет места [эта дхарма в плане] таттвы, но не принимают [достаточность для решения вопроса о существовании дхармы в плане таттвы] одного лишь указанного ранее способа исследования [прасангиков]. Поэтому [сватантрики] считают [дхармы] имеющими место благодаря собственному признаку в номинальном [плане] (tha snyad du rang gi mtshan nyid kyis grub pa bzahed do). Следовательно, [эти две системы] не соответствуют [друг другу] также и в том, что именно отсекается (отрицается) звуком (словом) «лишь» в таких высказываниях из Канона, как «лишь относительно(е)» (kun rdzob tsam), «лишь имя и термин» (ming dang brda tsam) и «лишь признаваемо(е) (условно(е))» (btags pa tsam).

Если думают так: «Когда мирской [то есть не философствующий индивид] многократно исследует «[это] произошло или не произошло?» или же «родилось [это] или не родилось?» и так далее, то на такие вопросы разве невозможно ответить «Это произошло» или «Это родилось?»»

[Тогда следует ответить]: [следует понимать], что такой способ [исследования] и способ исследования, описанный выше, совершенно не подобны [друг другу]. Этот

[мирской индивид] при осуществлении прихода [и] ухода и при обозначении наименованиями прихода [и] ухода не [задается] вопросом о приходе [и] уходе, исходя из того исследования, когда, не удовлетворяясь лишь обозначением такими [наименованиями], думают о том, чем же является тот предмет, который обозначается этими наименованиями, [203] но для обычного (обыденного) вхождения (rang dga' bar 'jug ra) в [употребление] наименований «приход» [и] «уход» [он] использует обычное (обыденное) изучение (понимание) (rang dga' ba'i brtag pa). Поэтому при принятии такого изучения (понимания) какое может быть противоречие [этого с необнаружимостью предмета, обозначаемого наименованием, при его поиске конечным исследованием]?

Такое восприятие-признание существования [у дхарм] собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку, исходящее из исследования в отношении предметов, [обозначаемых] наименованиями, не является тем способом восприятия-признания, [который задействуется] во врожденном восприятии-признании Я, но [тем, что] связывает существ [с] самсарой, является именно врожденное [восприятие-признание Я], поэтому главным образом именно это [врожденное восприятие-признание Я и] должно опровергаться посредством доказательств. Чем же является способ восприятия-признания, [который задействуется в] том [врожденном восприятии-признании Я]? Это восприятие-признание внешних [и] внутренних дхарм как существующих с точки зрения [обладания ими] собственной сущностью (благодаря собственной сущности) (rang gi ngo bo'i sgo nas yod pa), не являясь установленными лишь в силу наименований (tha snyad kyi dbang gis bzhang pa tsam min par). Если таким образом воспринимается-признается индивид, например, Яджнядатта, то [это] является восприятием-признанием Я индивида, а если таким образом воспринимаются-признаются дхармы, такие как глаз, ухо и так далее, то [это] является восприятием-признанием Я дхарм. Из этого следует понять и две [разновидности] Я, [которые различаются не сами по себе, а в зависимости от их основы].

Восприятие (идентификация), [которое задействуется в] таком [восприятии-признании], не является восприятием (идентификацией), исходящим из исследования того, чем является предмет, который этим [восприятием-признанием обозначен] наименованием, однако, если существует тот предмет, соответствующий [тому, что] воспринято (идентифицировано) этим [восприятием-признанием], то [он] должен быть обнаружен при проведении исследования того, каким образом существует та основа обозначения (btags sa), которая обозначается этим наименованием. Поэтому, поскольку совместимы [то, что это] врожденное восприятие-признание Я вместе со [своим] объектом, [в который оно входит] без исследования, являются главными отрицаемыми, [подлежащими опровержению и отрицанию посредством] доказательств, и то, что в коренных текстах содержатся лишь отрицания, исходящие из [их] исследования, постольку не [следует] воспринимать [это], думая, что в [коренных текстах] отрицается лишь приобретенное [при жизни] восприятие-признание [Я] вместе со [своим] объектом.

Те, чей ум не подвержен влиянию философских [доктрин], а также существа, не понимающие термины (brda mi shes pa), не способны присоединить это имя (выражение): «существует, не будучи установленным силой ума, обозначающего наименованиями» [к какому-либо смыслу-предмету], однако [в их восприятии-признании] существует смысл-предмет, [называемый] этим [выражением]. А если иначе, то [у этих индивидов] не будет существовать и предмет [этого] восприятия-признания – две [разновидности] Я (bdag gnyis su 'dzin pa'i don).

Йогачарины и мадхьямики-сватантрики считают [эти] две [разновидности] Я и способы их [концептуального] признания (der zhen lugs), отрицанием которых в

отношении индивида и дхарм устанавливается несуществование Я, именно не подобными [друг другу] смыслами-предметами, [204] однако в этой системе (прасангики) два несуществования Я различаются, исходя из [различных] основ – обладателей [этой] дхармы, но Я – то, что не существует – [у этих основ] не считаются не подобными [друг другу].

В «[Мадхьямака]Аватаре» ('jug ra) сказано (6.179):

«Эта [теория] несуществования Я излагается ради полного спасения скитальцев [В] двух видах, подразделяясь [на несуществование Я] дхарм и [Я] индивида».

Так [Чандракирти] говорит, что [несуществование Я] разделяется [на две разновидности] из-за разделения индивида и дхарм, но не говорит, что [оно] разделяется, исходя из двух [не подобных друг другу] Я. А в «Чатухшатакатике» [он] говорит:

«Здесь «Я» – [это] сущность вещей, которая не зависит от иного (gzhan la rag ma las pa'i ngo bo), собственное бытие. [Поскольку] оно не существует, не существует [у] Я. Это [несуществование Я] постигается в [количестве] двух [разновидностей], подразделяясь [на относящуюся] к дхармам и к индивиду: несуществование Я дхарм и несуществование Я индивида».

Здесь «сущность, которая не зависит» – это самостоятельная сущность, которая существует [в качестве] принципа пребывания со стороны [рассматриваемого] предмета (don gyi ngos nas sdod lugs yod pa rang dbang ba'i ngo bo), не являясь лишь признаваемой в качестве имени (ming du btags pa tsam min par).

Если думают так: «Если предмет, принимаемый нашими (буддийскими) школами – от вайбхашики до мадхьямаки-сватантрики – как обоснованный верным познанием, принимается как имеющий место благодаря подобному тому собственному признаку, тогда [это] противоречит [приведенному] ранее объяснению [позиции] йогачаринов, принимающих существование парикальпиты как признаваний в качестве сущности и особенностей чувственного и так далее, но отрицающих [ее] наличие благодаря собственному признаку, исходя из чего она устанавливается посредством имен и терминов».

[Тогда следует ответить]: Ошибки [здесь] нет. Хотя они и говорят, что в силу установления [чего-то] посредством имен и терминов [оно] не имеет места благодаря собственному признаку, однако не принимают это как обнаруженное при поиске основы признавания-обозначения (btags gzhi), которая обозначается своим именем. [205] Поэтому [у них] существует восприятие-признавание [этих дхарм] как имеющих место благодаря собственному признаку, которое объясняется в этой [системе прасангики]. И хотя в их коренных текстах признавания в качестве сущностей и особенностей [дхарм] объясняются в качестве «лишь имен» (ming tsam du bshad pa), однако «лишь признаваемое» (btags pa tsam) они принимают в отношении несуществования предмета, согласно [тому, как он] явлен уму с двойственной явленностью (gnyis snang ba'i blo) – как отдельные [отдаленные друг от друга] воспринимаемое [и] воспринимающее (gzung 'dzin rgyangs chad du), а потому [это] не подобно «лишь признаваемому в качестве имен» (ming du btags pa tsam) в этой [системе прасангики].

2.2.2.2.1.1.2 Второе. Объяснение смысла изложения двух [разновидностей] несуществования Я, опирающееся на Писания шраваков

Йогачарины и мадхьямики-сватантрики считают, что в Писаниях Малой Колесницы не указывается несуществование Я дхарм, а указывается [лишь] несуществование Я индивида, которое установлено-сформулировано школами шраваков, исходя из чего нет причины объяснять это дополнительно еще и в Великой Колеснице. Однако в системах обоих этих Ачарьев говорится обратное обоим этим системам.

Прежде всего, о том, как в Писаниях Малой Колесницы объясняется несуществование Я дхарм, Буддапалита пишет:

«Бхагаван указывал в качестве примеров [для понимания] несуществования Я [у] элементов-соединителей (вещей) иллюзию, эхо, отражение, мираж, сновидение, лопающуюся пену, пузырьки [в] воде и [пустотелый] ствол бананового дерева. Однако, хотя у них не существует никакой татхаты (de bzhiṅ nyid) или безошибочной татхаты (ta nor ba de bzhiṅ nyid), но они все же являются феноменальной явленностью (spros pa) (явлены). Они являются также лживыми. Хотя и сказано так, но в выражении «все дхармы – несуществование Я» смысл «несуществования Я» относится к несуществованию сущности, так как звук (обозначение) «Я» является [аналогом] слова «сущность» (ngo bo nyid)».

[206] То есть, поскольку в Писаниях Малой Колесницы в качестве примеров [для иллюстрации] несуществования Я [у] пяти скандх последовательно указываются такие примеры, как пена, пузырьки на воде, банановый ствол, мираж и иллюзия, а также говорится, что «они являются лживыми» и «все дхармы – несуществование Я», постольку [в них] указывается несуществование сущности всех дхарм, ибо объясняется: «так как смыслом Я является смысл сущности».

В «[Мадхьямака]Аватарабхашье» (1.8) [Чандракирти], приводя цитату из Сутры, обучающей шраваков: «Чувственное похоже на лопающуюся пену» и далее, говорит, что так [шравакам] указывается несуществование Я дхарм. И в «Юктишаштикавритти» [он] разъясняет, что, поскольку опровержение [крайнего] воззрения о несуществовании (med lta) прояснено в системе шраваков, [207] постольку [Нагарджуна в своих работах] не объясняет доказательств [из] этого [опровержения], но опровергает [крайнее] воззрение о существовании (yod lta), поскольку, хотя [в текстах Малой Колесницы] и сказано, что «высшая истина – одна, и это – нирвана, обладающая дхармой (признаком) необманиваемости, а все элементы-соединители (санскары) обладают дхармой лживости, обмана», однако [подобные высказывания там] не излагаются многократно, перемежаются [другими высказываниями] и не сложены в один [поток], постольку [Нагарджуна] объясняет доказательства [из] этого [опровержения].

Бхававивека опровергает такую [интерпретацию Буддапалиты, говоря, что] эти примеры указывают на то, что Я индивида, хотя и явлено, но не существует (gang zag gi bdag tu snang yang med pa), поэтому [иллюстрируют] объяснение [лишь] несуществования Я индивида, но не являются [иллюстрирующими] несуществование Я дхарм. Смыслом же звука (слова) «Я» [208] не является «сущность дхарм» (chos kyi ngo bo nyid), но является «Я индивида» (gang zag gi bdag). А если в Колеснице шраваков объясняется несуществование Я дхарм, то смысл [изложения Буддой] Великой Колесницы будет не существующим.

[В ответ на это Чандракирти в своей] «[Мадхьямака]Аватарабхашье» (1.8) приводит для понимания [интерпретации Буддапалиты цитаты] из «Драгоценной гирлянды» [Нагарджуны] о том, что в Великой Колеснице не указывается только лишь несуществование Я у дхарм, но указываются [также] ступени [пути бодхисаттвы], парамиты, пожелания (smon lam), два накопления и так далее, а потому [изложение этой Колесницы] не будет бессмысленным.

И далее Чандракирти доказывает, [что именно такова позиция Наставника Нагарджуны, приводя цитаты из его] «Праджнямулы»:

[209] *«Бхагаван, действительные [вещи] и недействительное
Ведающий, как Катьяна
Изрёк, оба – и существование
И несуществование отрицает».*

И:

*«Бхагаван сказал, что любая дхарма,
Которая обманывает (slu ba), лжива (rdzun).
Все элементы-соединители ('du byed) – обманывающие дхармы,
Следовательно, они являются лживыми».*

И еще из «Юктишаштики»:

*«Нирвана – единственная истина -
Говорят Победители.
Тогда то, что остальное не является ложным,
Кто из мудрых будет представлять?»*

Таким образом, [Чандракирти] посредством [цитат] из «Праджнямулы» доказал, излагая опровержения, [опровергающие] интерпретации иных [Наставников], что смысл «лживости» [чего-то] определяется-устанавливается, [исходя] из того, что [оно] пусто от сущности, [у него] не существует собственное бытие. Поэтому то, что даже в Писаниях Малой Колесницы излагается также и несуществование Я дхарм, следует со [всей] определенностью принять как подразумеваемое [этими] святыми [Наставниками]. Однако при этом [ими] не утверждается то, что в Писаниях шраваков не сказано, что «у дхармы существует собственное бытие, имеющее место благодаря собственному признаку», и мест с такими высказываниями множество.

Что касается несуществования Я индивида, то, согласно иным философам нашей (буддийской) системы – как Великой, так и Малой [Колесниц, оно] принимается как лишь (простое) несуществование независимого [и] субстанционального индивида, не соответствующего по признаку скандхам (gang zag phung po dang mtshan nyid mi mthun pa'i rang rkyu thub pa'i rdzas su med pa tsam). Что касается способа его [восприятия-признавания], то это Я – основа восприятия-признавания «я» (nga zhes 'dzin pa'i gzhi'i bdag 'di) – воспринимается-признается как хозяин (rje bo) скандх, а скандхи – как его слуги (khol), так как, поскольку [в миру] воспринимают-признают: «мое чувственное (тело)», «мои ощущения» и так далее, [210] постольку воспринимают-признают: «скандхи являются [собственностью] этого Я» (phung po mams bdag de'i yin no), [когда] я властвует [над ними] (контролирует [их]) (ngas dbang bar).

Поэтому [концептуальное] признавание явленных как хозяин [и его] слуги [индивида] и скандх, которым [он] не соответствует по признаку, будучи независимым [от них], как существующих согласно явленному – [это] восприятие-признавание [индивида] как существующего субстанционально (rdzas su yod par 'dzin pa). При отрицании такого [Я] индивид [для этих философов] будет лишь признаваемым (условным) в отношении скандх (phung po la btags pa tsam), где [слово] «лишь» отсекает существование [индивида] как иного предмета по отношению к скандхам.

Способ [этого] признавания (btags lugs) указан [Бхававивекой] в «Таркаджвале» так: *«Таким образом, в номинальном [плане] мы тоже звуком (буквой) Я прямо обозначаем (dngos su 'dogs) виджняну (rnam par shes pa), так как [сказано Буддой] «виджняна, поскольку получает бытие (перерождается) (srid pa len pa), постольку является Я», а тело с совокупностью органов чувств обозначается [буквой Я] второстепенно (nye bar 'dogs pa)».*

[Здесь он] приводит высказывание [из Сутр] о том, что как, опираясь на совокупность составных элементов, [признается] колесница, так же, опираясь на скандхи, признается-обозначается существо (sems can). Далее [он] обосновывает [свою точку зрения] – что ум (sems) устанавливается как Я – авторитетными текстами, поскольку в одних Сутрах сказано: «Если обуздать ум, то обретешь счастье», а в других сказано: «Обузданием Я обретешь небеса», [211] а также доказательствами: получатель

скандх является Я, а поскольку виджняна тоже получает бытие (перерождается), постольку виджняна установлена в качестве Я.

Этот Ачарья не принимает [существование] алаи, поэтому, [согласно его воззрению], виджняной, получающей тело, является умственная виджняна (yid kyī nam shes). Другие [Наставники], не принимающие алаю, тоже подобны [в этом] ему. Те же, кто принимает алаю, именно поток алаи считают индивидом (kun gzhi'i rgyun nyid gang zag tu 'dod). Что касается цитат, [опираясь на которые] они принимают такое [понимание] Я индивида, то, опасаясь многословия, не пишу [их].

Согласно системе Чандракирти, хотя [эти философы] отрицают такое субстанциональное существование индивида, [они], тем не менее, не отрицают то, что индивид имеет место благодаря собственной сущности, не являясь лишь признаваемым номинально (в качестве наименования) (tha snyad du btags tsam). А поскольку восприятие-признание этого как существующего является восприятием-признанием индивида [как имеющего место] истинно, постольку является восприятием-признанием Я индивида, как [восприятие-признание дхарм как имеющих место истинно является] восприятием-признанием Я дхарм.

Кроме того, [он] объясняет, что это независимое [и] существующее субстанционально Я является объектом, воспринимаемым (идентифицируемым) иноверцами как существующая личность, действующая внутри (nang gi byed pa'i skyes buu od par), и полностью признаваемая [ими] в качестве иного по отношению к скандхам предмета, а непосредственное постижение такого [Я] как несуществующего и последующее свыкание с видением [этого], хотя и применяются, но нисколько не уменьшают [разъясненное] ранее восприятие (идентификацию) чувственного и прочих [скандх] как [имеющих место] истинно. [212] Поэтому [такой метод] бессмысленен для отвращения от клеш, таких как страсть и так далее, рождающихся из восприятия (идентификации) скандх как [имеющих место] истинно.

В «[Мадхьямака]Аватаре» сказано (6.131):

*«Ваш йог, видящий несуществование Я,
Не будет постигать таттвы чувственного и так далее.*

При осознании чувственного, поскольку входят [в его познание], постольку [в его отношении] страсть и так далее

Будет рождаться, поскольку его сущность не постигается».

И в «Юктишаштикавритти» тоже сказано:

«Те, кто, желая отвергнуть клеши, осознают собственное бытие в чувственном и прочих [скандхах, должны понимать, что] для них отвержение клеш невозможно».

Так сказано для разъяснения изложенного [Нагарджуной]:

«Обладающий умом, наделенным пребыванием (gnas),

Как не будет [наделенным] сильнейшим ядом клеш?

Даже тогда, когда [объект] безразличен,

Будут ужалены змеями клеш».

Пребывание [здесь] – это осознаваемое (dmigs pa), порождающее восприятие-признание [дхарм как] имеющих место благодаря собственному признаку, истинно.

[213] Другой способ установления индивида как существующего условно указан в Писаниях шраваков, [где сказано]:

«Как на совокупности составных элементов

Опираясь, называют колесницей,

Так и опираясь на скандхи

[В] относительном [смысле] говорится: «Обладатель разума (Я, существо)»».

Однако смысл [здесь] не является [таким, как это понимают сватантрики], так как

[если они признают именно такое значение, то должны признавать следующее]: точно так же, как устанавливаемая, опираясь на [свои] составные элементы, колесница невозможна в качестве составных элементов, так и индивид признается, опираясь на скандхи, но не возможен в качестве скандх.

Если думают так: «Поскольку, опираясь на совокупность составных элементов, признается-обозначается колесница, постольку именно эта «только лишь совокупность» (tshogs tsam) является колесницей, так и скандхи тоже являются [индивидом]».

[Тогда следует ответить]: Необходимо принять, что само признаваемое-обозначение (btags pa nyid) с опорой на что-то не является основой признавания-обозначения (gdags gzhi), как и [в случае с] первоэлементами ('byung ba), исходя из задействия которых в качестве причины признается-обозначается «синий [цвет]», «глаз» и так далее.

Поскольку кувшин и так далее тоже подобен Я, постольку с ними нет неопределенности.

В «[Мадхьямака]Аватаре» тоже сказано (6.135):

«В Сутре говорится, что [Я] является опирающимся на скандхи.

Поэтому лишь соединение скандх не является Я».

Еще в Сутрах говорится:

«Шраманы и брахманы, рассматривающие Я, рассматривают лишь эти пять скандх».

Поэтому, если [на этом основании] думают, что, раз скандхи названы [здесь] как осознаваемое воззрения [о] Я (bdag lta'i dmigs pa), [214] то эти [скандхи] и являются Я, тогда [следует ответить], что это [высказывание] не является способом обоснования [этого мнения], то есть, не является указывающим скандхи в качестве осознаваемого [объекта] воззрения [о] Я, а является опровергающим звуком (словом) «лишь» (kho na) существование [какого-либо] осознаваемого [объекта] воззрения [о] Я в качестве иного предмета по отношению к скандхам, так как посредством сказанного в других Сутрах: «чувственное не является Я» и так далее отрицается то, что каждая из скандх является Я. В «[Мадхьямака]Аватаре» сказано (6.132):

«Поскольку Наставник (Будда) сказал: «Скандхи – Я»,

Постольку признают скандхи [за] Я.

Но это – отрицание Я, иного по отношению к скандхам,

Так как в другой Сутре сказано, [что] чувственное не является Я».

Посредством этого [высказывания] следует понимать также и смысл звука (sgra'i don) [у] высказывания «воззрение на совокупность разрушимого».

Этими [приведенными выше рассуждениями] из двух [особенностей] врожденного восприятия-признавания я – [его] осознаваемого и [его] аспекта (вида) – уясняется осознаваемый объект (dmigs pa'i yul), который существует в номинальном [плане]²⁰¹.

Объект аспекта (вида) (rnam pa'i yul) – Я, имеющее место благодаря собственному признаку (bdag rang gi mtshan nyid kyis grub pa), поскольку идентифицируется посредством мысли «это Я существует благодаря собственной сущности». Такое [Я] не существует даже в номинальном [плане]. [215] Осознаваемое врожденного воззрения [на совокупность] разрушимого, воспринимающего-признающего моё (nga yir 'dzin pa'i 'jig lta) – моё (nga yi ba). [Его] аспект (вид) – моё, воспринимаемое-признаваемое в качестве

²⁰¹ Чже Цонкапа, «Средний ламрим», раздел «Идентификация клешного неведения»: «Поэтому [у прасангигов] осознаваемым [врожденного воззрения на совокупность разрушимого] не является собрание одновременно [существующих скандх] или собрание предыдущих [и] последующих [по] времени скандх как потока, а в качестве осознаваемого задевается «только я», или «только индивид», осознаваемый при порождении только лишь (просто) мысли [о] «я» (nga'i snyat pa)».

И здесь ниже: «Осознаваемое врожденного восприятия-признавания я – «я»» – Прим. пер.

имеющего место благодаря собственному признаку.

[Возражение]: Если скандхи не приемлемы как осознаваемое врожденным восприятием-признаванием я, то не приемлемы и опровергающие высказывания из Сутр, такие как «чувственное и прочие [скандхи] не являются Я», так как эти [скандхи и так] не могут быть объектом или основой врожденного воззрения [на совокупность] разрушимого, которое воспринимает-признает [нечто] как Я.

[Ответ]: Ошибки [здесь] нет, поскольку оба восприятия-признавания – скандх и Я как единых или как иных смыслов-предметов – являются целиком умозрительными (приобретенными) восприятиями-признаваниями (kun brtags kyī 'dzin pa), но не являются врожденными. И даже если бы и существовал [некий объект], соответствующий тому, что воспринимается (идентифицируется) врожденным воззрением [на совокупность] разрушимого, то он не ушел бы от единства или инаковости по смыслу-предмету [со скандхами], а потому, исходя из таких умозрений, приемлемо также и [их] опровержение (или: а потому приемлемо также и опровержение [двух этих вариантов] посредством такого изучения).

Этими [предшествующими высказываниями] указывается, что [такое понимание] обосновано авторитетными текстами и не опровергается [ими]. Что касается доказательств, то, поскольку скандхи являются тем, что получает Я, а Я – получателем, постольку виджняна или любая иная из скандх нелогична в качестве Я, а если иначе, то деятель и подверженное [его] действию (las) будут одним. Именно такой [аргумент] является подразумеваемым святыми [отцом и сыном – Нагарджуной и Арьядевой], так как в «Праджнямуле» сказано (10.1):

*«Если топливо является огнём,
[Тогда] деятель и подверженное действию будут одним».*

А также (10.15):

*«Посредством [изучения] огня и топлива, Я и
Получаемое [им] по всем этапам,
[216] А также кувшин, ткань и так далее – все вместе
Исчерпывающе объясняются».*

И еще в «Праджнямуле» сказано (8.13):

«Таким же образом следует понимать получение».

Сказано, что два: подверженное действию и деятель существуют как признаваемые с опорой друг на друга (взаимоопирающиеся), но не являются имеющими место благодаря собственной сущности, и точно так же устанавливаются получаемое и получающий.

[Например], опираясь на то, что глаза видят [видимое] чувственное, можно верно установить, что Яджнядатта видит, а опираясь на то, что Яджнядатта смотрит на [видимое] чувственное, можно верно установить, что его глаза видят [видимое] чувственное. Однако [то и другое] не противоречит тому, что глаза, видящие [видимое] чувственное, не являются Яджнядаттой, и Яджнядатта, смотрящий на [видимое] чувственное, тоже не является глазами. И точно так же, хотя, [например], при заболевании глаз и [их] излечении можно установить [это] в соответствии с обозначением [такими] наименованиями: «я болел и [меня] вылечили», а можно установить [это] в соответствии с обозначением и [такими] наименованиями: «мои глаза болели и [их] вылечили», но, тем не менее, [эти обозначения] не являются устанавливаемыми посредством мирских наименований оба [варианта]: самих глаз как Я и Моего. Этим способом следует понимать и остальные внешние [и] внутренние базы (аятаны), а также и две [разновидности] Я, которые устанавливаются, опираясь на одну [из них] в качестве иного по отношению к ним слышащего [звук] (слушателя) и прочее.

В этой [связи] иноверцы, видя, что невозможно устанавливать в качестве индивида

такие дхармы, как глаз и прочее, полагают индивидом того, кто видит и так далее, субстанционально иного по отношению к тем [глазам и другим базам]. А иные [последователи] нашей (буддийской) школы, видя возражения, [опровергающие] субстанциональную инаковость, считают индивидом виджняну или иные дхармы, [относящиеся] к скандхам. Но в «Аватарабхашье» сказано, что те, кто безупречно вник в Канон Победителей (Будд), освобождаются посредством постижения того, что [у дхарм] не существует сущность, не относящаяся к тому, что лишь признается номинально (не относящаяся к лишь обозначению в качестве наименований) (tha snyad du btags pa tsam). Необходимо знать, как при именно этом [положении] – что [все дхармы являются] лишь признаваемыми (обозначениями, признаваниями), правильно установить накопление деяний (кармы), вкушение [их] плодов и так далее.

Поэтому [Чандракирти] сформулировал в своей «[Мадхьямака]Аватаре» – коренном [тексте и его] комментарии – подразумеваемый [смысл изречений о колеснице из Сутр], таких как: «Так же, как в отношении совокупности составных элементов...», [218] согласно которому [он] считал несуществованием Я индивида несуществование [у него] собственного бытия, то есть, обнаружение предмета, [обозначаемого] наименованием индивида, при поиске [его] семью способами. А потому [его позиция] значительно разнится от объяснений иных [Наставников] и именно она представлена как подлинная основа также и подразумеваемого [смысла] «Комментария Буддапалиты» [на «Праджнямулу»].

2.2.2.2.1.2 Второе. Опирающееся на это [объяснение] указание специфического способа комментирования подразумеваемой [мысли] святых [отца и сына]

[Здесь] три [раздела]: объяснение специфических особенностей – тонкого [и] грубого постижения несуществования Я, тонкого [и] грубого восприятия-признавания Я и так далее; объяснение специфических особенностей – установление внешней данности, а также непринятие алаи и самопознания; объяснение специфической особенности – непринятие сватантры

2.2.2.2.1.2.1 Первое. Объяснение специфических особенностей – тонкого [и] грубого постижения несуществования Я, тонкого [и] грубого восприятия-признавания Я и так далее

Непревзойденная особенность [разработанного] Буддапалитой и Чандракирти разъяснения подразумеваемого святыми отцом [и] сыном (Нагарджуной и Арьядевой) [смысла], отличающая [их метод разъяснения этого смысла] от иных комментариев, это положения о двух истинах, в [рамках] которых полностью приемлемы все положения о самсаре [и] нирване при установлении [их] в качестве существующих в силу наименований (tha snyad kyī dbang gis yod par bzhaḡ pa) и при несуществовании сущности, не установленной в силу наименований, поскольку в [процессе] поиска предмета, обозначенного наименованием Я или дхармы, [он] ни в малейшей степени не обнаруживается как одно [со своими составными элементами] или как отличающееся [от них] и так далее, однако наименования, такие как «Яджнядатта», «глаз» и прочие, обязательно должны быть определены-установлены (nges par bya dgos pa).

[219] Существующее в номинальном [плане] (tha snyad du yod pa), рождение и так далее являются установленными в качестве таковых в силу наименований, как об этом говорится в «Сутре собрания всех дхарм» (chos yang dag par sdud pa):

«Сын рода! [Существа], пребывающие в миру, полностью признают рождение и прекращение. Поэтому Татхагата из своего великого сострадания, дабы полностью отвергнуть страх у мирских [существ], в силу [употребляемых ими] наименований провозгласил для них: «[Вещи] рождаются [и] прекращаются». Сын рода! При этом ни

у какой дхармы рождение не существует».

А также в «Шуньятасаптати» сказано:

«О пребывании, а также о рождении [и] разрушении, существовании, несуществовании, низшем, среднем или особенном Будда говорил в силу мирских наименований, а не в силу их подлинности».

[220] В Материнских Сутрах (Праджняпарамиты) и прочих [Сутрах] сказано: «[дхармы] существуют в качестве мирских наименований (в плане мирских наименований) ('jig rten gyi tha snyad du yod)». Согласно этому, мадхьямикам нужно устанавливать [все существующее] в качестве наименований (в номинальном [плане]) (tha snyad du), а что касается мирских наименований ('jig rten pa'i tha snyad), то, хотя [в этом плане и] задействуются положения о рождении ростка из семени и тому подобные, но [эти положения] устанавливаются исключительно без исследования того, из чего [эти вещи] рождаются – из самих [себя] или из иного, исходящего из поиска того, чем является этот предмет, [обозначенный] наименованием. И святые [Наставники, Нагарджуна и Арьядева], объясняли [Учение] именно таким образом. А что касается смысла «не исследуемых мирских наименований» (ma dnyad pa'i 'jig rten gyi tha snyad kyi don), то, согласно объясненному выше способу установления индивида, в этой системе (прасангики) [он] устанавливается следующим образом. Установление индивида как субстанционально отличного от скандх или как лишь совокупности скандх и так далее совершенно не возможно в качестве смысла «мирских наименований» (в качестве предмета, являющегося мирским наименованием), так как в миру Я и Мое устанавливаются как хозяин [и его] слуги [соответственно].

Необходимо понять согласно объясненному, что способ [установления] существования и несуществования в абсолютном [смысле] индивида и дхарм является таковым, а также [каковы] две [разновидности] несуществования Я, а пока Я дхарм [своей] философской [школой] принимается как существующее, до тех пор не существует основы (sa) прихода к постижению несуществования Я индивида. Поэтому в «[Мадхьямака]Аватарабхашье» также сказано, что, не отбросив восприятие-признание Я у дхарм, несуществование Я индивида не постичь. А потому шраваки [и] пратьекабудды тоже должны постигать обе [разновидности] несуществования Я – это является высшим [воззрением], принимаемым святыми [Наставниками], так как в «Юктишаштике» сказано:

«Из-за [признания крайности] существования нет полного освобождения.

И из-за [признания крайности] несуществования нет [ухода] от этого [самсарного] бытия (srid pa);

Совершенным пониманием вещей (dngos) и не-вещей (недействительного) (dngos med)

Махатма совершенно освобождается»

[221] То есть, сказано, что до тех пор, пока не отброшены два [крайних воззрения]: воззрение существования – восприятие-признание дхарм как существующих благодаря собственному признаку, и воззрение несуществования – видение причин, [их] плодов и так далее как невозможных, до тех пор нет освобождения, а освобождаются посредством понимания того, что таттва действительных [вещей и] недействительного (не-вещей) лишена двух крайностей. «Освобождение» [здесь] невозможно свести к освобождению от покрова познаваемого (shes sgrib), так как [в комментарии Чандракирти] сказано «от этого [самсарного] бытия», [то есть, сводится к освобождению от покрова клеш].

И в «Ратнавали» сказано об этом же:

«Так, тот, кто подобный иллюзии

Мир «существующим» или «не существующим»

Воспринимает-признает, он – помрачен.

Если существует помрачение, то нет освобождения.

Приверженцы существования идут в счастливые участи,

А приверженцы несуществования идут в плохие участи;

Поскольку полностью познают в соответствии с реальностью (yang dag ji bzhin),

Постольку, не опираясь на [эти] две [крайности], будут спасены».

Здесь [Нагарджуна] говорит, что для освобождения от самсары необходимо отвергнуть обе крайности – существования [и] несуществования.

Поэтому в Великой Колеснице отрицание субстанциональной инаковости воспринимаемого [и] воспринимающего излагается как несуществование Я дхарм, исходя из чего у сознания, пустого от двух [– субстанционально иных воспринимаемого и воспринимающего], не отрицание собственного бытия и отрицание у него собственного бытия излагается как два: грубое [и] тонкое несуществование Я дхарм [соответственно], причем последнее [из них] задействуется как установленный смысл (nges don). Так же и в Каноне шраваков тоже излагаются два – грубое [и] тонкое – несуществования Я индивида, [222] причем тонкое несуществование Я следует принимать как установленный смысл, так как основания, [обосновывающие два тонких несуществования Я – индивида и дхарм], сходны во всех отношениях.

Соответственно, и способ установления восприятия-признавания Я как двух покровов [у прасангиков] не подобен [другим философам], так как прочие мадхьямики понимают восприятие-признавание Я дхарм как покров познаваемого, а в этой системе [оно] принимается как клеша.

Так, Буддапалита говорит, что [Нагарджуна], узрев разнообразные страдания, грозящие существам, дабы освободить [их от мучений], вознамерился разъяснить, какова реальность вещей (dngos po'i yang dag pa ji lta ba nyid), исходя из чего и создал трактат «Праджнямула», причем смыслом «реальности» (yang dag pa'i don) тоже является несуществование сущности, [однако] «око ума» [существ] окутано тьмой невежества (gti mug gi mun pas blo'i mig bsgrigs), [а потому они] концептуально мыслят действительные [вещи] как сущности ([имеющие] сущность), [в силу чего] рождаются привязанность [и] неприязнь, но свет познания зависимого возникновения устраняет тьму невежества, и [у существ], когда [они] видят несуществование сущности действительных [вещей], тогда в отношении того, что не пребывает, [у них] не рождаются привязанность [и] неприязнь. Для пояснения [он] приводит цитату из «Чатухшатаки», где сказано:

«Семя бытия – виджняна.

Объекты – ее объектная [сфера] действия (spyod yul).

[223] Если видят несуществование Я в объектах,

Семя бытия будет прекращено (уничтожено) ('gag)».

Здесь невежество, отделенное от двух: привязанности [и] неприязни, [вместе с которыми оно образует тройку главных клеш – ядов], объясняется как восприятие-признавание истинности [наличия] действительных [вещей] и как семя [самсарного] бытия, а для отвращения от него, сказано, необходимо «увидеть» несуществование Я, и это [«видение» несуществования Я] – именно «видение» несуществования собственного бытия действительных [вещей]. Поэтому [Буддапалита] считает именно [это] восприятие-признавание действительного – индивида и дхарм – как [имеющих место] истинно неведением обладателя клеш (nyon mongs can gyi ma rig pa).

[Так же и Чандракирти] ясно объясняет, что именно [это] восприятие-признавание истинности [наличия] действительных [вещей] является неведением обладателя клеш, первым из двенадцати звеньев [зависимого возникновения]. Так, в своей «Чатухшатакатике» он пишет:

«Задействуя [в] виджняне приписывание [действительным вещам] лишнего – собственной сущности [этих] вещей, благодаря клешному незнанию (пуот tonggs pa can gyi mi shes pa) обладают привязанностью в отношении [этих] вещей. [148А] Полагаем прекращением самсары всеаспектное (полное) прекращение семян, ведущих в самсару».

И в «Аватарабхашье» сказано (6.28):

«[Вместе] с неведением [оно] вызывает приписывание [существования] несуществующей собственной сущности вещей, обладает самоотностью (свойством) закрывать [как покровом] собственное бытие (природу) [дхарм] от видения [его], затемняет все (kup rdzob)».

И:

«Если так, то все то, [что возникает] из-за [имеющегося у] обладателей клеш неведения, относящегося к [двенадцати] звеньям [самсарного] бытия, полагается относительной истиной».

В этом врожденном неведении существуют два восприятия-признавания Я – индивида и дхарм. Поэтому врожденное восприятие-признавание Я индивида тоже относится к неведению обладателя клеш. А потому нет противоречия также и в том, что иногда корнем самсары называют неведение, а иногда – врожденное воззрение на совокупность разрушимого. [224] Осознаваемое врожденного восприятия-признавания я – «я» (nga), являющееся основой [этого] восприятия-признавания, поэтому восприятие-признавание индивида, относящегося к иному потоку, как имеющего место благодаря собственному признаку является восприятием-признаванием Я индивида, но не является воззрением на совокупность разрушимого.

Этот способ [установления] является высшей позицией святых отца [и] сына (Нагарджуны и Арьядевы), о чем в [трактате Нагарджуны] «Шуньятасаптати» сказано:

«Представление о вещах, рождающихся от причин и условий,

Как о настоящих

Учитель называет неведением.

От него возникают [все другие из] двенадцати звеньев».

И [далее он] говорит, что посредством понимания пустоты действительных [вещей] от собственного бытия прекращается неведение, а из-за этого прекращаются [все] двенадцать звеньев [зависимого возникновения]. Сказано: «Из предшествующего, подобного по роду неведению, возникает последующее – так [и функционируют] двенадцать [звеньев]».

Также и [Арьядева] в «Чатухшатаке» говорит, что для отвращения от неведения как одного из трех ядов необходимо «видение» зависимого возникновения:

«Так же, как орган тела (осязательная воспринимающая способность тела) в теле, Невежество пребывает во всем.

Поэтому все клеши

Будут побеждены победой над невежеством

Когда «видят» зависимое возникновение,

Невежество возникать не будет.

Поэтому здесь постараюсь говорить только об этом».

В этой системе предмет, возникающий [с] опорой [на что-то] (зависимо), многократно разъясняется как предмет, пустой от собственного бытия. Поэтому все доказательства, [предназначенные для объяснения] срединного пути (Мадхьямаки), являются составными элементами опровержения способа восприятия-признавания ('dzin stangs), [который задействуется в] неведении – корне самсары. [225] А потому, уяснив то, каким образом врожденное неведение в [вашем] собственном потоке идентифицирует [дхармы], старайтесь прекратить его, а не довольствуйтесь лишь умением разбирать

[утонченные философские вопросы] в спорах с философами.

Если думают так: «Поскольку у двух способов восприятия-признавания, [которые задействуются] в двух врожденных восприятиях-признаваниях Я – дхарм и индивида – не существует несоответствия [друг другу], постольку к чему относятся те объяснения сватантриков?»

[Тогда] на это [следует ответить]: Восприятие-признавание индивида как независимого [и] существующего субстанционально, не соответствующего по признакам скандхам, является восприятием-признаванием индивида как субстанционально иного по отношению к таким дхармам, как ноги, руки и так далее, а потому не существует в умах, не затронутых философией. В «[Мадхьямака]Аватаре» сказано:

«Поскольку мирской [индивид], бросив семя,

Говорит: «Я породил этого ребенка»

И думает: «Посадил дерево», постольку

Для мира тоже не существует рождение из иного».

Согласно этому говорит и Буддапалита. [Обычные миряне], бросив семя дерева и [увидев] родившийся [росток и так далее], указывают на [это] дерево, говоря: «Это Я посадил!» Поэтому [у них] нет восприятия-признавания этих двух [– семени и ростка дерева –] как субстанционально иных, а иначе, [если бы с точки зрения мирских индивидов считалось, что плоды рождаются из субстанционально иных по отношению к ним причин, то] приходим к тому, что о родившемся ростке можжевельного дерева [такой индивид] говорил бы: «[Я] посадил миробалан».

Если присоединять к этому объяснению доказательства, то так:

Следовательно, необходимо говорить:

[226] Поскольку мирской [индивид], ранив руку,

Думает: «Я поранился!»

Постольку эти два [– он сам и его рука –] для мира тоже не существуют [как] субстанционально иные.

Такие [высказывания] не только произносятся мирскими [индивидами], но [их также] приходится принимать [в качестве достоверных] именно так, [как они сказаны]. Если же [признать], что невозможно установить дерево как посаженное или индивида как поранившегося, поскольку посаженное семя не является деревом, а пораненная рука не является индивидом, то эти два [высказывания] будут не возможны, а потому будут разрушены все [общепризнанные] положения. Суть этих доказательств сводится к тому, что объясняемое сватантриками восприятие-признавание Я дхарм принимается [ими] как врожденное, однако [его] следует [считать] приобретенным [при жизни].

Если думают так: «В таком случае, что задействуется как покров познаваемого?»

[Тогда следует ответить]: В бесспорных коренных текстах отца [– Нагарджуны и его учеников –] сыновей нет более ясного представления этих [покровов], чем то, которое дал [Чандракирти] в «Аватарабхашье» (12.31):

«Итак, отпечаток неведения будет препятствием полному оцениванию (постижению) познаваемого. Существование отпечатка страсти и так далее тоже является причиной соответствующих вхождений [в деяния] тела и речи. Те отпечатки неведения, страсти и так далее будут отброшены только у всеведущего Будды, а у других – нет».

«Вхождения [в деяния] тела и речи» указывает на греховность (gnas ngan len) тела [и] речи, упоминаемую [на примерах] архата, скакавшего как обезьяна, и женщины низшей касты, неподобающе разговаривавшей с другими (gzhan la rmangs mo??), которая,

хотя и отвергалась [ими], но не была отвергнута²⁰².

Слово «тоже» указывает на то, что отпечатки страсти и прочих [кlesh] тоже препятствуют постижению познаваемого. Поэтому все отпечатки klesh являются покровом познаваемого, а также и их плоды – все элементы ошибочной двойственной явленности – включены в него же.

О сущности отпечатков в «Аватарабхашье» сказано (12.31):

[227] «То, что вызывает загрязнение потока ума (*sems kyi rgyud 'bags par byed*), осуществляет руководство [ум] и вынуждает следовать [ему] (*sgo bar byed la rjes su bgrod par byed pa*) – отпечаток. Порог (нижний предел) клеши (*nyon mongs pa'i mur thug pa*), привычка, корень и отпечаток – эквиваленты».

Хотя не существует иного [способа] отвержения этого покрова познаваемого, кроме объясненного ранее пути постижения таттвы, но разница в отвержениях, имеющаяся в Великой [и] Малой Колесницах, возникает из полноты [в Великой Колеснице и] неполноты [в Малой Колеснице применяемых] элементов метода, а также из [их] освоения [в Великой Колеснице и] не освоения [в Малой Колеснице] на протяжении долгого времени.

Посредством сути изложений, во множестве имеющихся в Каноне, о двух не подобных [друг другу] – тонкой [и] грубой – [разновидностях] несуществования Я и об уяснении двух восприятий-признаваний Я следует понять два не подобных [друг другу] восприятия-признавания Я и способы освобождения от такого покрова посредством «видения» несуществования Я, а также посредством указанного ранее следует понять и разницу между подлежащим установлению [и] установленным [смыслом] многочисленных не подобных [друг другу таких изложений].

При [условии] непринятия алаи трудно [понять и объяснить] способ установления отпечатков [в потоке ума], способ [их] пребывания [там] и [их] сущность. Поэтому, хотя нужно [это] объяснить, но, если [начать] немного, то края не получится, и, опасаясь многословия, не пишу.

Поскольку [у прасангиков и других философов] способы установления двух [разновидностей] истинности [наличия] – индивида и дхарм – не подобны, постольку не подобны [и формулировки] двух [разновидностей] несуществования Я у этих двух (индивида и дхарм). Особенности [системы прасангики], не подобные иным [философским] системам, возникают [из исследования того], постигают [или] не постигают это [последователи] Великой [и] Малой Колесниц, а также [из исследования] двух восприятий-признаваний Я и двух покровов.

[228] 2.2.2.2.1.2.2 Второе. Объяснение специфических особенностей – установление внешней данности, а также непринятие алаи и самопознания

Поскольку способ установления индивида и дхарм является таким, как [изложено] выше, постольку невозможно такое разделение по особенностям, как «индивид, вступивший в поток и так далее, существует в номинальном [плане] (номинально), а индивид – обитатель ада и так далее не существует», так как [оба они] сходны в том, что в равной мере не существуют в абсолютном [смысле] и в равной мере существуют в

²⁰² Имеются в виду примеры действия отпечатков-следов klesh, относящихся к покрову познаваемого, приведенные в автокомментарии к карике 12.31 «Мадхьямакааватары»: «...хотя и удалили кунжутное масло, цветы и т. д., но у кувшина, ткани и т. д., поскольку [они] контактировали с теми, [в] незначительной [степени] воспринимаем [их свойства]. Так, [например,] видим, что хотя архат, бывший раньше обезьяной, и избавился от klesh, но поскольку имеется склонность, то [он] передвигается, прыгая и скача, и хотя Бхагаван и пытался избавить простую женщину, бывшую прежде брахманом, от привычки говорить [определенным образом], но это не удалось». Цит. по: Чандракирти. «Введение в Мадхьямику». Перевод с тиб. Донца А. М. – СПб.: Евразия, 2004. С. 319. – Прим. пер.

номинальном [плане].

Подобным же образом, невозможно такое разделение по особенностям, как «дхармы, такие как скандхи, элементы-дхату и базы-аятана, которые обладают также и [признаком] чувственного, не существуют, а [главный] ум и психические элементы (вторичный ум) существуют», так как [они] сходны в том, что существуют [и] не существуют с точки зрения [одной из] двух истин.

Об этом одни мадхьямики говорят, что внешнее и сознание-познание одинаково существуют, а другие мадхьямики вместе с виджняпти[матринами] говорят, что сознание-познание существует, а внешнее не существует. Однако все [они] без исключения говорят, что если [нечто] существует, то [оно] имеет место благодаря собственному признаку, а если [нечто] не существует благодаря собственному признаку, то [оно] не существует.

В этой системе [Прасангики], однако, хотя и считается, что невозможно наличие внешнего благодаря собственному признаку, но при этом нет необходимости в обязательном несуществовании внешнего – с этой точки зрения [у этой системы] нет сходства [с системой сватантриков]. Следовательно, если понимать в целом, как устанавливается существование тех или иных дхарм, несмотря на то, что [они] не существуют [как имеющие место] благодаря собственному признаку, то можно хорошо понять и доказательство, [обосновывающее] невозможность разделения [внешней] данности [и] сознания-познания на несуществующее [и] существующее [соответственно], а без такого [общего понимания] невозможно [понять и это доказательство]. Поэтому [Чандракирти в своей «Чатухшатакатике», приводя такое мнение]: «Отрицая не [имеющие] частей частицы, поскольку они не существуют, постольку не существует также и грубое [чувственное, которое является] их соединением, а поскольку не существуют оба: тонкое [и] грубое [чувственное], постольку не существует и внешнее» и тому подобные, говорит, что посредством таких доказательств можно опровергнуть несуществование частей [у] внешнего (внешнее, не [имеющее] частей), но не возможно опровергнуть существование внешнего, поэтому такой [вывод – «не существует и внешнее», по его словам, встречает] возражения с обеих [сторон]: авторитетных текстов и известного в миру.

[229] Со [стороны] авторитетных текстов – в [Сутре] «Дащабхумика» сказано: «Три Сферы – только ум». Согласно Бхававивеке, то, что слово «только» опровергает те [три Сферы как внешнюю данность], не является смыслом этой Сутры, но в Сутре ясно высказано опровержение [существования какого-либо] создателя мира, иного по отношению к уму, [и Чандракирти согласен с этой интерпретацией]. [А вот] с объяснением Бхававивеки того, что сказанное [в Сутре «Ланкаватара»]: «Внешняя явленность не существует» и далее не отвергает внешнее, Чандра[кирти] не согласен. [Он] объясняет, что, хотя в этой Сутре и указывается такое [опровержение внешнего], но это [высказывание] является [имеющим] подлежащий установлению смысл. Таким образом, [он, оспаривая понимание этих высказываний йогачаринами], не говорит о [Сутре] «Дащабхумика», что [она] «является [имеющей] подлежащий установлению смысл», но отрицает, [говоря], что [«опровержение внешней данности] не является смыслом [этой] Сутры», тогда как о Сутре «Ланкаватара» [он] не говорит, что «это [опровержение внешней данности] не является смыслом [этой] Сутры», но объясняет, что «этот авторитетный текст [имеет] подлежащий установлению смысл».

[230] В Материнских Сутрах (Праджняпарамиты) пять скандх указываются как одинаково пустые от собственного бытия, а в [текстах по] абхидхарме эти пять объясняются как [то, у чего] в равной мере существуют собственные [и] общие признаки – согласно этому и следует принимать, [как считает Чандракирти], так как, если в

отношении обоих – [внешней] данности [и] сознания-познания – исследовать способ существования обозначаемых предметов, которые обозначаются наименованиями (tha snyad btags pa'i btags don yod tshul), то [они будут] сходны в том, что не обнаруживаются [этим исследованием], однако устанавливаются как существующие относительно в силу наименований (tha snyad kyī dbang gis kun rdzob tu yod par 'jog pa), и [в этом между ними] тоже не существует различия – такова подразумеваемая мысль [Чандракирти]. Поэтому подобное разделение этих [внешней данности и сознания-познания] по таким особенностям, как существование [и] несуществование, оспаривается с [точки зрения] мирских наименований, а также оспаривается и с [точки зрения] положений об абсолютном, а потому является ущербным с [точки зрения] обеих истин. В «Чатухшатаке» сказано:

*«Делать [высказывания в отношении сознания-познания и внешней данности]:
«Одно существует, другое не существует»,*

Не является [соответствующим именно] тому, [что есть, и] не является также [соответствующим] миру.

[231] *Поэтому «Это существует, а то не существует» –
Именно так нельзя говорить».*

Такова же подразумеваемая [мысль] и святого [Нагарджуны, поэтому в его работе «Юктишаштика» говорится]:

*«[Эти] так называемые [шесть] великих элементов и так далее
Воистину собраны в виджняне».*

Это означает, что чувственное, [главный] ум, психические элементы (вторичный ум) и не обладающие [сходством-связью с умом элементы-соединители] в осознающей [их] самих виджняне признаются как первоэлементы и так далее с точки зрения установления [их] собственных видов (образов, аспектов) [в этой виджняне], так как без установления [их] видов (образов) нет возможности установить [их] как существующих порознь ('gas kyang yod par). Поэтому эти первоэлементы и так далее включены в виджняну (gnam shes kyī khongs su 'du ba), так как являются лишь [тем, что] устанавливается ей в качестве видов (образов). И когда непосредственно познается то, что у этой чистоты виджняны (gnam shes kyī tshangs pa) не существует рождения, [имеющего место] благодаря собственному бытию, тогда, как при убиении чувственного [от зеркала] прекращается отражение [в нем этого] чувственного, так и эти разнообразные установленные той [виджняной] предметы [будут познаны] как лишенные [собственного бытия] и исчезнут – таков смысл, соответствующий изложению [авторов] в [своих] комментариях, а потому эти авторитетные тексты не опровергают внешнее.

[232] [При этом] нет и ошибки в непринятии алаи. Так, поскольку полное созревание порождается деянием (кармой) через длительный промежуток [времени после деяния], а [само] деяние уничтожается на второй [момент после] собственного времени и из уничтоженного плод не возникает, постольку и принимается алая как опора деяний [и их] плодов. Но при [наличии] возможности установить в качестве действительной [вещи] даже [то, что] не имеет места благодаря собственному признаку, уничтоженное полностью приемлемо в качестве действительной [вещи], а потому нет необходимости в алае. В «[Мадхьямака]Аватаре» сказано (6.39):

«Поскольку это [деяние] по собственному бытию (как имеющее его) не прекращается,

Постольку, хотя бы и не было алаи, этот [плод] возможен.

Поэтому логично, что даже через длительное [время после] прекращения деяния, в некой [иной жизни],

Плод [этого деяния] воистину возникает».

[233] При [условии] понимания того, как даже в относительном [плане] опровергается наличие [дхарм] благодаря собственному признаку и устанавливаются причины [и их] плоды, у которых не существует собственное бытие, можно не только с легкостью отвергнуть [крайние] воззрения о постоянстве [и] прерывности в отношении обеих истин, но также излагать как приемлемую связь деяний [и их] плодов даже без признания алаи. В «Аватарабхашье» сказано:

«Поэтому, поскольку собственное бытие не существует с [точки зрения] обеих истин, то не только совершенно отвергаются воззрения, [признающие] постоянство [и] прерывность, но и становится приемлемым несуществование [такого звена], связывающего деяния и плоды деяний, хотя бы после прекращения [деяний] и прошло много времени, [каковыми] признают поток алая-виджняны, [дхарму] непропадания впустую, обретение и так далее».

[Слово] «поэтому» относится к [его] предыдущему объяснению того, каким образом из [того, у чего] не существует собственное бытие, рождается [то, у чего] не существует собственное бытие. Хотя тем, кто не принимает алаю, необходимо отвергнуть и другую критику [в свой адрес], такую как невозможность [связи] ума [в момент] смерти в предшествующей [жизни] и ума в новом рождении, и тому подобную, но Чандра[кирти] не объясняет [эти вопросы], подразумевая, что, если понят этот способ [установления дхарм], то посредством этого можно понять и иные [вопросы]. Поэтому здесь [тоже] не распространяюсь [об этом], опасаясь многословия.

[Сама] суть принятия внешнего [ведет] к не [приемлемости] установления алаи, так как, если принять [существование внешнего], то нужно соглашаться со сказанным в [работе Майтреянатхи] «Мадхьянтавибханга»:

«[Говорят]: «Предметы, существа, Я и представления (rnam rig)

Явлены виджняне,

[Однако] то, что они рождаются, бессмысленно».

Но, поскольку они не существуют, постольку также и эта [виджняна] не существует».

[234] [Чандракирти] разъясняет способ обоснования уничтоженного как действительной [вещи в своих работах] «Прасаннапада» и «Юктишаштикавритти». [Этот вопрос] будет объяснен также в [моем] обширном комментарии на «Праджнямулу».

[Сама] суть принятия уничтоженного как действительной [вещи ведет] к еще одной важной специфической особенности [данной системы] – к [способу] установления трех времен (теперешнего, прошлого и будущего).

[235] Позиция тех, кто принимает самопознание, и ее опровержение излагаются в «[Мадхьямака]Аватаре» – коренном тексте [и авто]комментарии – следующим образом. Память невозможна без предшествующего «вкушения» (переживания, опыта), а значит, память рождается из «вкушения». [236] Тогда существует память об объекте: «прежде это было «увидено»», а также об обладателе объекта: «я «видел»». Поэтому сначала существует «вкушение» чего-то, такое как сознание-познание, воспринимающее-признающее синий [цвет]. Далее, если [данное сознание-познание] «вкушается» иным [по отношению к нему] предметом – [иным] сознанием-познанием, тогда и это [второе сознание-познание] должно «вкушаться» [еще одним], иным [сознанием-познанием], а потому [будет логическая ошибка дурной] бесконечности (thog med). И если предшествующее сознание-познание является тем, что «вкушается» последующим, то [это] последующее сознание-познание не будет оценивать (постигать) иные [помимо предшествующего сознания-познания] объекты, такие как чувственное и так далее. Поэтому [первое сознание-познание] должно «вкушать» [само] себя, так как в отношении «вкушения» определены-установлены [только] два этих [варианта – «вкушение»

сознания-познания иным сознанием-познанием или самим собой]. Так посредством последующей памяти обосновано предшествующее «вкушение» объекта, то есть, самопознание.

[Чандракирти на это отвечает]: Если [данное доказательство] осуществляется с позиции обоснованности того, что [психические элементы – память и так далее] имеют место субстанционально, то, поскольку подобной, [имеющей место субстанционально], памяти не существует, постольку [аргумент] сходен с подлежащим обоснованию – с тезисом (его еще нужно обосновать). А если [данное доказательство осуществляется] с позиции наименований, то, поскольку самопознание не имеет места для [меня как] оппонента, постольку это [самопознание] и память не обоснованы как причина [и ее] плод, и [тогда] два [таких доказательства] подобны [друг другу]: [1] поскольку существуют вода и огонь, постольку обоснованы как существующие «водный кристалл» и «огненный кристалл» [в качестве их причин], [237] и [2] поскольку существует память, постольку самопознание обосновано как существующее [в качестве его причины]».

Этот [аргумент оппонента] является «аргументом плода», тогда как [Чандракирти] рассматривает [этот аргумент с плодом – памятью] с той позиции, с которой самопознание [– предполагаемая причина памяти – является лишь] дхармой, подлежащей обоснованию, [но еще не обоснованной]. В этом случае не обнаруживается [подходящего] примера. Допустим, [оппонент] выдвигает [умозаключение]: «Восприятие-признание синего [цвета]; существует [его] «вкушение», так как в последующее время существует воспоминание [этого], как, например, [воспоминание] синего [цвета]». Хотя в [этом] примере и существует простое следование дхарме аргумента (rtags chos rjes su 'gro ba tsam) (первое свойство правильного аргумента), однако охватывание не может быть обосновано. Поэтому [в данном примере существование «вкушения»], подобно самопознанию, идентифицируется [Чандракирти] как то, что подлежит обоснованию (тезис), а потому [самопознание как подлежащее обоснованию] не называется прямо. Если же обосновывается простое «вкушение» («вкушение» вообще), то [оно] уже обосновано, поэтому [формально данный аргумент, обосновывающий простое «вкушение»] не указывается как подобный этому.

В нашей системе [Прасангики] хотя самопознание не существует, но [это] совместимо с рождением воспоминания, как об этом указано в «[Мадхьямака]Аватаре» (6.75):

«Поскольку для меня не существует инаковости этого воспоминания

По отношению к той [виджняне], которая «вкушала» объект,

Постольку вспоминаю: «Я видел»,

[238] И это является также принципом, [относящимся к истине] мирских наименований».

Эти [строки] не опровергают объясненные ранее основания для понимания того, что, если не существует самопознание, то это несовместимо с рождением воспоминания. Они пресекают восприятие-признание предшествующего самопознания, опирающегося на особый способ воспоминания, которым рождается воспоминание. При [выдвижении данного аргумента] думают так: поскольку позже вспоминается увиденный прежде синий [цвет], что [выражается таким образом]: «я видел [это] прежде», то есть, именно это прежнее видение вспоминается как собственное видение (видение мной самим), постольку, если предшествующее [этому воспоминанию] восприятие-признание синего [цвета] не «вкушается» самим собой, то такой способ воспоминания несовместим с рождением [такого воспоминания], а потому прежде, [при восприятии-признании синего цвета, существовало и] самопознание.

[Однако Чандракирти] утверждает, что воспоминание [в виде] мысли «я видел [это]

прежде» не возникает в силу [имевшегося прежде] самопознания, а рождается в силу того, что два: предшествующее «вкушение» объекта – синего [цвета] и последующее вспоминающее сознание-познание входят в [познание] одного объекта. В качестве обоснования [он приводит следующее]: поскольку впоследствии вспоминается восприятие-признание синего [цвета] – объекта, который прежде был «вкушен» и оценён (постигнут) предшествующим [воспоминанию] восприятием-признанием синего [цвета], постольку [этот объект] не является не «вкушенным» и не оценённым, когда выдвигает: «Поскольку для меня два: «вкушение» [и] воспоминание не являются иными [дхармами, когда они сами и их инаковость имеют место] благодаря собственным признакам».

Если основанием [существования самопознания] является просто эта [инаковость у того, что имеет место благодаря собственным признакам], то, [например], Упагупта тоже будет вспоминать «вкушаемое» Майтрейей. Поэтому, если эти два [– «вкушение» и воспоминание], как [признают] иные [философы], имеют место как субстанционально отличные [друг от друга], то врожденный ум (lhan skyes kyi blo) [будет] воспринимать-признавать [их] как субстанционально иные и не [сможет] воспринимать-признавать таким образом: «Поскольку позже вспоминается видение посредством предшествующего восприятия-признания синего [цвета], постольку видел», поэтому два: «вкушение» [и] воспоминание несовместимы [как входящие в познание] одного объекта, а потому [эта позиция] несовместима и с рождением воспоминания [в виде] мысли: «я видел [это] прежде».

[239] Если же по-нашему, то эти два не являются субстанционально иными и у врожденного ума также не существует такое восприятие-признание [их субстанциональной инаковости], поэтому мы и указываем непротиворечивость такого восприятия-признания: «я оценил (постиг) [это прежде]», поскольку вспоминается оценивание (постижение) этого [же] объекта предшествующим [сознанием-познанием]. К тому же [воспоминание] входит в [познание] объекта в силу предшествующего «вкушения», которое ведет [его за собой, у него] не существует [возможности] самостоятельного оценивания объекта. А иначе и быть не может.

Поэтому непринятие [существования] самопознания в номинальном [плане] тоже является конечным опровержением наличия [дхарм] благодаря собственному признаку даже в номинальном [плане]. [Чандракирти] не изложил ясно, относится [или же] не относится [его позиция к какому-то] из двух вариантов: когда «вкушение» «вкушается» [самим] собой или иным, однако подразумевал, что не относится [ни к одному из них], как и [в случае со светильником]: поскольку [он] не принимал того, что светильник сам освещает самого себя, хотя и принимал, что [он] освещает, постольку [позиция Чандракирти] не относится [ни к одному] из двух вариантов – освещается ли [он] самим собой или [чем-то] иным.

[Возражение]: Хотя светильник не освещает самого себя, но ошибка необоснованности [его] верным познанием не существует, тогда как сознание-познание, если [оно] не познается самим собой (rang gis shes par mi byed), то будет не обоснованным верным познанием, поэтому [оно] не подобно [в этом плане] светильнику.

[Ответ]: Если скажу, что, поскольку светильник не освещает сам себя и не освещается также и [чем-то] иным, постольку [он] не обоснован в качестве освещающего и не обоснован также и как что-то иное, и потому не обоснован верным познанием, то что ответите [на это]? Если думаете, что хотя [он] и не освещается по двум [вариантам]: самим собой [или чем-то] иным, но освещает [окружающие предметы, такие как] кувшины и прочее, а потому обоснован как освещающий, то [мы ответим], что, раз так, то [в этом он] тоже сходен с сознанием-познанием. Если думаете, что, поскольку

познание объектов само зависит от самопознания, постольку, если не существует это [самопознание], то познание объектов не обосновано, то [повторю лишь], что [в этом оно] тоже сходно со светильником. А если вы думаете сказать, что светильник освещает сам себя, то это не логично, так как [он] не может быть скрыт тьмой, и, [кроме того], тьма [тогда] тоже будет скрывать сама себя. [240] Если принимаешь это, то тьма будет невидима. Короче говоря, поскольку сознание-познание признается [существующим], опираясь на познаваемое, постольку [оно] не имеет места благодаря собственному признаку, и у познаваемого основание [того, что оно не имеет места благодаря собственному признаку], является таким же. Поэтому не только эти два, [сознание-познание и познаваемое], относятся к взаимозависимому номинальному (взаимозависимым наименованиям) (tha snyad phan tshun ltos pa), но и [другие] предметы являются лишь признаваемыми во взаимозависимости (взаимозависимыми признаваниями), а потому самопознание не принимается.

Это [можно] понять посредством доказательств, которыми [Нагарджуна] опровергает самопознание [в своей работе] «Виграхавьявартани» (41):

*«Если верное познание устанавливается-имеет место благодаря себе, то
Независимо от познаваемого*

*Будет устанавливаться-иметь место ваше верное познание. При этом
[Оно] будет устанавливаться-иметь место само [по себе], независимо от иного».*

Если думают так: «Поскольку «я» в воспоминании «я прежде видел синий [цвет]» является индивидом, а эти два [– я и индивид –] несовместимы с сознанием-познанием, воспринимающим-признающим синий [цвет], постольку как же это воспоминание таких [я и индивида] будет воспоминанием восприятия-признавания синего [цвета]?»

[Тогда следует ответить]: Хотя два: сознание глаза, воспринимающее-признающее синий [цвет], и индивид, видящий синий [цвет], несовместимы, однако нет противоречия при установлении: «я видел», которое опирается на видение синего [цвета] этим сознанием. Соответственно, почему же [должно быть] несовместимо также и это воспоминание [вспоминаемого –] индивида [– в виде мысли]: «я прежде видел синий [цвет]», которое опирается на воспоминание видения синего [цвета] сознанием, воспринимавшим-признававшим синий [цвет], с воспоминанием сознания, воспринимавшего-признававшего синий [цвет]?

2.2.2.2.1.2.3 Третье. Объяснение специфической особенности – непринятие сватантры

[Здесь] два [раздела]: источники отрицания [необходимости применения] сватантры и способы того, как другие объясняют смысл (цель) этого [отрицания]; существование в нашей системе аргумента, обосновывающего то, что подлежит обоснованию, и несуществование [пригодных для применения] аргументов сватантры

[241] 2.2.2.2.1.2.3.1 Первое. Источники отрицания [необходимости применения] сватантры и способы того, как другие объясняют смысл (цель) этого [отрицания]

Если комментировать смысл Канона одним образом, то необходимо принять [возможность использования аргумента] сватантры (аргумента, опирающегося на принимаемое самим), а если комментировать [его] другим образом, то невозможно принять это – такой смысл в Каноне, конечно же, имеется.

Тем не менее, нигде в переведенных коренных текстах наших (буддийских) школ, за исключением коренных текстов Чандракирти и [его] последователей, не имеется прямого [указания о] «неприемлемости сватантры и приемлемости прасанги», [исходящего] из изучения того, что следует принять – сватантру [или] прасангу.

Способ представления [этого Чандракирти таков]. [В своем трактате] «Прасаннапада» в контексте указания на несостоятельность критики [со стороны] Бхававивеки толкования Буддапалитой смысла [вступительных] строк [«Праджнямулы»]: «Из (от) себя – нет, из (от) иного – нет» [он] указывает множество обоснований того, что Буддапалита не считал [нужным использовать] сватантру [242] и что для мадхьямиков не логично использовать сватантру, [добавляя к этому] многочисленные опровержения противоположных мнений, исходя из чего раскрывается [данный] принцип [этой] Колесницы. А также и в своей «Чатухшатакатике», в контексте опровержения принимаемого Ачарьей Дхармапалой, [он] вкратце изложил способы опровержения [необходимости применения] сватантры.

Что же касается самого Бхававивеки, то [он] не считал, что между [ним] самим и Буддапалитой [имеются какие-либо] разногласия в отношении принятия [или] непринятия [необходимости] сватантры. [243] Он представлял систему [Буддапалиты] как неподходящую для принятия [в ней использования] сватантры. По сути, из-за этого [Бхававивека] не принимал существования [каких-либо] различий между двумя [системами] – своей и Буддапалиты – в отношении отрицаемого при опровержении собственного бытия индивида и дхарм.

Из комментариев [на трактат Бхававивеки «Праджняпрадипа»] Авалокитавраты, последователя Бхававивеки, очевидно, что [он] знаком с [трактатом] «Прасаннапада» [Чандракирти], поэтому представляется [очевидным], что в [комментарии] «Праджняпрадипы», в разделе изложения опровержений Буддапалиты [с позиции Бхававивеки], должно быть объяснение о признании [или] непризнании [Авалокитавратой] ошибок Бхававивеки, изложенных Чандракирти [в «Прасаннападе»], и представляется [очевидным], что Шантаракшита, Камалашила и другие (их последователи) тоже [должны были бы] отвергать [как] ошибку отрицание Чандракирти [необходимости] сватантры, однако [никто из них этого] не сделал.

В целом, оба [эти] Ачарьи (Буддапалита и Чандракирти) представили в качестве глубоких и тонких конечных доказательств объяснения полной приемлемости всех положений о причинах [и их] плодах и так далее при несуществовании даже в номинальном [плане] собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку, а также объяснения опровержения этого отрицаемого (собственного бытия) именно на основании возникновения [с] опорой (зависимого возникновения), когда нужно со [всей] определенностью принимать возникновение [с] опорой (зависимое возникновение) [всех дхарм –] ушедших [и] не ушедших от мира. А из них (этих доказательств) [именно] это отрицание [необходимости] сватантры [они] представили как тонкое доказательство.

На это некий пандит говорит: «Если существует обоснованность верным познанием аргумента, обосновывающего то, что подлежит обоснованию (тезис), а также охватывания [аргумента предикатом], то аргумент сватантры приемлем, однако, поскольку эта [обоснованность] не существует, постольку сватантра не приемлема. При этом полагать, что для обоих – пропонента и оппонента – аргумент [одинаково] обоснован верным познанием, не логично, так как один [из них] не знает, что обосновано верным познанием для другого, так как он не знает в подробностях иной (чужой) ум (sems) ни посредством непосредственного [восприятия], ни посредством умозаключения. [244] [Он] также не знает, что обосновано верным познанием и для [него] самого, так как, хотя он и уверен [в своей позиции], но вполне возможно, что [он] обманывается».

[Ответ]: Это совершенно не логично, так как, если это верно, то не логично и опровержение [других – противников] посредством принимаемого [этими] другими (gzhan gyis khas blangs pa) (то есть посредством умозаключения, опирающегося на

признаваемое другими (gzhan grags kyī gjes drag)), так как [мы] сами не знаем, что принимается ими, и так как не знаем ум других. [Кроме того], самому опровергать [других], указывая возражения, тоже не логично, так как, хотя и уверены [в своих] возражениях, но вполне возможно, что обманываемся.

[Этот же самый пандит] говорит: «Основание того, что охватывание [аргумента предикатом] не обосновано верным познанием, таково. [Даже если] непосредственным [восприятием] постигнуто то, что при существовании дыма на кухне [там же] существует огонь, однако [при этом] не постигается охватывание существования дыма существованием огня в отношении всех мест (объектов) [и] времен; умозаключением тоже не постигается охватывание аргумента утверждаемой [в отношении субъекта умозаключения] дхармой (предикатом), существующее во всех местах (объектах) [и] временах, поэтому охватывание обосновано лишь принимаемым в миру, но не обосновано верным познанием».

[245] Это также совершенно не логично, так как опровергает [обоснованность охватывания] посредством ложного понимания (log paṅ bzung) [того] смысла, который объясняется в способе обоснования охватывания, [представленного] в коренных текстах по логике, так как то, что обоснованием охватывания существованием огня существования дыма в отношении кухни, обосновывается охватывание существованием кухонного огня (огня на кухне) существования кухонного дыма (дыма на кухне), совершенно не является смыслом [этих] коренных текстов [по логике]. В противном случае, при наличии в некоем месте дыма, аргументом о существовании дыма на кухне будет обосновываться существование огня на кухне, так как если аргументом о существовании дыма в некоем месте обосновывается охватывание [этого места] существованием огня, то является обоснованным охватывание того, что воспринимается-идентифицируется как аргумент, тем, что воспринимается-идентифицируется как дхарма (предикат), и так как способ обоснования этого таков, как было [указано] ранее, [то есть основанный на ложном понимании сказанного в коренных текстах по логике]. Таким образом, кухня – это основа установления-определения охватывания существования дыма существованием огня, и [это] охватывание является предметом, который устанавливается-определяется на этой [основе], [246] однако, если [охватывание] является таким, как ты, [пандит], считаешь, то ты [просто] указываешь отдельного обладателя дхармы как пример основы того охватывания, в отношении которой [оно] устанавливается-определяется.

И точно так же [следует спросить]: является ли охватывание, [используемое при] обосновании звука как непостоянного аргументом [его] произведенности, обоснованным в качестве охватывания произведенности кувшина непостоянством кувшина при обосновании [этого] и в отношении кувшина? [Когда в умозаключении говорят] «дым или произведенность в этом (конкретном) месте (объекте) [и] времени» и тому подобное, то однозначно обосновано охватывание просто дыма и просто произведенности, без [каких-либо] различий в отношении мест (объектов) [и] времен, существованием огня и непостоянством [соответственно], что является методом прихода к установлению-определению безошибочности [этого охватывания] в отношении всех мест (объектов) [и] времен, а потому не [следует] воспринимать-признавать это ложно. Следовательно, ?? если [кто-то], следуя этому доказательству, продолжает настаивать на том, что благодаря [простой] перестановке [аргументов] можно оспорить [мое опровержение этой его позиции], то он похож на утопающего, хватающегося за соломинку??.

Соответственно, хотя [этот пандит мог бы] сказать, что [охватывание] установлено верным познанием [на основе] известного в миру, без исследования, будучи опровергаемым верным познанием, безошибочным в отношении предмета способа

восприятия-признавания или вхождения в силу вещи?? (dngos po stobs zhugs sam 'dzin stangs don la), и, в качестве основания того, что [указанная] ошибка отрицания на [него] самого не распространяется, [указать то], что в [его] собственной системе [дхармы] не принимаются [как] приемлемые [для] исследования посредством доказательств, а в [системе] противника [они] принимаются [таковыми], однако, [он] не [способен] выявить разницу между исследованиями, [изучающими], имеет место [или] не имеет места [нечто] в номинальном [плане] или в [плане] таттвы, а также разницу между исследованиями двух [школ] мадхьямиков, [изучающими], имеет место [или] не имеет места [нечто] в [плане] таттвы. А поскольку [он] выставляет [себя] в качестве непонимающего [как] установить причины, [их] плоды и так далее при том, что [дхармы] – только лишь обозначения в качестве имен, когда, согласно [приведенным] ранее объяснениям, обозначаемые предметы, которые обозначаются наименованиями, не обнаруживаются [их] поиском, постольку, хотя [он и] твердит многократно, что «собственный признак не существует даже в номинальном [плане]», но [это] исчерпываются лишь словами.

[247] Другой [ученый] считает смыслом несуществования [пригодных для использования] аргумента и тезиса сватантры несуществование того, что подлежит обоснованию, то есть, [несуществование] несуществования истинности как лишь полного отсечения истинности при опровержении ложных воззрений противников прасангами, опирающимися на то, что [они] принимают [сами], или на конечное принимаемое, поскольку все предметы, [которые могли бы быть] обоснованы верным познанием, не существуют.

Другие говорят, что все положения, описывающие относительное и абсолютное, изложены для других, но не являются [положениями] собственной системы; как [они] говорят, «даже [само] это [положение] не сделано [мною] самим, но лишь явлено [высказанным в качестве такового] другим». Но таких [высказываний] нет [у ученых] прежних времен из тех, кто отвергал сватантру, так что [это все] лишь слова поздних [философов].

Эти некоторые (вышеуказанные) [ученые] принимают специфическое отрицаемое нашей системы, но большинство [из них] отрицают также и обоснованность верным познанием связанного [с] опорой (возникающего зависимо), а потому выявляются как главные [представители] оппозиции для этой (нашей) системы. [Мною] уже разъяснены обширно опровержения [их положений и] установление [своей точки зрения] в [трактате] «Этапы пути к просветлению» («Ламрим ченмо») и поэтому [здесь] не распространяюсь [об этом].

2.2.2.2.1.2.3.2 Второе. Существование в нашей системе аргумента, обосновывающего то, что подлежит обоснованию, и несуществование [пригодных для применения] аргументов сватантры

[Здесь] два [раздела]: существование обоснования аргументом того, что подлежит обоснованию; почему не принимается аргумент сватантры

2.2.2.2.1.2.3.2.1 Первое. Существование обоснования аргументом того, что подлежит обоснованию

[Согласно] нашей системе, если признать имеющее место благодаря собственному признаку, о котором говорится в «Сандхинирмочане», то со [всей] определенностью нужно использовать сватантру, подобно реалистам нашей (буддийской) системы, а также Бхававивеке и другим. [248] Если даже в номинальном [плане] не принимаются дхармы, имеющие место благодаря собственному признаку, то, несомненно, нужно отказаться от принятия сватантры, поэтому и это [непринятие сватантры] касается этого опровержения

тонкого отрицаемого. При этом, если [дхармы] даже в номинальном [плане] не существуют как имеющие место благодаря собственному признаку, то [это] не значит, что, исходя из видения несовместимости [этого] с установлением [принимаемых со стороны] своей позиции (rang phyogs kyī) подлежащего обоснованию (тезиса), того, что осуществляет обоснование этого [тезиса] (аргумента), верного познания и того, что [им] оценивается (рассматривается), сватантра не принимается [в нашей системе]. Когда в «[Мадхьямака]Аватаре» – коренном [тексте и] автокомментарии – [Чандракирти], посредством изучения «Причина порождает плод, встретившись [с ним] или же не встречаясь?», отрицает обе [эти] позиции и комментирует [это], обосновывая то, что в эту ошибку попадает [его] противник, тогда [он] говорит: «Здесь исследуется, имеют ли то, что порождается, и осуществляющее порождение собственный признак...», и при принятии причин [и их] плодов, имеющих место благодаря собственным признакам, попадают в эту ошибку с использованием двух [вариантов] изучения, а при изложении [причин и их плодов] как [того, у чего], подобно иллюзии, не существует собственное бытие, не существует и этой ошибки.

На это противник [выдвигает тезис] о сходстве (mgo mtshungs) опровержений, на что [Чандракирти] отвечает (6.173):

«Было сказано: «Опровержение опровергает опровергаемое, не встречаясь Или же встретившись». Ошибка здесь будет у того, у кого Определенно существует позиция (тезис). А поскольку у нас не существует эта позиция (тезис), то

Этот вывод невозможен».

Так в коренном тексте несуществование своей позиции излагается как основание того, что эти два (опровержение, используемое Чандракирти, и порождение, принимаемое противником) не сходны, а в комментарии этого [добавлено]: «так как оба – опровержение и опровергаемое – не имеют места благодаря собственному бытию (rang bzhin gyis ma grub pa)».

[Он] объясняет, что «несуществование [собственной] позиции» (phyogs med) означает несуществование принимаемого, имеющего место благодаря собственному признаку или собственному бытию (rang mtshan nam rang bzhin gyis grub pa'i khas len med pa) – это [объяснение] [250] и объяснение основания [того, что между опровержением, используемым Чандракирти], и ситуацией с причинами [и] плодами [у противника] нет сходства, тождественны по смыслу.

В этом же контексте [Чандракирти] в «Аватарабхашье» [далее приводит цитату из Сутры Праджняпарамиты] (6.173):

«Шарипутра, исследуя [это], спросил Субхути: «Благодаря родившейся дхарме будет обретено (достигнуто) неродившееся обретение (достижение) или же родившееся обретение (достижение)?» На [это Субхути] ответил: «Не признаю обоих этих [вариантов]». Тогда [Шарипутра] спросил: «Разве не существует обретение (достижение) и ясное постижение (реализация) (mngon par rtogs pa)?» [Субхути ответил]: «Хотя оба они существуют, но не [обретаются] посредством [тех] двух способов. Эти два, [обретение и ясное постижение], а также вошедший в поток и прочее являются мирскими наименованиями. В абсолютном [смысле] не существует ни обретения, ни ясного постижения».

И далее, [разъясняя значение сказанного в Сутре, он продолжает] там же:

«Здесь, поскольку придем к двум, постольку отрицается обретение обретения (обретаемого) благодаря как родившейся, так и неродившейся дхарме. А также, поскольку [эти] два [варианта исследования] не логичны в отношении недействительного (dngos ro med la), постольку обретение принимается как мирское

наименование при неисследованности. [251] Подобным же образом, хотя опровергаемое и опровержение тоже не являются встречающимися и не встречающимися, однако следует знать, что номинально (с точки зрения истины мирских наименований) опровержение опровергает опровергаемое».

И [еще] (6.175):

«Пустое от собственного бытия опровержение опровергает опровергаемое, а пустой от собственного бытия и лишенный приемлемости довод обосновывает подлежащее обоснованию».

Так [Чандракирти] говорит, что все обоснования и опровержения следует [понимать] аналогично рассмотрению, осуществленному [в виде] вопросов-ответов [этими] двумя стхавирами (мудрыми старцами). При этом «обретение (достижение)» (thob pa) – то, что обретается (обретаемое) (thob bya). Что касается вопроса, исходящего из исследования [и ведущего к рассмотрению] того, какое же обретаемое обретается, если не признаются обе возможности, [и сводящегося в таком случае к вопросу] «разве не существует обретение обретаемого?», то, когда посредством исследования [обретаемое и обретение] не обнаруживаются, тогда, благодаря этому, те [две возможности обретения] воспринимают-признают как отрицаемые. [Слова] «хотя [оба они] существуют» [указывают на дхармы, которые], хотя и не обнаруживаются [опирающимся на] доказательства познанием, но не являются [и] отрицаемыми, а потому называются «существующими». Сказанное «не [обретаются] посредством [тех] двух способов» означает, что [обретаемое] не обретается никаким из тех двух исследуемых [способов], таких как: «обретается родившееся (родившимся)» [или] «неродившееся (неродившимся)», тогда как остальная [часть цитаты] означает, что необнаружение [чего-либо] при исследовании способом двух [тех возможностей] объясняется как «несуществование [этого] в абсолютном [смысле]», а при неисследованности [оно] существует, существует в номинальном [плане]. Это совершенно ясно, но значение слов «исследование» [и] «неисследованность» понять затруднительно, поэтому для [понимания] этого необходимо знать перечисленные ранее четыре способа исследования. [Слова] «...[эти] два [варианта исследования] не логичны в отношении недействительного» означают, что если принять существование [вещей] благодаря собственному признаку или существование не являющегося полагаемым [существующим] лишь в силу наименований и тому подобное, то такие [вещи] логично исследовать [теми] двумя [способами], а [то, что] не существует в действительности, или же [у чего] не существует собственное бытие, [252] не логично исследовать таким образом.

Поэтому и в «Прасаннападе» [Чандракирти] говорит, что верное познание и то, что [им] оценивается (рассматривается), устанавливаются взаимозависимо, исходя из отрицания [их] как имеющих место благодаря сущности (ngo bo nyid kyis grub pa). А также и [Нагарджуна] в своем автокомментарии на «Виграхавьявартани» излагает [эту позицию], приводя примеры того, что подлежащее обоснованию (тезис) может быть обосновано, хотя [у него] и не существует собственное бытие.

В целом, [253] своим высказыванием:

«У кого пустота возможна (приемлема)

У того всё будет возможным (приемлемым)»

[Нагарджуна] снова и снова говорит, что на той позиции, на которой [приемлема] пустота от собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку, приемлемы все положения о самсаре [и] нирване. А [тот, кто] воспринимает-признает, что обоснование аргументом того, что подлежит обоснованию, а также оценивание верным познанием оцениваемого предмета – [любое] функционирование (bya byaed) невозможно, тем самым лишь демонстрирует слабость собственного интеллекта.

Что же касается смысла [высказывания] из «Виграхавьявартани» (29):
*«Если существует некоторый [принятый] мною тезис,
Тогда у меня существует та ошибка»,*
то [он] является [тем же] смыслом, [как и в приведенных выше словах
Чандракирти]: «[ошибка] будет у того, у кого существует тезис (позиция)». А смысл
[следующего высказывания Нагарджуны]:

*«Поскольку у меня не существует тезиса,
Постольку ошибка у меня как раз и является несуществующей»,*
то [он] является [тем же] смыслом, [что и слова Чандракирти]: «А поскольку у нас
не существует этот тезис (позиция), то этот вывод невозможен». Поэтому смысл
несуществования тезиса или позиции [следует понимать] согласно объясняемому в
«Аватарабхашье».

В «Чатухшатаке» сказано (XVI, 25):

[254] *«У кого нет позиции (тезиса):*

«Существует. Не существует. Существует [и] не существует»,

С тем невозможно вести

Спор долго».

То есть сказано, что, поскольку не существует позиции (тезиса), постольку не
существует [того, что можно] признать за ошибку. Однако [Чандракирти] в
«Аватарабхашье» уточняет (б.175):

*«Поскольку нелогичен тот, кто говорит о двух у существующего условно,
постольку при опровержении и давании ответа, опирающихся на два, ни в коем случае
не найдет возможности [одержать верх] над мадхьямиком».*

Так как опровержение посредством исследования «[обретаемое] обретается
рожденным [или] не рожденным?» в отношении того, что устанавливается без
исследования [как] существующее условно, которое полагается [существующим] в силу
наименований, не логично. Смысл этого объясняется так. Опровергающая критика,
исходящая из [такого] исследования [в виде] двух [возможностей], никогда не найдет
возможность [опровергнуть мадхьямиком], поэтому [вышеуказанная цитата Нагарджуны]
не является [для мадхьямиком] источником непринятия [ими возможности] обоснования
того, что подлежит обоснованию (тезиса), даже в отношении номинального, которое
[устанавливается] при неисследованности.

Следовательно, [когда] в «Прасаннападе» в качестве основания того, что если
[некто] является мадхьямиком, то [для него] нелогично использование сватантры, для
понимания [этого Чандракирти] приводит [цитату] «так как [для него] не существует
принятия иной позиции», то и [тогда] тоже [он делает это] для понимания того, что для
мадхьямиком не существует принятие имеющего место в абсолютном [смысле]
(абсолютно) или же [для них] не логично принимать имеющее место благодаря
собственному признаку. А [слова] «не существует того [принятия] или же [оно] не
логично» опровергают [необходимость применения] сватантры: «аргумент сватантры
[использовать] не логично», но не опровергают простой аргумент, обосновывающий то,
что подлежит обоснованию (тезис). «Говорящий о двух» излагается тремя способами:
говорящий об истинности [наличия] отрицаемого и об истинности [наличия] отрицания,
отрицающего его (dgag bya bden pa dang de bkag pa'i bkag pa bden par) ([сноска на стр. 154
низ!!!](#)), говорящий о том, что [ничто] существует благодаря собственному признаку или
совершенно не существует (rang mtshan gyis yod pa dang ye med du), и говорящий о двух,
в соответствии с объясненным ранее (в отношении обретения обретаемого благодаря
родившейся или неродившейся дхарме и так далее).

[255] 2.2.2.2.1.2.3.2.2 Второе. Почему не принимается аргумент сватантры

Если думают так: «Поскольку имеющие место благодаря собственному признаку сторона (тезис) (phyogs), аргумент и пример – ничто из этого невозможно, постольку, если использовать это [положение], то не приемлем не только аргумент сватантры, но и любое функционирование. Однако, исходя из отрицания того [имеющего место благодаря собственному признаку, наша] система обосновывает приемлемость всего функционирующего, такого как обоснование того, что подлежит обоснованию (тезиса), и прочего. В таком случае, что является основанием невозможности принятия функциональности аргумента и тезиса сватантры?»

[Тогда] на это [следует ответить]: В «Прасаннападе» [Чандракирти] объясняет это посредством трех [элементов]: 1) доказательства, которым опровергается [необходимость применения] сватантры; 2) способа, которым противник тоже принимает по смыслу это доказательство; 3) основания того, что при [попытке] присоединить к [его] собственной [позиции] эта изложенная ошибка [становится] бессвязной.

[257] [Прежде всего], составленный Бхававивекой [силлогизм]: «В абсолютном [смысле] внутренние базы (аятаны) (nang gi skye mched), со [всей] определенностью, не рождаются из [самих] себя, так как существуют, подобно существованию сознания» [Чандракирти] критикует следующим образом.

Если к тезису [этого силлогизма] присоединять особенность «абсолютное» («в абсолютном смысле»), [как это сделал Бхававивека], то, поскольку [ты] сам не принимаешь рождение из себя даже в относительном [плане], постольку с [твоей] собственной [позиции] присоединять [эту особенность] не нужно. Если же [эта особенность присоединяется] для других, то тиртиков, не сведущих в обеих истинах, логично опровергать с точки зрения обеих истин, а потому лучше отказаться от [этой] особенности, не присоединять [ее].

[Далее], поскольку не логично отвергать принятие в [плане] мирских наименований рождение [из] себя, постольку не логично присоединение [этой] особенности также и в зависимости от этого [плана], так как мирские [существа, чуждые философии], признают просто возникновение плода из причины, но не исследуют: «рождается [он] из себя или из иного».

Кроме того, если [ты] желаешь отрицать [наличие] даже в относительном [плане] рождение глаза и прочего, что [твой] противник считает абсолютным, тогда [у тебя] будет ошибка необоснованности стороны – обладателя дхармы – [в качестве] основы, либо в аргументе, так как [ты] сам не принимаешь глаза и прочее в качестве абсолютного.

Если же [ты возразишь], что [этой] ошибки нет, поскольку, хотя абсолютный глаз и прочее не имеет места, но относительный глаз и прочее существует, тогда, однако, [придется спросить тебя]: особенностью чего является [твое] «абсолютное»? Если же [ты ответишь], что [эта] особенность [относится к] опровержению рождения, поскольку ты опровергаешь рождение относительного глаза и прочего в абсолютном [плане], тогда [я возражу], что [это] не логично, так как [ты] не говорил этого [прежде], и так как если даже [теперь] говоришь [это], то из этого будет следовать изъяснение необоснованности обладателя дхармы для другого (для противника).

[Иными словами], во избежание этой ошибки [Бхававивека] говорит, что когда буддист обосновывает для вайшешика звук как непостоянный, тогда [обладатель дхармы и предикат] воспринимаются-признаются [как звук и непостоянство] вообще, но не воспринимаются-признаются с особенностями (специфически для каждого из спорящих), а если воспринимаются-признаются [с особенностями], тогда подлежащее обоснованию (тезис) и осуществляющее обоснование (аргумент) будут несуществующими [для одного из спорящих], так как, согласно этому, [258] если в

качестве обладателя дхармы воспринимается-признается звук, возникающий от первоэлементов, то [такой звук] не имеет места для вайшешика, а если [в качестве обладателя дхармы] воспринимается-признается звук как качество пространства, то [такой звук] не имеет места для буддиста. Следовательно, точно так же, как [и в данном случае, когда] просто звук, без особенностей, воспринимается-признается в качестве обладателя дхармы, так [и в случае с глазом:] в качестве обладателя дхармы воспринимается-признается просто глаз и прочее, без особенностей, таких как «абсолютное» или «относительное», поэтому ошибка необоснованности [общего для обоих спорящих] обладателя дхармы не существует.

В ответ на это [Чандракирти] опровергает [Бхававивеку], указывая, что сам Бхавья принимает то, что собственная сущность такого обладателя дхармы, как глаз и прочее, не является обнаруживаемой лишь искаженным [сознанием], а также указывая доказательства, [основанные на том, что] искаженное [и] неискаженное являются отличными [друг от друга] и прямо несовместимыми.

Суть этой [аргументации сводится к следующему]. В качестве обладателя дхармы при обосновании того, что глаз и прочее не рождается из себя, невозможно устанавливать просто глаз и прочее, без особенностей двух истин («абсолютное» или «относительное»), так как верное познание, оценивающее (рассматривающее) этого обладателя дхармы, [согласно Бхававивеке], является познанием, безошибочным в отношении собственного бытия глаза и прочего, а [для прасангиков], когда неискаженным познанием в ситуации [его] безошибочности в отношении собственного бытия [своего объекта] обнаруживается объект, тогда [этот объект] не существует [как] искаженное познаваемое, не существует [как имеющий место] благодаря собственному признаку, соответственно, не существует как явленный в качестве лживого – явленного в качестве такового (имеющего место благодаря собственному признаку).

Способ, которым [Бхававивека] принимает предшествующий аргумент [Чандракирти], таков. В системе, в которой принимается, что являющееся существующим существует благодаря собственной сущности, приходят к тому, что [познание], ошибающееся в отношении явления собственного признака, не способно установить свой предмет рассмотрения (оценивания) в качестве обнаруженного. Поэтому что бы ни являлось верным познанием – концептуальным или неконцептуальным – [оно] должно быть безошибочным в отношении той основы (sa), которая делает [его] верным познанием – в отношении собственного признака как [своего] являющегося объекта или признаваемого объекта. Тогда [верное познание] должно делаться верным познанием в отношении предмета, который, не будучи лишь обозначением в качестве имени [или] наименования, [является] сущностью собственного способа пребывания или собственным бытием (или имеет их)²⁰³ – [это то, что Бхавья] принимает в своей [системе]. Последующий аргумент обосновывается посредством того, что если [нечто] является предметом, обнаруженным подобным этому верным познанием, [259] то [оно] несовместимо с предметом познания, являющимся искаженным. И точно так же, если [нечто] является предметом, обнаруженным ошибающимся познанием, то [оно] несовместимо с предметом познания, являющимся неискаженным. Поэтому [Бхавья] не способен избежать [в своем силлогизме] ошибки необоснованности обладателя дхармы, [на что и указывает Чандракирти].

Если думают так: «Точно так же, как в случае верного познания, оценивающего звук, нет необходимости обосновывать [это] верное познание, обосновывающее обладателя дхармы – звук, в качестве верного познания с задействованием таких [его] особенностей,

²⁰³ Тиб. tha snyad du ming du btags pa tsam min pa'i don rang gi gnas tshul gyi ngo bo'm rang bzhin cig la. – Прим. пер.

как «верное познание непостоянного [звука]» или «верное познание постоянного [звука]», хотя выбор [и ограничен] двумя вариантами: постоянством [звука или] непостоянством [звука], так и в случае познания, хотя выбор [и ограничен] двумя вариантами: ошибающееся [или] безошибочное [познание], однако нет необходимости обосновывать [его], исходя из задействия этих двух особенностей, при указании [его как] верного познания, обосновывающего обладателя дхармы. И точно так же, как в случае звука выбор [ограничен] двумя вариантами: постоянством [или] непостоянством и, хотя верное познание, оценивающее звук, не обнаруживает [этот] звук ни как постоянный, ни как непостоянный, но [это] совместимо с тем, что [оно] оценивает [просто] звук, так и в случае глаза и прочего выбор [ограничен] двумя вариантами: искаженным [или] неискаженным познаваемым и, хотя верное познание, оценивающее глаз и прочее, не обнаруживает глаз и прочее ни как искаженное познаваемое, ни как неискаженное познаваемое, но [это] совместимо с тем, что [оно] оценивает [просто] глаз и прочее. Поэтому эти доказательства, [обосновывающие] невозможность идентификации просто глаза и прочего в качестве обладателя дхармы, непримлемы».

[Тогда следует ответить]: поскольку для Бхававивеки и других, [кто принимает его позицию], а также для ученых – реалистов рождение подобного сомнения бессмысленно, постольку Чандракирти тоже не занимает позицию, с которой устранял [бы подобное сомнение]. Однако, поскольку подобная критика рождается в теперешнее время у непонимающих [этого вопроса], постольку разьясню это.

Во время исследования, обоснован [или] не обоснован данный предмет верным познанием, при [наименовании его] «обоснованным верным познанием» в качестве объекта, который понимается этим [познанием], обязательно указываются [следующие два предмета]: если [это верное познание] является неконцептуальным верным познанием, то этот предмет имеет место (обоснован) согласно тому, как [он] явлен самому [этому познанию], а если [это верное познание] является концептуальным верным познанием, то этот предмет имеет место (обоснован) согласно тому, как [он] определен-установлен (nges pa) или как [концептуально] признается (zhen pa) самим [этим познанием]. [260] Он является безошибочным предметом, так как этот объект установлен как имеющий место согласно тому, как [он] явлен самому [этому познанию] или в соответствии с тем, как [он] определен-установлен самим [этим познанием], посредством чего этот ум устанавливается как безошибочный в отношении являющегося объекта или же в отношении признаваемого объекта или определяемого объекта (nges yul). Поэтому разве может быть так, что выбор [этих] вариантов (ошибочности и безошибочности) имеется только в отношении действительных [вещей] (объектов), но выбора в отношении обоснованности [их] умом нет? Таким образом, предмет, обнаруживаемый безошибочно в зависимости от [его] явления [в качестве] собственного признака (rang mtshan) сознанию-познанию, поскольку [он] обоснован (имеет место) в качестве установленного как образ (вид) правильного предмета познания, постольку как может быть так, что выбор вариантов – данный предмет познания правильный [или] ложный – [имеется] в отношении действительных [вещей] (объектов), но для ума, [воспринимающего их, этого] выбора нет? Такие [способы] являются способами обоснования верным познанием, [которые используются теми], кто считает, что существующее существует благодаря собственной сущности, но не являются способами нашей [школы – Прасангики].

Следовательно, если [рассматривать] согласно сватантрикам, то [они] думают так: хотя правильный предмет познания – обладатель дхармы, такой как орган глаза и прочее, обнаруживается подобным тому безошибочным познанием, но нет нужды обосновывать [его], задеяв [в отношении него] такую особенность, как обоснованность (наличие)

[его] в качестве какой-либо из двух истин – наименований или абсолютной, а [тогда] каким образом посредством возможности исследовать то, существует [или] не существует [объект] в абсолютном [смысле], исходя из идентификации [его] как основы этой особенности, [у нас] будет вхождение в названную ошибку – осмысление [его как имеющего эту] особенность – [включенность в ту или другую из] двух истин при идентификации [этого объекта] в качестве обладателя дхармы в общем?

Чандра[кирти] приходит [к заключению], что подобные [объекты в понимании сватантриков] существуют благодаря собственной сущности, но именно это является смыслом того, что [они] существуют в абсолютном [смысле]. Поэтому как же [они] могут быть простыми обладателями дхармы, которые идентифицируются как [лишь] основы той особенности [– включенности в ту или другую из двух истин]? Подразумеваемая такую мысль, [он] опровергает [положение сватантриков о том, что глаз и прочее] воспринимаются-признаются как обладатели дхармы в общем, без особенностей [в виде одной из двух истин]. Если постигнута суть этих [рассуждений], то, [согласно] сказанному сватантриком [Джнянагарбхой в «Сатьядвэе»]:

*«Хотя [дхармы] подобны по [своему] явлению, но в отношении выполнения функций
Поскольку [одни] способны и поскольку [другие] не способны [выполнять их],
[Постольку] на настоящее и на не являющееся настоящим
Подразделяется относительное»,*

[261] становится понятно, на каком основании [сватантрики] не подразделяют обладателя объекта на две [разновидности] – правильный [и] ложный, а прасангики в связи именно с миром устанавливают правильное [и] ложное по отношению к обоим – объекту и обладателю объекта, а в своей системе не устанавливают [их таким образом].

И наконец, если [сватантрики] установят обладателя дхармы как обоснованного ошибающимся концептуальным или неконцептуальным познанием, [объект] которого не существует согласно [тому, как он] явлен [в качестве] собственного признака, тогда подлежащее обоснованию (тезис) – предмет, чье собственное бытие не существует – уже [будет] обоснован, а потому как это (такое «подлежащее обоснованию» вместе с обладателем дхармы) возможно для оппонента, [полагающего, что это еще] нужно обосновать? Поэтому, [даже и в этом случае у Бхававивеки] по-прежнему имеется ошибка необоснованности обладателя дхармы [даже в рамках его собственной системы].

[Здесь некоторые из наших заблуждающихся современников возражат:] «Если два: предметы, обнаруживаемые ошибающимся познанием, и неискаженные предметы познания несовместимы, то два: предметы, обнаруживаемые [опирающимся на] доказательства познанием – умозаключением, и абсолютная истина тоже будут несовместимы, а поскольку не признается, что [абсолютная истина] обнаруживается лишь искаженным познанием, постольку должна обнаруживаться познанием, безошибочным в отношении собственного бытия, и при этом все относительное тоже будет таковым (обнаруживаемым познанием, безошибочным в отношении собственного бытия), так как оно оценивается совершенной мудростью Победителя (Будды), ведающей «сколько» (относительное), и так как звук (слово) «лишь» отсекает [его] обнаружение безошибочным познанием».

Первая часть [этой вменяемой нам] ошибки [у нас] не существует, так как, хотя [опирающееся на] доказательства познание – умозаключение является ошибающимся познанием, которое ошибается в отношении [своего] являющегося объекта, однако обнаруживаемое им совместимо с тем, что не является обнаруживаемым ошибающимся познанием, подобно звуку раковины, который, хотя и обнаруживается в качестве являющегося звуком, при том, что является лживым [с точки зрения абсолютной истины], но [это] совместимо с тем, что [он] не обнаруживается [как] лживый звук раковины.

[Что касается второй части], если рассматривать с учетом контекста, тогда рождение подобного сомнения, а также желание сказавшего высказать [его сводится] к высказыванию [слова] «лишь», исходя из желания [сказавшего] опровергнуть обнаружение [относительного] исследованием, исследующим то, каковым является способ существования [данного объекта], но не является [сказанным для] опровержения того, что [относительное] обнаруживается познанием, являющимся безошибочным, так как [Чандракирти] говорит в «Прасаннападе»:

«Мы же [спрашиваем]: «Какая здесь необходимость применять точное (абсолютное) исследование к мирским наименованиям?» [262] Так сказано о том, что относительное обнаруживается лишь искаженным [познанием] как существующее благодаря собственной сущности».

??Хотя два: такой способ объяснения, [предложенный Чандракирти], и [его обычное] объяснение касательно принятия [Бхававивекой] в качестве недостатка то, что опора [силлогизма] – обладатель дхармы – имеет место (обоснован) как таттва (в плане таттвы), не сходны [друг с другом]??, но [он] не является несоответствующим [его] философской [системе], в которой опровергается [необходимость применения] сватантры.

Этими [приведенными выше объяснениями] опровергается предмет, [указанный Бхававивекой]. Теперь же следует опровергнуть [его] примеры.

Когда буддист обосновывает для вайшешика звук в качестве непостоянного, тогда в двух [этих] системах [звук] не обоснован верным познанием, оценивающим [его одинаково для обеих систем как] производное от первоэлементов или [одинаково для обеих систем как] свойство пространства. Тем не менее, [в них обеих] существует просто звук как основа [для] прохождения (song sa) верного познания, в отношении которой [оно и появляется как таковое] – то, что указывается: «этот предмет» (don 'di). Однако, когда излагающий пустоту от собственного бытия обосновывает для излагающего отсутствие пустоты от собственного бытия, что глаз и прочее не рождается из себя, тогда [они] оба не оценивают [одинаково] какой-либо из двух [этих вариантов: глаз и прочее] существует благодаря собственной сущности или [глаз и прочее] не имеет места благодаря собственной сущности, а также не могут указать друг другу (взаимно): «рассмотри (оцени) сущность обладателя дхармы как такой [вариант] (один из этих двух)», а потому [пример со звуком] не подобен [этому]. Таким образом, сватантрики – Бхававивека и другие – не способны обосновать [свою позицию, которая состоит в том], что, хотя и не существует то, что указывается как взаимо[приемлемый] общий [для обоих спорящих обладатель дхармы] – без подобных особенностей [имеет место или не имеет места благодаря собственной сущности], однако существует то, что воспринимается (идентифицируется) как общий [для обоих спорящих] обладатель дхармы, который используется [ими] без таких [его] особенностей, как существует [или] не существует абсолютно или же истинно, так как, если [ничто] существует благодаря собственной сущности, [оно] является предметом, существующим истинно. Поэтому, поскольку это [расхождение позиций сватантриков и прасангиков] возникает из-за сути [их] несходства в отношении критерия отрицаемого, постольку и при обосновании звука как непостоянного указывается: «хотя не обосновано использование [какой-либо] особенности [в отношении звука] из двух особенностей, [принятых] этими двумя системами, но существует основа обоснования (sgrub sa) звука», однако верное познание, соответствующее [упомянутому в] высказывании: «Верное познание тех двух [противников], оценивающее звук, считается верным познанием подобного этому смысла звука (подобного этому предмету – звука (sgra'i don 'di 'dra ba)??)» не существует. [263] Так [рассуждают] оппоненты из-за [своего] принятия существования [дхарм] благодаря собственной сущности. Но даже если прасангик становится оппонентом, даже тогда [у

него] не существует [возможности] указать тому пропоненту что-либо путем обоснования [общего обладателя дхармы] посредством верного познания, оценивающего обладателя дхармы, не задействуя в качестве [его] особенности что-либо [из двух]: существует [он или] не существует благодаря собственной сущности.

Посредством таких доказательств следует понять также и способ [установления ошибки Бхававивеки, состоящей в] необоснованности довода.

Поскольку сам Бхававивека критикует [вайбхашиков], высказываясь о смысле [их] аргумента (rtags) [в силлогизме] «Внутренние базы (аятаны) существуют как порождающие причина-условия (skyed byed ku'i rgyu rkyen), так как об этом сказал Победитель (Будда)», посредством изучения [его] с [точки зрения] двух истин, [говоря]: «Если этот [аргумент] является относительным, то [он] не обоснован для вас самих, а если является абсолютным, то [он] не обоснован для меня», постольку [Чандракирти] доказательно критикует [Бхававивеку] посредством изучения того, каким познанием у вайбхашиков обнаруживается обладатель дхармы – ошибочным [или] безошибочным. Основание этих [двух вариантов] указано в «[Мадхьямака]Аватаре» (6.23):

«Видящие все вещи правильно [или] ложно

Будут воспринимать две сущности обнаруживаемых вещей.

Тот объект, который видят правильно – таттва.

А видимое ложно называется относительной истиной».

По сути [здесь] два [предмета], обнаруживаемых познанием, видящим правильно(е) познаваемое, и видящим лживо(е) познаваемое, излагаются как смысл двух истин.

Если [следовать] согласно не осуществленному [еще выбору] из двух [вариантов при] изучении аргумента [вайбхашиков с точки зрения] двух истин, то следует спросить: «Какой [из двух] смысл этого аргумента (rtags ku'i don gang yin)?» [264] А при изучении с использованием трех способов, [включая] наделенность [аргумента признаком] «простого [аргумента]», не используя в качестве [его] особенности какую-либо из двух тех [истин], то следует спросить: «Что выдвигаешь в качестве аргумента (rtags su gang 'god)?»

В качестве основания того, почему подобная критика не сходна при [применении ее] к [его] собственным силлогизмам (sbyor ba), [Чандракирти], выдвигая [свое] непринятие сватантры, говорит: «В нашей системе достаточно того, чтобы силлогизмы, обосновывающие подлежащее обоснованию (тезис), были обоснованы для пропонента, так как ими лишь опровергаются [его] ложные представления (log rtog), что и является [их] целью».

[И далее он] разъясняет, что при размышлении о том, не будет ли достаточно того, что для любой [из сторон диспута] будут обоснованы [обладатель дхармы, аргумент и прочее], приводя пример мирского спора, [выходит, что] этого достаточно, а также что даже Дигнага, считавший, что при обоих – обосновании и опровержении – необходимо обоснование [обладателя дхармы, аргумента и прочего] обоими спорящими, [265] признает предыдущий способ, так как [даже для него] при опровержении авторитетными текстами (lung gi gnod pa)?? и при умозаключении для себя достаточно того, чтобы [обладатель дхармы, аргумент и прочее] были обоснованы для себя.

Поэтому в «Праджняпрадипе», в разделе, где [Бхававивека] критикует других, [говорится]: «[Это] сказано в силу самостоятельной [предпосылки]» (rang dbang du byas nas) или «Это говорится, исходя из опровержения» (sun 'byin pa'i dbang du byas nas brjod), причем перевод [слова] «самостоятельное» (rang dbang) в данном случае и сватантра (rang rgyud) – два – тождественны по предмету, а потому родившееся умозаключение, постигающее подлежащее обоснованию (тезис), исходя из задействия со [всей] определенностью способа обоснования верным познанием обладателя дхармы, двух:

[тезиса и аргумента], а также [трех] свойств [правильного] аргумента в качестве самостоятельных, исходя из [их] принципа пребывания предмета, а не отталкиваясь от принимаемого пропонентом (phyi rgol gyi khas blangs la ma 'khris par tshad mas don gyi sdod lugs nas rang dbang du chos can gnyis dang rtags kyī tshul rnam grub tshul nges par byas nas bsgrub bya rtags pa'i rjes dpag skyes pa), является смыслом сватантры.

Поскольку подлежащее обоснованию (тезис) еще не обосновано пропонентом, считающим, что существующие [дхармы] существуют благодаря собственной сущности, и поскольку [мадхьямик] не может определить-установить: «вот таков способ обоснования верным познанием предмета рассмотрения без задействования в качестве особенности [этого предмета] какой-либо [возможности из двух]: существует [он или] не существует благодаря собственной сущности», как [указано] выше, постольку [мадхьямик], хотя и принимает аргумент и подлежащее обоснованию (тезис), но не принимает аргумент и подлежащее обоснованию (тезис) сватантры.

При выдвигании [мадхьямиком] умозаключения, [опирающегося на] признаваемое другими, которое обосновывает несуществование [у] ростка собственного бытия, имеющего место благодаря собственной сущности, опираясь на довод [его] возникновения [с] опорой (зависимого возникновения) и на пример отражения, [266] [он] не называет [свое умозаключение] «[опирающимся на] признаваемое другими» и «не обоснованным для обеих [сторон спора]» на основании того, что сам не принимает росток как возникающий [с] опорой (зависимо), а также охватывание возникающего из опоры [тем, чье] собственное бытие не существует, но, поскольку, согласно [указанному] ранее, у пропонента не имеется опоры [для] обоснования верным познанием [обладателя дхармы и так далее] в качестве самостоятельных, постольку [«опирающееся на признаваемое другими»] означает, что [обладатель дхармы и так далее] не обоснованы для обоих – себя [и] другого – таким верным познанием.

Хотя росток, его возникновение [с] опорой и так далее обоснованы врожденным верным познанием наименований (номинального), которое [одинаково] существует [или] не существует в потоках обоих – пропонента [и] оппонента, однако это [верное познание] и «верное познание», оценивающее, что [росток] существует благодаря собственной сущности, смешиваются для пропонента, исходя из чего, пока [он] не зародит [в себе правильного] воззрения, до тех пор [он] не разделяет [их], а потому оппонент [мадхьямик], хотя и разделяет [их], но не способен указать [ему это разделение] (научить его этому) в течение [этого времени – до зарождения тем правильного воззрения].

И хотя среди прасангиков, [спорящих] между собой, существует указывание на обоснованность верным познанием [обладателя дхармы и прочего], не отталкиваясь от принимаемого каждым из них [в качестве имеющего место благодаря собственному признаку], но [это верное познание] является верным познанием, установленным (устанавливающим) в силу имен [или] наименований, но не является [верным познанием], установленным (устанавливающим) в силу собственной сущности [рассматриваемой] вещи. Поэтому [использование] сватантры невозможно [также и для них при спорах между собой].

В отношении, например, ростка существует три [разновидности восприятия-признавания]: восприятие-признавание [его] как существующего благодаря собственной сущности (rang gi ngo bos yod par 'dzin pa), восприятие-признавание [его] как не существующего таким образом и восприятие-признавание [его] без задействования какой-либо из этих двух [возможностей] в качестве [его] особенности. Если хорошо понять [такую] особенность, что в потоке [того, кто] зародил [правильное] воззрение, существуют [все] три [разновидности], а в потоке [того, кто] не нашел [правильное] воззрение, не существует [иной возможности], кроме первой и последней

[разновидности], то будут полностью отброшены [такие] ложные воззрения: [мнение о том, что] посредством [применения] доказательств не прекращаются все восприятия концептуальным познанием [в виде] мысли «[это –] то-то», [мнение о том, что] все [практики], предшествующие порождению в потоке [ума правильного] воззрения, такие как практика бодхичитты, представляют [собой] восприятие-признавание истинности наличия (bden 'dzin) или восприятие-признавание признаков (mtshan 'dzin) и исходящее из этой мысли [мнение о том, что] после фиксации порожденного в потоке [ума правильного] воззрения все действия [в дальнейшем] ??не основываются ни на какой интенциональности (zhe rtsis med pa)??.

Поэтому недостаточно того, что при обосновании подлежащего обоснованию (тезиса) аргументом, [опирающимся на] признаваемое другими, лишь противник принимает [обладателя дхармы и прочее], [267] но со [всей] определенностью необходимо признать, что обладатель дхармы, два: [тезис и аргумент] и так далее, когда рассматриваются со своей стороны, тогда обоснованы и верным познанием, как и [для] него (противника) самого ('dod dgos pa'm 'dod pa zhiḡ dgos??), так как в противном случае, если [противник] ошибается в признаваемом объекте, то он не сможет зародить воззрение, постигающее таттву. Верное познание наименований не существует как то, что оценивает абсолютное, [поскольку это] невозможно – именно это означает сказанное [Нагарджуной]:

*«Не опираясь на наименования,
Не будет постижения абсолютного»²⁰⁴.*

Если думают так: «Если согласно этой [критики со стороны Чандракирти], тогда сватантрики, такие как Бхававивека, не устанавливаются как мадхьямики, поскольку [они] принимают предмет, имеющий место абсолютно или же истинно».

[Тогда следует ответить]: при определении-установлении «большого живота» (сосуда с выпуклыми стенками), но [когда] эта основа [еще] не определена как кувшин, [тогда], поскольку сначала нужно обосновать [это] верным познанием, постольку нельзя сказать «Считаю эту основу кувшином». И нельзя сказать, что вайшешик не является тем философом, который признает обладателя [своих] составных элементов – кувшин – субстанционально иным [по отношению к своим составным элементам], хотя [с нашей точки зрения он сам] обосновывает верным познанием смысл несуществования обладателя составных элементов, субстанционально иного по отношению к своим составным элементам. И точно так же эти ученые [из числа сватантриков] тоже являются мадхьямиками, поскольку [они] опровергают множеством доказательств философские [положения, где принимается], что дхармы существуют истинно, и полностью признают несуществование истинности [наличия]. Это не противоречит высказыванию [Чандракирти] о том, что если [некто] является мадхьямиком, то [для него] не логично использовать сватантру, точно так же, как хотя [монаху-]гелонгу с обетами и не логично нарушать [свои] обеты, но лишь [из-за] нарушения [их в определенной мере он] не должен не являться гелонгом.

Глава VI

2.2.2.2.1.3 Третье. Отвержение противоречий между этой системой [прасангики] и [сказанным в] Сутрах

[268] *[Здесь] два [раздела]: отвержение противоречий с [Сутрой] «Сандхинирмочана»; указание несоответствия между этой [Сутрой]*

²⁰⁴ ММК XXIV, к. 10: vyavahāramanāśrityā paramārtho na deśyate / paramārthatam āgamya nirvānaḡ nādhigamyate //.

«Сандхинирмочана»] и второй главой [из «Сутры Праджняпарамиты из восемнадцати тысяч шлоков»] «Вопросы Майтреи»

2.2.2.1.3.1 Первое. Отвержение противоречий с [Сутрой] «Сандхинирмочана»

Если принимаемые прочими Ачарьями способы установления того, существует [или] не существует сущность, а также способы определения-установления подлежащего установлению [и] установленного [смысла] с точки зрения [учения] о трех признаках, [представленного] в [Сутре] «Сандхинирмочана», являются таковыми, как было объяснено ранее, тогда что же принимается этим Ачарьей (Нагарджуной) в отношении [этих способов]?

В коренных текстах – источниках – святых отца [и] сына (Нагарджуны и Арьядевы) нет ясного объяснения [этого], и Буддапалита также не объясняет ясно подробности этой [темы]. Однако [Чандракирти] в «[Мадхьямака]Аватаре» пишет (6.95):

«Другие [тексты] раздела Сутр подобного рода тоже [имеют] подлежащий установлению смысл, что разъясняется этими текстами»

И комментирует [это]:

«Каковы же те, которые [являются текстами] раздела Сутр подобного рода? Как сказано в Сутре «Сандхинирмочана»: «Парикальпита, паратантра и паринишпанна». Из трех указанных предметов парикальпита не существует, паратантра существует. И, соответственно, [в Сутре «Ланкаватара» говорится]:

«Получающая [рождение] виджняна глубока [и] тонка, Подобно потоку реки, изливает все семена.

[269] Если принимается за Я, то не может [им быть],

Этому я не учил простаков»,

- и так далее.

И это:

«Как врач дает лекарства

Заболевшему болезнью,

Так и Будда, соответственно, говорит

Существам [о сущем] как [о] лишь уме».

Это наставление разъясняет, [что здесь имеется в виду] подлежащий установлению смысл».

Четыре [положения воззрений читтаматринов] объясняются как [имеющие] подлежащий установлению смысл, [а именно]: 1) что из первых двух сущностей [одна] не существует благодаря собственному признаку, [а другая] существует [таким образом]; 2) что алая-виджняна [существует] – два объяснения; 3) объяснение, что не существует внешнее, собранное посредством соединения [частиц]; 4) и что имеется конечность [Пути] у [каждого из индивидов] определенного рода (mthar thug rigs nges pa)²⁰⁵.

То, что последнее из этих [четырех положений] является [имеющим] подлежащий установлению смысл, подразумевается как понимаемое посредством [приводимых Нагарджуной] в «Сутрасамуччае» обоснований [наличия] единой Колесницы, [270] затем [Чандракирти] в «[Мадхьямака]Аватаре» – коренном [тексте и] комментарии – обосновывает то, что первые три [положения имеют] подлежащий установлению смысл, обоими [способами]: авторитетными текстами [и] доказательствами, и приведенные здесь цитаты указывают, что [они имеют] подлежащий установлению смысл. [271] Высказывание о «только уме» [в Сутрах представлено] двояко: с опровержением внешнего [и] без [его] опровержения. Из них о Сутрах, опровергающих [внешнее] высказыванием: «внешняя явленность не существует» и тому подобными, [Чандракирти

²⁰⁵ См. прим. 57 и 63. – Прим. пер.

говорит], что [они] в качестве [имеющих] подлежащий установлению смысл проясняются посредством сказанного в Сутре «Ланкаватара» о том, что высказывания о «только уме» делались не с точки зрения собственной системы [воззрений] Учителя (Будды), но в силу [уровня] помыслов (понимания) учеников, подобно тому, как врач назначает лекарство разным больным не из своей прихоти, а по необходимости соответствия [лекарства] болезни больного.

Далее [Чандракирти продолжает], приводя [цитату] «Если Бхагаван назвал в изложенной Сутре татхагатагарбху...» и завершает [ее словами]: «Таким образом, прояснив при [рассмотрении] этого авторитетного текста все [тексты] раздела Сутр подобного рода, принимаемые виджнянавадинами за [содержащие] установленный смысл, как являющиеся [содержащими] подлежащий установлению смысл».

[Джаянанда] в «Комментарии к Мадхьямакаватаре» ('jug pa'i 'grel bshad) высказывание о «только уме» указывает как [имеющее] подлежащий установлению смысл, исходя из использования в качестве примера [того, что учение о татхагата]гарбхе излагается как [имеющее] подлежащий установлению смысл, и [слова] «этого авторитетного текста» объясняет как [указание на имеющееся] в [Сутре] «Дашабхумика» отрицание создателя [мира] в контексте осмысления возникновения [с] опорой (зависимого возникновения). [272] Это не логично. [Чандракирти] в «[Аватара]Бхашье», исходя из использования в качестве примера [того, что] высказывание о «только уме» является [имеющим] подлежащий установлению смысл, обосновывает Сутры подобного рода, которые читтаматрины считают [имеющими] установленный смысл, как [имеющие] подлежащий установлению смысл на основании высказывания о том, что [учение о татхагата]гарбхе [имеет] подлежащий установлению смысл, поэтому [слова] «этого авторитетного текста» относятся к одной из двух излагавшихся [там прежде Сутр] и в данном контексте ведут [к пониманию того, что] в [Сутре] «Ланкаватара» [учение о татхагата]гарбхе указывается как [имеющее] подлежащий установлению смысл, а несуществование собственного бытия указывается как внутренняя суть всех Сутр.

Что же касается отрицания творца, иного [по отношению к уму], то в [Сутре] «Дашабхумика» [об этом] говорится для понимания [того, что] звук (слово) «только» в высказывании «только ум», не опровергает внешнее, а не для понимания того, что отрицание внешнего указывается как [имеющее] подлежащий установлению смысл. А [слова «все тексты] раздела Сутр подобного рода» [относятся к Сутрам, в которых даются учения], подобные [тем, которые] излагаются в [Сутре] «Сандхинирмочана», [процитированной] ранее, но [они] не указывают на Сутры, в которых [учение о] [татхагата]гарбхе указывается как [имеющее] подлежащий установлению смысл, полагаемое виджнянавадинами [имеющим] установленный смысл. Здесь в обоих [этих вопросах] бесспорно. Наше мнение [состоит в том, что] это приведенное [Чандракирти] высказывание о том, что [учение о татхагата]гарбхе [имеет] подлежащий установлению смысл, [273] является обоснованием того, что учение [Сутры] «Сандхинирмочана» об алае не является соответствующим звуку.

В этом отношении, прежде всего, необходимо понять, что учение о [татхагата]гарбхе не является соответствующим звуку, поэтому в Сутре «Ланкаватара» изречено:

«Те Сутры, которые учат в соответствии с помыслами (способностями) существ, являются [имеющими] смысл уловки (don 'khrul pa), [они] не излагают таттву. Например, как мираж, поскольку [в нем] не существует воды, обманывает прет, признающих [там] воду, так и указанная Дхарма тоже радует «детей» (простаков), но не излагает того, что полностью ведет к высшей мудрости святого. Поэтому тебе нужно следовать за [пониманием] смысла, а не привязываться к средствам [его] выражения».

И [далее в Сутре «Ланкаватара» Махамати] вопрошает:

«Великим Мудрецом при изложении [доктрины] о татхагатагарбхе в Сутрах [она] называется [являющейся] по природе Ясным Светом, изначально совершенно чистой, обладающей тридцатью двумя признаками, существующей внутри тел всех существ. [Бхагаван] проповедовал, что подобно очень ценной драгоценности, завернутой в грязную материю, [татхагатагарбха] завернута в «материю» скандх, дхату и аятан, испачкана «загрязнениями», что [она] постоянна, стабильна и неизменна. Если [так], то почему это изложение о [татхагата]гарбхе не подобно изложению о Я, [осуществляемому] тиртиками? Тиртики тоже говорят, что Я постоянно, бездейтельно, без качеств, всепроникающе и неразруσιμο».

В ответ на это сказано:

Будды учат татхагатагарбхе, [указывая этим термином] смысл слов пустота, беззнаковость, отсутствие желания и тому подобных, [а также] несуществование Я дхарм – объект (сферу) действия [ума] без явлений (snang ba med pa'i spyod yul) для того, чтобы отвергнуть ужас [у] «детей» из-за [того, что они узнали о] несуществовании Я, и чтобы вести тех, кто признает (фиксируется на) изложение тиртиков о Я. Поэтому [учение о татхагатагарбхе] не подобно изложению тиртиков о Я. Будущие и нынешние бодхисаттвы не должны признавать (фиксироваться на) Я (bdag tu mngon par zhen pa). [274] Зная, что те, кто мыслит, впад в воззрение о Я, направляя помыслы к пребыванию в [обладании] объектом (сферой) действия трех полных освобождений (rnam par thar pa gsum gyi spyod yul la gnas pa'i bsam pa), [тем самым] быстро запечатывают целиком и полностью [пороки в нирване, будды] учили [татхагата]гарбхе ради этого. Поэтому для того, чтобы отвлечь от воззрения тиртиков, следует входить [в понимание татхагата]гарбхи, следуя за [пониманием] несуществования Я».

Опасаясь многословия, обширнее не привожу.

Этим [Чандракирти] обосновывает отсутствие сходства двух изложений: о [татхагата]гарбхе и о существующем Я, [приводя в качестве] аргумента [наличие трех дхарм названия ('doms pa'i chos)]²⁰⁶: [1] подразумеваемой основы (dgongs gzhi) – пустоты, то есть, несуществования Я дхарм, подразумевая которую и говорится [о татхагатагарбхе] с [2] необходимостью (dgos) – для того, чтобы отвергнуть ужас из-за [понимания] несуществования Я и чтобы постепенно приводить к [пониманию] несуществования Я тех, кто признает [и фиксируется на] изложении [о] Я. При этом проповедники существования Я излагают [свое воззрение], исходя из осмысления [этого, и] именно таков критерий [их] учения, тогда как два: подразумеваемый смысл (dgongs pa'i don), думая о котором высказывался Наставник (Будда), и непосредственный смысл слов (sgras zin gyi don) [этих высказываний] совершенно не соответствуют [друг другу]. Учение проповедников существования Я о постоянном и так далее Я всегда [приводится ими] для укрепления в твердой определенности в отношении именно этого непосредственного смысла слов, тогда как Наставник порой учит, что [в определенных его] высказываниях существует этот непосредственный смысл слов, а позже [сам указывает на то, что эти высказывания служат] тому, чтобы привести [умы учеников] к тому подразумеваемому смыслу, исходя из думания о котором [они были сказаны]. Поэтому эти два подхода не сходны. Так [Чандракирти показывает, что] нужно выяснять [кажущееся] сходство. А потому [этим он] ясно указывает, что если признаем разъясненные ранее высказывания о [татхагата]гарбхе как соответствующие звуку, то будем сходны [в своем воззрении] с проповедниками существования Я, и именно это

²⁰⁶ См. прим. 82. – Прим. пер.

[является] также [3] возражением на непосредственное (dngos la gnod byed). Невозможность идентификации [этих высказываний] как соответствующих звуку полностью выясняется также и присоединением смысла [приведенного] ранее примера с миражом: «нужно следовать за [пониманием] смысла, а не привязываться к средствам [его] выражения», [275] а потому кто из мудрых [станет] спорить о том, обоснованы [или] не обоснованы такие высказывания [о татхагатагарбхе, встречающиеся] в других Сутрах, как [имеющие] подлежащий установлению смысл, исходя из того, что этой Сутрой указывается подразумеваемая основа, необходимость и возражение на соответствие [смысла] звуку, [имеющиеся у этих высказываний]? Если все же [некто] не принимает такое толкование [Чандракирти], но поскольку, исходя из указания на [вытекающие из] доказательств возражения на то, что у этих [высказываний имеется] соответствие звуку, объяснение именно этих [высказываний] как [имеющих] подлежащий установлению смысл является наставлением индийских мудрецов, постольку задействует [эти высказывания] в таком качестве, используя, [однако, при этом мысль: «приведенные] ранее Сутры не указывают такого [смысла высказываний]», то [этим он] всего лишь продемонстрирует свою настоящую суть!

И в «Сутрасамуччае» [Нагарджуна] приводит приведенные ранее цитаты из Сутр, соединяя [их воедино таким смыслом]:

«Татхагата, посредством раскрытия различных врат в Махаяну, [осуществляемого] согласно [предрасположенностям] учеников, учил [постижению] этой глубокой дхарматы».

Сказанное словами «эта глубокая дхармата» (chos nyid zab mo 'di) сказано о пустоте как о несуществовании Я дхарм, что многократно приводится в Сутрах Праджняпарамиты и других как именно высшее из того. А [слова] «согласно [предрасположенностям] учеников» означают, что объяснения [даются] по силе помыслов учеников, и [слова эти имеют тот же] смысл, [что и приведенное] ранее высказывание [из Сутры «Ланкаватара»: «эти учения] являются речью, радующей «детей» (простаков), но [они] не являются речью о таттве (о подлинной сути)».

Принцип сходства с проповедниками существования Я, если [высказывания о татхагатагарбхе] идентифицировать как соответствующие звуку, состоит в том, что, если [Будда] не высказывался о [татхагата]гарбхе как о существующей, думая о подразумеваемом смысле [этого высказывания], таком как пустота, нерожденность и несуществование Я, которые лишь полностью отсекают существование [дхарм] благодаря собственному признаку, рожденность и феноменальную явленность Я дхарм, [276] уча [татхагатагарбхе] так, как [указано] непосредственным смыслом слов, тогда, поскольку ее постоянство тоже не [будет] являться неразрушимостью как лишь полным отсечением разрушимости – [ее] отрицаемого, постольку при отсутствии необходимости устанавливать [татхагатагарбху] как отсечение отрицаемого, [ее постоянство] будет постоянством, проявленным как сущность утверждения (sgrub pa'i ngo bor), [а не отрицания], подобно желтому [или] синему [цвету]. Если так, то, поскольку нет разницы [между этой позицией] и принципом постоянства, [принимаемым] тиртиками, проповедующими постоянное Я, постольку [в этом случае] будет принятие постоянной действительной [вещи] (dngos ro rtag pa). Опровержение таких [теорий] объясняется в наших (буддийских) высших [и] низших школах [посредством] доказательств, опровергающих постоянство, принимаемое иными (небуддийскими) [философами], поэтому эти [философы буддийских школ] не принимают смысл-предмет, подобный той [постоянной действительной вещи].

Тот, кто признает в качестве смысла постоянства то, что оценивается, не будучи [тем] полным отсечением, [когда] лишь полностью отсекается разрушимость,

впоследствии какое-то время не [является] подходящим сосудом для каких-либо разъяснений о двух [разновидностях] несуществования Я, указанных как таттва – несуществование Я, которое тоже [является] лишь полным отсечением [– отсечением] феноменальной явленности – двух Я. Поэтому те высказывания [о татхагатагарбхе и тому подобном] в тех упомянутых прежде Сутрах сказаны ради ведения [по пути тех учеников], которые признают [воззрение] проповедников Я, и отвержения ими ужаса перед несуществованием Я.

[277] Следовательно, существует два способа [выявления] подлежащего установлению смысла. Одни высказывания, [имеющие] подлежащий установлению смысл, [предназначены] для постепенного (поэтапного) ведения к [постижению] таттвы [последователей] нашей системы (буддистов), которые [являются] подходящими сосудами для объяснения [им] общего [для всех наших школ] несуществования Я индивида и грубого несуществования Я дхарм, и указать возражающие [доводы] на [то, что их подлинный смысл] соответствует [их] звуку (словам), очень трудно. [Другие] высказывания, [имеющие] подлежащий установлению смысл, [предназначены] для ведения тех [последователей], обладающих родом иных школ (небуддистов), которые, как объяснялось ранее, не готовы к полному (совершенному) объяснению даже общего [для всех наших школ] несуществования Я индивида, поскольку [они] либо действительно [придерживаются воззрения] проповедников Я из иных (небуддийских) школ, либо сильно привыкли к такому воззрению в прежних жизнях, и указать возражающие [доводы] на [то, что их подлинный смысл] соответствует [их] звуку (словам), легко.

Итак, учение о существовании постоянной и так далее [татхагата]гарбхи является [имеющим] подлежащий установлению смысл, [но] как же обосновать этим, что [учение об] алае [тоже имеет] подлежащий установлению смысл?

Об этих двух [терминах – «татхагатагарбха» и «алая-виджняна» – в Сутрах] многократно излагаются ответы, [указывающие их] как имена – эквиваленты (ming gi nam grangs). Так, в [Сутре] «Гандавьюха» (rgyan stug po bkod pa) сказано:

«Различные уровни (бхуми) – [это] алая,

Татхагатагарбха – благое.

[Называя] звуком (словом) «алая» эту гарбху,

Татхагаты учат [этому].

Хотя гарбха известна как алая,

Чьи умы слабы, не понимают этого».

И в Сутре «Ланкаватара» говорится, что [татхагата]гарбха известна как «алая-виджняна», наряду с [другими] семью виджнянами. Однако эти две [дхармы], поскольку одна [из них] объясняется как постоянная, а другая – как непостоянная, [278] постольку два непосредственно называемых [этими терминами] смысла (sgra zin gyi don gnyis) не являются указываемыми как одно [и то же], хотя предмет (don), указываемый как [татхагата]гарбха, думая о котором [она и указывается], это именно тот подразумеваемый предмет (dgongs pa'i don), подразумевая который и указывается алая, а [также] в зависимости от которого [используются эти] имена – эквиваленты, а потому [эти две дхармы] тождественны по предмету (don gcig). А раз так, то именно посредством того, что предшествующее [высказывание – о татхагатагарбхе] указывается как [имеющее] подлежащий установлению смысл, последующее [высказывание – об алае] тоже обосновано как [имеющее] подлежащий установлению смысл. Так считает и Чандра[кирти], поскольку в «Аватарабхашье» сказано (6.42):

«Следует понять, что словом «алая-виджняна» указывается именно пустота, так как [она] пронизывает собственное бытие (природу) всех вещей».

Итак, хотя [татхагатагарбха и алая-виджняна] тождественны по предмету –

подразумеваемой основе, но ученики не тождественны [друг другу], так как те из них, кому проповедана алая, [являются] подходящими сосудами для учений об общем [для всех наших школ] несуществовании Я индивида и о несуществовании Я дхарм – пустоте [их] от двух: [субстанционально отличных] воспринимаемого [и] воспринимающего, являясь учениками, не способными постичь несуществование собственного бытия индивида и всех дхарм, так как если алая устанавливается [как существующая], то [именно] из-за необходимости учить пустоте от внешней данности, как об этом сказано в «[Мадхьямака]Аватаре» (6.43):

«Это указание: «Алая существует и индивид существует.

Именно эти скандхи существуют», – [делается]

Для того, кто не поймет

Очень глубокую идею согласно тому».

В «Аватарабхашье» сразу после цитат из Сутр, в которых [обсуждаемые] прежде [учения] указываются как [имеющие] подлежащий установлению смысл, [приводится] цитата из Сутры «Ланкаватара»:

«Махамати, признаки пустоты, нерожденности, недвойственности и несуществования собственного бытия содержатся в Сутрах всех Будд»,

которая является [авторитетным] источником, указывающим, что [высказывание], раскрывающее разницу между двумя первыми [из трех] сущностей в том, что [одна] существует, [а другая] не существует благодаря собственному признаку, [имеет] подлежащий установлению смысл, [279] так как в Сутре «Ланкаватара», исходя из сказанного до [слова] «содержатся» в ранее [приведенной цитате], сказано: *«Здесь, какая бы ни была Сутра, следует вникать в именно этот [ее] смысл в качестве тех [указанных выше дхарм]».*

Если так, то как же в этой системе три поворота [колеса Дхармы] устанавливаются в отношении подлежащего установлению [и] установленного [смыслов]?

Высказывания о несуществовании собственного бытия индивида и дхарм, [даже относящиеся] к первому повороту [колеса Дхармы], являются [имеющими] установленный смысл. А объяснения множества [разновидностей] несуществования Я индивида – отрицание [индивида], имеющего место благодаря собственному признаку, исходящее из отрицания лишь независимого [и] существующего субстанционально индивида, не соответствующего по признаку скандхам, а также высказывания о том, что скандхи и прочие дхармы имеют место благодаря собственному признаку, [имеют] подлежащий установлению смысл. Подразумеваемая основа этих [объяснений и высказываний] – лишь номинально существующие [индивид и дхармы] (tha snyad du yod pa tsam). Необходимость же [их заключается в том, что] если [некоторых учеников] обучать пустоте индивида и дхарм от собственного признака, то [у них] порождается [крайнее] воззрение прерывности, поэтому для предотвращения этого, а также для введения [учеников] в тонкое несуществование Я посредством подготовки [их] потоков учениями о грубом несуществовании Я, [и необходимы эти наставления]. Возражение на то, что [подлинный смысл этих учений] соответствует [их] звуку (словам), [содержится] в доказательствах, опровергающих существование [индивида и дхарм] благодаря собственному признаку.

Затем, [относящиеся] ко второму повороту [колеса Дхармы] высказывания о том, что индивид и дхармы пусты от существования в абсолютном [смысле] или от существования благодаря собственному признаку (don dam par gam rang gi mtshan nyid kyis yod pas stong) и существуют в качестве мирских наименований, [имеют] установленный, [то есть], окончательный смысл, поскольку являются высказываниями, [проповеданными] для тех последователей Махаяны, которые способны постигнуть

пустоту [дхарм] от наличия благодаря собственному признаку как то, что предмет, возникающий [с] опорой (зависимо) – [это] предмет, пустой от собственного бытия, так как при наличии [дхарм] благодаря собственному признаку [причинно-обусловленные процессы], такие как связанность [и] освобождение ('ching grol), совершенно невозможны, и [потому] исключительно необходимо принять возникновение [с] опорой (зависимое) таких [дхарм], как связанность [и] освобождение.

Хотя [в Сутрах второго поворота], таких как «[Сутра] сердца Праджняпарамиты», при кратком указании «Даже эти пять скандх (или: эти пять скандх, а также те, [другие классификации дхарм]) следует правильно узреть пустыми от собственного бытия» к отрицаемому не присоединяется явно термин «в абсолютном [смысле]», [280] однако [его] необходимо присоединять, исходя из контекста обширных разъяснений, [объясняющих] высказывания о пустоте от собственного признака, поэтому [такие высказывания подразумевают, что этот термин] уже присоединен по смыслу. Но даже будь оно и не так, если особенность «в абсолютном [смысле]» присоединена в [обширных версиях], таких как «Материнская Сутра Праджняпарамиты», тогда нужно понимать, [что эта особенность присоединяется] во всех Сутрах, сходных по роду с этими [Сутрами], а потому [в кратких Сутрах Праджняпарамиты эта особенность подразумевается] присоединенной по смыслу. Например, когда современный автор пишет Шастру и однозначно выражает [свою точку зрения по определенному вопросу], тогда необходимо [по умолчанию] понимать [соответствующим образом и все остальные] места, где [он сам] не делает [такого уточнения, например, для краткости изложения].

И наконец, [в Сутрах третьего поворота, предназначенных] для скитальцев, [кто], хотя и является обладателем махаянского рода, но [для кого] не существует основа (sa) для установления [существования] деяний (кармы) [и их] плодов, а также связанности [и] освобождения и так далее при несуществовании [их] собственного бытия – пустоте от наличия благодаря собственному признаку, для того, чтобы предотвратить порождение [ими] великого [крайнего] воззрения прерывности в [случае] обучения [их] согласно указанному в среднем повороте и для введения [их в постижение] тонкого несуществования Я дхарм посредством подготовки [их] потоков учениями о грубом несуществовании Я дхарм, [представлены имеющие подлежащий установлению смысл] высказывания о существовании [таких] особенностей, что первая [из трех] сущностей, согласно принимаемому йогачаринами в номинальном [плане], устанавливается [лишь] в силу имени и термина, а две другие [сущности] не устанавливаются [таким образом], исходя из подразумевания чего [первая сущность] не существует благодаря собственному признаку, а [две другие] существуют [таким образом].

Что касается возражений на то, что [эти высказывания] соответствуют звуку, то [в этих высказываниях] не содержится никакого доказательного возражения на то, что индивид и дхармы не имеют места в абсолютном [смысле], однако [они – возражения] высказаны в Шастрах Мадхьямаки, [где сказано], что все положения, такие как положение о причинах [и их] плодах, невозможны при наличии [дхарм] в абсолютном [смысле] или же благодаря собственному признаку.

[281] Таков [используемый Чандракирти] способ установления подлежащего установлению [и] установленного [смыслов в наставлениях трех поворотов колеса Дхармы], который, хотя и не соответствует положениям Сутры «Сандхинирмочана», но [вполне] соответствует [Сутре] «Самадхираджа» и [Сутре] «Акшаяматинирдеша».

В Сутре «Дхаранишварараждапариприччха» (gzungs kyī dbang phyug rgyal pos zhus ra) сказано:

Как ювелир очищает драгоценность поэтапно тройной очисткой и тройной полировкой, «также и Татхагата, ведая сферу нечистых существ, учит

непостоянству, страданию, несуществованию Я и возникновению мысли о нечистоте [тела и так далее], так порождая недовольство самсарой у радующихся ей существ. Так [он] вовлекает [их] в обуздание Дхармой. После этого он дает понять способ [становления] татхагаты посредством таких наставлений, как пустота, беззнаковость и отсутствие желаний. [282] После, он вводит этих существ в страну (yul) будд посредством наставлений, совершенно очищающих [от признания Я] три сферы ('khor gsum) (объект, субъект и действие), наставлений в бесповоротном (rhyur ti ldog pa) [повороте] колеса [Дхармы]. Войдя [туда, эти] существа, уравнивая [свои] различные потоки [ума] и природные [потенции], постигают дхармату Татхагаты, а потому называются непревзойденными объектами [для] подношений [им]».

И [смысл этой цитаты] не тождественен по смыслу повороту трех колес Дхармы, так как в этой [цитате говорится о том], как последовательно отдельный индивид сперва направляется в Хинаяну, затем входит в «страну будд», то есть, в Махаяну, и, наконец, обретает [положение] будды, а три поворота колеса Дхармы совершены ради учеников, [принадлежащих] отличным [друг от друга] течениям Хинаяны [и] Махаяны, так как в «Сутрасамуччае» данная [цитата из] Сутры приводится как обоснование того, что, в конце концов, даже хинаянисты, вступив в Махаяну, запечатывают целиком и полностью [пороки в наивысшем просветлении будд], что является [обоснованием] одной конечной Колесницы. Поэтому, поскольку по двум первым этапам, [упомянутым в данной цитате], направляются хинаянисты, постольку несуществование Я на первом этапе подобно тому несуществованию Я, которое объясняется в четырех [аспектах первой Истины святого], таких как непостоянство и так далее, о котором в «Чатухшатаке» говорится как о средстве воспитания потока [ученика] в качестве предваряющего [элемента перед] обучением [его] воззрению о пустоте, [283] и которое [понимается] как несуществование Я, ставшего властвующим над Моим (bdag gi ba gnams rang dbang du gyur pa'i bdag). [Упоминаемый там] «бесповоротный [поворот] колеса [Дхармы]» означает, что, вступив в эту [Колесницу], нет нужды в передвижении [на какой-либо] иной Колеснице.

Если думают так: «Если то толкование Сутр виджнянавадинами является смыслом [этих] Сутр, [и] не соответствующее ему толкование мадхьямиками тоже является смыслом [этих] Сутр, то будет существовать внутреннее противоречие у того, кто произнес [эти Сутры] и [это] будет также опровергать смысл [этих] Сутр».

[284] [Тогда следует ответить]: Если так, тогда, если скажу: «Зависящий от условий запрет пресекать жизнь является или не является смыслом Питаки шраваков? Если не является, то не будет различия между Питаками Хинаяны [и] Махаяны в отношении запрета [или] дозволенности пресекать жизнь. Если же является, тогда дозволенность при необходимости в определенных случаях пресекать жизнь является смыслом Питаки Махаяны, а потому будет существовать внутреннее противоречие у того, кто произнес [эти наставления]», то что [вы] ответите [на это]? Замыслом проповедующего является то, что в отношении учеников – хинаянистов вводится полный запрет на пресечение жизни, а в отношении махаянистов разрешается пресекать жизнь в определенных особых случаях, а потому [эти два положения] совместимы. Разве не так? В чем же тогда противоречие между [высказыванием о] существовании [дхарм как] имеющих место благодаря собственному признаку, [проповеданным] в отношении умов тех учеников – обладателей махаянского рода, которые на определенном [этапе] не [являются] подходящими сосудами для полного объяснения глубокого смысла [пустоты], и [высказыванием о] несуществовании всех дхарм [как] имеющих место благодаря собственному признаку, [проповеданным] в отношении учеников, которые [являются] подходящими сосудами для совершенного понимания глубокого смысла [пустоты]?

[Этот вид исследования с точки зрения намерения говорящего] не применим к таким

высказываниям, как «Убив отца и мать...», где непосредственный смысл (sgras zin) не является смыслом называемого (brjod bya'i don), а также смысл, который сказавший [это] желал назвать, сводится к смыслу [устранения] становления [и] жажды, [но] соответствующие [этому смыслу слова] не [были им] произнесены, так как проповедующий [это] намеревался ввести данных учеников в восприятие-признание именно этого указанного прямо смысла, [хотя и в символической форме]. Поэтому в отношении этого [мы] принимаем, что, поскольку [в любом высказывании] обязательно указано некое называемое (brjod bya), а называемое, иное по отношению к непосредственному смыслу [этого высказывания] (sgras zin), не существует в качестве указываемого, постольку непосредственный смысл (dngos zin gyi don) обязательно должен быть назван и, исходя из указания возражения на то, что [подлинный смысл некого высказывания совпадает со] смыслом, соответствующим [его] звуку (словам), обосновывается то, что [это высказывание] не является [имеющим] установленный смысл. Потому существует два [варианта: когда подлинный смысл] проповеди является смыслом называемого [ей] и является также тем, что подразумевается проповедующим [эту проповедь], и [когда подлинный смысл] нужно устанавливать в качестве смысла проповеди, хотя [он и] не является тем, что подразумевается проповедующим [эту проповедь].

[285] 2.2.2.2.1.3.2 Второе. Указание несоответствия между этой [Сутрой «Сандхинирмочана»] и второй главой [из «Сутры Праджняпарамиты из восемнадцати тысяч шлок»] «Вопросы Майтреи»

[Возражение]: «Если в [Сутре] «Сандхинирмочана» положения о трех признаках объясняются как в школе Йогачара, то принимать или не принимать как соответствующие этой [школе] также и высказывания о трех признаках из главы «Вопросы Майтреи»? Если принимать, тогда Материнские Сутры [Праджняпарамиты] не логично принимать как соответствующие звуку, что согласуется с [Сутрой] «Сандхинирмочана». Если не принимать, то, поскольку в этой Сутре [в главе «Вопросы Майтреи»] сказано: «Майтрея, чувственное, относящееся к парикальпите (kun brtags pa'i gzugs), следует рассматривать как не существующее субстанционально (rdzas su med pa); чувственное, относящееся к всецело признаваемому (rnam par btags (brtags) pa'i gzugs), следует рассматривать как существующее субстанционально, так как всецело концептуальное существует субстанционально (rnam par rtog pa rdzas su yod pa), а не потому, что возникает самостоятельно (rang dbang du 'byung ba'i phyir ni ma yin); чувственное, относящееся к дхармате (chos nyid kyi gzugs), следует рассматривать как не являющееся не существующим субстанционально, а также как не являющееся существующим субстанционально, и следует рассматривать [его] как полностью раскрываемое посредством абсолютного (don dam pas rab tu phye bar)»; о паратантре [же здесь] говорится как о существующем субстанционально (rdzas yod), а также посредством [приведенных выше] трех доказательств, таких как «поскольку не существует ум, предшествующий имени (ming gi snga rol blo med phyir)», и так далее, обосновывается утверждение, что [все] дхармы – от чувственного до просветления – лишь имена, [286] постольку как же [это] согласуется с Сутрой «Сандхинирмочана»?»

Это следует объяснить. Майтрея, желая обучиться практикам бодхисаттвы, [в число которых входит] практика Праджняпарамиты, спросил, как [ему] следует обучаться [пониманию дхарм] – от чувственного до просветления, и получил ответ [в виде] высказывания о том, что обучаются [этому, понимая] «их [как] лишь имена». На это [Майтрея] спрашивает, как следует обучаться [пониманию] того, что чувственное и прочее – «лишь имена», поскольку, если «чувственное» и прочее осознаются как

наделенные [признаком] действительных [вещей] – основ обозначения, [которые обозначаются их] именами (ming gnams 'dogs gzhi'i dngos po dang bcas par), постольку «чувственное» и прочее не могут быть лишь именами? Если же те действительные [вещи] не существуют, то эти имена тоже не могут быть «лишь именами». Если действительная [вещь – обозначаемый] предмет – существует, то звук (слово) «лишь» [в высказывании «лишь имя»] ничего не отсекает, а если [она] не существует, то не существует и основа вхождения имени, а потому имя тоже не существует. В ответ на это о том, что [называется] «чувственным», и вплоть до того, что [называется] «просветлением», [287] [о всех них Будда] высказывается как об [изначально] произвольно обозначенных именами действительных [вещах] (произвольных обозначениях именами в отношении действительных [вещей]) (dngos po la glo bur du ming btags pa'o), дополняя, что обозначение именами (ming du btags pa) [изначально осуществляется] произвольно. [Дополнение] «произвольно» (glo bur ba) здесь означает «искусственно» (bcos ma), поэтому [оно] опровергает [наличие у основы обозначения] собственного бытия.

Если, как полагают виджнянавадины, этим не опровергается истинность наличия [самого] чувственного и прочего, но отрицается [лишь] истинность наличия чувственного и прочего как сущности обозначения [в качестве] имени чувственного и прочего (gzugs la sogs par ming btags pa'i ngo bo), тогда подразумеваемый [смысл приведенного] прежде высказывания «[все дхармы] – от чувственного до просветления – лишь имена» следовало бы указывать как то, что сущность обозначения «это чувственное» и так далее является лишь обозначением в качестве имени, а основа обозначения, [обозначаемая этим именем], не является лишь обозначением в качестве имени чувственного и прочего, [что на самом деле не так].

Подобным же образом, далее [Майтрея] спрашивает: «Чувственное и прочее не существует благодаря [какому-либо из] всех [его] признаков?» (gzugs sogs mtshan nyid thams cad kyis med dam), и [Будда] отвечает: «Я такого не говорил» (de ltar nga mi smra'o). [Майтрея] вновь спрашивает: «Как же в таком случае [следует понимать]?», [288] на что [Будда] отвечает: «[Они] существуют благодаря мирским терминам и наименованиям, но не [существуют] в абсолютном [смысле] (don dam par ni ma yin po)». [Исходя из этих слов, если трактовка виджнянавадинов была бы правильной, тогда] высказывание о том, что все [дхармы] – от чувственного до просветления – в равной мере не существуют в абсолютном [смысле] и в равной мере существуют в номинальном [плане], будет не логичным. Поэтому не логично говорить, что, исходя из указанного в этой главе подразумеваемого [смысла имеющих] в Материнских Сутрах (Праджняпарамиты) высказываний о том, что все дхармы не существуют в абсолютном [смысле] и существуют в номинальном [плане, эти высказывания нужно] толковать как [имеющие] подлежащий установлению смысл.

Таким образом, [важность этой главы в указании того, что], поскольку дхармы, обозначенные именами (дхармы – обозначения в качестве имен) (ming du btags pa'i chos gnams) установлены в качестве существующих [лишь] благодаря наименованиям, то есть, являются «искусственными» (bcos ma yin), постольку не существует и основа вхождения имени (ming 'jug pa'i gzhi), которая не является установленной в качестве существующей лишь благодаря наименованию. Но, поскольку [этим] не [утверждается], что вообще не существует [никаких] действительных [вещей] – основ вхождения имен (ming 'jug pa'i gzhi'i dngos po), постольку существование этих [основ вхождения] и высказывание о [всех дхармах] как о лишь обозначениях в качестве имен (лишь признаваемых [в качестве] имен) (ming du btags pa tsam), не противоречат друг другу.

На это [Майтрея] спрашивает о том, что, поскольку мысль «это чувственное»

рождается в силу имени, но не рождается в силу [одного лишь] видения действительной [вещи] – чувственного, когда [еще] не существует имени того, что [называется] «чувственным», постольку как [может быть] логично, что [называемое] «чувственным» обозначается именем произвольно? [Будда на это] отвечает, что, поскольку, раз чувственное установлено в силу наименования, то существует [как] установленное в силу наименования даже в то время, [когда оно] не обозначено этим именем, постольку рождение мысли «чувственное» [вполне] логично.

[289] Затем, когда [он сам] спрашивает Майтрею, рождается ли ум, думающий «чувственное» в отношении действительной [вещи], не опираясь [при этом] на имя [«чувственное»], тогда [Майтрея] отвечает, что не рождается, и [Будда] тогда говорит, что именно на этом основании «чувственное» и прочее [являются] произвольными обозначениями в качестве имен. В этом [отрывке] указывается на то, что данное основание обосновывает установленность чувственного и прочего в силу наименований, но не обосновывает противоположное этому. Если бы чувственное и прочее имели место благодаря собственному признаку, то мысль «чувственное» должна была бы рождаться независимо от обозначения именем [«чувственное»], подобно тому, как, например, росток, если [он] имеет место благодаря собственному признаку, вырастал бы независимо от семени.

[290] Высказывание о произвольности обозначения чувственного и прочего, [сделанное] на основании того, что в одну действительную [вещь] «входят» множество не подобных [друг другу] имен, а во множество [разных] предметов «входит» одно имя, означает, что если чувственное и прочее не являются произвольностями, установленными в силу наименований, то наименования – имена должны входить [в свои основы вхождения] в силу собственного признака, [имеющегося у обозначаемого ими], а если это так, то эти [основания] не логичны.

Когда [мы используем] эти [три вида] доказательств для обоснования [своей точки зрения], то не требуется обосновывать таким же образом, как в «Махаянасанграхе», так как [Нагарджуна] в «Превосходном сплетении» (zhib mo nam 'thag) использовал последние два из трех [этих] доказательств для опровержения имеющего место абсолютно (don dam par grub pa bkag pa):

«Далее, имеющим место абсолютно тоже не является, так как видим ошибку [такого суждения в силу того, что в этом случае] множество названий и называемых [ими предметов] смешаются, и так как нет определенности [у наименований]».

[291] [Далее в Сутре Майтрея] спрашивает: «Раз так, то при восприятии (nye bar bzung) действительных [вещей] – от того, что [называется] чувственным, до того, что [называется] просветлением – не будет ли осознаваемым [объектом] (dmigs pa) лишь сущность [того] чувственного и прочего, которое относится к обозначению [в качестве] имен и наименований (которое признается [в силу обозначения] именами и наименованиями) (ming dang tha snyad 'dogs pa'i gzugs sogs kyi ngo bo nyid)?» [В ответ на это Будда в свою очередь спрашивает]: «Если имеется действительная [вещь] – основа обозначения именем (ming 'dogs pa'i gzhi'i dngos po 'dug pas), то не является ли [в таком случае] существующей имеющая место благодаря собственному бытию сущность чувственного и прочего (rang bzhin gyis grub pa'i ngo bo nyid)?» [Майтрея], отвечая на это, говорит, что если имя [называемого] «чувственным» и прочего, а также смысл-предмет, обозначаемый наименованием (tha snyad 'dogs pa'i don), являются сущностью чувственного и прочего (gzugs sogs kyi ngo bo nyid yin nam), то такое чувственное исчерпывается лишь признаванием-обозначением (btags pa tsam du zad). Услышав эти слова [Майтреи], «исчерпывается лишь признаванием-обозначением», [Будда] спросил: «Если так, что же [ты] имел в виду, задавая прежде [свой] вопрос?» Этой [фразой он]

указал, что нет противоречия между двумя высказываниями: что существуют действительные [вещи] – основы [для обозначения] именами, хотя [у них] и не существует сущность, имеющая место благодаря собственному признаку, и что они – лишь обозначения в качестве имен (лишь признаваемые в качестве имен) (de la ming du btags pa tsam).

[292] Итак, [Майтрея] спрашивает о том, что если чувственное и прочее является лишь именем и наименованием, то будет ли [в таком случае] сущность чувственного и прочего осознаваемым [объектом], указывая [этим подразумеваемое] противоречие [между] двумя [мнениями] «Если предыдущее исчерпывается лишь признаванием-обозначением, то сущность же не будет осознаваемым [объектом]?» (sngar btags pa tsam du zad na ngo bo nyid dmigs par mi 'gyur gam), тогда как даже говорящий о «лишь признавании-обозначении» (принимая этот) должен принимать основу обозначения ('dogs gzhi) и обозначающее ('dogs byed) (с наличием связи между ними), а раз так, то [это] совместимо с необходимостью существования сущности чувственного и прочего. В ответ на это [Будда] спрашивает о том, существуют ли эти [дхармы, будучи] лишь обозначениями в качестве имен, как рождающиеся [и] разрушающиеся, а также [подверженные] осквернению [и] очищению? [Майтрея] отвечает, что не существуют, и [Будда] говорит: «Если так, то как [будет] приемлемым вопрос «если [дхармы] являются лишь признаваниями-обозначениями, то будет ли существовать сущность [дхарм]?»?»

Далее, согласно объясненному ранее, [можно спросить]: «Разве чувственное и прочее совершенно не существуют (gnam pa thams cad du med)?» [293] [На что] дается ответ, указывающий, что отрицание сущности, а также рождения [и] прекращения, осквернения [и] очищения является [производимым с точки зрения] абсолютного [смысла], а с точки зрения наименований (в номинальном плане) чувственное и прочее существуют, поэтому, поскольку «лишь обозначение в качестве имени» тоже является номинальным (наименованием), постольку как [способ объяснения, использованный в этой главе, будет] сходным со способом объяснения из [Сутры] «Сандхинирмочана»? Этим подразумевается мысль о том, что даже Ачарьи [Асанга] с братом [Васубандху] посредством [сказанного] в этой главе не толковали [остальные] Материнские Сутры (Праджняпарамиты) как [имеющие] подлежащий установлению [смысл], и [в ней говорится] подобное тому, [что и в остальных Материнских Сутрах], поскольку [в ней] указывается, что все дхармы не существуют в абсолютном [смысле], но существуют лишь в номинальном [плане], а на основании [приводящихся] в Сутре «Сандхинирмочана» комментариев [это указание] тоже невозможно идентифицировать как соответствующее звуку.

[Чтобы понять, каким образом это] не противоречит высказыванию [из этой Сутры] о том, что паратантра существует субстанционально, необходимо в первую очередь понять способ изложения трех признаков, [представленный] в этой Сутре, [294] поэтому следует объяснить [его]. Об уяснении парикальпиты в ней сказано так:

«Майтрея, те или иные действительные [вещи с] признаками элементов-соединителей, будучи [названы] «чувственное», опираясь на имя, различение ('du shes), обозначение (признавание) (btags pa) и наименование (tha snyad), полностью концептуально [познаются] (yongs su rtog pa) как сущность чувственного. Это и называется «чувственным, относящимся к парикальпите» (kun brtags pa'i gzugs)».

Исходя из этого, [таковы все дхармы] – от этого [чувственного – парикальпиты] до «дхарм просветления – парикальпиты» (kun brtags pa'i sangs rgyas kyi chos gnams).

Здесь [слово] «опираясь» [означает] «смысл-предмет обозначения в качестве имени (обозначаемый именем) – осознаваемый [объект при рассмотрении] чувственного» (ming du btags pa'i don gzugs la dmigs nas zhes pa'o). [Словосочетание] «концептуально

[познаются] как сущность чувственного» (gzugs kyī ngo bo nyid du rtog) здесь указывает в качестве парикальпиты [саму] сущность концептуального [познания] (rtog pa'i ngo bo nyid), а не [просто] концепт (rtog pa).

Всецело признаваемое (rnam par btags pa) [чувственное] определяется в этой же [Сутре] так:

«[Из] действительных [вещей с] признаками элементов-соединителей всецело признаваемое чувственное (rnam par btags pa'i gzugs) – это полностью именуемое (называемое) (mngon par brjod), исходя из опоры на полностью концептуальное (rnam par rtog pa la brten), которое пребывает в дхармате того, что [является] только лишь полностью концептуальным (rnam par rtog pa tsam gyi chos nyid la gnas pa), а именно, все какие ни есть имена, различения, признавания-обозначения (btags pa) и наименования [всех дхарм] – от [называемого] «чувственным», «ощущением», «различением», [295] «элементами-соединителями», «виджняной» и до [называемого] «дхармами просветления».

Таким образом, [посредством этих слов] «эти и до всецело признаваемых дхарм просветления» уясняется всецело признаваемое. «Действительные [вещи]» [указывает] на называемое [этим высказыванием] (brjod bya), а способ называния (brjod tshul), которым они называются, опираясь на полностью концептуальное (rnam rtog), [выражен словом] «чувственное» и так далее. Итак, называющие имена и все прочее, [используемое для называния] (brjod pa'i ming sogs), поскольку объясняется как всецело признаваемое, постольку указанное ранее называемое (brjod bya) и полностью концептуальное тоже идентифицируются в качестве того, что объясняется как всецело признаваемое. Тем самым, [сюда входят] два [элемента]: как [само] всецело признаваемое (rnam par btags pa), так и основа этого всецело признаваемого (de la rnam par btags pa'i gzhi).

О дхармате же в этой [Сутре] сказано так:

«Постоянно и неизменно во времени (rtag pa rtag pa'i dus dang ther zug ther zug gi dus su) истинный предел (yang dag pa'i mtha') и татхата (de bzhin nyid), несуществование Я у дхарм и только лишь несуществование сущности (ngo bo nyid med pa kho na), [то есть] чувственного, относящегося к парикальпите, [у] чувственного, относящегося к всецело признаваемому – [это] чувственное, относящееся к дхармате (chos nyid kyī gzugs)» – [296] и далее до: «Это [чувственное, относящееся к дхармате], и [все] дхармы вплоть просветления, относящегося к дхармате (chos nyid kyī sangs rgyas)».

Так уясняется дхармата.

Здесь «чувственное, относящееся к дхармате» – это несуществование сущности у чувственного, относящегося к всецело признаваемому, несуществование [у него] Я дхармы и так далее. А поскольку эта дхарма является несуществованием Я или сущности – того чувственного, относящегося к парикальпите, [у] чувственного, относящегося к всецело признаваемому, постольку несуществующая сущность или Я – [это] парикальпита. Слова «постоянно» и так далее [означают]: «Во все времена [я] учу пустоте этого от того».

Этот способ [установления трех признаков] соответствует [приводимому в] «Аватарабхашье» (6.97), где [Чандракирти объясняет], что змея, поскольку не существует в веревке, постольку [является] парикальпитой. Настоящая змея – паринишпанна, поскольку она не воображаема (kun tu ma brtags pas). Аналогично и [подлинное] собственное бытие является парикальпитой (воображаемым) у паратантры – связанного [с] опорой (зависимого), обладающего произведенностью, поскольку сказано [Нагарджуной], что собственное бытие не сотворено и не зависит от иного; для объектной [сферы] действия Будды [оно] является настоящим (подлинным) (dngos), так

как не воображаемо. Поскольку непосредственно реализовал единственное [подлинное] собственное бытие, которое не касается действительных [вещей], обладающих произведенностью (не относится к этим вещам), то называется Буддой. Подразумеваемую [мысль] Сутры следует объяснять именно таким способом установления трех сущностей.

[297] Поэтому способ установления трех признаков мадхьямиками следует согласовывать со смыслом Материнских Сутр (Праджняпарамиты), как это объяснено [Чандракирти в] «Аватарабхашье».

Здесь [термин] «всецело признаваемое» используется для паратантры – возникающего [с] опорой (зависимо) – от чувственного до просветления, причем подчеркивается, что это главная [сущность из трех] (gtso bo'i dbang du byas pa). А [то, что] приписывается (btags pa) в качестве сущности [дхармам] – от чувственного до просветления – это сущность, объясняемая как парикальпита (полностью признаваемое) (kun brtags su bshad pa'i ngo bo nyid), которая используется для природы (базиса) (gshis) или собственного бытия, и [ее] существование у паратантры является парикальпитой (полностью признаваемым), однако, если [эта сущность] – объект [имеющегося] у Будды ведания «каково» (абсолютного) (ji lta ba mkhyen pa'i yul), то ее существование – паринишпанна.

Далее, пустота [паратантры] от парикальпиты, существующей в качестве принципа пребывания паратантры (gzhan dbang yin lugs), является принципом пребывания паратантры, и именно так [он] существует в качестве объекта [имеющегося] у Будды ведания абсолютного (don dam mkhyen pa'i yul). Поэтому единый принцип пребывания (yin lugs gcig nyid) в зависимости от разных основ устанавливается двояко: как парикальпита или как паринишпанна. Таким образом, хотя любая дхарма – абсолютная или относительная – не имеет места в качестве собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку, но при установлении собственного бытия в отношении дхарматы (chos nyid la rang bzhin du bzhag pa) относительные дхармы не имеют места (не обоснованы) в качестве такого [собственного бытия], а абсолютная истина является имеющей место (обоснованной) [в качестве такого собственного бытия]. Поэтому следует тончайше постигать [вопрос] о существовании [и] несуществовании собственного бытия.

Что касается высказывания: «непосредственно постиг единственное [подлинное] собственное бытие, которое не касается действительных [вещей], обладающих произведенностью (не относится к этим вещам)», то [оно] является опровергающим [предположение о том], что смысл непосредственного постижения абсолютной истины [состоит в обнаружении] существования [соответствующего] обладателя дхармы (или, в другом варианте: что для (со стороны) непосредственного постижения абсолютной истины существует [соответствующий] обладатель дхармы)²⁰⁷; [298] непротиворечивость этого [положения] уже объяснена ранее.

Далее в «Аватарабхашье» сказано, что поскольку не существует воспринимаемого [и] воспринимающего, не относящихся к паратантре, постольку паратантрой следует признать два: воспринимаемое [и] воспринимающее.

[Смысл сказанного состоит в следующем]: поскольку у внешнего и сознания-познания не существует особенностей (различий) [с точки зрения] существования – несуществования, постольку оба – воспринимаемое [и] воспринимающее – будут паратантрой, а если так, то они оба являются основой признавания ('dogs pa'i gzhi)

²⁰⁷ Тиб. don dam bden pa mngon sum du rtogs pa'i ngo na chos can yod pa 'gog pa yin te.

«Обладатель дхармы» здесь – дхарма, обладающая дхармой-признаком абсолютной истины. – Прим. пер.

парикальпиты, тогда как смысл парикальпиты как двух – воспринимаемого [и] воспринимающего, [признаваемых] в отношении тех двух (внешнего и сознания-познания), неприемлем.

Поэтому субстанция (rdzas), [упомянутая] в «Вопросах Майтреи» в высказывании «субстанционально существует – не существует», не является субстанцией, которая объясняется в паре [терминов] «субстанциональное-условное» в других коренных текстах, а также не является [тем, что] объясняется мадхьямиками как субстанция для [указания] имеющего место благодаря собственному признаку. Следовательно, [в данном случае оно обозначает] «простое существующее» (yod pa tsam). Тогда [высказывание] «парикальпита не существует как субстанция» (kun brtags rdzas su med pa) подразумевает невозможность [для парикальпиты] существовать в качестве принципа пребывания паратантры (gzhan dbang yin lugs su yod pa mi srid pa), причем объектом имени или термина-обозначения (ming dang brda'i yul) и тому подобным парикальпита быть не может.

[299] Что касается существования всецело признаваемого в качестве субстанции (gnam btags rdzas su yod pa), то [о нем] в самой [этой] Сутре говорится как об установленном в качестве существующего субстанционально, поскольку [само] концептуальное [познание] существует в качестве субстанции (gnam rtog rdzas su yod pa), но [оно] не является существующим субстанционально в смысле возникающего самостоятельно (rang dbang du 'byung ba'i don gyis). Поэтому в коренных текстах Ачарьев – отца и сына (Нагарджуны и Арьядевы) – «самостоятельное» (rang dbang ba) объясняется как «имеющее место благодаря собственному признаку», а потому [это наше утверждение о существовании всецело признаваемого в качестве субстанции] не подобно высказываниям из других Сутр, [которые подлежат установлению], о том, что паратантра имеет место благодаря собственному признаку.

Смысл [таков]. Поскольку концептуальное [познание] существует в качестве субстанции, постольку [всецело признаваемое тоже] установлено как существующее субстанционально, то есть, постольку существует как установленное силой концептуального [познания], постольку установлено как существующее, но не является существующим как имеющее место благодаря собственному признаку. [300] А поскольку [то, что] установлено силой концептуального [познания] (gnam rtog gi dbang gis bzhas pa), в номинальном [плане] разделяется по таким особенностям, как существующее [и] не существующее (tha snyad du yod med kyü khyad par phyue ba), постольку [оно] не подобно змее, которая устанавливается концептуальным [познанием] в веревке.

Что касается высказываний о том, что дхармата не является обоими: ни существующей, ни не существующей в качестве субстанции, то [здесь], согласно ранее [изложенному], подразумевается [ее] несуществование в качестве сущности парикальпиты (kun brtags kyü ngo bor med pa) и существование в качестве собственного бытия (природы) отрицания этой [парикальпиты] (de bkag pa'i rang bzhin du yod pa).

Понимаемая таким образом, эта глава формулирует посредством вопросов [и] ответов те моменты, в которых [возможно] ошибочное [понимание] высказываний из других глав Материнских Сутр (Праджняпарамиты) о том, что все дхармы признаются лишь в качестве имен (лишь обозначения именами) (ming du btags pa tsam). [В ней] три признака хорошо разделены по таким особенностям, как существование [и] несуществование, и потому [ее] следует понимать как дающую авторитетное толкование [всего] предыдущего содержания [этой Сутры].

Глава «Вопросы Майтреи» выявляется как главный источник ошибочного [понимания] у ученых, склонных полагать, что единственный (единый) путь – главная дорога всех Победителей трех времен – из [всех] Сутр Праджняпарамиты представлен

именно в этой Сутре [и в этой главе, смысл которой они] формулировали как подлежащий установлению, подобно Сутре «Сандхинирмочана». А поскольку великие мадхьямики тоже не предъявили подробного толкования ее смысла, [я] тщательно разобрал [ее].

Глава VII

2.2.2.2.2 Второе. Указание того, каким является главное доказательство, опровергающее наличие [дхарм] в абсолютном [смысле]

[Здесь] три [раздела]: уяснение главного доказательства; способ опровержения им собственного признака; размышление о том, является [или] не является несуществование отрицаемого собственного бытия тем, что утверждается [этим доказательством]

2.2.2.2.2.1 Первое. Уяснение главного доказательства

Что же в данной системе используется в качестве главного доказательства, опровергающего наличие дхарм в абсолютном [смысле]?

В «[Мадхьямака]Аватаре» сказано (6.118):

[301] *«В шастре исследование проводится не из пристрастия к спорам. [Оно] указывает именно то, [что есть], ради полного освобождения».*

Согласно этому, все изложенные в Шастрах мадхьямиком исследования посредством доказательств, сколько бы [их ни было], являются предназначенными исключительно ради обретения существами полного освобождения, а существа связаны самсарой посредством признания Я индивида и дхарм. И поскольку признание двух Я у двух – индивида как осознаваемого, порождающего мысль «я», и дхарм, относящихся к потоку этого [индивида] – является главным связывающим [существ элементом], постольку эти два [– индивид и дхармы –] являются также и главными основами (для) опровержения посредством доказательств восприятия-признавания их в качестве Я.

Следовательно, доказательства тоже объединены в качестве опровергающих два Я. И в «[Мадхьямака]Аватаре» [они] излагаются как доказательства, формулирующие-устанавливающие таттву, причем в [авто]комментарии [этого текста Чандракирти] говорит, что из объединения [доказательств], формулирующих две [разновидности] несуществования Я, [302] теми доказательствами, которые опровергают рождение в четырех крайностях, указывается несуществование Я дхарм, и [еще он] говорит, что Ачарья [Нагарджуна], начиная [свой трактат «Праджнямула»] выдвиганием [тезиса] «Из себя – нет, из иного – нет» и так далее, из десяти «равностей», изложенных в [Сутре] «Дашабхумика» [в качестве того, что подлежит созерцанию] при вступлении на шестую ступень [бодхисаттвы], указывает посредством доказательств лишь «равность в нерожденности» всех дхарм, подразумевая, что остальные [девять] «равностей дхарм» легко указать. А потому главное доказательство, обосновывающее несуществование Я дхарм – [это] доказательство, опровергающее рождение в четырех крайностях. Об этом же в «[Мадхьямака]Аватаре» сказано (6.114-115):

«Поскольку вещи не являются [тем, что] будет рождаться

Беспричинно и по причине Ишвары и так далее,

Из себя, другого [и] обоих,

Постольку будут рождаться благодаря опоре (зависимо),

Поскольку – раз вещи возникают зависимо –

Эти концепты (идеи) (rtog pa) признать невозможно,

Постольку этим доказательством зависимо возникновения

Отсекаются все сети плохих воззрений».

[303] Поэтому само возникновение благодаря опоре на причины [и] условия – на семя и так далее, а также на неведение и так далее, [соответственно], таких внешних действительных [вещей], как росток и так далее, и таких внутренних действительных [вещей], как элементы-соединители (деяния-сансары) и так далее, опровергает [ложное воззрение таким образом]: «Их рождение пусто от собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку» и «[Они] не рождаются из себя, из иного, из обоих и без причины», а потому «царь» доказательств, отсекающий все сети плохих воззрений – именно доказательство возникновения [с] опорой (зависимого возникновения), исходя из применения которого и опровергаются [ложные воззрения].

О главном доказательстве, которое опровергает Я индивида, [Чандракирти] говорит в «[Мадхьямака]Аватаре» так (б.158):

«Хотя она (колесница) и не является [тем, чье существование] с точки зрения таттвы или же мира

[Может] быть доказано при [проведении исследования] семью видами, но При неисследованности именно мирские [существа] здесь

В отношении [ее] собственных составных элементов употребляют [такое название]».

То есть сказано, что хотя посредством поиска семью [видами исследования] не обнаруживается колесница как [1] одно со своими составными элементами, [2] отличающаяся [от них], [3] обладающая [ими], [4, 5] взаимопирающаяся двумя способами (имеющая составные элементы своей опорой или являющаяся опорой для них), [6] лишь совокупность [составных элементов], [7] форма совокупности [составных элементов], однако [она] установлена в качестве существующей условно (признаваемо), будучи признаваемой, опираясь на свои составные элементы²⁰⁸, и точно так же установлен и индивид. [Он также] говорит, что данный метод [исследования] позволяет с легкостью обнаружить глубокое воззрение, а потому эти доказательства следует знать как главные доказательства, опровергающие Я индивида.

В «[Мадхьямака]Аватаре» сказано (б.160):

«Как существует то, что не [признается] существующим [при исследовании] семью видами?» Йог не обнаруживает существования этого.

Поскольку благодаря этому легко проникнуть также в [понимание] таттвы, то [304] В соответствии с тем здесь следует признать наличие того».

Сначала, поскольку легко понять, что, если искать индивида семью видами [исследования], то [его] не обнаружить, но [он] признается, опираясь на скандхи, постольку [это] соответствует ведущему этапу. Поскольку необнаружение индивида при таком семиричном [исследовании] именно в силу того, что [он] признается, опираясь на скандхи, является смыслом несуществования Я индивида, постольку [это доказательство] сводится к доказательству возникновения [с] опорой (зависимого возникновения). А в таком случае именно это опровержение рождения из себя и прочих [способов] рождения в четырех [крайностях], самобытийных единства [и] отличия и прочих [вариантов из] семеричного [исследования, осуществляемое] на основании довода о рождении с опорой и о признавании с опорой в отношении дхарм и индивида, считайте смыслом [всех] доказательств (rigs pa rnam kyi don por zung shig).

2.2.2.2.2 Второе. Способ опровержения им собственного признака

Итак, раз это опровержение наличия [дхарм] даже в относительном [плане] благодаря собственному признаку, [осуществляемое] посредством тех аргументов о

²⁰⁸ Тиб. rang gi yan lag la brten nas btags pa'i btags yod du 'jog pa – Прим. пер.

возникновении [с] опорой (зависимом возникновении) представлено как особенность данной системы, проясняющая подразумеваемую [мысль] святых [Наставников], то как же осуществляется опровержение, устраняющее осознаваемое (dmigs bsal can gyi dgaḡ ra)?

Эта [тема] очень важна, поэтому объясню [ее подробнее]. Это [отрицаемое] отрицается [Чандракирти] четырьмя [способами]: три доказательства в коренном [тексте] «[Мадхьямака]Аватара» и одно доказательство в [авто]комментарии.

Первое из них – это «вывод (thal ba) о том, что самахита святого будет причиной уничтожения действительных [вещей]», [305] [и формулируется он следующим образом]: если у действительных [вещей] существует собственное бытие, имеющее место благодаря собственному признаку, то, когда йогин непосредственно постигает несуществование собственного бытия всех дхарм, тогда [вещи], такие как чувственное, ощущения и так далее, [если они имеют место благодаря собственному признаку], должны осознаваться [его] высшей мудростью (ye shes), но, поскольку не осознаются [ей], то они будут несуществующими. Действительная [вещь], прежде существовавшая, а затем не существующая, является уничтоженной, и [в таком случае] в качестве причины ее уничтожения действует высшая мудрость. Поэтому, раз та [высшая мудрость] будет причиной [ее] уничтожения, то это не логично, а потому и рождение собственного признака не принимается во всех [трех] временах. В «[Мадхьямака]Аватаре» сказано (6.34):

*«Если собственный признак будет опирающимся, то
Пустота – поскольку, отрицая его, уничтожает действительную [вещь] –
Будет причиной уничтожения вещи.*

Но это не логично. Поэтому [рождение признака] в действительности не существует».

Здесь [сватантрик мог бы нам возразить], что при простом существовании [вещи] благодаря собственному признаку не обязательно осознание [ее] той высшей мудростью, и [это положение]: «если [нечто] существует в абсолютном [смысле], то [оно] должно осознаваться [той высшей мудростью]» тоже не принимается, так как имеющее место благодаря собственному признаку является [существующим] в номинальном [плане].

Хотя это [возражение] и является подлинной основой отвержения ошибки, но [оно] не может отвергнуть [вывод Чандракирти], что будет объяснено в контексте следующего доказательства.

[Второе из четырех доказательств] – это «вывод о том, что истина наименований (tha snyad bden pa) приемлема [для] исследования посредством доказательств (rigs pas dpyad bzod)», [и формулируется он так:] если действительные [вещи] имеют место благодаря собственному признаку, то, к примеру, если исследовать предмет – основу обозначения, которая обозначается наименованием рождения (skye ba'i tha snyad btags pa'i btags sa'i don), [посредством такого исследования:] «Этот росток родился как отличный по собственному бытию (как самобытийно отличный) от семени или же как одно по собственному бытию (как самобытийно одно) [с ним]?», тогда необходимо, чтобы [это самобытийное отличие или единство] было обнаружено посредством проведения [этого] исследования, так как в противном [случае они] будут установлены лишь в силу наименований, а потому [этот] предмет как имеющий место благодаря собственному признаку будет не существующим (rang mtshan gyis grub pa'i don med pa).

[Однако] при таком поиске, или исследовании, кроме нерожденности и непрекращаемости [того, что] обладает сущностью таттвы, не обнаруживается [какое-либо] рождение и так далее, [306] а относительные предметы посредством такого

исследования не идентифицируются в качестве обнаруживаемых предметов.

В «[Мадхьямака]Аватаре» [об этом сказано так] (6.35):

*«Поскольку, если исследуем эти вещи, то
Кроме вещей, обладающих сущностью таттвы,
Не обнаруживаем здесь наличия [чего-то еще], постольку
Не нужно исследовать мирскую истину наименований».*

Как об этом было сказано ранее, [сватантрики] говорят, что [это] не опровергает [их позицию], поскольку суть [их] несогласия в том, что [они] разграничивают доказательства, [с помощью которых] исследуется то, имеет место [нечто или] не имеет места в качестве таттвы, и простой способ исследования [– в плане относительной истины], и, [согласно им, относительная истина] приемлема [для] исследования [простым] способом исследования, подобным объясненному здесь, но [они] не признают, что [она] приемлема [для] исследования посредством доказательств, [с помощью которых] исследуется то, имеет место [нечто или] не имеет места в качестве таттвы. Поэтому [такое их высказывание тоже] является подлинной основой отвержения ошибки и [это] отвержение ошибки [имеет] одну суть (gnad gcig) с предыдущим, [приводившимся в связи с первым выводом].

Основание того, почему [они] все же не могут отвергнуть ошибку своей [позиции в связи с этим вторым рассуждением, таково]. Как уже неоднократно разъяснялось прежде, согласно [цитатам] Чандракирти из этого раздела и многих других [авторов], существующее в относительном [плане] (относительно) излагается как существующее в качестве мирских наименований. Смысл слов (tha snyad) о том, что индивид и дхармы установлены в качестве существующих благодаря мирским наименованиям, [сводится к тому, что они] изначально установлены исключительно без исследования того, каким образом [они] существуют. Поэтому то, что в противоположность этому установлено в качестве существующего, исходя из исследования, излагается как существующее в абсолютном [смысле] (абсолютно). А потому, если [нечто] существует благодаря собственному признаку, [оно] должно быть приемлемым [для] исследования [опирающимся на] доказательства познанием и осознаваться высшей мудростью, непосредственно оценивающей абсолютное.

[Далее, сватантрики возражают, говоря], что действительная [вещь], существующая в силу [ее] собственного принципа пребывания (rang gi gnas lugs kyī dbang gis yod pa), не будучи установленной [в качестве существующей] в силу [ее] явления невозражающему познанию, такому как сознание органов чувств и так далее, существует в абсолютном [смысле], [307] следовательно, действительная [вещь], существующая в силу [ее] явления невозражающему познанию, не будучи существующей в силу [ее] собственного принципа пребывания, является существующей в [плане] мирских наименований, но не является установленной [в качестве существующей] в силу [ее обозначения] наименованием – именем.

[Ответ]: Будь оно так, тогда [это] несовместимо с высказыванием [из Сутр] о всех дхармах как о лишь именах, терминах-обозначениях и признаваниях-обозначениях, а также с высказыванием «[дхармы] существуют в силу мирских терминов-обозначений и наименований, но абсолютными не являются». Если существует предмет, обнаруживаемый исследованием того, каким образом существует обозначаемый предмет, который обозначается наименованием, тогда что отсекает слово «лишь» [в первом из этих высказываний]? И разве логично [тогда было бы] говорить, что [дхармы] «существуют в силу мирских терминов-обозначений»? [Ваше изложение] совершенно не сходно со способом принятия мирскими [людьми] того, чем [является] предмет, обозначаемый наименованием. В [таком случае], хотя [сватантрики] и говорят «[дхармы]

существуют в [плане] мирских наименований», но не принимают смысла [этого высказывания], а потому [оно] исчерпывается [для них] лишь словами.

Исследование семью видами, [обосновывающее] невозможность установить в качестве индивида предмет, который [якобы] обнаруживается поиском или же исследованием предмета, [обозначаемого] наименованием индивида, и доказательства, опровергающие рождение [из] иного даже в номинальном [плане, которые обосновывают] невозможность установить в качестве рождения и так далее предмет, [якобы] обнаруживаемый исследованием предмета, [обозначаемого] наименованием дхармы, такой как рождение и так далее – об этом следует узнавать из обширно сформулированных [изложений] в других [моих] работах.

Поэтому, хотя и нет разницы в том, что, если искать то, каким образом существуют предметы, в отношении которых используются наименования дхарм и индивида в таких высказываниях, как «росток рождается» и «я вижу», а также в таких высказываниях, как «росток рождается из субстанционально иного семени» и «существующий субстанционально Я вижу», то [его] не обнаружить, однако имеется огромная разница в том, возражает [или] не возражает иное верное познание на существование предмета, соответствующего тому, что признается (чем обозначается), а потому [два предмета, соответствующие указанному в] двух предшествующих [высказываниях], существуют в номинальном [плане], а [два предмета, соответствующие указанному в] двух последующих [высказываниях], не существуют даже в номинальном [плане].

[308] И здесь тоже [понимание] огромной разницы между двумя: возражением со стороны [опирающегося на] доказательства познания и неприемлемостью для исследования, а также между двумя: необнаружимостью [чего-то] в качестве существующего [опирающимся на] доказательства познанием и видением [этого] как несуществующего, зависит от хорошего [умения их] разделять, о чем [мною] уже объяснено обширно в других [работах].

Если [некие философы], не искушенные в тщательном исследовании различий этих [указанных выше положений] и отрицающие наличие [дхарм] в абсолютном [смысле], прибегнув к [некому] подобию доказательств (*rigs pa ltar snang*), думают, что, раз существование [дхарм] в относительном [плане] (как относительного) (*kun rdzob tu yod ra gnams*) воспринимается (идентифицируется) как существующее ошибающимся познанием (*'khrul shes*), тогда [это существующее относительно] может быть установлено [как существующее] исключительно посредством того, что [оно] существует для такого [ошибающегося познания], так как предметы, [существующие относительно], являются существующими только для ошибающегося [познания], то приходим к тому, что если оба [эти высказывания]: «блаженство [и] страдание рождаются от [Творца –] Ишвары, от [первопринципа –] пракрити» и так далее и «блаженство [и] страдание рождаются из двух: белых (благих) [и] черных (неблагих) деяний» приемлемы, то [они] приемлемы в равной мере, а если же не приемлемы, то не приемлемы в равной мере, так как, если исследовать согласно ранее [изложенному], то проведением исследования не обнаружить [предметы] также и последующего [высказывания], а для ошибающегося [познания] существуют [предметы] также и предшествующего [высказывания].

[Об этой ошибке сказано] в «[Мадхьямака]Аватаре» (6.122):

«Оно не логично и как опора восприятия-признавания я.

Оно не признается существующим даже относительно».

И (6.26):

«То, что иноверцами – брахманистами, побужденными сном незнания,

Признается сущностью, а также

То, что признается иллюзией, миражом и так далее,

Не существует даже для мирских [существ]».

[309] То есть, высказывание «признаваемое в специфических философских [положениях] иных [школ] нашей (буддийской) [и] других систем, а также объекты восприятия-признавания лошадей [и] слонов в иллюзии, [созданной иллюзионистом], или миража как воды и тому подобных не существуют даже в относительном [плане]» будет не логичным, так как, [если принять эту позицию, то] даже ошибающийся ум не будет воспринимать [их] как таковые, но, поскольку [они] существуют для ошибающегося [познания], постольку будут существующими в номинальном [плане], и так как, [если принять эту позицию, то такие] опровержения посредством доказательств: «рождение из себя [и] из иного не обосновано даже в номинальном [плане]» будут не способными опровергать [это].

[Придерживающийся такой позиции] не может сказать «[у меня] нет ошибки, поскольку эти ошибочные [познания, приведенные выше], не являются ошибающимися [познаниями] обычных существ (sems can rang dga' ba'i 'khrul pa), пришедшими с безначальности [в их] потоке, тогда как [я] устанавливаю [нечто] как существующее относительно в отношении [того, что] существует лишь для ошибающегося [познания вместе с] пришедшим с безначальности [в его] потоке отсутствием исследования [таттвы]», так как в таком случае, [если бы существующее относительно устанавливалось при условии специфической ошибки в виде отсутствия такого исследования], то даже признаваемые объекты врожденного восприятия-признавания Я, воспринимающего-признающего постоянство при восприятии-признавании предшествующих [и] последующих действительных [вещей как] одного, а также воспринимающего-признающего индивида и дхармы как имеющих место благодаря собственному признаку, будут существующими в номинальном [плане].

Поэтому, если [нечто] существует в номинальном [плане], то, хотя [оно] и несовместимо с [его] обнаружением посредством [проводимого опирающимся на] доказательства познанием поиска того, каким образом [оно] существует (rigs shes kyis ji ltar yod btsal bas rnyed pa 'gal), но [в отношении него] определенно не должно быть возражений [со стороны] верного познания – [опирающегося на] доказательства познания, а также [в отношении него] не должно быть возражений и [со стороны] какого-либо иного верного познания наименований, так как существующее в номинальном [плане] должно быть обосновано верным познанием.

Если [возразят]: «Разве это [не будет] несовместимым с тем, что существующее в номинальном [плане] является установленным лишь в силу наименований – имен?», то [здесь] нет ошибки. Звук (слово) «лишь» в [высказывании] «это существующее в относительном [плане], такое как индивид, установлено лишь в силу наименования – имени» отсекает то, что индивид не установлен в силу наименования – имени, но не отсекает то, что индивид обоснован верным познанием, а также [этим] не указывается, что все, установленное в силу наименований – имен, существует относительно.

[310] Если думают: «Если так, то что же такое это неустановленное в силу наименований – имен, которое отсекается [словом «лишь» в приведенном выше высказывании]?»

[Тогда следует ответить]: Если тот предмет, обозначаемый наименованием индивида, имеет место благодаря собственному признаку, то, поскольку пришли бы к тому, что [этот] предмет существует благодаря его собственной сущности, но не пришли бы к тому, что [он] существует в силу того наименования – обладателя объекта (наименования обладателя объекта), постольку [слово «лишь»] отсекает это. Хотя подобное этому (имеющее место благодаря собственному признаку и собственной сущности) и опровергается [опирающимся на] доказательства познанием, но, поскольку, если не

существуют предметы, [обозначаемые] наименованиями [в таких высказываниях, как] «Яджнядатта видит», то [это встречает] возражение [со стороны] верного познания наименований, постольку [эти предметы] обоснованы [таким познанием] как существующие. Если не пришли к тому, что предмет, [взятый] из двух: предмета и [его] наименования, существует благодаря собственной сущности, то посредством несуществования [какой-либо другой] возможности обосновано, [что он] существует в силу наименования. Следовательно, если исследовать также и способ существования абсолютной истины – каким [он] является, то [он] исчерпывается лишь подобным этому, а потому говорится, что существование этой [абсолютной истины] тоже устанавливается в силу наименований, но не говорится, что абсолютная истина обоснована верным познанием наименований. [Говорится]: «Существование абсолютной истины установлено для познания наименований» (don dam bden pa yod pa tha snyad pa'i shes ngor 'jog ces pa), но не [говорится]: «На основании того, что восприятие (bzung ba) абсолютной истины как существующей не существует в способе восприятия-признавания [опирающегося на] доказательства познания, являющееся [абсолютной истиной] обосновано этим [познанием наименований] (yin gyi des grub)».

Буддапалита также объясняет, что Победитель (Будда) говорил о рождении и прочем [как о существующем] в силу наименований, и что рождение и прочее имеет место как лишь название (brjod pa tsam). Сватантрики полагают невозражающее познание, устанавливающее [то, что] существует в номинальном [плане], безошибочным в отношении являющегося объекта или признаваемого объекта как предмета, имеющего место благодаря собственному признаку, а в этой [системе] (прасангики) [считается], что существует множество [того, что] может быть установлено [в качестве] предметов посредством [познания], ошибающегося в отношении [своего] являющегося объекта, а потому в этих двух [системах имеется] значительная разница также и в том, существует [или] не существует возражение на невозражающее познание.

Хотя [Чандракирти] подобное этому существующее в силу наименований называет существующим условно (признаваемо) (btags yod), но [оно] совершенно не является существующим условно (признаваемо), когда та [некая] дхарма признается таковой (существующей условно) при [ее] недействительности. [311] Поэтому в этой [системе] (прасангики) признаки будд и существ, а также признаки связанности [самсарой], освобождения и всего прочего приемлемы, тогда как в других системах [их существование] изначально не приемлемо. Если [некто] не развивает [понимания] основ (для) установления признаков [всех] положений, [указанных] в комментариях двух этих Ачарьев (Чандракирти и Буддапалиты) именно этого [момента] как конечной подразумеваемой [мысли] святых отца [и] сына (Нагарджуны и Арьядевы), то отвечу, что [это] – из-за мощной всеохватной привычки (khyer ba'i goms pa ches pa) [рассматривать] все признаки причин, [их] плодов и так далее как имеющие место благодаря собственному признаку. И к тому же [в его уме] предмет, возникающий [с] опорой (возникающий зависимо), не проявился как предмет, пустой от собственного бытия, а потому следует знать, что [он] пребывает в глубоком заблуждении относительно этой системы (Прасангики).

[Третье из четырех доказательств] – это «вывод о том, что абсолютное рождение не отрицается», [и формулируется он так]: если опровержением, исходящим из исследования того, как рождаются вещи, имеющие место благодаря собственному признаку в номинальном [плане] – из [самих] себя [или] из иного, [они] не отрицаются, тогда опровержением наличия [этих вещей] в абсолютном [плане], исходящим из такого исследования, [это наличие] тоже не будет отрицаться. Но это не логично, а следовательно, возможно опровержение также и [того, что] имеет место благодаря

собственному признаку в номинальном [плане]. Суть в том, что если [нечто] имеет место благодаря собственному признаку, [оно] должно иметь место абсолютно, а значит доказательства, опровергающие абсолютное рождение, отрицают также и [рождение], имеющее место благодаря собственному признаку в номинальном [плане].

Следовательно, рождение, [имеющее место и имеющего место] благодаря собственному признаку, не существует с точки зрения обеих истин, о чем и сказано в «[Мадхьямака]Аватаре» (6.36):

«Если теми же доказательствами, которыми [устанавливается] Нелогичность рождения из себя и иного с точки зрения таттвы, [Устанавливается его] нелогичность и с точки зрения наименований, то На [основании] чего будет [иметь место] ваше рождение?»

[312] [Последнее из четырех доказательств называется «вывод, состоящий в том, что] сказанное в [Сутрах] о пустоте дхарм от собственного бытия [будет] неприемлемым». Разъясняя первое доказательство в «[Аватара]Бхашье», [Чандракирти] приводит высказывание из [Сутры «Ратнакута» как ответ] на вопрос Кашьяпы для обоснования [того, что дхармы] пусты от собственного признака:

«Кашьяпа, правильное осмысление дхарм по отдельности [на] среднем пути суть: дхармы не делаются пустыми пустотой; дхармы сами пусты²⁰⁹».

Точно так же несуществование признака, несуществование желая, несуществование осуществления полного собирания, нерожденность и невозникновение не делают дхармы лишенными признака и далее – до: не делают дхармы лишенными возникновения, у самих дхарм не существует признак и далее – до: дхармы сами не возникают.

[Чандракирти] объясняет, что эта цитата [из Сутры] указывает на неприемлемость также и [того, как] пустота [понимается] виджнянавадинами. [Таким образом], если у дхарм существует собственное бытие, имеющее место благодаря собственному признаку, то не приходим к тому, что эти дхармы пусты со своей стороны (rang ngos nas stong pa), [313] а потому [высказывание] «дхармы сами пусты» (chos gnams nyid stong pa) [будет] неприемлемым. А в [случае, когда] существование [дхарм] со своей стороны, благодаря собственной сущности (rang ngos nas ngo bo nyid kyis yod pa) не отрицается, тогда нужно разъяснять [их] как пустые с точки зрения пустоты от чего-то иного [по отношению к ним самим], а это противоречит [высказыванию из Сутры]: «дхармы не делаются пустыми пустотой». Коротко говоря, [существование дхарм благодаря собственному признаку] означает то, что [они] не являются пустыми [от самих] себя (rang stong), то есть, пустыми от собственной сущности. Поэтому, если не принимают пустоту дхарм от собственного бытия, имеющего место благодаря собственному признаку, то, хотя и обозначают именем «пустота [от самих] себя», но не уходят [при этом] от [признания] «пустоты [от] иного» (gzhan stong). Виджнянавадины, хотя и указывают паратантру как [то, у чего] не существует инаковых по субстанции воспринимаемого [и] воспринимающего (gzung 'dzin rdzas gzhan du med pa), но, если использовать [это в том] смысле, что у паратантры не существует собственное бытие, то [они не соглашаются]: «[оно] не отвергается».

Как [различные трактовки несуществования Я] подобны [друг другу] в качестве пустоты, поскольку являются несуществованием основы отрицания в качестве сущности отрицаемого (несуществованием у основы отрицания сущности отрицаемого) (dgag gzhi de dgag bya'i ngo bor med pa) или пустотой этой основы от отрицаемого, так и пустота

²⁰⁹ А. Донец («Введение в мадхьямику»): «та пустота, которая не делает дхармы пустыми, как раз [и является] пустотой дхарм». – Прим. пер.

дхарм от наличия благодаря собственному признаку означает [их] пустоту от собственной сущности, тогда как иные по отношению к этому способы [установления] пустоты не являются пустотой от собственной сущности. Основание этого в том, что при [использовании] предшествующего [из указанных выше] способов [установления] пустоты не утрачивается использование того, что было прежде обосновано верным познанием, [когда] невозможно рождение приписывания, которое, находясь под долгим влиянием различных философских [теорий], воспринимает-признает эту основу как [имеющую место] истинно или как существующую в таком смысле (как имеющее место истинно и тому подобное). Тогда как смысл последующих [способов установления пустоты], даже при том, что не утрачивается обоснованное верным познанием и используемое [в соответствии с этим], но [это вполне] совместимо с приписыванием под влиянием различных философских [теорий] истинности [наличия] или [чего-то, имеющего] смысл истинности [наличия].

2.2.2.2.3 Третье. Размышление о том, является [или] не является несуществование отрицаемого собственного бытия тем, что утверждается [этим доказательством]

Если думают: «Раз так, тогда собственное бытие индивида и дхарм является лишь отрицаемым посредством аргумента, и, как сказано, «без утверждения» (ma bsgrubs), или же несуществование собственного бытия является утверждаемым посредством аргумента (rang bzhin med pa rtags kyis sgrub pa yin)?»

[Тогда следует ответить]: Здесь сначала надо понять признаки двух [разновидностей] отрицания (dgag pa), поэтому следует [их] объяснить.

Отрицание здесь таково: когда [отрицание] называют звуком (формулируют вербально), то отсекают отрицаемое, [назвав его соответствующим] словом, а когда его вид (образ) проявляется в уме, то [основа отрицания] постигается при прямом проявлении отрицаемого как имеющего вид (образ) [того, что] отделяется [от основы отрицания]²¹⁰. Первое – типа [высказывания]: «Несуществование Я». Второе – типа дхарматы (chos nyid): хотя здесь и не существует отсечения отрицаемого, [названного соответствующим] словом, но когда [в уме] проявляется смысл той [дхарматы], то [он] проявляется как имеющий вид (образ) отсеченности феноменальной явленности (sprogs pa bca'd pa'i nam pa can du 'char ba).

[314] Итак, смысл [отрицания] – то, что постигается посредством прямого отсечения отрицаемого, [и] оно [подразделяется] на две [разновидности]. [Первая из них] – отрицание [типа] «не является» (ma yin dgag), которое, прямо отсекая отрицаемое, выдвигает иную дхарму (dgag bya dngos su bca'd nas chos gzhan 'phen pa). В «Таркаджвале» [Бхававивеки] сказано:

«Отрицание [типа] «не является» посредством отрицания сущности действительной [вещи] утверждает [тем самым] сущность действительной [вещи], иной по отношению к той, [которая отрицается, но] подобной ей. Например, отрицанием, [выраженным в словах] «Этот не является брахманом», утверждается, что данный [человек] – иной по отношению к тем брахманам, не является брахманом, по учености, подвижничеству и так далее относится к [более] низкому роду простолудинов».

[Вторая разновидность], отрицание [типа] «не существует» (med dgag), прямо отсекая отрицаемое, не выдвигает иную дхарму (dgag bya dngos su bca'd nas chos gzhan mi 'phen pa). В «Таркаджвале» [Бхававивеки] сказано:

²¹⁰ Тиб. dgag bya bka'd pa'i nam pa can du dngos su shar nas rtags par bya ba. – Прим. пер.

«Отрицание [типа] «не существует» исчерпывается отрицанием лишь сущности действительной [вещи], не утверждая [при этом] какой-либо иной действительной [вещи], не являющейся той, [которая отрицается, и] подобной ей. Например, [высказывание]: «Брахман не пьет вина» исчерпывается отрицанием лишь этой [возможности употребления вина брахманом] и не указывает, пьет [он какой-то] иной по отношению к тому [вину] напиток или не пьет».

В этих [определениях Бхававивеки термины] «утверждает» [и] «не утверждает» (sgrub mi sgrub) тождественны по смыслу [терминам] «выдвигает» и «не выдвигает» ('phen mi 'phen), а если [полагать] иначе, тогда [можно подумать, что отрицание типа «не существует»] не является лишь отрицающим отрицаемое, [но выдвигает иную дхарму].

Спецификой этих двух [разновидностей отрицания] не является то, что [они] отрицают [отрицаемое] словами «не является» (ma yin) и «не существует» (med), [которые используются в отрицании типа «не является» и в отрицании типа «не существует», соответственно], так как оба – Бхавья и Чандра[кирти] – объясняют отрицание «[рождающимся] из [самого] себя не является» (bdag las ma yin) как отрицание [типа] «не существует», [хотя в нем использовано слово «не является»], [315] и так как [значение имени] Амитаюса (tshe drag med) нужно понимать как отрицание [типа] «не является», [хотя в нем использовано слово «не существует»].

Поэтому для отрицания недостаточно [просто] отсечения отрицаемого от действительной [вещи] посредством отделения (bkag pa) всех дхарм, которые не являются [ею] самой, но необходимо отсечение [отрицаемого от основы отрицания] звуком, называющим само [отрицаемое], или проявление в уме, который постигает само [это отрицание], в качестве имеющего вид (образ) прямо отсекаемого [от основы отрицания] отрицаемого (dngos su dgag bya bca'd pa'i nam pa can du 'char ba).

Некоторые принимают то, что такая [дхарма], как «несуществование Я» (bdag med), является отрицанием [типа] «не существует», но когда [оно используется] в совокупности с [некой] основой – утверждением (gzhi sgrub pa dang tshogs na), типа «несуществование Я у индивида» (gang zag la bdag med), тогда [оно] не является отрицанием [типа] «не существует», и говорят, что когда [оно используется] в совокупности с иной [по отношению к нему самому] основой отрицания (gzhan dgag gzhi dang tshogs na), тогда [оно] выдвигает иную дхарму, а потому не является отрицанием [типа] «не существует». [Это] не логично, так как особенности [этих] двух [разновидностей] отрицания только что были объяснены выше в согласии с тем, как [они] представлены в коренных текстах, и тогда такое [высказывание], как «брахман не пьет вина», хотя и [используется] в совокупности с основой – утверждением («брахман»), но пребывает [как] признак отрицания [типа] «не существует» (как подлинное отрицание этой разновидности), и так как, хотя [в данном случае] «брахман» является основой решения (rtsi ba'i gzhi), [относительно которой решается], выдвигается [или] не выдвигается иная дхарма (пьет ли он что-то другое) при отсечении отрицаемого, но [сам он] не является [этой] иной выдвигаемой дхармой.

У способа выдвижения иной дхармы существует четыре [варианта] выдвижения: не прямое (shugs), прямое (dngos), оба эти [вместе] и в силу возможности (по смыслу, контекстуальное) (skabs kyis). Они указаны [в цитате, приведенной Авалокитаавратой] в «Комментарии на “Праджняпрадипу”» (shes rab sgron me'i 'grel bshad):

[316] *«[Эти] отрицания [таковы]: указывающее [то, что выдвигается], по смыслу, Утверждающее в одном словосочетании, Обладающее этими [обоими] и не указывающее самим словосочетанием. Иные – не являющиеся [этими] – являются иной [разновидностью]».*

В этой [цитате] «указывающее [то, что выдвигается], по смыслу (don gyis bstan pa)» – типа [высказывания] «Толстый Яджнядатта не ест днем». «Утверждающее прямо в одном словосочетании (tshig gcig gis dngos ro sgrub pa)» – типа [высказывания] «Не рожденное из [самого] себя существует», где в одном словосочетании [содержатся] два [элемента]: отсечение отрицаемого и прямое выдвижение иной дхармы. «Обладающее этими [обоими] (de ldan)» – словосочетание, в котором существуют оба эти [варианта] выдвижения иной дхармы – прямого [и] непрямого, типа [высказывания] «Толстый Дхармадатта не ест днем, не являясь худосочным». «Не указывающее самим словосочетанием (rang gi tshig gis mi ston pa)» – типа [высказывания] «Это не брахман» в контексте того, что (в силу той возможности, когда) (skabs su) некая личность определена как [относящаяся] к одному из [двух родов] – кшатриев или брахманов, но не определена [по их] особенностям (в частности). [Высказывание], в котором имеется любой из этих четырех способов выдвижения, является отрицанием [типа] «не является», а иные по отношению к этим [отрицания], не выдвигающие каким-либо из этих четырех [способов] иную дхарму – это] отрицания [типа] «не существует», иные по отношению к отрицаниям [типа] «не является».

При этом некоторые прежние [ученые] говорили, что у мадхьямиков существуют аргументы и умозаключения, опровергающие собственное бытие, но не существуют эти два (аргументы и умозаключения), утверждающие несуществование собственного бытия. Это не приемлемо, так как правильный аргумент несуществования утверждаемого (bsgrub bya med pa'i rtags yang dag)²¹¹ и верное познание [в качестве] умозаключения при несуществовании [его предмета] рассмотрения невозможны.

Другие полагают, что у мадхьямиков-сватантриков существуют аргументы и умозаключения, утверждающие несуществование Я, а у прасангикиков [они] не существуют, так как [Чадракирти] объясняет в «Прасаннападе»:

«Мы не утверждаем, что это не существует. Что же тогда? Отрицаем признание другими этого как существующего. Аналогично, мы не утверждаем, что это существует. Что же тогда? Отрицаем признание другими этого как несуществующего. Считаем, что, устранив две крайности, реализуем средний путь».

И:

«[Они также утверждают], что прасангики необходимы лишь для того, чтобы опровергать тезисы (dam bca') других».

[317] А также в «[Мадхьямака]Аватаре» (6.117):

«Концептуальные [идеи] являются [тем], что будет ложным.

Мудрые называют [это] плодом тщательного исследования».

Поэтому [они] говорят, что [прасангики] лишь опровергают чужие [философские] системы, тогда как [сами] не утверждают несуществование собственного бытия [дхарм].

[Однако] объяснение с целью лишь отсечь отрицаемое не является особенностью прасангикиков, так как даже [Бхававивека] в «Таркаджвале» разъясняет:

«Высказывание «Земля и прочее в абсолютном [смысле] не являются сущностью первоэлементов» исчерпывается использованием [его как] лишь отрицания (dgag pa tsam), но [им] не утверждается, что [земля и прочее] являются сущностями [чего-то] иного [по отношению к первоэлементам] или же что [они] являются недействительными сущностями».

Таким образом, слово «лишь» в [высказывании] о том, что при опровержении наличия дхарм благодаря собственному признаку лишь отсекается отрицаемое и лишь

²¹¹ Тиб. bsgrub bya, санскр. sadhya – утверждаемое, доказываемое; тезис при утвердительном отношении предиката к субъекту спора (обладателю дхармы).

отторгается ложное мышление (log rtog log pa tsam) других, указывает на то, что [такое высказывание] является отрицанием [типа] «не существует», отрицая мысль [о том, что оно] является отрицанием [типа] «не является», поскольку [это слово] отсекает выдвигание [этим высказыванием] иной дхармы, [а также то, что] это высказывание не является лишь отрицающим отрицаемое в качестве объекта доказательства, так как ранее объяснено: [отрицание типа «не существует»] является лишь отсекающим собственное отрицаемое, но не утверждает иную дхарму.

[318] Например, [отрицание типа «не существует»] «на озере не существует дыма» является лишь полностью отсекающим [наличие] дыма на озере, но не выдвигает дхарму, иную по отношению к этому [смыслу], однако это словосочетание не указывает несуществование дыма [на] озере²¹², тогда как ум, следующий за этим [высказыванием], не является [умом], не определяющим [то, что на] озере дым не существует. Подобным же образом, когда указывается «у ростка не существует собственное бытие», тогда лишь полностью отсекается собственное бытие у ростка, однако разве эти звуки (слова) несовместимы с произнесением [высказывания о том, что] собственное бытие ростка не существует и с умственной определенностью [в этом]? Поэтому именно [это] полное отсечение словами дыма на озере [как раз и] является называющим несуществование дыма [на озере], и именно [это] отсечение также и умом дыма [от озера] является определением [этим умом] несуществования дыма [на озере], так как два: полное отсечение отрицаемого (dgag bya gnas par gcod pa) и оценивание (постижение) отрицания (bkag pa yongs su gcod pa) [таковы, что] если не существует одно [из них], то не существует и второе. Точно так же следует принять, что именно отрицанием собственного бытия, [имеющимся в] авторитетных текстах, в которых указывается несуществование собственного бытия, [как раз и] называется несуществование собственного бытия, и [опирающееся на] доказательства познание, опровергающее собственное бытие, именно отрицая собственное бытие, [как раз и] познаёт несуществование собственного бытия, а аргумент, опровергающий собственное бытие, именно отрицая собственное бытие, [как раз и] утверждает (bsgrubs pa) несуществование собственного бытия. Но не следует говорить, будто в авторитетных текстах не существует названия [этого], в познании не существует [такого] познаваемого, а у аргумента – [такого] подлежащего обоснованию-утверждению (bsgrub bya).

Следовательно, с точки зрения любого – мадхьямика [или] логика (dbu tshad) – представляется нелогичным высказывание о том, что посредством доказательств лишь отрицается собственное бытие, но не утверждается несуществование собственного бытия.

Когда говорится, что [высказыванием] «Земля в абсолютном [смысле] не является сущностью первоэлемента» лишь отрицается [то, что земля] является сущностью первоэлемента в абсолютном [смысле], это означает, что данное отрицание [типа] «не существует» утверждает [это], поэтому [высказывание] «не утверждается, что [земля и прочее] являются недействительными сущностями» не означает, что [данное высказывание] не утверждает несуществование [этого] первоэлемента как действительной [вещи] в абсолютном [смысле] (don dam par 'byung ba'i dngos por med pa), а означает, что [оно] не утверждает [землю и прочее] как [некую] недействительную сущность (сущность недействительного), [как нечто], не относящееся к [этому] лишь отрицанию. Поэтому, хотя воистину [справедливо] спрашивать, утверждается [или] не утверждается нечто иное, помимо лишь отсечения отрицаемого, [319] но, после того, как

²¹² Тиб. tshig des mtsho du med ma bstan pa. Возможно, опечатка. По смыслу должно быть «указывает несуществование дыма [на] озере». – *Прим. пер.*

согласились с полным отсечением отрицаемого, разве приемлемо исследование того, используется [или] не используется отрицание в качестве аргумента или в качестве объекта [называющими] звуками (словами) [или] умом²¹³?

[Возражение]: Если, поскольку существование [дхарм] благодаря собственному бытию полностью отсекается аргументом, постольку [этим же] аргументом утверждается несуществование собственного бытия, то как интерпретируете высказывание святого [Нагарджуны]:

*«Этот [аргумент] опровергает именно существование (yod nyid),
Но [он] совершенно не является [ведущим к] восприятию-признаванию
несуществования,*

*Подобно тому, как, [говоря]: «[Это] не является черным»,
Не говорится: «Это является белым»»²¹⁴.*

[Ответ]: Это означает, что, как в [этом] примере, когда желают указать лишь на несуществование черного [цвета] и, исходя из этого, говорят: «Это не является черным», тогда лишь отрицают черный [цвет], но не указывают [нечто] иное по отношению к этому: «является белым», так и, говоря, что у [дхармы], такой как росток, не существует собственное бытие в абсолютном [смысле], тоже утверждают лишь отрицание существования собственного бытия в абсолютном [смысле], но не утверждают существование [некого] несуществования истинности [наличия], иного по отношению к этому. [Бхававивека] в «Праджняпрадипе» и [Авалокитааврата] в комментарии [на эту работу] тоже объясняют смысл [этих слов Нагарджуны как указание им того, что несуществование собственного бытия] не является подлежащим обоснованию [в качестве] отрицания [типа] «не является», а является отрицанием [типа] «не существует», [320] поскольку [Авалокитаавратой] сказано, что [это] понятно и из изложения примера, [поскольку здесь] не сказано, что [высказывание] «[это] не является черным» не указывает, что [это] не является черным, но сказано, что [оно] не указывает на являемость этого белым. Авалокитааврата отмечает, что эта цитата имеется в [трактате] «Изучение мира» ('jig rten brtag pa).

[321] Как зарождается это недопонимание, [можно сформулировать так]: Думая: «Несуществование абсолютного рождения ростка должно быть обосновано (утверждено) ('grub dgos) в качестве существующего [опирающимся на] доказательства познанием, но тогда при обосновании (утверждении) (sgrub pa) того, что у ростка в абсолютном [смысле] рождение не существует, тем, что подлежит обоснованию-утверждению (bsgrub byar), будет существование несуществования абсолютного рождения, так как опосредованное познание (умозаключение) будет обосновывать (утверждать) [именно] это» – так и рождается недопонимание.

На это [ответу], что [опирающееся на] доказательства познание не обосновывает (не утверждает) (mi 'grub pa) несуществование собственного бытия как существующее, [и] объясню [этот момент] в [своем] комментарии на «Праджнямулу». А когда постигают, что [подлежащее] обоснованию-утверждению (bsgrub bya) является отрицанием [типа] «не существует», тогда понимают, что обосновывается-утверждается (sgrub) лишь полное отсечение рождения в абсолютном [плане], но не обосновывается-не утверждается то,

²¹³ Тиб. dgag pa rtags dang sgra blos yul du byas ma byas dpyod pa. – Прим. пер.

²¹⁴ Этот стих, процитированный Цонкапой здесь как высказывание «святого» ('phags pas), а в «Море доказательств» как взятый «из Lokapariksa» ('jig rten brtag pa), не обнаруживается ни в одной из работ Нагарджуны. Бхавья также приводит его в своей «Праджняпрадипе», но без указания источника. Можно предположить, что эти строки происходят из какой-то известной Бхававивеке работы Нагарджуны, откуда их и позаимствовал Цонкапа, но сама работа не была переведена на тибетский, а в Индии не сохранилась.

что существует несуществование абсолютного рождения как [ничто], не являющееся этим [полным отсечением] (de min pa'i don dam pa'i skye med yod par mi sgrub). Поэтому в «Прасаннападе» тоже сказано, что, опровергая признание другими [чего-то] как существующего, [мы] не утверждаем, что [это] не существует, где опровержение признания [другими чего-то] как несуществующего, [о чем сказано далее – это] типа [такого] опровержения: «восприятие (идентификация) несуществования абсолютного рождения как [имеющего место] истинно не существует (don dam pa'i skye med bden par bzung ba med do)». «[Мы] не утверждаем, что [ничто] существует», [означает] «не утверждаем, что существует абсолютное рождение» (don dam pa'i skye ba yod par mi sgrub pa'o).

Потому [мы] способны отрицать обе [крайности]: истинность наличия ростка и истинность наличия несуществования [этой] истинности [наличия] (bden med bden grub), поэтому посредством полного отсечения первого не оценивается (не постигается) [как существующее] второе (истинность наличия несуществования истинности наличия), однако если из двух: существования истинности [наличия] (bden yod) ростка и несуществования [его] истинности [наличия] (bden med) полностью отсекается первое, то обязательно оценивается (постигается) второе, поэтому опровергать обе [эти дхармы одновременно] невозможно.

В «Виграхавьявартани» сказано (26):

«Если не имеющим собственного бытия

Отвергается-отрицается несуществование собственного бытия

[И будет] обратное несуществованию собственного бытия,

Тогда собственное бытие (rang bzhin nyid) будет полностью обоснованным (и имеющим место)».

[322] Здесь ясно сказано, что если слова, чье собственное бытие не существует, опровергают несуществование собственного бытия действительных [вещей], тогда собственное бытие действительных [вещей] будет существующим. Два: существование в абсолютном [смысле и] несуществование в абсолютном [смысле] таковы же – подобны этому, а потому невозможно опровергать [одновременно их] обоих. Однако же отрицать [одновременно] обоих: существование в абсолютном [плане] и существование в абсолютном [плане] несуществования в абсолютном [плане] (don dam du med pa don dam du yod pa) вполне возможно.

При этом [буддисты –] реалисты, поскольку считают, что если отрицаемое не истинно (dgag bya mi bden), то его отрицание истинно (de bkag pa bden), а если отрицание не истинно (bkag pa mi bden), то отрицаемое истинно (dgag bya bden), постольку не способны опровергнуть истинность обоих [– отрицаемого и отрицания]. Мадхьямики же, хорошо обосновав авторитетными текстами и доказательствами установленный смысл отвергающего обе эти крайности глубокого срединного пути – безобъектность (dmigs pa med pa), распространяют во все стороны [света] суть Учения Победителей!

Теперь следует спросить: «Раз выявляется четкое разделение установленного и подлежащего установлению смысла Канона (Писаний) посредством двух способов, [представленных] в Великой Колеснице, а также множество отдельных интерпретаций подразумеваемого ими, [разработанных] владыками мудрецов, то за кем же из этих мудрецов, комментирующих подразумеваемое двумя этими [способами и смыслами], следуете вы сами? Объявите же, что из того, что полагается установленным смыслом, считаете окончательным смыслом?»

Все эти, ставшие украшениями Мудрецов Джамбудвипы,
Правильные изложения [я искренне] почитаю из [глубины своего] сердца,

Однако когда безобманным доводом зависимого возникновения самсары [и] нирваны

Уничтожаются все фокусировки [на] осознаваемом, [имеющиеся] у восприятия-признавания признаков, [и]

В белом свете правильного изложения, исходящим из луны-Чандры,
Широко раскрывается око ума, [подобное цветку] ночной лилии,
Тогда, узрев [этим оком] путь, указанный Буддапалитой,
Разве кто-нибудь [сможет] не признать главной наилучшую систему [воззрений] Нагарджуны?

[323] Таков будет наш ответ!

Согласно этому, поскольку обе эти системы [двух] Колесниц, в которых таттва устанавливается (gtan la 'bebs pa) посредством разделения Канона на [имеющий] подлежащий установлению [и] установленный [смыслы] разъясненным ранее способом, [не только] широко [представлены] в разделе Колесницы Парамит, но [к тому же] не существует третьей, иной [системы] по отношению к установлению смысла таттвы в соответствии с одной из тех двух [систем], а также [по отношению к установлению его] пандитами и сиддхами, комментировавшими коренные тексты Тайной Мантры, постольку этот [разъясненный ранее] способ следует понимать как путь установления таттвы (de kho na nyid gtan la 'bebs pa'i lam), [изложенной] во всех [текстах] Сутр [и] Мантр Писания.

Следовательно, увидев, что искать [понимание] таттвы, не опираясь на два способа, [имеющиеся] в системах Великой Колесницы, все равно, что слепцу блуждать без поводыря в пугающей местности, а те, [кто], хотя и желают опираться, но так и не [утруждают себя] ознакомлением с коренными текстами тех [систем], а в особенности не понимают тонкую суть их доказательств, исходя из опоры на некоторые слово[сочетания], проясняющие Канон как [имеющий] подлежащий установлению [и] установленный [смыслы], прикрываются лишь цитатами и так заканчивают тем, что ведут речи о таттве, хотя [эти речи] исчерпываются, по сути, лишь словами, [я], не удовлетворяясь приблизительным (общим) видением многочисленных пунктов, касающихся смысла [тех слов], хорошо ознакомился с тонким [и] грубым содержанием доказательств, которые Великие Колесничие даровали [нам] в качестве очей для рассмотрения Канона. Сделав так, я составил это [сочинение], «Правильно изложенная суть», для [тех, кто] прилагает усилия, подобные течению реки, к установлению обширности, глубины и глубины глубин Канона, исследуя [это], и, задействуя суть [высказывания] «чем [больше] знаний, тем [больше] реализаций», желает, чтобы Учение Победителя оставалось [в мире] долго.

Держатель [понимания] сути глубины подразумеваемого [смысла] Учений Победителя, в совершенстве указанного в Сутрах глубокого [смысла],

Внимавший множеству коренных текстов двух высших [философских] систем, [содержащих] непреходящее [Учение] Отшельника,

И, исследуя их методом превосходных доказательств, должным образом продумавший их,

[324] Известный под именем Манджугхоша, охвативший весь [мир] ожерельем своей славы Всеобъемлющий Владыка. Его стопы

Охваченный сильной и неослабевающей преданностью

Я водрузил на пестике лотоса своего сердца,
И так осуществил [создание] этого [текста], соединяя великолепные Речи [Будды],
Провозглашенные в Каноне [в виде] доказательств для видения таттвы.

Кто еще мог бы истолковать в красноречивом изложении
Великое сокровище смысла Канона
Так, как это сделано в философских системах Нагарджуны и Асанги,
Этих двух предводителей философов?

Уже освоив все умения Сынов Победителей,
Осуществляющих свои могущественные деяния с давних времен,
Я все еще искал подходы
К вступлению в более глубокую и обширную великую Обитель (zab dang rgya che'i
gnas),

Став радостным и удовлетворенным умом от совершенной чистоты
Самадхи, мудрости и нравственности,
[На этом пути во мне] порой возрастала радостная преданность Победителям,
Иной раз вспоминалась доброта Великих Колесничих

Иногда почтение к мудрому благому другу,
А когда и сердечное милосердие к немощным скитальцам [самсары]
Или желание долгого пребывания великой драгоценности – Учения [Будды];
Вот такие переживания попеременно [возникали во мне], усиливаясь.

[325] И когда [я] нашел, наконец, этот столь трудно постигаемый
И давно искомый [мною] путь доказательств,
В то же мгновение изумленный его волшебством (gnam 'phrul),
Я радостно воскликнул: «Кье-ма! Как удивительно!»

[Созерцатель] дхьяны высшей мудрости,
Предводитель достигших чистоты нравственности,
Наследник рода Победителей, раскрывающий установленный смысл [Учения],
Луна (Чандра), излагающий этот [путь],

Восхваляет, украшая их ожерельем славы.
Поэтому желающие удостоиться хвалы Победителей
Пусть они, наделенные разумом, проникнут [мыслью] в это изложение
И очистят очи [своего] ума [этим] путем доказательств.

В силу заслуг, накопленных мною
Благодаря усилиям в этом разъяснении двух способов [толкования смысла] в
системе [двух] Колесниц,
Пусть высшая Дхарма Победителя, как [она истолкована] Нагарджуной и Асангой,
Держится [в мире] долго!

И как мудрые Сыны Победителей Самантабхадра и Манджушри
Радовали [своими реализациями] этого метода [всех] Будд,
Так же и мои деяния, подобные их [подвигам],

Пусть вздымаются повсюду, как вздымается [океанская] волна!

[КОЛОФОН]

[326] Это [сочинение], называемое «Правильно изложенная суть», полностью подразделяющее [и] проясняющее подлежащий установлению и установленный смысл Канона, исходя из двух систем Великой Колесницы, [представленных] системой защитника Нагарджуны о несуществовании сущности и системой Махатмы Асанги о только лишь представлениях (виджняптиматра), составлено многослушавшим [и] доказательно излагающим бхикшу [школы] Шакья[муни] из Восточного [Тибета] Цонкапой Лобсангом Драгпапелом. Записал шраманера [по имени] Доцон Сонам Лодро (sdom brtson bsod nams blo gros).

ОМ! Да будет благо!

Литература

1. Базаров А. А. "Институт философского диспута в тибетском буддизме"; "Софистическая практика и составляющая тибетобуддийской рациональности "прасанга""; "Искусство "ошибки" как переход от логико-теоретического к практическому"

2. Сэ Нгаванг Таши (bse ngag dbang bkra shis). "Ожерелье знатоков, полностью исполняющее чаянья счастливых" (tshad ma'i dgongs 'grel gyi bstan bcos...mkhas pa'i mgul brgyan skal bzang re ba kun skong). Перевод с тиб. Кучин И. Л.

3. Ра Сонам Вангъял (rwa bsod nams dbang rgyal). "Лучи солнечного света собрания [тем] коренных текстов" (bsdus gzhung nyi ma'i od zer). Перевод с тиб. Кучин И. Л.

4. Донец А. М. "Учение о верном познании в философии мадхьямики-прасангики" (развернутое изложение на основе переводов с тибетского соответствующих текстов). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2006

5. Донец А. М. "Пути Сутр и Тантр в тибетском Буддизме" (переводы с тибетского текстов: Кончог Чжигмэ Ванпо, "Прекрасное украшение трех Колесниц", концепция ступеней и путей; Агван Балдан, "Описание ступеней и путей четырех тантрийских систем великого сокровенного Учения, делающее ясными тантрийские тексты"). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2007

6. Донец А. М. "Буддийское Учение о медитативных состояниях в дацанской литературе" (развернутое изложение на основе переводов с тибетского соответствующих текстов). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2007

7. Кунчен Чжамьян Шепа (kun mkhyen chen mo 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje ngag dbang brtson 'grus dpal bzang po). "Золотое ожерелье прекрасных Учений, проясняющих некоторые наставления [относительно] ума [и] ведания" (blo rig gi rnam bzhad nyung gsal legs bshad gser gyi phreng mdzes zhes bya ba bzhugs so). Перевод с тибетского: Дампилон Б. Б.

8. "Ум и знание". Сборник лекций геше-лхарамбы Чжамьян Кенцэ по учебнику Кунчен Чжамьян Шепы "Золотое ожерелье прекрасных Учений, проясняющих некоторые наставления [относительно] ума [и] ведания". Перевод: Крапивина Р. Н. Изд-во С.-Петербургского университета, 2005

9. Джанжа Ролпи Дорже. "Источник мудрецов. Раздел "Логика"". Тибето-монгольский терминологический словарь буддизма. Пер. с тиб.: А. Базаров, СПб: Б&К, 2001

10. Щербатской Ф. И. "Теория познания и логика по учению позднейших буддистов" в 2х томах (перевод с санскрита и комментарии текста "Ньяя-бинду" Дхармакирти и его комментария "Ньяя-бинду-тика" Дхармоттары). Санкт-Петербург, Изд-во Аста-пресс LTD, 1995

11. Лекции кхенпо Цултрим Тхарчин, кхенпо Карма Чё Чог и кхенпо Цултрим Занпо по теории познания в Международном Буддийском Институте Кармапы (филиал в Элисте) по тексту Сакья Пандита "Сокровищница рассуждений верного познания". Перевод: Батаров В., Ермолин В. и Шитов А.

12. Чже Цонкапа. "Большое руководство к этапам Пути Пробуждения" (Ламрим ченмо). Перевод с тибетского А. Кутявичуса под общей редакцией А. Терентьева. Изд-е А. Терентьева. С-Петербург, 2007

13. Донец А. М. "Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике" (развернутое изложение на основе переводов с тибетского учебников Кунчен Чжамьян Шепы "Учение о зависимом возникновении" и "Критическое исследование учения о зависимом возникновении"). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2004

14. Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П. "Герменевтика Буддизма" (краткое изложение на основе переводов с тибетского учебника великого Цонкапы "Правильно изложенная суть – трактат, открывающий прямой и интерпретируемый смыслы слов [Будды]" и учебника Кунчен Чжамьян Шепы "Критическое исследование трактата, открывающего..."). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2006
15. Донец А. М. "Введение в Мадхьямику" (перевод с тибетского трактата Чандракирти "Введение в Мадхьямику (Мадхьямакаватара) с автокомментариями). С-Петербург, Евразия, 2004
16. Донец А. М. "Драгоценное ожерелье учений философских школ" (перевод с тибетского учебника Кончок Чжигме Ванпо). Улан-Удэ, Изд-во БЦ "Ринпоче-Багша", 2005
17. Донец А. М. "Проблемы базового сознания и реальности внешнего в дацанской философии" (перевод с тибетского учебника великого Цонкапы ""Море объяснений превосходного" Подробное объяснение трудных [для понимания] мест [концепции] алая [-виджняны и клешного] ума" и подробное изложение на основе перевода). Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2008
18. Донец А. М. "Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2009
19. Донец А. М. "Святая Сутра Махаяны "Вопросы Сувикранта-викрамина". Объяснение праджня-парамиты", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2009
20. Майтрея-Асанга. "Украшение из постижений". С комментариями Геше Чжамьян Кенцэ. Перевод Крапивиной Р. Н., Санкт-Петербург, "Наука", 2010, "Нестор-История", 2012
21. Кунчен Чжамьян Шепа. "Превосходное объяснение толкования восьми предметов [и] семидесяти смыслов, называемое изречением уст непобедимого Учителя [Майтрейи], украшающее шею обладателей ясного ума" (сокращенно – "Семьдесят смыслов", "Дон дун чу" (don bdun cu)) (dngos po brgyad don bdun cu'i rnam bzhas legs par bshad pa mi pham bla ma'i zhal lung zhes bya ba bzhus so). Перевод с тибетского: Дампилон Б. Б.
22. Донец А. М. "Структура дхармы в свете принципа срединности", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2010
23. Донец А. М. "Учение об истине в философии школы Мадхьямика-прасангика традиции Гелуг", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2012
24. "Мадхьямакаватара" с автокомментарием ("Аватарабхашья"): L. de la Vallee Poussin, Madhyamakavatara par Candrakirti (St. Petersburg; 1907-1912)
25. "Прасаннапада": L. de la Vallee Poussin, Prasannapada (St. Petersburg; Библиотека Bouddhica [IV], 1913)
26. Шантидева, "Бодхичарья-аватара" ("Путь Бодхисаттвы"). Перевод: Жиронкина Ю. С. Фонд "Карма Йеше Палдрон" – Культурный Центр "Уддияна". Санкт-Петербург, 2000
27. Донец А. М. "Срединное познание в буддийской традиции Гелуг", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2016
28. Чже Цонкапа. Раздел "Проникновение" из "Среднего Ламрима". Перевод с тиб. Кучин И. Л., 2017
29. Нагарджуна. "Муламадхьямакарика". Перевод с тиб. Кучин И. Л., 2018
30. Кедруб Чже (mkhas grub rje dge legs dpal bzang po). «Трактат, полностью разъясняющий истинную суть глубокой пустоты, под названием "Открывающий глаза счастливых"» (zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rab tu gsal par byed pa'i bstan bcos skal bzang mig 'byed ces bya ba bzhus so) («Тонтун ченмо»). Перевод с тиб. Кучин И. Л.,

2017

31. Кунчен Чжамьян Шепа. "Обширное разъяснение философских доктрин" ("Коренной трактат, разъясняющий философские доктрины: "Львиный рык")" (kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes mdzad pa'i grub mtha' rtsa ba gdong lnga'i sgra dbyangs zhes bya ba'i sa bcad bzhugs so), автокомментарий "Разъяснение философских доктрин: Солнце страны Самантабхадры, ярко освещающее все наши собственные и чужие философские доктрины и смысл глубинного (пустоты), Море авторитетных текстов и доказательств, исполняющий все чаяния всех существ" (grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong zhes bya ba bzhugs so), Нгаванг Палден, "Дословный комментарий на Коренной текст" (kun mkhyen 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes mdzad pa'i grub mtha' rtsa ba gdong lnga'i sgra dbyangs zhes bya ba'i tshig 'grel bzhugs so), "Заметки к "Обширному разъяснению философских доктрин" [Чжамьяна Шепы]: развязывание узлов трудных моментов, драгоценность, проясняющая ум" (grub mtha' chen mo'i mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor)). Перевод с тиб. Кучин И. Л.

32. Донец А. М. "Сутра «Праджня-парамита восьмитысячная»", Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2017

33. Донец А. М. "Сутры Махаяны" (в том числе «Истинное объяснение мысли» («Сандхинирмочана»), «Вопросы домохозяина Угры» (Упалиприччха), «Вопросы Майтреи. Восемь элементов»), Улан-Удэ, Изд-во БНЦ СО РАН, 2015

34. Йонзин Пуржог Чамба Гьяцо (phur bu lcog byams pa rgya mtsho). «Изложение "Собрания [учебных] тем", раскрывающее смысл трактатов по [теории] верного познания, называемое "Чудесный ключ для пути доказательств"» (tshad ma'i gzhung don 'byed ba'i bsdus grva'i rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig ces bya ba). Перевод с тиб. Кучин И. Л.