

Цонкапа Лосанг Драгпа

# ОКЕАН АРГУМЕНТОВ

БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ  
К ТЕКСТУ НАГАРДЖУНЫ  
«MŪLAMADHYAMA KĀRIKĀ»



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии  
Сибирского отделения Российской академии наук

**Цонкапа Лосанг Драгпа**

**ОКЕАН АРГУМЕНТОВ**

**БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ К ТЕКСТУ НАГАРДЖУНЫ  
«MŪLAMADHYAMA KĀRIKĀ»**

(предв. раздел и гл. I – VIII)

Пер. с тиб., вступ. статья, примеч. И. С. Урбанаевой

Улан-Удэ  
Издательство Бурятского научного центра  
2020

УДК 294.3  
ББК 87+86  
Ц 79

**Рецензенты:**

д-р филос. наук *С. П. Нестеркин*  
д-р филос. наук *Л. Б. Четырова*  
д-р филос. наук *Э. Ч. Дарибазарон*

**Ответственный редактор**

д-р филос. наук, проф. *Л. Е. Янгутов*

**Цонкапа Лосанг Драгпа**

Ц 79

Океан аргументов: *Большой комментарий к тексту Нагарджуны «Mūlamadhyamakārikā»* (предв. раздел и гл. I–VIII) / пер. с тиб., вступ. статья, примеч. И. С. Урбанаевой. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2020. – 348 с.

ISBN 978-5-7925-0595-7

Это первая часть полного перевода оригинального тибетского текста «dBu-ma-tsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-nam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so» великого Чже Цонкапы (1357–1419) – комментария к тексту «Муламадхьямакакарика» (*Коренные строфы о срединности*), главному среди сочинений по мадхьямаке выдающегося буддийского философа и мастера тантры Арья Нагарджуны (II в.). Текст Нагарджуны, содержащий 27 глав, является фундаментальным текстом философской школы мадхьямика, оказавшим большое влияние на все последующее развитие махаяны, особенно в Тибете и Китае. Комментарий Чже Цонкапы известен под сокращенным названием «Большой комментарий». В первую часть перевода вошли предварительный раздел и главы I–VIII, содержащие краткое объяснение бессамости феноменов и личности и ту часть подробного объяснения доктрины пустоты, которая содержит обоснование бессамости феноменов.

*Работа выполнена в рамках государственного задания (проект XII.191.1.3. «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», номер госрегистрации АААА-А17-117021310263-7)*

УДК 294.3  
ББК 87.3 (4/8)

© И. С. Урбанаева, 2020  
© ИМБТ СО РАН, 2020  
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2020

ISBN 978-5-7925-0595-7

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

Tsong khapa Losang Dragpa. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's "Mūlamadhyamakakārikā"*. Preliminary section and ch. I–VIII/ translated from Tibetan, with introductory article and notes by Irina S. Urbanaeva. – Ulan-Ude: BSC SB RAS Publisher, 2020. – 348 p.

This is the first part of a complete translation of the original Tibetan text (*Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's "Mūlamadhyamakakārikā"*) by the great rJe Tsong khapa (1357–1419), that is a commentary on the text “Mūlamadhyamakakārikā” (“*Fundamental Verses on the Middle Way*”), which is a foundational text of the Mādhyamika school of Mahāyāna philosophy, composed by Nāgārjuna (II century). A collection of 27 chapters in Sanskrit verse, it is widely regarded as the most influential text of Buddhist philosophy and has had a major impact on its subsequent development, especially northeast of India in Tibet and East Asia. A commentarial work by Tsong khapa is known as “A Great Commentary”. The first part of the translation includes “Preliminary Section” and ch. I–VIII: “Brief Presentation of Selflessness” and part “Explanation of the selflessness of the phenomena” from “Extensive Explanation of Selflessness”.

*The article was written as part of the state research program (the project XII.191.1.3. «A comprehensive study of the religious-philosophical, historical, cultural, and socio-political aspects of Buddhism in the traditional and modern contexts of Russia and the countries of Central and East Asia» № AAAA-A17-117021310263-7)*

Ulan-Ude, Russia  
BSC SB RAS Publisher  
2020

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Нагарджуна как основоположник мадхьямики и сочинение Чже Цонкапы «Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны “Mūlamadhyamakakārikā”» как источник релевантной интерпретации мадхьямики: Вступительная статья И. С. Урбановой</i> .....	14
<b>Общая структура текста Чже Цонкапы «Океан аргументов»: Большой комментарий к тексту Нагарджуны «Mūlamadhyamakakārikā» (предв. раздел и гл. I–VIII)</b> .....	32
<b>Цонкапа Лосанг Драгпа. Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны “Mūlamadhyamakakārikā”</b> .....	43
Вступление Чже Цонкапы.....	43
<b>Раздел I. Предварительные наставления</b> .....	45
1. Необходимость поиска реального способа существования вещей и метод исследования.....	45
2. Величие автора шастры.....	46
3. Презентация шастры «Mūlamadhyamakakārikā».....	49
4. Преимущества устремленности к глубокой Дхарме.....	57
5. Описание сосуда, подходящего для получения этих глубоких наставлений.....	58
<b>Раздел II. Комментарий к трактату «Mūlamadhyamaka-kārikā»</b> .....	60
Вступление в комментарий к тексту “Mūlamadhyamakakārikā”.....	60
1. Смысл названия трактата “Mūlamadhyamakakārikā-prajñā”.....	60
2. Характеристика содержания трактата.....	64
2.1. Хвала Будде за проповедь учения о зависимом возникновении, свободном от крайностей.....	64
2.1.1. Общий смысл.....	64
2.1.1.1. Каким образом в смысле слов [текста] содержится предмет данной шастры и т. д. [необходимость сочинения, главная причина и их взаимосвязь].....	64
2.1.1.2. Каким образом основа обладает восемью атрибутами.....	68
2.1.1.3. Опровержение возражений других [школ].....	69
2.1.1.3.1. Опровержение возражений против тезиса, что пресечение и прочие [атрибуты] не являются существующими в силу самосущей природы.....	69
2.1.1.3.2. Опровержение возражений относительно числа атрибутов и их порядка.....	76
2.1.2. Вспомогательные положения.....	77
2.2. Способ интерпретации зависимого возникновения, свободный от восьми крайностей.....	78
2.2.1. Упорядочение структуры текста в соответствии с порядком практической реализации.....	78
2.2.1.1. Идентификация когнитивного состояния, в котором происходит цепляние за объект логического отрицания.....	79

2.2.1.1.1. Главный смысл.....	79
2.2.1.1.2. Способ применения специфицирующих характеристик к объекту отрицания.....	82
2.2.1.2. Как трактат поддерживает это отрицание.....	88
2.2.2. Объяснение смысла каждой главы .....	91
2.2.2.1. Объяснение того, что зависимое возникновение является по собственной природе пустым.....	91
2.2.2.1.1. Непосредственный (главный) смысл .....	91
2.2.2.1.1.1. Краткое объяснение двух видов самости .....	92
2.2.2.1.1.1.1. Отрицание самосущей природы феноменов посредством исследования активности и механизма причины и следствия ....	92
Структура главы I «Исследование условий».....	92
<b>Глава I «Исследование условий».....</b>	93
1. Объяснение главы I «Исследование условий».....	93
1.1. Отрицание собственной природы возникновения результата... ..	94
1.1.1. Опровержение четырех крайностей относительно возникновения.....	94
1.1.1.1. Тезис, отрицающий возникновение.....	94
1.1.1.1.1. Главное положение.....	94
1.1.1.1.2. Вспомогательные пункты.....	97
1.1.1.1.2.1. Объяснение характеристик двух видов отрицания.....	97
1.1.1.1.2.2. Рассмотрение того, каким из этих двух видов отрицания является обоснованное заключение.....	100
1.1.1.1.2.2.1. Объяснение вывода как неаффирмативного отрицания.....	100
1.1.1.1.2.2.2. Отбрасывание возражений в отношении этого.....	104
1.1.1.1.2.2.2.1. Опровержение контраргумента о том, что рациональное познание может установить несуществующую самосущую природу как существующую.....	105
1.1.1.1.2.2.2.2. Опровержение контраргумента о том, что если рациональное познание устанавливает несуществование самосущей природы, то это должно быть истинно установленное.....	108
1.1.1.2. Аргумент, опровергающий возникновение.....	113
1.1.1.2.1. Аргумент, опровергающий возникновение из себя.....	113
1.1.1.2.1.1. Установление собственной позиции.....	113
1.1.1.2.1.2. Способ усмотрения оппонентами недостатков в нашей собственной позиции.....	114
1.1.1.2.1.3. Объяснение того, что в нашей позиции нет этих недостатков.....	117
1.1.1.2.2. Аргумент, опровергающий возникновение из другого.....	122
1.1.1.2.2.1. Отрицание трех крайностей в отношении рождения.....	122
1.1.1.2.2.2. Смысл, установленный посредством опровержения четырех крайностей и отбрасывания возражений.....	126

1.1.2. Отбрасывание противоречий сутрам в отрицании возникновения из/от другого.....	129
1.1.2.1. Презентация аргумента, что это противоречит сутрам.....	129
1.1.2.2. Отбрасывание аргумента, что это противоречит сутрам.....	133
1.2. Отрицание собственной природы условий, порождающих результат.....	139
1.2.1. Общее опровержение самосущей природы условий.....	139
1.2.1.1. Опровержение концепции условий с точки зрения механизма, или функции.....	139
1.2.1.1.1. Опровержение концепции условий на том основании, что они осуществляют активность возникновения.....	139
1.2.1.1.2. Опровержение концепции условий, основанной на том, что они дают рождение результату.....	144
1.2.1.2. Опровержение концепции условий с точки зрения кармы (действия).....	146
1.2.2. Опровержение каждого из условий по отдельности.....	148
1.2.2.1. Опровержение характеристик причинного условия.....	148
1.2.2.2. Опровержение характеристик объективного условия.....	149
1.2.2.3. Опровержение характеристик непосредственного условия..	152
1.2.2.4. Опровержение характеристик доминантного условия.....	157
1.2.3. Презентация других способов их общего опровержения.....	158
1.2.3.1. Опровержение тезиса, что условия имеют собственную природу на основании того, что результат возникает.....	158
1.2.3.2. Опровержение того, что результат, имеющий или не имеющий природу условий, установлен к бытию самосущим способом....	160
1.2.3.3. Опровержение убежденности в самосущей природе [вещей,] как являющихся условиями, так и не являющихся условиями....	162
2. Дополнение объяснения цитатами из сутр окончательного смысла.....	163
3. Резюме главы I и формулировка ее названия.....	165
Структура главы II «Исследование движения (прихода и ухода личности)».....	169
<b>Глава II «Исследование движения (прихода и ухода) личности».....</b>	<b>170</b>
1. Объяснение главы II «Исследование движения (прихода и ухода)».....	171
1.1. Подробное объяснение.....	171
1.1.1. Отрицание активности в отношении кармы (действия) и деятеля – каждого по-отдельности.....	171
1.1.1.1. Опровержение посредством исследования кармы (действия).....	172
1.1.1.1.1. Опровержение активности, общей для трех интервалов пути.....	172

1.1.1.1.2. Отдельное опровержение активности в отношении движения.....	176
1.1.1.1.2.1. Презентация позиции оппонента.....	176
1.1.1.1.2.2. Аргумент, опровергающий позицию оппонента.....	178
1.1.1.1.2.2.1. Если из слов, являющихся глагольной фразой и выражением существительного, одно имеет смысл, то другое – по смыслу пусто.....	179
1.1.1.1.2.2.2. Если оба имеют смысл, то это крайне абсурдно.....	181
1.1.1.2. Опровержение посредством исследования деятеля.....	183
1.1.1.2.1. Опровержение существования уходящего в качестве базиса ухода.....	184
1.1.1.2.2. Общее опровержение ухода в отношении личности трех видов.....	185
1.1.1.2.3. Особое опровержение ухода уходящего.....	185
1.1.1.3. Опровержение аргумента о существовании активности.....	187
1.1.1.3.1. Опровержение существования начального усилия.....	188
1.1.1.3.2. Опровержение существования пути, по которому идет уходящий.....	189
1.1.1.3.3. Опровержение существования противоположности ухода.....	190
1.1.1.3.4. Опровержение существования конечной остановки.....	191
1.1.1.3.5. Опровержение доказательства пребывания.....	192
1.1.1.4. Опровержение посредством исследования активности.....	193
1.1.1.4.1. Опровержение посредством исследования – являются уходящий и уход тождественными или нет.....	193
1.1.1.4.2. Опровержение посредством исследования – имеются или не имеются две активности в активности, постулируемой у уходящего.....	196
1.1.2. Отрицание активности кармы и деятеля, вместе взятых.....	198
1.2. Заключительное резюме.....	199
2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла.....	200
3. Резюме главы II и формулировка ее названия.....	203
2.2.2.1.1.2.1. Подробное объяснение [бессамости] феноменов и личности при их дифференцированном рассмотрении.....	205
2.2.2.1.1.2.1.1. Объяснение бессамости феноменов.....	205
2.2.2.1.1.2.1.1.1. Объяснение бессамости трех видов феноменов.....	205
2.2.2.1.1.2.1.1.1.1. Отрицание самости феноменов в отношении источников восприятия.....	205
Структура главы III «Исследование чувственных» способностей»..	206
<b>Глава III «Исследование чувственных способностей».....</b>	<b>206</b>
1. Объяснение главы «Исследование чувственных способностей»..	206
1.1. Презентация позиции оппонента.....	206

1.2. Опровержение позиции оппонента.....	207
1.2.1. Опровержение самосущего существования трех феноменов, вовлеченных в способность зрения.....	207
1.2.1.1. Отрицание деятеля в отношении способности зрения.....	207
1.2.1.1.1. Опровержение тезиса, что глаз является деятелем зрения.....	208
1.2.1.1.1.1. Опровержение посредством довода, что глаз не видит самого себя.....	208
1.2.1.1.1.1.1. Выдвижение довода.....	208
1.2.1.1.1.1.2. Отбрасывание неопределенности.....	209
1.2.1.1.1.1.3. Заключение.....	210
1.2.1.1.1.2. Опровержение посредством исследования – является [глаз] связанным или не связанным с активностью видения.....	210
1.2.1.1.2. Опровержение тезиса, что деятелем зрения является самость или сознание.....	214
1.2.1.2. Отрицание кармы (действия) и активности в отношении видения.....	217
1.2.2. Применение этого аргумента к другим способностям.....	219
2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла.....	220
3. Резюме главы III и формулировка ее названия.....	223
2.2.2.1.1.2.1.1.1.2. <sup>1</sup> Отрицание самости феноменов в отношении <i>скандх</i> .....	225
Структура главы IV «Исследование <i>скандх</i> ».....	225
<b>Глава IV «Исследование <i>скандх</i>»</b> .....	226
1. Объяснение главы IV «Исследование <i>скандх</i> ».....	226
1.1. Опровержение того, что <i>скандха</i> формы существует по собственной природе.....	226
1.1.1. Опровержение причины и следствия в случае, когда они – разные объекты.....	226
1.1.2. Опровержение причины и следствия в случае, когда они являются существующими или несуществующими, однородными или неоднородными (похожими или непохожими).....	228
1.2. Применение этого аргумента к другим <i>скандхам</i> .....	231
1.3. Способ отбрасывания ответов оппонентов в ходе диспута.....	232
2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла.....	233
3. Резюме главы IV и формулировка ее названия.....	234
2.2.2.1.1.2.1.1.1.3. <sup>2</sup> Отрицание самости в отношении элементов.....	235
Структура главы V «Исследование элементов».....	235
<b>Глава V «Исследование элементов»</b> .....	236
1. Объяснение главы V «Исследование элементов».....	236

<sup>1</sup> Нумерация в соответствии с общей структурой текста Цонкапы.

<sup>2</sup> Нумерация в соответствии с общей структурой текста Цонкапы.

1.1. Опровержение того, что шесть элементов установлены к бытию в силу их собственной природы.....	236
1.1.1. Опровержение того, что элемент «пространство» является установленным к существованию в силу собственной природы.....	237
1.1.1.1. Опровержение характеристики и характеризуемого в отношении элемента «пространство».....	237
1.1.1.1.1. Опровержение основы характеристики.....	237
1.1.1.1.1.1. Опровержение характеристики.....	237
1.1.1.1.1.1.1. Опровержение характеристики посредством анализа «раньше» и «позже».....	237
1.1.1.1.1.2. Опровержение характеристики посредством анализа – существует или не существует характеристика.....	240
1.1.1.1.1.2. Демонстрация того, что благодаря этому основа характеристики становится опровергнутой.....	242
1.1.1.1.2. Опровержение самой характеристики.....	242
1.1.1.1.3. Резюмирующий вывод.....	243
1.1.1.2. Опровержение существования пространства в качестве вещественного и невещественного.....	243
1.1.1.2.1. Главный смысл.....	243
1.1.1.2.2. Отбрасывание возражений.....	245
1.1.1.3. Резюмирующий вывод из опровержений.....	246
1.1.2. Применение данного аргумента к другим элементам.....	247
1.2. Обличение крайностей реификации и нигилизма.....	248
2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла.....	249
3. Резюме главы V и формулировка ее названия.....	250
2.2.2.1.2.1.2. <sup>3</sup> Опровержение аргумента о том, что они имеют самость.....	251
2.2.2.1.2.1.2.1. Отрицание существования омрачений на любом базисе.....	251
Структура главы VI «Исследование страстной привязанности и ее носителя».....	251
<b>Глава VI «Исследование страстной привязанности и ее носителя».....</b>	<b>252</b>
1. Объяснение главы VI «Исследование страстной привязанности и ее носителя».....	252
1.1. Опровержение [самосущего существования] привязанности и ее носителя.....	253
1.1.1. Опровержение того, что возникает последовательно.....	253
1.1.1.1. Опровержение существования и несуществования носителя привязанности до привязанности.....	253

---

<sup>3</sup> Нумерация соответствует общей структуре текста Цонкапы.

1.1.1.2. Опровержение существования и несуществования привязанности раньше носителя привязанности.....	255
1.1.2. Опровержение того, что возникает одновременно.....	258
1.1.2.1. Опровержение их одновременности в силу отсутствия их зависимости.....	259
1.1.2.2. Опровержение одновременности относительно идентичности и дифференцированности.....	259
1.1.2.2.1. Общее опровержение одновременной совместности относительно идентичности и дифференцированности.....	260
1.1.2.2.2. Особое опровержение одновременности относительно дифференцированности.....	261
1.1.2.2.2.1. Неустановленность <i>одновременной совместности</i> посредством неустановленности дифференциации.....	262
1.1.2.2.2.2. Отсутствие необходимости в <i>одновременной совместности</i> в случае установленной дифференцированности.....	262
1.1.2.2.2.3. Презентация взаимозависимости при допущении, что дифференцированность зависит от <i>одновременной совместности</i> .....	263
1.2. Заключительное резюме этих аргументов.....	265
1.3. Применение этого аргумента к другим феноменам.....	266
2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла.....	
3. Резюме главы VI и формулировка ее названия.....	267
2.2.2.1.1.2.1.1.2. <sup>4</sup> Опровержение существования характеристик: рождения, уничтожения, пребывания.....	267
Структура главы VII «Исследование возникновения, пребывания и прекращения».....	268
<b>Глава VII «Исследование возникновения, пребывания и прекращения».....</b>	<b>270</b>
1. Объяснение главы VII «Исследование возникновения, пребывания и прекращения».....	270
1.1. Представление позиции оппонента.....	271
1.2. Опровержение позиции оппонента.....	271
1.2.1. Опровержение [тезиса о том, что] характеристика производного установлена к бытию в силу собственной природы.....	272
1.2.1.1. Опровержение общих характеристик.....	
1.2.1.1.1. Общее опровержение трех характеристик.....	272
1.2.1.1.1.1. Опровержение посредством исследования – являются или не являются три характеристики производными феноменами.....	272
1.2.1.1.1.2. Опровержение посредством исследования – являются три характеристики индивидуальными или коллективными.....	273
1.2.1.1.1.3. Опровержение посредством исследования – существуют или не существуют другие характеристики.....	275

---

<sup>4</sup> Это нумерация в соответствии с общей структурой текста Цонкапы.

1.2.1.1.1.3.1. Презентация редукции.....	276
1.2.1.1.1.3.2. Опровержение критики редукции.....	277
1.2.1.1.1.3.2.1. Опровержение критики первой редукции.....	277
1.2.1.1.1.3.2.1.1. Изложение критики.....	277
1.2.1.1.1.3.2.1.2. Опровержение критики.....	279
1.2.1.1.1.3.2.2. Опровержение критики второй редукции.....	281
1.2.1.1.1.3.2.2.1. Презентация возражений оппонента против второй редукции (изложение критики со стороны оппонента).....	281
1.2.1.1.1.3.2.2.2. Опровержение этих возражений.....	282
1.2.1.1.1.3.2.2.2.1. Опровержение примера.....	282
1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.1. Опровержение посредством подрывания тезиса.....	282
1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2. Опровержение посредством демонстрации сомнительности аргумента.....	285
1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.1. Презентация главного смысла.....	285
1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.2. Презентация подтверждения того, что было объяснено ранее.....	286
1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.3. Объяснение смысла подтверждающих сутр..	288
1.2.1.1.1.3.2.2.2.2. Опровержение объекта примера.....	291
1.2.1.1.2. Опровержение каждой из характеристик.....	292
1.2.1.1.2.1. Опровержение того, что возникновение установлено к бытию в силу собственной природы.....	292
1.2.1.1.2.1.1. Опровержение посредством исследования объекта порождения в трех временных периодах.....	292
1.2.1.1.2.1.1.1. Общее и специальное (детальное) опровержение возникновения.....	292
1.2.1.1.2.1.1.1.1. Общее опровержение возникновения в трех временных периодах.....	292
1.2.1.1.2.1.1.1.2. Специальное (детальное) опровержение процесса возникновения.....	294
1.2.1.1.2.1.1.2. Отбрасывание возражений против опровержения....	295
1.2.1.1.2.1.1.2.1. Отбрасывание возражений против опровержения возникновения, существующего в трех временных периодах.....	295
1.2.1.1.2.1.1.2.2. Отбрасывание возражений против опровержения возникновения в том, что находится в процессе возникновения.....	298
1.2.1.1.2.1.1.3. Опровержение даже в случае принятия процесса возникновения.....	301
1.2.1.1.2.1.2. Опровержение посредством исследования существования-несуществования.....	302
1.2.1.1.2.1.3. Опровержение посредством исследования – является или не является это процессом прекращения.....	303
1.2.1.1.2.2. Опровержение того, что пребывание установлено к бытию в силу собственной природы.....	304

1.2.1.1.2.2.1. Опровержение посредством исследования кармы (дея- теля) относительно трех временных периодов.....	304
1.2.1.1.2.2.2. Опровержение посредством исследования – имеет это место или нет в процессе прекращения.....	305
1.2.1.1.2.2.3. Опровержение посредством исследования – суще- ствует или не существует что-то иное, выполняющее функцию пре- бывания.....	306
1.2.1.1.2.3. Опровержение того, что уничтожение установлено к бытию в силу собственной природы.....	308
1.2.1.1.2.3.1. Способ опровержения посредством исследования прекращения.....	308
1.2.1.1.2.3.1.1. Опровержение посредством исследования трех временных периодов.....	309
1.2.1.1.2.3.1.2. Опровержение посредством исследования – являет- ся или не является это пребыванием.....	310
1.2.1.1.2.3.1.3. Опровержение посредством исследования состоя- ний себя и других.....	310
1.2.1.1.2.3.1.3.1. Главный смысл.....	310
1.2.1.1.2.3.1.3.2. Отбрасывание возражений.....	311
1.2.1.1.2.3.1.4. Опровержение посредством исследования – суще- ствуют или не существуют вещи.....	312
1.2.1.1.2.3.1.5. Опровержение посредством исследования – имеют- ся или не имеются другие субъекты уничтожения.....	313
1.2.1.1.2.3.2. Причина, по которой эта критика неприменима в от- ношении нас.....	314
1.2.1.1.2.3.3. Опровержение утверждения, что уничтожение явля- ется беспричинным.....	316
1.2.1.1.2.3.3.1. Аргументы, представленные в « <i>Прасаннападе</i> ».....	316
1.2.1.1.2.3.3.2. Аргументы, представленные в « <i>Комментарии к</i> <i>“Шестидесяти строфам обоснования”</i> ».....	319
1.2.1.2. Опровержение специфических характеристик.....	321
1.2.2. Демонстрация того, что благодаря этому опровергается так- же [тезис, что] производные феномены установлены к бытию в силу их собственной природы.....	321
1.2.3. Отбрасывание возражений о противоречии сутрам.....	323
2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла.....	323
3. Резюме главы VII и формулировка ее названия.....	325
2.2.2.1.1.2.1.1.1.3. Опровержение существования причины – кармы и деятеля.....	325
Структура главы VIII «Исследование причины – кармы (действия) и ее деятеля».....	325
<b>Глава VIII «Исследование причины – кармы (действия) и ее деятеля».....</b>	<b>326</b>

1. Объяснение главы VIII «Исследование причины – кармы (действия) и деятеля» .....	326
1.1. Опровержение того, что карма и деятель существуют самосущим способом.....	327
1.1.1. Опровержение того, что однородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом.....	327
1.1.1.1. Опровержение первых двух альтернатив в отношении действия и деятеля.....	327
1.1.1.1.1. Формулирование тезиса.....	327
1.1.1.1.2. Презентация аргументации .....	328
1.1.1.1.2.1. Аргументация для первого тезиса.....	328
1.1.1.1.2.1.1. Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует карма, никем не сотворенная.....	328
1.1.1.1.2.1.2. Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует деятель, который никак не функционирует.....	330
1.1.1.1.2.2. Аргументация для второго тезиса.....	331
1.1.1.1.2.2.1. Опровержение посредством абсурдного вывода, что причина не существует.....	331
1.1.1.1.2.2.2. Дискредитация тех, кто признает это.....	331
1.1.1.2. Опровержение третьей альтернативы в отношении кармы и деятеля.....	333
1.1.2. Опровержение того, что неоднородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом.....	334
1.1.2.1. Опровержение каждого деятеля, который осуществляет каждую неоднородную карму.....	334
1.1.2.2. Опровержение деятеля, который осуществляет две неоднородные кармы.....	334
1.2. Способ условного определения кармы и деятеля.....	336
1.3. Применение этого аргумента к другим феноменам.....	338
2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла.....	341
3. Резюме главы VIII и формулировка ее названия.....	342
Библиография.....	343

**Нагарджуна как основоположник мадхьямики и «Большой комментарий» Чже Цонкапы как источник релевантной интерпретации текста «*Mūlamadhyamakakārikā*»:** вступительная статья И. С. Урбанаевой

Академические подходы в современном нагарджуноведении как правило не принимают во внимание данные тибетских исторических сочинений в том, что касается датировки жизни Нагарджуны и описания его биографии, а также недооценивают комментаторские труды тибетских авторов. С нашей же точки зрения, те тибетские сведения, которые учеными воспринимаются как «легенда о Нагарджуне», нужно расценивать как артефакты, характеризующие буддийское мировоззрение, и они могут помочь в более глубоком понимании биографии Нагарджуны и его вклада в историю буддизма. В еще большей степени сказанное относится к произведениям Чже Цонкапы и его учеников, которые посвящены экспликации сложного содержания трактатов Нагарджуны, главной фигуры *мадхьямаки* – философии срединности, свободной от крайних философских воззрений – этернализма и нигилизма. Сочинения тибетских историков буддизма и комментаторов Нагарджуны, написанные в формате аналитического дискурса, являются, в сущности, исследованиями, выполненными в схеме мировосприятия, альтернативной той, что является характерной для *мэйнстрима* академической науки. Но они также представляют исследовательский подход, поэтому с позиций кросскультурного подхода к пониманию *мадхьямаки* и перевода философских сочинений Нагарджуны произведения Чже Цонкапы и его учеников имеют ключевое значение.

Нагарджуна – это одна из самых загадочных личностей в истории буддизма, на протяжении веков продолжающая вызывать к себе неослабевающее внимание и одновременно – споры в кругах буддистов и буддологов по поводу своей биографии, личности и духовного наследия. Он известен как древнеиндийский философ махаяны, тантрист, алхимик, целитель. В тибетской традиции говорится, согласно одной из версий, что имя «Владыка нагов» он получил после одного случая, когда во время проповеди Дхармы вокруг него возникло множество водяных – *нагов*, которые образовали над ним зонт, защищавший от солнечных лучей. А имя «Арджуна» было добавлено к нему, потому что он распространил доктрину махаяны так же стремительно, как эпический стрелок Арджуна поражал цель. По другой версии, он стал известен как ‘Нагарджуна’ благодаря своей практике усмирения нагов

с помощью силы мантры богини Курукули (Rig-byed-ma, ku-gu-ku-le), или Красной Тары (sgrol-ma dmar-po) – одной из *дакинь* тибетского буддизма, покровительствующей любви, магии, чародейству и целительству и связанной с царем Уддияны. По преданию, благодаря своей особой связи с нагами Нагарджуне удалось вернуть из мира нагов в мир людей учение *праджняпарамиты*, утерянное человечеством, но сохраненное нагами.

Мировое нагарджуноведение, в том числе отечественное (Ф. И. Щербатской, Т. Р. В. Мурти, Э. Ламонт, Х. Накамура, Д. С. Рюегг, П. Уильямс, Д. Калупахана, К. Линдтнер, Кеннет К. Инада, Р. Турман, Джей Гарфилд и Геше Нгаванг Самтен, Джозеф Вальзер, Ричард Хайес, В. П. Андросов и др.), выдвинуло ряд гипотез о его биографии и несколько противоречащих друг другу интерпретаций его философского подхода и вклада в историю буддизма, особенно в связи с изучением смысла и значения его важнейшего труда «*Муламадхьямакарика*».

В отношении биографии Нагарджуны существуют так называемые «обычная» и «необычная» версии. Обычная версия – это биография, реконструируемая учеными на основе исторических методов, с помощью внутренних и внешних синхронизмов и т. д. Необычная биография, или агиография, представлена в тибетской историографии буддизма и включает в качестве важных элементов то, что ученым представляется «легендой о Нагарджуне». Это пророчества Будды, известные из сутр и тантр, предание о путешествии к нагам, сообщения о продолжительности жизни в 600 лет и т. д. Академические исследователи склонны пренебрегать тибетской агиографией Нагарджуны, воссозданной на основе информации, которая была доступна тибетским историкам из источников не только письменных, но и устных. Они также в большинстве своем мало считаются с тибетским восприятием личности Нагарджуны и его духовного наследия.

Кем же был Нагарджуна (Klu-grub) и каков его вклад в развитие буддизма? Ответы на эти вопросы неоднозначны, поскольку связаны с дивергентным восприятием этой великой личности в мировоззрениях разного типа. То, как он видится с «внешних» позиций обыденного сознания и академического рационализма, отличается от его восприятия во «внутреннем» измерении буддийского мира, в умах и трудах буддийских авторов. Нагарджуна известен миру как философ, тантрический мастер, алхимик, целитель, а в махаянской традиции он почитается как святой (phags-pa), являющийся одной из ключевых фигур махаяны наряду с Асангой (IV в. н. э.), а также как основоположник

философской школы *мадхьямика* и *глубинного пути* (zab-mo'i-lam) – линии трансляции и реализации учений о *пустоте*.

В его биографии, составленной в IV – V вв. и дошедшей до нас в китайском переводе Кумарадживы, говорится, что он родился в брахманской семье, прошел полный курс брахманского образования и еще в то время проявил *siddhi* – сверхобычные способности. Но, не удовлетворившись этими познаниями и реализациями, он стал членом буддийской сангхи в знаменитом монастырском университете Наланда на северо-востоке Индии, где позднее стал учителем и настоятелем.

На основе тибетской «*Истории буддизма*» Будона (1290–1364) и других тибетских историков распространилась версия, что он появился через 400 лет после паринирваны Будды [Будон 1999, с. 209]. Правда, в одном наиболее древнем китайском комментарии на «*Муламадхьямика-шастру*» говорится, что Нагарджуна начал опровергать шраваков через 500 лет после ухода Будды [Дараната 1869, с. 80].

Знаменитый китайский буддийский монах, философ, переводчик и последователь ученой традиции Наланды Сюаньцзан (VII в.) утверждал, что деятельность Нагарджуны протекала в основном на северо-востоке Индии.

Согласно одной из датировок Таранатхи (1575–1634), Нагарджуна жил свыше пятисот лет. Из них двести лет – в «центральной стране» Магадха, двести – на юге и сто двадцать девять лет – в Шри-Парвате. По другой его же датировке Нагарджуна не дожил до шестисот лет двадцать девять лет. Из них в Шри-Парвате он прожил сто семьдесят один год, а остальные периоды совпадают с первой датировкой [Taranatha 1970, p. 110].

Как сообщает «*Драгоценная гирлянда истории буддизма*» (Chos 'byung-zin-bris-nor-bu 'phreng-ba), составленная тибетскими историками<sup>7</sup>, есть версия, по которой Нагарджуна родился в 482 г. до н. э. Имеется также версия о том, что он родился в 212 г. до н. э. Есть махаянские тексты, в которых говорится, что Нагарджуна родился через 1200 лет после смерти Будды [IBP 2005, p. 126]. В некоторых его агиографиях утверждается, что он жил шестьсот лет. Буддологи, считая это

---

<sup>7</sup> Этот текст был издан в Джарамсале в 1970 г. в английском переводе, выполненном Лобсангом Норбу Сонавой под названием «*Indian Buddhist Pandits*» [IBP 2005] и соответствующем, за небольшими исключениями, второму тому тибетского текста «Chos 'byung zin bris nor bu 'phreng-ba». Лобсанг Норбу Цонава добавил к переводу списки трудов, написанных индийскими пандитами, чьи биографии изложены здесь. Библиография составлена на основе каталогов пекинского и дергеского изданий Кангьюра и Тенгьюра.

мифом, полагают, что с основателем традиции Наланды идентифицируют другого Нагарджуну, автора текстов мадхьямики, а также тантрических текстов. Словом, имеются очень сильные расхождения в датировке его рождения и возникновения школы мадхьямика, основателем которой он считается. Есть и другие точки зрения, признающие множественный характер личности Нагарджуны на основании огромного количества трудов, приписываемых Нагарджуне, а также большого разброса в датировке его жизни и самой продолжительности жизни.

Таким образом, имеются очень сильные расхождения в датировке биографии Нагарджуны и возникновения линии *срединного воззрения* – *мадхьямаки* (dbu-ma) и школы *мадхьямика* (dbu-ma-pa), основателем которой он считается. Основным аргументом ученых в пользу версии, что под именем Нагарджуна скрывается не одна личность, является то, что ему приписывают сотни сочинений, а в тибетском буддийском каноне под его авторством числятся 116 сочинений, многие из которых исследователи считают также «приписанными» ему, поскольку, как им представляется, невозможно одному человеку создать такое количество трудов. В частности, точки зрения о существовании «двух Нагарджун» придерживался Э. Ламонт. По его мнению, в отличие от первого Нагарджуны, который был автором *«Муламадхьямакакарика»*, второй Нагарджуна жил на северо-востоке и был автором традиционно приписываемого Нагарджуне комментария к *«Праджняпарамите»*, который был в нач. V в. переведен Кумарадживой на китайский язык и известен под названием *«Та-чин-ту-лун»* или «Да чжи ду лунь» (*«Махапраджняпарамита-шастра»* – *«Шастра Великой праджняпарамиты»*). Это допущение о «втором Нагарджуне» основывалось отчасти на том, что в названном комментарии цитируются произведения Арьядевы (170–270) и Рахулабхадры (200–300). Ламонт считал это сочинение «подлинным началом мадхьямаки». Но в индо-тибетской махаянской традиции это произведение является почти неизвестным. Большинство специалистов – Р. Хиката, Р. Х. Робинсон, П. Демевилль, Л. Рено и Дж. Филлозат – признают, что большая часть сохранившегося текста «Махапраджняпарамита-шастры» – это смесь текстов с разными стилями и даже не имеет индийского происхождения. Поэтому, как считает известный исследователь мадхьямики Д. С. Руегг, предположение о существовании второго Нагарджуны явно несостоятельно. Наиболее вероятным в научных исследованиях последнего времени считается, что философ Нагарджуна жил в первых веках нашей эры [Ruegg 2010, p. 16; Mabbett 1998, p. 332]. Эта гипотеза основана на некоторых синхронизмах. Во-первых, это синхронизм между Нагар-

джуну и царями империи Сатаваханов, которая возникла на территории Южной Индии в конце I в. до н. э. и существовала на протяжении 300–460 гг. Этот синхронизм установлен на основе источников VII в. (труды Бана, Сюаньцзана, И Цзина) и подтверждается двумя приписываемыми Нагарджуне произведениями, адресованными царю. Это «*Сухриллекха*» («Письмо к царю») и «*Ратнавали-раджа-парикатха*» («*Драгоценная гирлянда наставлений царю*»). Другой синхронизм – это синхронизм между Нагарджуной и Канишкой, упоминаемый кашмирским историком XII в. Кальханой в его «*Раджатарангини*». Правда, не все историки единодушны в том, что речь идет о Канишке I, покровителе буддизма, который правил в Кушанской империи в первой трети II в. Рассмотрев эти и другие синхронизмы, Д. С. Руегг приходит к выводу, что достоверно можно установить лишь то, что Нагарджуна жил в то самое время, когда Индией правили династии Сатаваханов и Кушанов. Наиболее приемлемой научной датировкой времени рождения Нагарджуны Руегг считает 150–200 гг. н. э. В этом с ним согласны Э. Фраувальнер, К. Инада и другие специалисты по данной проблеме [Frauwallner 1971; Inada 1993]. Датировку, предложенную Э. Ламоттом и Дж. Маем, по которой Нагарджуна родился в 243 г. н. э., Руегг считает «если не по существу невозможной, то основанной на выводе, извлеченном из сложной и скорее гипотетической хронологической калькуляции, происходящей из школы Кумараживы» [Ruegg 2010, p. 16].

В рамках буддийского мировоззрения сообщение, известное из «*Манджушримула-тантры*» о то, что Нагарджуна появится через 400 лет после ухода Будды и проживет 600 лет [Шоннупэл 2001; Будон 1999], тибетскими историками, писавшими историю буддизма, воспринималось вполне серьезно и отнюдь не противоречило известным фактам о среднестатистической продолжительности жизни людей нашей планеты. То, что в глазах современных рационалистов выглядит всего лишь легендой и иррациональной выдумкой, в глазах тибетских ученых имеет вполне рациональное объяснение, поскольку Нагарджуна был мастером тантры и знатоком алхимии, на практике применявшим эти знания, в том числе в целительской практике и для prolongation жизни.

Если учесть эти аргументы, являющиеся, с точки зрения тибетских историографов, рациональными, то представление о том, что *был* исторический Нагарджуна, и что это была одна и та же личность, которая появилась в соответствии с пророчеством Будды Шакьямуни для того чтобы интерпретировать конечный смысл его Учения и оставила ряд

текстов, важнейших для развития махаянской традиции и срединного пути как системы философского воззрения и духовной практики, в сущности, не противоречит той академической точке зрения, согласно которой был один исторический Нагарджуна – тот, кто является автором «*Муламадхьямакакарика*» и других основополагающих текстов мадхьямики. Поэтому, признавая феномен *Нагарджуны*, нет оснований соглашаться с теми исследователями, кто считает личность Нагарджуны «легендой» и предлагает вместо «легенды» идею множественности исторических личностей под именем Нагарджуна.

В среде западных академических исследователей в отношении Нагарджуны прослеживается наряду с довольно значительным интересом к его личности и творчеству также тенденция непонимания и недооценки того вклада Нагарджуны в историю буддизма, благодаря которому махаяна как философия и духовное движение получила мощнейший импульс для своего исторического развития и распространения в мире. Так, в частности, индолог Ричард П. Хайес пишет, что в Индии «за исключением нескольких комментаторов трудов Нагарджуны, которые называли себя мадхьямиками, интеллектуальная жизнь индийского буддиста продолжалась почти так, как если бы Нагарджуна никогда не существовал» [Hayes 1994, p. 300]. Доминирующей в интеллектуальных буддийских кругах стала, по его словам, эпистемологическая традиция Дигнаги и Дхармакирти, а не «ошибочная аргументация» Нагарджуны. «Ошибочностью» подхода Нагарджуны объясняется, на его взгляд, то, что «многие поколения индийских буддистов после Нагарджуны игнорировали большую часть того, что он говорил; индийская буддийская традиция по большей части настаивала на здоровой аргументации» [Ibid.]. С этой точки зрения, Нагарджуна не повлиял на «классических буддистов». Но есть и другая устойчивая тенденция среди буддологов, которую представляет, например, известный нагарджуновед японского происхождения Кеннет К. Инада, автор одного из англоязычных переводов «*Муламадхьямакакарика*» [ММК 1993]. Он считает, что идеи Нагарджуны, «тонкие и глубокие, несли такое глубокое понимание и значение фундаментальных буддийских истин, что они, так или иначе, повлияли на все или большую часть последующего развития махаяны в Индии, Китае, Тибете, Корее и Японии» [Inada 1993, p. 3].

Хотя наследие Нагарджуны, особенно «*Муламадхьямакакарика*», действительно привлекало к себе во все времена большое внимание буддистов и буддологов, тем не менее, оно всегда было предметом самых разных и далеко не всегда адекватных интерпретаций как в ас-

пекте понимания смысла доктрины пустоты, так и в аспекте значения этой доктрины для буддизма. Р. Хайес безусловно неправ, когда полагает, что лишь на несколько индийских комментаторов своих трудов, «называвших себя мадхьямиками», Нагарджуна оказал влияние, но не на историю буддизма в целом. Несмотря на то что после ухода выдающихся учеников Нагарджуны, Арьядевы и Рахулабхадры, вплоть до появления «поздних» мадхьямиков – сватантриков Джнянагарбхи, Шантаракшиты, Камалашилы и др., прасангики Буддапалиты, Чандракирти, Шантидевы и др., – а также и в более позднее время линия глубинного учения не являлась исторически непрерывной последовательностью мадхьямиков, все эти великие последователи Нагарджуны, который сам был гигантом среди гигантов, внесли неоценимый вклад в углубление философских воззрений и практики буддистов во всех регионах, где распространился махаянский буддизм. А непрерывность трансмиссии глубинной Дхармы обеспечивалась, с точки зрения самих буддистов, не просто обычными человеческими индивидами, но усилиями великих бодхисаттв и реализованных мастеров тантры, чьи способности превосходили бытийные возможности обычных людей. Их усилиями формировалась аутентичная традиция представления махаяны во всей ее философской глубине и великом масштабе бодхисаттвенской активности.

Мы можем утверждать, что именно Тибет является показательным с той точки зрения, что Нагарджуна и его философский подход сыграли решающую роль в утверждении мадхьямаки как наиболее глубокой философской базы медитативной практики, хотя и логико-эпистемологическое наследие Дигнаги и Дхармакирти здесь никогда не игнорировалось. В истории Тибета Арья Нагарджуна и его духовное наследие имели решающее значение для формирования здесь аутентичной махаянской традиции, принятой тибетским сообществом в качестве духовного фундамента цивилизации. Это нашло отражение в указе короля Трисонга Децена, правившего в 755–797 гг. Это был наряду с Падмасамбхавой (VIII в.) и Шантаракшитой (VIII в.) один из трех главных деятелей ранней волны распространения буддизма в Стране Снегов. Указ, изданный после победы, одержанной в знаменитых дебатах в Самье индийским пандитом Камалашилой, являвшимся представителем мадхьямики, над китайским проповедником «мгновенного» пути Хэшаном, гласил, что «каждому вменяется в обязанность следовать учению Нагарджуны и усердно заниматься практикой нравственности и *парамит*» [Williams 1989, p. 194]. Это говорит о том, что не только для интеллектуальной элиты, увлеченной философской

глубиной понимания теоретической стороны Учения Будды, но и для всего тибетского сообщества тот тип буддийской духовности, который связан с именем Нагарджуны, стал практически значимым мировоззренческим идеалом и ценностным нормативом. В тибетской традиции он почитается как «второй Будда».

То, что в тибетской историографии буддизма биография Нагарджуны имеет мифологизированный вид, с их «внутренней» позиции отнюдь не противоречит буддийским представлениям о реальности вообще и об исторической реальности, в которой, с точки зрения тибетских историков и обычных людей, воплощаются в теле человека существа высших уровней бытия, выполняющие для человечества определенные миссии. Таким существом, с этой точки зрения, был и Нагарджуна. Для того чтобы понять, каков был настоящий вклад Нагарджуны в развитие буддизма и, более того, в интеллектуальную историю человечества, необходимы не только академические исследования тех текстов, которые считаются аутентичными сочинениями Нагарджуны, и изложенных в них доктрин, но нужно также принимать во внимание «внутреннюю» точку зрения самих носителей махаянского буддизма. Ибо она отражает особенности буддийского мировоззрения, в рамках которого такие артефакты как пророчества о Нагарджуне и предание о его путешествии к нагам учитываются самым серьезным образом. Они, как правило, приводятся тибетскими авторами, когда они анализируют значение личности и творчества Нагарджуны и почитают его как того, кто объяснил конечный смысл Учения Будды. Так, великий тибетский реформатор буддизма Чже Цонкапа во второй предварительной части своего *«Большого комментария»* приводит цитаты из ряда сутр, таких как *«Ланкаватара-сутра»*, *«Сутра священного золотого света»*, *«Сутра великого облака»*, *«Сутра великого барабана»*, а также из тантрического текста *«Коренное постижение Манджушири»* (*«Манджушири-мула-тантра»*). В них говорится, что сам Будда предсказал, что юноша из рода Личчави спустя 400 лет после ухода Татхагаты родится в южной стороне под именем «Нага» и, прожив 600 лет, уйдет в Чистую Землю Сукхавати, где достигнет просветления. По словам Цонкапы, это «не противоречит утверждению тантрического текста *«Ясный светоч»* (*Прадиподьютана-тика*; sgrongsal) о том, что Нагарджуна достиг в той самой жизни состояния Ваджрадхары посредством пути высшей йоги» » [Tsong khapa 2012, p. 5]. В комментарии Цонкапы объясняется: сообщение о том, что Нагарджуна в то время, когда жил в этом мире, находился, по одним источникам, на первом *бхуми* бодхисатв, а по другим – на седьмом,

было сделано с позиций парамитаяны, а сообщение о том, что он при жизни стал Буддой Ваджрадхарой, сделано с позиций *Маха-аннута-райога-тантры*. Тем самым Цонкапа указывает на то, что воплощение Нагарджуны в человеческом теле имело в восприятии буддистов относительный характер: для одних его проявление было бодхисаттвой первого или седьмого *бхуми*, для других – просветленным существом Ваджрадхарой. Цонкапа поясняет: «Если бы такой мастер, наделенный великой силой сострадания, даже прожив шестьсот лет, оказался не в состоянии достичь просветления на пути махаяны, практикуя высшую йогу, тогда известные из высшей тантры слова о том, что ученик с высшими способностями может обрести состояние Ваджрадхары за одну жизнь, оказались бы всего лишь пустым обещанием» [Tsong khapa 2012, p. 5].

Также и один из ближайших учеников Цонкапы Кхедруб Дже (mKhas-grub-rje, 1385–1438) в своем трактате о пустоте, известном под сокращенным названием «*Большой тонтун*» («sTong-thun-chen-mo»), писал: «Победитель снова и снова пророчествовал о человеке, который заслуживает доверия при комментировании глубинного учения и будет защитником – это именно Арья Нагарджуна» [mKhas grub 1992, p. 24]. Он тоже приводил цитаты с пророчествами из вышеупомянутых сутр, а также тантрических текстов, таких как «*Поздняя тантра Калачакры*», «*Прадиподьотана*». Эти пророчества приводятся и в «*Драгоценной гирлянде истории буддизма*» [Indian Buddhist Pandits 2005] и в других историографических тибетских сочинениях.

Упоминаемые в тантрических источниках сведения о том, что Нагарджуна реализовал состояние Ваджрадхары, относятся, согласно пояснению Чже Цонкапы и Кхедруба Ринпоче, к достигнутому Нагарджуной телу *самбхогакая* (longs-spyod rdzogs-pa'i sku). А слова источников о его восхождении в чистую землю Сукхавати и достижении просветления относятся к его телу *нирманакая* (sphrul sku), точнее, к той *нирманакае*, которую он сотворит в будущем и явится в этот мир в качестве одного из тысячи Будд счастливой кальпы. То, что Нагарджуна, уже имея достигнутое состояние Ваджрадхары, действовал в этом мире как человек-бодхисаттва, Цонкапа и Кхедруб Ринпоче считали чем-то аналогичным тому, как Будда Шакьямуни, много эпох тому назад достигший состояния Будды, продемонстрировал акт достижения просветления в Индии [Tsong khapa 2012, p. 5; mKhas grub 1992, p. 25].

По причине оставленных Буддой Шакьямуни пророчеств о Нагарджуне, обеспечивающих абсолютный кредит доверия, тибетцы испытывают особое почтение к личности и трудам Нагарджуны, называя

его «вторым Буддой». Этот эпитет встречается в колофоне ряда произведений, приписываемых Нагарджуне, и помещенных в тибетский буддийский канон *Тенгьюр*, а также и в других источниках [Hahn 1990, p. 13, 62–63; Туччи 1930, p. 138–139; Андросов 2001, p. 25]. Но дело не только в пророчествах. Имелась важнейшая причина, по которой он является едва ли не самой почитаемой фигурой махаянского буддизма, особенно в Тибете. Среди описываемых в тибетских источниках его великих деяний, совершенных на северо-востоке в Наланде и на юге Индии, – таких как защита дисциплинарной чистоты монашества Наланды, победа во множестве дебатов с небуддийскими философами и их обращение в буддизм, опровержение искаженных интерпретаций буддизма, строительство храмов и т. д., – в глазах тибетцев имело наибольшее значение то, что он *вернул* человечеству из мира *нагов* глубинное учение Будды – сутры *праджняпарамиты* и дал адекватную презентацию глубинного аспекта махаянской доктрины. Но величайшая заслуга Нагарджуны не сводится просто к презентации *теории пустоты*. Он дал ее аутентичное объяснение на самом глубоком уровне интерпретации в контексте целостной системы махаянского пути. Пониманию этого способствуют труды Чже Цонкапы, в особенности его «*Большой комментарий к “Муламадхьямакакарика”*» Чже Цонкапы.

В собрании сочинений из 18 томов, оставленном великим тибетским философом и йогиним Чже Цонкапой (Blo-bzang grags-pa, 1357–1419), важнейшими комментариями являются два: один – к сочинению Нагарджуны «*Муламадхьямакакарика*», другой – к сочинению Чандракирти «*Мадхьямакаватара*». Комментарий к тексту «*Муламадхьямакакарика*» известен под кратким названием «*Tsa-she-tik-chen-rigs-pa'i rgya-mtsho*» (*Океан аргументов: Большой Комментарий на текст Нагарджуны “Муламадхьямакакарика”*). Сам Цонкапа называл свой комментарий «*dBu-ma-rtsa-ba'i tshigs-le'ur byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i gnas-bshad-rigs-pa'i rgya-mtsho*» (*Океан аргументов: Комментарий к тексту “Муламадхьямакакарика”, известному как “Мудрость”*).

Текст Чже Цонкапы представляет по своей структуре предварительный раздел и систематический комментарий на все 27 глав «*Муламадхьямакакарика*». Предварительный раздел состоит из пяти частей:

1. Необходимость поиска *таковости*, реального способа существования вещей<sup>8</sup>, и метод исследования.
2. Величие автора шастры.

---

<sup>8</sup> Тиб. de-kho-na-puid – «таковость», «реальность», «абсолютная сущность», «фундаментальная природа».

3. Презентация шастры.

4. Преимущества устремленности<sup>9</sup> к глубинной Дхарме.

5. Описание сосуда, подходящего для получения этих глубинных наставлений.

Итак, в начале предварительного раздела своего комментария Цонкапа раскрывает значение данной индийской шастры для понимания философии срединного пути и характеризует ее место среди текстов мадхьямаки. После выражения слов почтения, обращенных к Манджушри, Нагарджуне и учителям линии преемственности глубинного учения Будды, Цонкапа дает экспликацию смысла самого названия текста Нагарджуны. Он подчеркивает, что слово «мула» (*rtsa*), которое содержится в санскритском названии, указывает «на то, что этот текст есть основа всех шастр мадхьямаки, подобный телу, и он не является лишь некоторой частью [мадхьямаки, а содержит полное и совершенное учение]» [Tsong khapa 2012, p. 16]. Учитывая такую характеристику комментируемого Цонкапой текста, мы можем судить также о том значении и масштабе влияния, которое имел текст самого Цонкапы для распространения в прошлом аутентичной интерпретации мадхьямаки в Тибете и монгольском мире, а также для современного понимания философии *срединности* и номинальной логики *пустоты* (*stong-pa-nyid*). Тем более что данный труд Цонкапы не является лишь непосредственным комментарием к тексту «*Муламадхьямакакарика*», а вовлекает в рассмотрение множество сутр глубинного учения *праджняпарамиты* и подробно отвечает на возражения оппонентов против мадхьямаки, а также содержит критический анализ превратных ее интерпретаций.

В первой части Цонкапа, цитируя строфу из «*Бодхиচারья-аватары*», где говорится, что все учения Будды преподал ради порождения мудрости, совершенно необходимой для устранения страданий, объясняет, что все эти учения являются *искусными средствами* «для порождения мудрости, постигающей *таковость*, у тех, кто еще ее не породил; для стабилизации этой мудрости и все большего ее развития у тех, кто ее уже породил» [Tsong khapa 2012, p. 2]. И далее он продолжает, что Нагарджуна хорошо раскрыл, каким образом все *парамиты* взаимосвязаны и прямо или косвенно ведут в град освобождения. Кроме того, поскольку среди множества учений, преподаваемых Буддой, имелись учения прямого смысла и учения, нуждающиеся в интерпретации, то это обстоятельство не могло не вызывать в умах последователей герменевтических трудностей с идентификацией –

---

<sup>9</sup> Здесь в тексте использован термин «*mos-pa*».

какой текст из Слова Будды содержит учение окончательного смысла, а какой – учение относительного смысла и потому нуждается в интерпретации. Поэтому была необходимость в надежной системе их удостоверения. Таковую герменевтическую систему, свободную от логических крайностей, установил Арья Нагарджуна [Tsong khapa 2012, p. 3].

Во второй предварительной части Цонкапа пишет о том, что появление Нагарджуны было предсказано самим Буддой, приводя цитаты из «Ланкаватара-сутры», «Сутры священного золотого света», «Сутры великого облака», «Сутры великого барабана», из текста «Коренное постижение Манджушри» из класса Крия-тантра. Согласно этим источникам, Будда предсказал, что юноша из рода Личчави спустя 400 лет после ухода Татхагаты родится в южной стороне под именем «Нага» и, прожив 600 лет, уйдет в Чистую Землю Сукхавати, где достигнет просветления. По словам Цонкапы, сообщение сутр о том, что после ухода из жизни Нагарджуна достигнет состояния Будды, «не противоречит утверждению тантрического текста «Ясный светоч» (*Прадиподьётана-тика*; sgron-gsal, rGyud ha 200a) о том, что Нагарджуна достиг в той самой жизни состояния Ваджрадхары посредством пути высшей йоги» [Ibid., p. 5]. Лама Цонкапа объясняет, что «это подобно тому, что Всемирный Учитель Шакьямуни достиг просветления в то время, когда продолжительность жизни людей составляла сто лет, и это не противоречит тому, что просветление имело место много эонов назад» [Ibid.]. То есть сообщение о том, что Нагарджуна в то время, когда жил в этом мире, находился, по одним источникам, на первом *бхуми* бодхисатв, а по другим – на седьмом, было сделано с позиций парамитаяны, а сообщение о том, что он при жизни стал Буддой Ваджрадхарой, сделано с позиций *Маха-аннутара-йога-тантры*.

Третья предварительная часть содержит презентацию шастры «Муламадхьямакакарика» в системе его сочинений. Он пишет здесь:

«Мастер Нагарджуна написал множество трактатов, таких как «Сто йог» (*Йогашатака*); sbyog-ba brgya-pa)<sup>10</sup> и другие, – посвященных общенаучным отраслям знания, буддийским наукам, и также сочинил базовые тексты тантр и парамитаяны. Он объяснил окончательный смысл (nges-don) глубинного срединного пути, приводя цитаты из сутр, собранные в «Антологии всех сутр» (*Сутрасамуччая*, mdo-kun-las-btus, dBu ma ki 187a, 193b), «Сотысячной Праджняпарамиты» (*Шатасахасрика-праджняпарамита*; sher-phyin- 'bum-pa), из коллек-

---

<sup>10</sup> Это сочинение не числится среди тех, которые приписываются Нагарджуне.

ции текстов о *бодхиचितте* и многих других сутр» [Tsong khapa 2012, p. 5].

Как подчеркивает здесь же Цонкапа, Нагарджуна обосновал свою интерпретацию в качестве конечного смысла глубинного Учения Будды посредством множества аргументов в шести трактатах. Это «*Фундаментальная мудрость*» (*Муламадхьямакакарика*, rtsa-ba shes-rab), «*Семьдесят строф о пустоте*» (*Шуньятасаптамти*, stong nyid bdun cu), «*Логика опровержения в дебатах*» (*Виграхавьявартани*; rtsod zlog rigs pa), «*Шестьдесят строф логического обоснования*» (*Юктишастика*; rtsod-zlog-rigs-pa-drug-cu-pa), «*Обращение в пыль ложных учений*» (*Вайдаля-пракарана*<sup>11</sup>, zhib mo rnam 'thag), «*Драгоценная гирлянда*» (*Ратнавали*, rin-chen-phreng-ba)). Среди них, согласно Цонкапе, основополагающее значение имеет именно текст «*Муламадхьямакакарика*». Его название переводится как «*Коренные строфы о срединности*», иногда – как «*Фундаментальная мудрость*».

Далее Цонкапа дает общую презентацию данной шастры в системе шести его трактатов мадхьямаки [Ibid., p. 6–10]. Согласно его классификации, эти шесть трактатов подразделяются на два вида. Во-первых, это трактаты, в которых в качестве главного предмета Нагарджуна объясняет *зависимо возникающую таковость* (de-kho-na-nyid) и отбрасывает крайние воззрения – реификационизм и нигилизм. Во-вторых, это трактаты, в которых главное содержание – это объяснение того, что путь, свободный от крайностей существования и несуществования, освобождает от сансары.

Текст «*Муламадхьямакакарика*», согласно объяснению Цонкапы, как раз объясняет пустоту как *зависимо возникающую таковость* путем опровержения представлений о реальной сущности вещей (dngos-ro'i-ngo-bo-nyid) и тезиса (sgrub-bya) о реифицированной природе, связанного с преувеличенным приписыванием [существования] личностям и феноменам. В частности, это воззрение школы *ньяя*. А в трактате «*Вайдаля-пракарана*» Нагарджуна подробно опровергает шестнадцать категорий логики школы *ньяя*, посредством которых они отстаивали истинное существование вещей.

Трактат «*Виграхавьявартани*» отвечает на контраргументы *ньяяиков*, выдвинутые в ответ на опровержение их воззрений Нагарджуной в первой главе «*Муламадхьямакакарика*», и поэтому, как объясняет Цонкапа в предварительном разделе своего комментария, этот текст является дополнением к первой главе «*Муламадхьямакакарика*».

---

<sup>11</sup> Другое название – «*Вайдаля-сутра*».

Нагарджуна в этом тексте объясняет, по словам Цонкапы, что слова по природе пусты, их смысл имеет зависимое возникновение, и все же, хотя за ними нет самосущей природы, мы в состоянии доказать тезис, который надлежит доказать, и отвергнуть объект отрицания. Поэтому, согласно Нагарджуне, теория достоверного восприятия и логические операции по отношению к утвердительным и отрицательным объектам достоверного познания являются обоснованными с позиций *бессущности* (rang-bzhin-med-pa' phyogs-la), а с точки зрения философии, признающей самосущее бытие (rang-bzhin-yod-par smra-ba-la), логика и объекты достоверного познания не поддаются разумному обоснованию. Нагарджуна объяснил, что при отсутствии самосущей природы все действия и деятели имеют полный смысл. Таким образом, в «*Виграхавьявартани*» Нагарджуна отвергает идею о том, что в системе мадхьямаки невозможно доказать собственную позицию.

Текст «*Шуньятасантати*» также является дополнением к тексту «*Муламадхьямакакарика*», поскольку был сочинен как ответ на возражение оппонентов против положения, сформулированного в седьмой главе «*Муламадхьямакакарика*»:

Как сновидение, как иллюзия,  
Как город гандхарвов,  
[Существуют] возникновение, пребывание  
И уничтожение, – так было сказано [ММК VII: 34].

Цонкапа объясняет, почему неправы те оппоненты Нагарджуны, которые выдвигают возражение, что отрицание самосущей природы рождения, пребывания и уничтожения является некорректным, на том основании, что о них говорится в сутрах. Он указывает на содержание что «*Шуньятасантати*», где Нагарджуна объяснял, что «Будда говорил о существовании или несуществовании пребывания, рождения, уничтожения; о [вещах] низких, равных, превосходных в соответствии с мирскими условностями, но не в соответствии с абсолютной реальностью». И Цонкапа повторяет, что Будда говорил о рождении, уничтожении и всех прочих явлениях в соответствии с мирской практикой словоупотребления (tha-snyad-kyi dbang-gyis), но не в соответствии с действительным положением вещей (yang-dag-par grub-pa'i dbang-gyis). И текст «*Шуньятасантати*» после опровержения самосущего существования в рождении, уничтожении и т. д., утверждает:

Все вещи по природе пусты,  
Поэтому несравненный Татхагата  
Настойчиво учил о зависимом возникновении.

Окончательный смысл – именно в этом.

Бхагаван Будда [учил, что] при опоре на мирские соглашения

Для всего разнообразия вещей имеет место корректное наименование [68–69].

Цонкапа комментирует, что тем самым Нагарджуна раскрыл абсолютный смысл способа существования вещей – именно то, что [их] зависимо возникающая природа пуста. Говорится, что рождение и все прочие явления установлены, будучи обозначенными благодаря условным соглашениям. Поэтому положение Нагарджуны, сформулированное в тексте «*Муламадхьямакакарика*», – «Будды учили Дхарме, опираясь в совершенстве на две истины», – согласно комментарию Цонкапы, является принципиально важным для понимания окончательного смысла Учения Будды. Согласно разъяснению Цонкапы, если эти положения, сформулированные Нагарджуной, – о пустоте самосущей природы как абсолютном смысле Учения Будды, и о том, что рождение и все прочие феномены являются условными обозначениями, – не постигнуты так, как это было объяснено Нагарджуной, то, следовательно, еще отсутствует понимание того, что смысл условного существования устанавливается как существующий просто силою номинального соглашения. Текст «*Шуньятасантати*» был сочинен Нагарджуной, чтобы помочь в понимании тем, кто не постиг этих смысловых тонкостей «*Муламадхьямакакарика*».

Другая категория текстов мадхьямики, по классификации Цонкапы, посвящена разъяснению того, что для освобождения от сансары нужен путь, свободный от крайних воззрений существования и несуществования. К ней относятся «*Юктишастика*» и «*Ратнавали*». В его комментарии говорится, что в этих текстах тоже часто встречается объяснение зависимо возникающей *таковости* и отрицание самосущей природы личности и феноменов. Но все же эти пассажи представлены как часть главного предмета – учения о том, что на пути, освобождающем от сансары, совершенно необходимо культивировать не опирающееся на две крайности постижение подлинного смысла реальности (*yang-dag-pa'i-don-shes-pa*). И, наоборот, в текстах «*Муламадхьямакакарика*» и «*Шуньятасантати*» также говорится о том, что путь постижения *таковости* устраняет неведение, а затем – остальные звенья 12-членной цепи зависимого возникновения. Тем не менее, по мысли Цонкапы, их главный и более трудный для понимания предмет – это систематическая экспликация объекта, зависимо возникающей *таковости*, а не доказательство того, что субъект, постигающий это, становится причиной освобождения.

Высшим среди всех этих трактатов является, согласно комментарию, текст «*Муламадхьямакакарика*», потому что в нем, демонстрируя бесчисленное множество различных логических средств, Нагарджуна с определенностью устанавливает глубинный смысл Учения.

В четвертой части предварительного комментария с приведением ряда цитат из сутр («*Сутрасамуччая*», «*Даракаратнадатта-сутра*», «*Алмазная сутра*», «*Сутра сокровищницы Татхагаты*», «*Марадамананариприччха-сутра*», «*Аджаташатру-сутра*») говорится о преимуществах устремленности к *глубинной Дхарме*, то есть к постижению пустоты. Суть наставления – в том, что благодаря мудрости, обретаемой посредством постижения пустоты, или *таковости*, – абсолютного способа существования всех вещей, в том числе личности, «я» и «моего», – можно очиститься даже от отпечатков самых тяжких преступлений и накопить духовные заслуги, многократно превышающие те, что создаются другими методами.

В пятой части Цонкапа подчеркивает, что наставники должны таким образом преподавать учение о пустоте, чтобы у учеников появилась почтительная устремленность к его пониманию, а также описывает качества учеников, являющихся подходящими «сосудами» для получения глубинного учения Будды, объясненного Нагарджуной. Здесь он цитирует «*Мадхьямака-аватару*» Чандракирти, где указаны три признака подходящего ученика.

Цонкапа подчеркивает, что ученик, являющийся подходящим «сосудом» для восприятия глубинного учения Будды, постигает пустоту точно таким способом, как это объяснил Нагарджуна. А именно, так, что пустота понимается в неразрывной связи с зависимым возникновением. Согласно комментарию Чже Цонкапы, необходимая для освобождения от сансары и для просветления запредельная мудрость, *праджняпарамита*, достигается посредством логической аргументации, но не одной лишь логикой: ученик должен иметь почтение к учению о пустоте и почтительную устремленность к ее постижению, практиковать все *парамиты* с пониманием их значения для развития мудрости, начиная с щедрости и нравственной дисциплины, взрастить в себе достоинства слушателя, заучивать наизусть сутры *праджняпарамиты* и шастры *мадхьямаки*, размышлять над их смыслом и медитировать – таким образом, чтобы понимание пустоты не повредило воззрению о зависимом возникновении. И очень важно возносить правильные молитвы, чтобы не утратить обретенные постижения в будущих жизнях.

Таково содержание предварительной части произведения Чже Цонкапы «*Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламад-*

хьямакакарика”», являющегося подробным комментарием к сочинению Нагарджуны «Муламадхьямакакарика» («Коренные строфы о срединности»), известному также под названием «Фундаментальная мудрость» или просто «Мудрость».

Основная часть «Океана аргументов» Чже Цонкапы – это собственно комментарий к тексту «Муламадхьямакакарика» Нагарджуны, состоящему из 27 глав. Мы можем условно разделить коренной текст Нагарджуны и соответственно основную часть комментария Цонкапы на две большие части. Первая часть охватывает главы I–VIII. Из них первые две главы содержат краткую презентацию *бессамостности*, состоящую из нескольких структурных заголовков и подзаголовков. Главы III–VIII содержат подробное обоснование бессамостности феноменов.

Учитывая большой объем комментария Цонкапы, мы решили издать перевод всего комментария в двух частях. Итак, в настоящее издание первой части русского перевода текста Цонкапы «Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны “Муламадхьямакакарика”» вошли предварительный раздел и комментарий к главам I–VIII, в которых дается краткое объяснение *бессамостности* двух видов и подробно объясняется *бессамостность* феноменов. Перевод с тибетского сделан на основе текста, входящего в 15-й том Собрания сочинений Чже Цонкапы, изданного в 2012 г. в Пекине: Tsong- khapa-blo-bsangs-grags-pa (автор). dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rabces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so («Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакакарика», известному как «Мудрость») // rje-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-'bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin (место издания): khrung-go'i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang (Publisher). – 2012. – 663 p.

Тибетский текст комментария Чже Цонкапы очень сложен для понимания и перевода, поэтому то, что в нашем распоряжении была его англоязычная версия в переводе Геше Нгаванга Самтена и Джея Гарфилда [Tsong khapa 2006], безусловно, облегчило задачу перевода на русский язык. Тем не менее, во многих случаях наша версия перевода терминов, используемых в тексте Цонкапы, и его содержания отличается по смыслу от их перевода. Различия также имеются и в переводе коренного текста – «Муламадхьямакакарика» Нагарджуны, который кажется на первый взгляд простым с технической точки зрения. Но в действительности философский смысл этого текста, разбитого на 27 глав и написанного в стихотворной форме, невозможно понять без

помощи авторитетных комментаторов. Чже Цонкапа был тем, кто внес ясность в интерпретацию текста «Муламадхьямакакарика», опираясь на сутры и шастры, особенно на классические индийские комментарии к сочинению Нагарджуны – тексты Буддапалиты, Бхававивеки, Чандракирти.

В комментарии Цонкапы дается объяснение каждой строфы Нагарджуны без цитирования самих строф – последовательно по главам. Мы по примеру Геше Нгаванга Самтена и Джея Гарфилда последовательно вводили в соответствующем порядке в «тело» комментария Цонкапы строфы «Муламадхьямакакарика» в собственном переводе с тибетского. Для перевода использовалась тибетская версия сочинения Нагарджуны в современном издании монастыря Сера Дже, расположенного на юге Индии. Это следующее издание: dpal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub (автор – Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). dbu-ma-rtsa-ba’i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so (название текста – *Коренные строфы о срединности*: текст, называемый “Мудрость”). – ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang (Издатель: великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже). – 2016. – 47 р. В тех отдельных случаях, когда возникало затруднение с переводом тибетской версии «Муламадхьямакакарика» и нас не устраивала версия перевода, выполненного Геше Самтенем и Джеем Гарфилдом, мы обращались к английскому переводу, выполненному с санскритской версии Кеннетом К. Инадой [ММК 1993]. В фигурных скобках мы указываем страницы тибетского текста.

Я от всего сердца благодарю своего драгоценного духовного наставника, тибетского ламу Геше Джампа Тинлея за все полученные от него в течение многих лет устные наставления по всем разделам буддийской Дхармы, благодаря которым теперь удастся подступиться к пониманию замечательного текста «Муламадхьямакакарика» и великолепного к нему комментария великого Чже Цонкапы. За ошибки, если они допущены в переводе из-за недостаточности моей квалификации, прошу прощения.

## **Общая структура текста Чже Цонкапы**

«Океан аргументов»: Большой комментарий к тексту Нагарджуны  
«*Mūlamadhyamakārikā*» (предв. раздел и гл. I–VIII)

Вступление в предварительные наставления

### **Раздел I. Предварительные наставления**

1. Необходимость поиска *таковости*, реального способа существования вещей, и метод исследования.
2. Величие автора шастры.
3. Презентация текста «*Mūlamadhyamakārikā*».
4. Преимущества устремленности к глубинной Дхарме.
5. Описание сосуда, подходящего для получения этих глубинных наставлений.

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

#### **«*Mūlamadhyamakārikā*»**

Вступление в комментарий к тексту “*Mūlamadhyamakārikā*”

1. Смысл названия трактата “*Mūlamadhyamakārikā-prajñā*”
2. Характеристика содержания трактата
  - 2.1. Хвала Будде за проповедь учения о зависимом возникновении, свободном от крайностей
    - 2.1.1. Общий смысл
      - 2.1.1.1. Каким образом в смысле слов [текста] содержится предмет данной шастры и т. д. [необходимость сочинения, главная причина и их взаимосвязь]
      - 2.1.1.2. Каким образом основа обладает восемью атрибутами
      - 2.1.1.3. Опровержение возражений других [школ]
        - 2.1.1.3.1. Опровержение возражений против тезиса, что пресечение и прочие [атрибуты] не являются существующими в силу самосушей природы
        - 2.1.1.3.2. Опровержение возражений относительно числа атрибутов и их порядка
      - 2.1.1.2. Вспомогательные положения
    - 2.2. Способ интерпретации зависимого возникновения, свободный от восьми крайностей
      - 2.2.1. Упорядочение структуры текста в соответствии с порядком практической реализации
        - 2.2.1.1. Идентификация когнитивного состояния, в котором происходит цепляние за объект логического отрицания
          - 2.2.1.1.1. Главный смысл
          - 2.2.1.1.2. Способ применения специфицирующих характеристик к объекту отрицания
        - 2.2.1.2. Как трактат поддерживает это отрицание



2.2.2.1.1.1.1.1.2.2. Отбрасывание аргумента, что это противоречит сутрам

2.2.2.1.1.1.1.1.2. Отрицание собственной природы условий, порождающих результат

2.2.2.1.1.1.1.1.2.1. Общее опровержение самосушей природы условий

2.2.2.1.1.1.1.1.2.1.1. Опровержение концепции условий с точки зрения механизма

2.2.2.1.1.1.1.1.2.1.1.1. Опровержение концепции условий на том основании, что они осуществляют активность возникновения

2.2.2.1.1.1.1.1.2.1.1.2. Опровержение концепции условий, основанной на том, что они дают рождение результату

2.2.2.1.1.1.1.1.2.1.2. Опровержение концепции условий с точки зрения кармы (действия)

2.2.2.1.1.1.1.1.2.2. Опровержение каждого из условий по отдельности

2.2.2.1.1.1.1.1.2.2.1. Опровержение характеристик причинного условия

2.2.2.1.1.1.1.1.2.2.2. Опровержение характеристик объективного условия

2.2.2.1.1.1.1.1.2.2.3. Опровержение характеристик непосредственного условия

2.2.2.1.1.1.1.1.2.2.4. Опровержение характеристик доминантного условия

2.2.2.1.1.1.1.1.2.3. Презентация других способов их общего опровержения

2.2.2.1.1.1.1.1.2.3.1. Опровержение тезиса, что условия имеют собственную природу на основании того, что результат возникает

2.2.2.1.1.1.1.1.2.3.2. Опровержение того, что результат, имеющий или не имеющий природу условий, установлен к бытию самосущим способом

2.2.2.1.1.1.1.1.2.3.3. Опровержение убежденности в самосушей природе [вещей,] как являющихся условиями, так и не являющихся условиями

2.2.2.1.1.1.1.1.2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

2.2.2.1.1.1.1.3. Резюме главы I и формулировка ее названия

2.2.2.1.1.1.2. Отрицание самосушей природы личности посредством исследования активности и механизма прихода и ухода личности (гл. II)



2.2.2.1.1.1.2.1.1.1.4.2. Опровержение посредством исследования – имеются или не имеются две активности в активности, постулируемой у уходящего

2.2.2.1.1.1.2.1.1.2. Отрицание активности кармы и деятеля, вместе взятых

2.2.2.1.1.1.2.1.2. Заключительное резюме

2.2.2.1.1.1.2.2. Дополнение объяснения цитатами из сутр окончательного смысла

2.2.2.1.1.1.2.2.3. Резюме главы II и формулировка ее названия

2.2.2.1.1.2. Подробное объяснение двух видов бессамостности (гл. III–XXIII)

2.2.2.1.1.2.1. Подробное объяснение [бессамостности] феноменов и личности при их дифференцированном рассмотрении

2.2.2.1.1.2.1.1. Объяснение бессамостности феноменов

2.2.2.1.1.2.1.1.1. Объяснение бессамостности трех видов феноменов

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1. Отрицание самости феноменов в отношении источников восприятия

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1. Объяснение главы III «Исследование чувственных способностей»

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1. Презентация позиции оппонента

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. Опровержение позиции оппонента

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1. Опровержение самосущего существования трех феноменов, вовлеченных в способность зрения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1.1. Отрицание деятеля в отношении способности зрения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1.1.1. Опровержение тезиса, что глаз является деятелем зрения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1.1.1.1. Опровержение посредством довода, что глаз не видит самого себя

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1.1.1.1.1. Выдвижение довода

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1.1.1.1.2. Отбрасывание неопределенности

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1.1.1.1.3. Заключение

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1.1.1.2. Опровержение посредством исследования – является [глаз] связанным или не связанным с активностью видения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1.1.2. Опровержение тезиса, что деятелем зрения является самость или сознание

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. 1.2. Отрицание кармы и активности в отношении способности зрения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2.2. Применение этого аргумента к другим способностям

- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3. Резюме главы III и формулировка ее названия
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2. Отрицание самости феноменов в отношении *скандх*
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1. Объяснение главы IV «Исследование *скандх*»
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1. Опровержение того, что *скандха* формы существует по собственной природе
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.1. Опровержение причины и следствия в случае, когда они – разные объекты
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.2. Опровержение причины и следствия в случае, когда они являются существующими или несуществующими, однородными или неоднородными (похожими или непохожими)
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2. Применение этого аргумента к другим *скандхам*
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.3. Способ отбрасывания ответов оппонентов в ходе диспута.
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.3. Резюме главы IV и формулировка ее названия
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3. Опровержение самости в отношении элементов
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1. Объяснение главы V «Исследование элементов»
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1. Опровержение того, что шесть элементов установлены к бытию в силу их собственной природы
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1. Опровержение того, что элемент «пространство» является установленным к бытию в силу собственной природы
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1. Опровержение характеристики и характеризуемого в отношении элемента «пространство»
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1. Опровержение основы характеристики
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1.1. Опровержение характеристики
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1.1. Опровержение характеристики посредством анализа «раньше» и «позже»
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1.2. Опровержение характеристики посредством анализа – существует или не существует характеристика
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2. Демонстрация того, что благодаря этому основа характеристики становится опровергнутой
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.2. Опровержение самой характеристики
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.3. Резюмирующий вывод
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2. Опровержение существования пространства в качестве вещественного и невещественного

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.2.1. Главный смысл

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.2.2. Отбрасывание возражений

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.3. Резюмирующий вывод из опровержений

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2. Применение данного аргумента также к другим элементам

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.2. Обличение крайностей реификации и нигилизма

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.2. Дополнение цитатами из сутр определенного смысла

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3. Резюме главы V и формулировка ее названия

2.2.2.1.1.2.1.1.2. Опровержение аргумента о том, что они имеют самость

2.2.2.1.1.2.1.1.2.1. Отрицание существования омрачений на любом базисе

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1. Объяснение главы VI «Исследование страстной привязанности и ее носителя»

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1. Опровержение [самосущего существования] страстной привязанности и ее носителя

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.1. Опровержение того, что возникает последовательно

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.1.1. Опровержение существования и несуществования носителя привязанности до привязанности

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.1.2. Опровержение существования и несуществования привязанности до носителя привязанности

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2. Опровержение того, что возникает одновременно

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.1. Опровержение их одновременности в силу отсутствия их зависимости

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2. Опровержение одновременности в отношении идентичности и различия

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2.1. Общее опровержение одновременной совместности относительно идентичности и дифференцированности

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2.2. Особое опровержение одновременности относительно дифференцированности

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2.2.1. Неустановленность *одновременной совместности* посредством неустановленности дифференциации

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2.2.2. Отсутствие необходимости в *одновременной совместности* в случае установленной дифференцированности

2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.1.1.2.2.2.3. Презентация взаимозависимости при допущении, что дифференцированность зависит от *одновременной совместности*

- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.2. Заключительное резюме опровержений
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.1.3. Применение этого аргумента к другим феноменам
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.2. Отрицание существования характеристик: рождения, уничтожения, пребывания
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.3. Отрицание существования причины, следствия и деятеля
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3. Резюме главы VI и формулировка ее названия
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2. Опровержение существования характеристик: рождения, уничтожения, пребывания
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1. Объяснение главы VII «Исследование возникновения, пребывания, прекращения»
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.1. Представление позиции оппонента
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2. Опровержение позиции оппонента
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1. Опровержение [тезиса о том, что] характеристика производного установлена к бытию в силу собственной природы
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1. Опровержение общих характеристик
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.1. Общее опровержение трех характеристик
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.1.1. Опровержение посредством исследования – являются три характеристики производными или не являются
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.2. Опровержение посредством исследования – являются три характеристики индивидуальными или коллективными
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.3. Опровержение посредством исследования – существуют или не существуют другие характеристики
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.3.1. Презентация редукции
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.3.2. Опровержение критики редукции
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.3.2.1. Опровержение критики первой редукции
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.3.2.1.1. Изложение критики
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.3.2.1.2. Опровержение критики
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.3.2.2. Опровержение критики второй редукции
- 2.2.2.1.1.2.1.1.2.1.2.1.1.3.2.2.1. Презентация возражений оппонента против второй редукции (изложение критики со стороны оппонента)

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.1.1.3.2.2.2. Опровержение этих возражений

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1. Опровержение примера

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.1. Опровержение посредством подрывания тезиса

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2. Опровержение посредством демонстрации сомнительности аргумента

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.1. Презентация главного смысла

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.2. Презентация подтверждения того, что было объяснено ранее

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.3. Объяснение смысла подтверждающих сурт

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.1.3.2.2.2.2. Опровержение объекта примера

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2. Опровержение каждой из характеристик

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1. Опровержение того, что возникновение установлено к бытию в силу собственной природы

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1. Опровержение посредством исследования объекта порождения в трех временных периодах

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.1. Общее и специальное (детальное) опровержение возникновения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.1. Общее опровержение возникновения в трех временных периодах

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.1.2. Специальное (детальное) опровержение процесса возникновения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.2. Отбрасывание возражений против опровержения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.2.1. Отбрасывание возражений против опровержения возникновения, существующего в трех временных периодах

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.2.2. Отбрасывание возражений против опровержения возникновения в том, что находится в процессе возникновения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.1.3. Опровержение даже в случае принятия процесса возникновения

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.2. Опровержение посредством исследования существования-несуществования

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.1.3. Опровержение посредством исследования – является или не является это прекращением

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.2. Опровержение того, что пребывание установлено к бытию в силу собственной природы

- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2.2.1. Опровержение посредством исследования кармы относительно трех временных периодов
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2.2.2. Опровержение посредством исследования – имеет или не имеет места процесс прекращения
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2.2.3. Опровержение посредством исследования – существует или не существует что-то иное, выполняющее функцию пребывания
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2.3. Опровержение того, что уничтожение установлено к бытию в силу собственной природы
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2.3.1. Способ опровержения посредством исследования прекращения
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2.3.1.1. Опровержение посредством исследования трех временных периодов
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2.3.1.2. Опровержение посредством исследования – является или не является это пребыванием
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2.3.1.3. Опровержение посредством исследования состояний себя и других
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1.3.1. Главный смысл
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1.3.2. Отбрасывание возражений
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1.4. Опровержение посредством исследования – существуют или не существуют вещи
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.1.5. Опровержение посредством исследования – имеются или не имеются другие субъекты уничтожения
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.2. Причина, по которой та критика неприменима в отношении нас
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.3. Опровержение утверждения, что уничтожение является беспричинным
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.3.1. Аргументы, представленные в «*Прасаннападе*»
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.1.2.3.3.2. Аргументы, представленные в «*Комментарии к “Шестидесяти строфам обоснования”*»
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.1.2. Опровержение специфических характеристик
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2. 2. Демонстрация того, что благодаря этому опровергается также [тезис, что] производные феномены установлены к бытию в силу их собственной природы
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.1.2.3. Отбрасывание возражений о противоречии сутрам
- 2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.3. Заключительное резюме главы VII и формулировка ее названия

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3. Опровержение существования причины – кармы и ее субъекта (деятеля)

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1. Объяснение главы VIII «Исследование причины – кармы (действия) и ее деятеля»

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1. Опровержение того, что карма и деятель существуют самосущим способом

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1. Опровержение того, что однородные действие и деятель (bya-byed) установлены к бытию самосущим способом

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1. Опровержение первых двух альтернатив в отношении действия и деятеля

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.1. Формулирование тезиса

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2. Презентация аргументации

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.1. Аргументация для первого тезиса

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.1.1. Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует карма, никем не сотворенная

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.1.2. Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует деятель, который никак не функционирует

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.2. Аргументация для второго тезиса

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.2.1. Опровержение посредством абсурдного вывода, что причина не существует

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.1.2.2.2. Дискредитация тех, кто признает это

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.1.2. Опровержение третьей альтернативы в отношении кармы и деятеля

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2. Опровержение того, что неоднородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2.1. Опровержение каждого деятеля, который осуществляет каждую неоднородную карму

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.1.2.2. Опровержения каждого деятеля, который осуществляет две неоднородные кармы

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.2. Способ условного определения кармы и деятеля

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.1.3. Применение этого аргумента к другим феноменам

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.3. Резюме главы VIII и формулировка ее названия

## Цонкапа Лосанг Драгпа

### Океан аргументов: Большой комментарий к тексту Нагарджуны “*Mūlamadhyamakārikā*”, известному как “Мудрость”

(dBu-ma-rtsa-ba'i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba'i-rnam-bshad-rigs-pa'i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so)

{ 1 } Я с почтением простираюсь к лотосам стоп благородного Ман-  
джуши!

Да буду я всегда под защитой Победителя,  
Того, кому возносят высшую хвалу мудрецы необъятной вселен-  
ной,  
Называя высшей драгоценностью среди всех проповедников Слова  
Будды,  
За учение о пустоте самосущего бытия<sup>12</sup> как смысле зависимого  
возникновения!

Я принимаю прибежище в том, кто является сокровищницей благо-  
родной мудрости,  
Кто, постигнув сие наставление как сердце всего священного Сло-  
ва,  
В окружении Сыновей Будды<sup>13</sup> в безграничном универсуме<sup>14</sup>  
Все время насыщает их даром глубинных наставлений.

Тот, кто, установив в Слове бесчисленные места,  
Ведущие к сомнениям в окончательном смысле<sup>15</sup>,  
Убедительно их устранил;  
Кто подходом, дарующим высшую определенность в этой системе,  
Путем различных доказательств и опровержений,  
Испутив сияние тысячи лучей логических аргументов<sup>16</sup>,

---

<sup>12</sup> Понятием «самосущее бытие» мы передаем тибетское выражение «gang-  
bzhin». В переводе Геше Нгаванга Самтена и Джея Л. Гарфилда этот тибетский  
термин, многократно встречающийся в тибетском тексте Чже Цонкапы, пере-  
дается термином «essence» («сущность») [Tsong khapa 2006].

<sup>13</sup> Rgyal-sras – букв. «сын Победителя», синоним «бодхисаттвы».

<sup>14</sup> Выражение «gab-'byams-zhing» выше мы перевели как «необъятная все-  
ленная», здесь – как «безграничный универсум». Но не следует космологизи-  
ровать это понятие в обыденном смысле. Оно, скорее, относится к буддийско-  
му универсуму в том специфическом смысле, который содержится в понятии  
«Поле Заслуг» (tshogs-zhing).

<sup>15</sup> Тиб. nges-don – «определенный смысл», «окончательный смысл», «выс-  
ший смысл».

Рассеял беспросветный ментальный мрак цепляния за крайности, –  
Солнце по имени Нагарджуна. Да станет он Победителем!

Я поклоняюсь носителям традиции великой колесницы –  
Славному Арьядеве, Ашвагхоше и всем остальным,  
Кто, должным образом держась этой высшей системы,  
Надолго сохранил ясный смысл Учения Будды!

Подобно луне, защищающей ночь<sup>17</sup> в центре звезд,  
Системы *махасиддхов* Буддапалиты и Чандракирти  
Своим сиянием затмевают все комментарии.  
Даже просто вспоминая их, я испытываю благоговейный трепет.

{2} Почитание Ваших лotosовых стоп побеждает худшего врага –  
неведение,  
Вы разъясняете путь логических аргументов.  
Да хранят меня до скончания сансары  
Ваши чудесные деяния высшего проводника, Учитель!

Просьба, выраженная многими благими друзьями,  
Что стремились постичь окончательный смысл,  
И прославленным правителем королевства,  
Вдохновила меня объяснить этот глубинный срединный путь.

Хотя тем, кто довольствуется просто термином «окончательный  
смысл»,  
Кто, увидев лишь проблеск смысла, удовлетворяется этим,  
Кто в искреннем рвении в духовной практике  
Отбрасывает высшие философские тексты,  
Это [учение] не требуется,  
Я для тех разумных, кто желает медитировать  
В соответствии с интерпретацией Нагарджуны,  
Полностью устранив светочем совершенной логики  
Всю тьму неведения, ложных теорий, сомнений  
Относительно окончательного смысла [Учения],  
Сердца Слова Будды и смысла *праджняпарамиты*,  
Того Пути, которым шествуют бесчисленные могущественные йо-  
гины,

---

<sup>16</sup> Здесь тиб. *gigs-lam* – «логика», «логический метод», «логический подход», «способ аргументации».

<sup>17</sup> Тиб. *mtshan-mo'i-mgon-po* – букв. «защитник ночи», «покровитель ночи», синоним «луны».

Посредством воззрения, устанавливающего подлинный способ существования [всех вещей], как они есть<sup>18</sup>,  
Объясню фундаментальную суть мадхьямаки<sup>19</sup>.  
Слушайте с почтением!

В этом учении, которое предстоит объяснить, – о фундаментальной сути мадхьямаки – есть два раздела: I – предварительные наставления; II – собственно комментарий к тексту “Муламадхьямакакарика”.

## Раздел I. Предварительные наставления

Здесь пять заголовков:

1. Необходимость поиска *таковости*, реального способа существования вещей<sup>20</sup>, и метод исследования.
2. Величие автора шастры.
3. Презентация шастры.
4. Преимущества благоговейной устремленности к глубинной Дхарме.
5. Описание сосуда, подходящего для получения этих глубинных наставлений.

### 1. Необходимость поиска реального способа существования вещей<sup>21</sup> и метод исследования

Все наставления, данные Победителями относительно даяния и других практик, являются искусными средствами для порождения мудрости, постигающей подлинный способ существования вещей – *таковость*, у тех, кто еще ее не породил; для стабилизации этой мудрости и все большего развития у тех, кто ее уже породил. Как говорится в «Бодхичарья-аватаре»,

Все эти звенья Учения

Бхагаван преподавал ради мудрости.

И поэтому тот, кто желает успокоить страдание,

Должен породить мудрость [IX:1].

---

<sup>18</sup> Тиб. phu-thag-chod-pa'i lta-ba.

<sup>19</sup> Тиб. dbu-ma'i rtsa-ba – букв. «корень мадхьямаки». Тиб. dbu-ma – мадхьямака, срединное воззрение, а dbu-ma-pa – это мадхьямика, последователь срединного воззрения, название философской школы.

<sup>20</sup> Тиб. de-kho-na-nyid – «таковость», «реальность», «абсолютная сущность», «фундаментальная природа».

<sup>21</sup> Тиб. de-kho-na-nyid – «таковость», «реальность», «абсолютная сущность», «фундаментальная природа».

{3} Следовательно, все учения в Слове Будды прямо или косвенно ведут именно к постижению *таковости*. Поэтому, подобно тому как группу слепцов ведет в нужное место опытный проводник, священным долгом наделенных умом является совершенное исследование оком мудрости, созерцающим опорно-зависимо возникающую *таковость*<sup>22</sup>, [того способа, каким] даение и остальные [парамиты] ведут в град освобождения. Более того, именно этот смысл был хорошо раскрыт тем, о ком Всемирный Учитель сделал пророчество. Теперь [скажу] о герменевтическом подходе<sup>23</sup>. [Дело в том] что [Будда] проповедовал в соответствии со способностями учеников различные средства – [наставления] прямого смысла (*nges-don*) и относительные, которые нуждаются в интерпретации (*drang-don*). Из-за этого возникают сомнения касательно того, какие учения следует воспринимать буквально, а какие – нуждаются в интерпретации.

Смысл Слова Будды необходимо искать, следуя установленной системе удостоверения<sup>24</sup>, логически свободной от крайностей. Согласно этой системе, те наставления, которые считаются имеющими определенный, или окончательный, смысл, следует понимать именно так, а не иначе и не подвергать их иной интерпретации; [эта система является] логически обоснованным методом удостоверения буквального смысла, а в отношении альтернативных интерпретаций, [эта система функционирует как метод] опровержений. Таковы сущностные инструкции, передаваемые в традиции великой колесницы, и в этом единодушны все великие мастера.

## 2. Величие автора шастры

В «Святой сутре прибытия на Ланку» (*Ланкаватара-сутра*; 'phags-pa lan-kar gshegs-pa) говорится:

Колесница различающей мудрости<sup>25</sup>  
Не является сферой практики софистов<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Тиб. *rten-cin-'brel-bar-'byung-ba'i de-kho-na-nyid*. Здесь «*rten-cin-'brel-bar-'byung-ba*» буквально переводится как «опорно-зависимое возникновение». Далее мы будем это выражение передавать понятием «зависимое возникновение».

<sup>23</sup> Тиб. *'grel-tshul* – букв. «метод, система комментирования».

<sup>24</sup> Тиб. *gtan-la-phab-pa* – «устанавливать», «достигать определенности», «получать уверенность», «достигать категорического заключения».

<sup>25</sup> Тиб. *so-so-rang-rig-theg-pa*.

<sup>26</sup> Тиб. *rtog-ge-pa* – «философ», «логик», «тот, кто опирается на тексты». Это также название последователей материалистической школы *ньяя*.

«После ухода Защитника в нирвану кто будет держателем [Этой Дхармы], – умоляю, скажите!» [*mDo sde ca*, 165b]<sup>27</sup>.

Такой вопрос был задан Будде: кто станет после его ухода в нирвану держателем колесницы, – сферы<sup>28</sup> различающей мудрости медитативного погружения, – которая умиротворяет вербальные и концептуальные измышления? Будда ответил:

Вы, великие мудрецы, знайте:  
После ухода Сугаты в нирвану  
Тот, кто станет держателем методов,  
Появится, когда пройдет некоторое время,

В южной стороне, в местности Видарбха<sup>29</sup> –  
Славный, знаменитый монах Шри<sup>30</sup>,  
Которого будут звать «Нага».  
Он разрушит крайности существования и несуществования.

{4} Он объяснит миру мою колесницу,  
Несравненную махаяну,  
Достигнув Земли Совершенной Радости<sup>31</sup>,  
Уйдет в Чистую Землю Сукхавати<sup>32</sup> [*mDo sde ca*, 165b].

Будда сказал, что Нагарджуна даст интерпретацию колесницы окончательного смысла, свободную от двух крайностей – существования и несуществования. Как сказано в «*Сутре священного золотого света*» (*Суварнапрабха-сутра*; gser-'od-dam-pa), Нагарджуна – это реинкарнация юного Личчхави, который во времена Будды звался Сарвалокаприядаршана (li-tsa-byi-gzhon-nu-'jig-rten-thams-cad-kyis-mthong-na-dga'-ba). В «*Сутре великого облака*» (*Махамехха-сутра*; sPrin-chen)<sup>33</sup> говорится:

---

<sup>27</sup> В ссылках, таких как [*mDo sde ca*, 165b], [*rGyud ha* 200a] и т. д., «*mDo sde*» и «*rGyud*» – это классификационная категория текста в тибетском буддийском каноне; «са, 165b» и «ha, 200a» – это названия томов и номера листов (страниц).

<sup>28</sup> Тиб. yul переводится также как «объект».

<sup>29</sup> Тиб. be-da'i-yul.

<sup>30</sup> Тиб. dpal-ldan cher-grags-pa

<sup>31</sup> Тиб. gab-tu-dga'-ba – первая из 10 бхуми.

<sup>32</sup> Тиб. bde-ba-can – Рай Будды Амитабхи.

<sup>33</sup> Данная сутра является по содержанию скорее тантрой. Видимо, поэтому в Кангьюре она находится в разделе тантр.

Спустя 400 лет после моего ухода в нирвану этот юноша станет Монахом по имени «Нага» и, широко распространив мое учение, Наконец в Чистой Земле *Прасада Прабха* (rab-tu-dad-pa'i 'od) Станет Победителем по имени *Джнянакарапрабха* (ye-shes-'byung-gnas-'od) [rGyud Pa, 159a, Pha 4b–5a].

В тексте «*Коренное постижение Манджушири*» (*Манджушимулакальпа*; 'jam-dpal-gyi-rtsa-ba'i-rtog-pa) из класса Крия-тантра названы то же самое время и то же самое имя, а также говорится, что он будет жить 600 лет. В «*Сутре великого барабана*» (*Махабхерихаракапариварта-сутра*; mnga-bo-che''i- mdo) говорится:

Личчавский юноша появится в то время,  
Когда время жизни людей будет 80 лет,  
А Учение придет в упадок.  
Став монахом, признанным учителем,  
Он, широко распространив Учение,  
После достижения возраста ста лет уйдет из жизни  
И родится в Чистой Земле Сукхавати [mDo-sde dza, 100b].

Эти пророчества о появлении ачарьи Нагарджуны также были описаны стихавирой Бодхибхадрой и великим Атишей. Они поддерживали идею о том, что личчавский юноша Сарвалокаприядаршана и Нагарджуна относятся к одному и тому же потоку сознания. [Они]<sup>34</sup> говорили, что пророчество из «*Сутры великого барабана*»<sup>35</sup> относится к финальному появлению Нагарджуны на юге. Значит, сообщение о его появлении на юге через четыреста лет относится ко второму случаю его прихода.

В «*Ланкаватара-сутре*» и тексте «*Манджушимулакальпа*» говорится, что достигнув первой земли из десяти *бхуми*, он уйдет в Сукхавати, а сутра «*Махабхери*» сообщает, что этот монах был на седьмой земле.

{5} Пророчество из «*Магамегха-сутры*» и «*Махабхери*» о том, что в будущем он достигнет просветления, относится к просветлению его *нирманакаи* в Мире Желаний. Это не противоречит утверждению «*Яс-*

---

<sup>34</sup> Контекст тибетского текста позволяет понять этот фрагмент так, что Бодхибхадра и Атиша говорили об этом, но возможен и другой перевод – «Говорится, что...»

<sup>35</sup> В тибетском тексте, которым пользовались мы, речь идет о «*Сутре великого барабана*», а в английском переводе Геше Нгаванга Самтена и Джея Гарфилда – о сутре «*Mahāduṇḍubhi*» [Tsong khapa 2006, p. 11].

ного светоча» (*Прадиподьётана-тика*; sgron-gsal, rGyud ha 200a) о том, что Нагарджуна достиг в той самой жизни состояния Ваджрадхары посредством пути высшей йоги. Это подобно утверждению о том, что Всемирный Учитель Шакьямуни достиг просветления в то время, когда продолжительность жизни людей составляла сто лет, и это не противоречит тому, что его просветление имело место много эонов назад. Если бы такой мастер, личность великой силы сострадания, прожив шестьсот лет, оказался не в состоянии достичь просветления с помощью высшей йоги на пути махаяны, тогда слова из высшей тантры о том, что ученик с высшими способностями обретет состояние Ваджрадхары<sup>36</sup> за одну жизнь, оказались бы всего лишь пустым словесным обещанием. Поэтому известное из «Комментария к 'Шести-десяти строфам логического обоснования'» (*Юктишастикавртти*; rigs-pa drug cu-pa, dVi ta ya 2b)<sup>37</sup> заявление о том, что этот Защитник не завершил свои деяния, сделано исключительно лишь с позиций парамитаяны<sup>38</sup>.

### 3. Презентация шастры «Mūlamadhyamakārikā»

Мастер Нагарджуна написал множество трактатов, таких как «Сто йог» (*Йогашатака*»; sbyor-ba brgya-pa) и другие, – посвященных общенаучным отраслям знания<sup>39</sup>, буддийским наукам<sup>40</sup> и также сочинил базовые тексты тантр и парамитаяны. Он объяснил окончательный смысл (nges-don) глубинного срединного пути, приводя цитаты из «Антологии всех сутр» (*Сутрасамуччая*, mdo-kun-las-btus), «Сотысячной Праджняпарамиты» (*Шатасахасрика-праджняпарамита*;

---

<sup>36</sup> Тиб. rdo-rje-'dzin-pa – «держатель ваджра».

<sup>37</sup> Речь идет о комментарии Чандракирти на текст Нагарджуны «Шестьдесят строф логического обоснования».

<sup>38</sup> Тиб. phar-phyin-gyi-theg-pa в английском переводе переведено как «колесница Праджняпарамиты» [Tsong khara 2006, p. 12]. На наш взгляд, в данном пассаже речь идет именно о колеснице бодхисаттв, и в этом контексте активность любого, кто достиг просветления, не завершается с просветлением. Напротив, просветление достигается как раз с целью обретения способности к неограниченной благой деятельности ради страдающих живых существ. Именно на этот момент указывает здесь Дже Цонкапа.

<sup>39</sup> Тиб. rig-pa'i gnas thun-mong-ba.

<sup>40</sup> Тиб. nang-rig-pa – букв. «внутренняя наука». Тибетские буддисты называли «внутренним» все, что относилось к собственно буддизму. Джей Гарфилд некорректно переводит это понятие на английский язык как «inner phenomena» (внутренние феномены), ведь Учение Будды не относится лишь к внутренним феноменам.

sher-phyin- 'bum-pa), из коллекции текстов о *бодхичитте* и многих других сутр. Он логически обосновал [свою интерпретацию *глубинного учения*] посредством множества аргументов в шести трактатах: «*Фундаментальная мудрость*» (*Муламадхьямакакарика*, rtsa-ba shes-rab), «*Семьдесят строф о пустоте*» (*Шуньятасантати*, stong nyid bdun cu), «*Логика опровержения в дебатах*» (*Виграхавьявартани*; rtsod zlog rigs pa), «*Шестьдесят строф логического обоснования*» (*Юктишастика*; rtsod-zlog-rigs-pa-drug-cu-pa), «*Обращение в пыль ложных учений*» (*Вайдаля-сутра*, zhib mo gnam 'thag), «*Драгоценная гирлянда*» (*Ратнавали*, rin-chen-phreng-ba). Хотя в некоторых его текстах жанра «хвала» также излагается пустота, в них не так много логической аргументации.

Эти великие трактаты подразделяются на два вида: 1) те, где в качестве главного предмета содержится объяснение зависимо возникающей *таковости*, которое отбрасывает крайности существования и несуществования; 2) те, где главным является объяснение того, что путь, свободный от крайностей существования и несуществования, освобождает от сансары.

{6} Первый предмет раскрывается двумя способами. Первый способ заключается в опровержении теории о реальной сущности (dngos-ro'i-ngo-bo-nyid), тезиса (sgrub-bya) о реифицированной<sup>41</sup> природе, преувеличенного приписывания [существования] личностям и феноменам. Он представлен в сочинении «*Муламадхьямакакарика*». Второй способ – это логическое опровержение шестнадцати категорий логики школы *ньяя*<sup>42</sup>, [посредством которых они доказывали истинное существование вещей]. Он представлен в «*Вайдаля-сутре*».

Нагарджуна [в первой главе «*Муламадхьямакакарики*»] говорит, что самосушая природа вещей (rang-bzhin) не является существующей в условиях и т. д. [ММК I: 3ab]<sup>43</sup>. На это [логики *ньяя*] возражают:

Если самосушая природа всех вещей не является существующей,  
То тогда ваши слова тоже не имеют сути.  
Невозможно опровергнуть самосушее бытие.

«*Виграхавартани*» отвечает на эти контраргументы *ньяяиков* и поэтому этот текст является дополнением к первой главе «*Муламадхья-*

---

<sup>41</sup> Тиб. sgro-btags – букв. «преувеличенное наименование», переводится как «суперналожение», «материализация», «реификация».

<sup>42</sup> Тиб. rtoḡ ge'i tshig don bcu drug – букв. «шестнадцать категорий софистов».

<sup>43</sup> ММК – сокр. «*Муламадхьямакакарики*».

*макакарика*». Нагарджуна в этом тексте объясняет, что слова по природе пусты, их смысл имеет зависимое возникновение, и все же, хотя [за ними] нет самосущей природы, мы в состоянии доказать тезис, который надлежит доказать<sup>44</sup>, и отвергнуть объект отрицания. Поэтому, согласно Нагарджуне, теория достоверного восприятия и логические операции по отношению к утвердительным и отрицательным объектам достоверного познания являются обоснованными с позиций *бессущности* (rang-bzhin-med-pa' phyogs-la), а с точки зрения философии, которая утверждает существование самосущей природы (rang-bzhin-yod-par smra-ba-la), достоверное восприятие (tshad-ma) и объекты познания не поддаются разумному обоснованию. В тексте *«Мадхьямакакарики»* объяснено, что при отсутствии самосущей природы все объекты и действия (bya-byed) имеют полный смысл. [Может возникнуть идея, что,] хотя посредством дифференцирования объектов восприятия (migs-kyis phyue-nas), действия утверждения и отрицания обретают полный смысл, тем не менее, в этой системе невозможно доказать собственную позицию. Эта идея отвергается [в *«Виграхавьявартани»*]<sup>45</sup>.

Текст *«Шуньятасантати»* был сочинен как ответ на возражение оппонентов против положения, сформулированного в седьмой главе *«Муламадхьямакакарика»*:

Как сновидение, как иллюзия,  
Как город гандхарвов –  
Объясняются подобно им  
Рождение, пребывание и уничтожение [ММК VII: 34].

Так что этот текст является дополнением к тексту *«Муламадхьямакакарика»*. Некоторые оппоненты выдвигают возражение, что отрицание самосущей природы рождения, пребывания и уничтожения является некорректным, поскольку о них говорится в авторитетных текстах линии устной трансмиссии Слова. В *«Шуньятасантати»* говорится:

Будда говорил о существовании или несуществовании пребывания,  
рождения, уничтожения;  
О [вещах] низких, равных, превосходных

---

<sup>44</sup> Тиб. bsgrub-bya можно перевести также как «объект осуществления», «цель, которая должна быть достигнута», «объект практики».

<sup>45</sup> В тибетском тексте данный пассаж не упоминает текст *«Виграхавьявартани»*. В английском переводе говорится, что данная идея отвергается в *«Виграхавьявартани»* [Tsong khapa 2006, p. 13].

В соответствии с мирскими условностями,  
Но не с абсолютной реальностью<sup>46</sup> [1].

{7} Этим самым Нагарджуна отвечает оппонентам, что Будда говорил о рождении, уничтожении и всех прочих явлениях в соответствии с мирской практикой словоупотребления (tha-snyad-kyi dbang-gyis), но не в соответствии с действительным положением вещей (yang-dag-par grub-pa'i dbang-gyis). После подробного опровержения самосущей природы в рождении, уничтожении и прочих вещах данный текст утверждает:

Все вещи по природе пусты,  
Поэтому несравненный Татхагата  
Настойчиво учил о зависимом возникновении.  
Окончательный смысл<sup>47</sup> – именно в этом.  
Бхагаван Будда [учил, что] при опоре на мирские соглашения  
Для всего разнообразия вещей имеет место корректное наименование [68–69].

Абсолютный смысл способа существования вещей<sup>48</sup> есть именно то, что [их] зависимо возникающая природа пуста<sup>49</sup>. Говорится, что рождение и все прочие явления установлены, будучи обозначенными благодаря условным соглашениям. В тексте *«Муламадхьямакакарика»* сказано:

Будды учили Дхарме,  
Опираясь в совершенстве на две истины.

---

<sup>46</sup> Тиб. yang-dag-dbang-gyis – «под влиянием реального», «в силу подлинного положения вещей», «в соответствии с истиной» и т.д. С учетом контекста мы выбрали свой вариант перевода: здесь мирское, условное восприятие противопоставляется чистому видению или реальности как она есть – абсолютной реальности.

<sup>47</sup> Тиб. dam-pa'i don.

<sup>48</sup> Тиб. dngos-po'i gnas-tshul-gyi-don-dam – «абсолютный смысл способа существования вещей». В переводе Джея Гарфилда – «the ultimate mode of things» (абсолютный способ существования вещей) [Tsong khapa 2006, p. 13].

<sup>49</sup> Пассаж « dngos-po'i gnas-tshul-gyi-don-dam-ni-rten-'byung-rang-bzhin-gyis-stong-pa » в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда выглядит так: «The ultimate mode of existence of things is nothing but their emptiness of essence – that is, their being dependently originated» [Ibid.]. Мы полагаем, что такой перевод ошибочен: получается, что зависимо возникающее бытие – это абсолютный способ существования вещей, но это неверно, ибо зависимо возникающая природа – это относительный аспект реальности.

И хотя [некоторые] проповедуют пустоту самосушей природы, абсолютный смысл [Учения] и то, что рождение и все прочие [феномены] являются условными обозначениями, тем не менее, если [эти положения] не излагаются [ими] так, как было объяснено выше, то, следовательно, они не понимают, что объект условного существования устанавливается как существующий просто силою номинального соглашения. Текст «*Шантасантати*» был сочинен Нагарджуной, чтобы помочь в понимании тем, кто не постиг этих [смысловых тонкостей]. Приведя здесь множество аргументов, опровергающих позиции сторонников непустотности природы вещей, Нагарджуна доказывает пустоту их самосушего бытия. Он разъясняет смысл того, что все эти разнообразные вещи существуют лишь силою номинальных конвенций, и показывает, что в этой коннотации и в этой системе возможны все действия и практики.

Другие два текста посвящены разъяснению того, что для освобождения от сансары нужен путь, свободный от крайних воззрений существования и несуществования<sup>50</sup>. В «*Юктишастике*» говорится:

Существование<sup>51</sup> не освободит полностью,  
Несуществование<sup>52</sup> не ведет за пределы круговерти бытия.

Нагарджуна, объяснив, что для тех, кто впадает в крайности существования и несуществования, нет освобождения, далее говорит:

{8} До конца постигнув субстанциальное<sup>53</sup> и несубстанциальное<sup>54</sup>,  
Великая личность достигает совершенного освобождения.

---

<sup>50</sup> Имеются в виду крайние философские воззрения. С одной стороны, это подходы, реифицирующие и объективирующие объекты путем преувеличения их онтологического статуса как реально существующих вещей. С другой стороны, это нигилистические подходы к интерпретации бессущностного бытия всех объектов как небытия.

<sup>51</sup> Имеется в виду впадение в крайность существования, т. е. реифицирующий подход.

<sup>52</sup> То есть крайность несуществования – онтологический нигилизм.

<sup>53</sup> Тиб. *dnagos* можно перевести также как «реальность», «действительность», «явный», «прямой». Геше Самтен и Джей Гарфилд переводят этот термин как «existence» (существование) [Tsong khapa 2006, p. 14], что, на наш взгляд, не совсем корректно.

<sup>54</sup> Тиб. *dnagos med* – «не имеющее реальности», «не имеющее вещественности», «несубстанциальное». В англоязычной версии дается не совсем корректный перевод – как «nonexistence» (небытие, несуществование).

Он говорит, что *арьи* освобождаются от циклического бытия безупречным постижением *таковости* существования-несуществования вещей<sup>55</sup>. А также, поскольку эти два [момента] не существуют без взаимной поддержки, то отсутствие природы, установленной в силу собственной сущности, это – их *таковость*. Касательно этого некоторые философы выдвигают возражение. Считая, что субстанциальное – сансара и несубстанциальное – нирвана существуют, они утверждают, что отрицать наличие у них собственной природы (*rang-bzhin*) – это абсурдно. На подобные возражения был дан ответ, что [Будда] говорил так о существовании в соответствии с паттернами восприятия незрелых существ, чье обыденное сознание цепляется за существование, но не в соответствии с природой видения арьев, созерцающих *таковость*. [Нагарджуна] установил, что пресечение, фактически осуществляемое на этапе Плода посредством мудрости, в полноте постигающей то, что циклическое бытие, сансара по природе не имеет возникновения, называется достижением нирваны, выходом за пределы печали (*myang-'das-thob-pa*).

В противном случае, если достижение нирваны определить как истощение существующих в силу собственных характеристик (*rang-gyis-mtshan-nyid-kyis*) омрачений и прекращение дальнейшего возникновения *скандх*, то, как объяснил Нагарджуна, не могли бы иметь места ни пресечение, ни реализация нирваны, ни истощение омрачений и *скандх*. Пресечение ('*gog-pa*) и *таковость* (*de-nyid*) были объяснены также ради [поддержания] непрерывной линии преемственности с хинаянским учением о нирване<sup>56</sup>. Эта часть содержится в остальных трактатах Нагарджуны. Вкратце, если в момент достижения архатства в состоянии, называемом реализацией нирваны, отсутствует постижение смысла *таковости*, если не реализована абсолютная истина, то исключено, что это является достижением нирваны. Доказательство этого составляет главный смысл сутр малой колесницы. В «*Драгоценной гирлянде*» говорится:

---

<sup>55</sup> Тиб. *dnagos-po yod-med-kyi-de-kho-na-nyid*. В англоязычной версии это выражение передано как «the reality of existence and nonexistence» (реальность существования и несуществования) [Tsong khapa 2006, p. 14]. Такой перевод привносит смысловую аберрацию в восприятие тибетского текста: «*de-kho-na-nyid*» нельзя переводить как «реальность» без соответствующего комментария, ибо этот тибетский термин, буквально означающий «таковость», используется как термин, обозначающий именно понятие «пустоты» как «абсолютной реальности».

<sup>56</sup> Данный фрагмент может быть переведен и так: «Пресечение и *таковость* были объяснены также в смысле хинаянского учения о нирване».

[Средством] высокого рождения является глубокая вера,  
И, имея ее, [практик] превращается в сосуд мудрости,  
Благодаря чему достигается высшее благо [I: 4–5].

Мудрость – это постижение того, что «я» и «мое» не существуют абсолютно. И если, опираясь на это понимание, практик приходит к постижению того, что *скандхи* не имеют истинного существования (*bden-med*), то наступает истощение привязанности к *эго* [I: 28–30].

{9} До тех пор, пока не исчезнет цепляние за истинное существование *скандх*, сансару не отвратить, но если эта привязанность истощится, то и сансаре противостоять удастся [I: 35]. Из-за воззрения о несуществовании происходит падение в низшие миры, а из-за воззрения о существовании идут в благие уделы. Чтобы освободиться от обоих видов сансары, необходимо познать совершенный смысл, подлинную реальность, не опирающуюся на обе крайности – существования и несуществования [I: 57]. Этот смысл таков: поскольку личность приписывается собранию шести элементов, но не установлена ни как идентичная с ними, ни как отличная от них, то, следовательно, она не существует реально. Говорится, что точно так же надо исследовать элементы и *скандхи* [I: 80–83].

Хотя в цитируемом трактате и в двух вышеупомянутых тоже часто объясняется зависимо возникающая *таковость*, отрицающая наличие самосущей природы в личности и феноменах, все же эти пассажи представляются частью главного предмета. А это – учение о том, что на пути, освобождающем от сансары, совершенно необходимо культивировать не опирающееся на две крайности постижение подлинного смысла реальности (*yang-dag-pa'i-don-shes-pa*). В текстах «*Муламадхьямакарика*» и «*Шуньятасантати*» также объясняется, что путь постижения *таковости* устраняет неведение, а затем – остальные звенья<sup>57</sup>. Тем не менее, думается, что главный [предмет здесь] – это систематическая экспликация<sup>58</sup> объекта – зависимо возникающей *таковости*<sup>59</sup>, а доказательство того, что субъект, его постигающий<sup>60</sup>, стано-

---

<sup>57</sup> Речь идет о 12-членной цепи зависимо возникновения, в которой неведение является первым звеном.

<sup>58</sup> Тиб. *gtan-la-'bebs-pa* – «установление», «систематизация», «определение», «достигать категорического заключения».

<sup>59</sup> Тиб. *yul-rten-'byung-gi-de-kho-na-nyid* – в английском переводе: «the object – the way things really are, that is, dependent origination» [Tsong khapa 2006, p. 15]. То есть в этом переводе термин «*de-kho-na-nyid*», который в тексте «*Муламадхьямакарики*» относится к пустоте, абсолютному способу существования объектов, представлен синонимом зависимо возникновения, а это

вится причиной освобождения, кажется, не является главным в этих сочинениях. Думается, дело так обстоит потому, что реализовать первое<sup>61</sup> более трудно.

Если вкратце изложить суть этого, то она такова. В то время как в текстах «Муламадхьямакарика» и «Вайдаля-сутра» Нагарджуна, в деталях опровергнув тезисы и доказательства оппонентов, объясняет зависимо возникающую *таковость*, в «Виграхавьявартани» он обосновывает неуязвимость своей позиции для тех оппонентов, кто думает, что в системе, в которой имеет место такого рода отрицание, логика опровержения и доказательства не может работать, и что поэтому [в ней] невозможно опровергнуть позицию противоположной стороны и доказать [истинность] собственной позиции. Смысл, установленный посредством такого рода опровержения и доказательства [в учении Нагарджуны], есть отсутствие собственной сущности – зависимо возникающая абсолютная *таковость* (de-nyid-don-dam-pa)<sup>62</sup>.

{10} «Шуньятасантати» объясняет, что смысл «условного существования» заключается в том, что все видимое разнообразие объектов установлено как существующее лишь силою номинальных конвенций [69]. Тогда понятно, что все действия и действующие субъекты (bya-byed) являются возможными в условном смысле просто номинального обозначения. Два других трактата показывают, что такое постижение системы<sup>63</sup> двух истин совершенно необходимо для освобождения от

---

не вполне корректное изложение, поскольку зависимое возникновение относится к относительной, а не абсолютной истине.

<sup>60</sup> То есть субъект, постигающий объект – *таковость*.

<sup>61</sup> То есть постичь *таковость*.

<sup>62</sup> В переводе данного пассажа мы расходимся с авторами английской версии перевода. Выражение «de-ltar-dgag-sgrub-kyi-byed-pas-gtan-la-phab-pa'i-don-rten-'byung-rang-gi-ngo-bo-ma-grub-pa-de-nyid-don-dam-pa-yin» в английской версии передано так: «The fact established by refutation and proof – dependent origination, absence of existence through a thing's own essence – is the ultimate reality» («Факт, устанавливаемый посредством опровержения и доказательства, – зависимое возникновение, отсутствие существования посредством собственной сущности вещи, – это абсолютная реальность») [Tsong khapa 2006, p. 15]. Здесь отождествляется зависимое возникновение и пустота – отсутствие собственной сущности. Но ведь зависимое возникновение и пустота являются двумя сторонами реальности, и одно не имеет места без другого, но это не тождественные вещи.

<sup>63</sup> Тиб. bden-gnyis-kyi-tshul – букв. «способ двух истин», «система двух истин», «характеристика двух истин». В английской версии это выражение переведено как «the modes of existence of the two truths» («способы существования двух истин») [Ibid.].

сансары, не говоря уже о достижении просветления. Эта великая личность открывает всем тем, кто вступил во врата великой и малой колесницы, око, видящее жизненную сущность Пути, поэтому очень велика его доброта. Высшим среди всех этих трактатов является «*Мула-мадхьямакакарика*», потому что в ней, демонстрируя бесчисленное множество различных логических средств, Нагарджуна с определенностью устанавливает глубинный смысл [Учения].

#### 4. Преимущества устремленности к глубинной Дхарме

Устремленность к такой глубинной Дхарме является очень значимой и превозносится [в коренных текстах]. В тексте «*Сутрасамуччая*» говорится:

Благодаря устремленности к глубинной Дхарме накапливаются все заслуги, вплоть до достижения просветления обретаются мирские и сверхмирские превосходные блага. Как говорится в «*Сутре драгоценного дитя*» (*Даракаратнадатта-сутра*; khye'u-gin-po-ches-byin-pa'i mdo), «Манджушри, по сравнению с тем, кто, не разумея методов буддхисаттвы, на протяжении сотни и тысячи эонов упражняется в шести парамитах, тот, кто даже с сомнениями слушает эти наставления в [глубинной] Дхарме, порождает намного больше заслуг, не говоря уже о том, кто внимает, не имея сомнений, и о том, кто делает записи, устную передачу, хранит [эту Дхарму] и дает другим подробное учение» [*dBu ta khi 205a*].

В «*Алмазной сутре*» (*Ваджрачхеддика*; rdo-rje-gcod-pa) Бхагаван спросил [II]:

Субхути (rab-byor), как ты думаешь: если бы все, сколько ни есть, песчинки в реке Ганг превратились бы тоже в реки Ганг, то стало бы больше песчинок? Субхути отвечал: «Бхагаван, если так много имеется песчинок в долине Ганга, тогда что уж говорить, если бы эти песчинки превратились в долины Ганга?»

{11} Бхагаван затем произнес:

«Субхути, я учу тебя, и ты должен как следует постичь это: если бы какой-нибудь мужчина или какая-нибудь женщина наполнили столько мировых систем, сколько есть песчинок в долине Ганга, драгоценностями семи видов и сделали подношения Татхагате, то много ли возникло бы заслуг из такой основы?» Субхути отвечал: «Много, Бхагаван! Очень много, Сугата!» На это Бхагаван сказал: «По сравнению с этим намного больше заслуги того, кто, запомнив из свода Дхармы

даже всего лишь одну строфу, состоящую из четырех строк, научит ей также других». [*Sher phyin sna tshogs* ka 125a]<sup>64</sup>.

В «*Сутре сокровищницы Татхагаты*» (*Татхагатакоша-сутра*; *de-bzhin-gshegs-pa'i mdzod-kyi mdo*) после перечисления десяти тяжелейших проступков говорится:

Если живое существо, совершившее такие преступления, вступит в Дхарму бессамостности и с верой устремится [к видению] всех феноменов как изначально чистых, то избежит падения в дурные уделы» [*Śikṣāsamuccaya dbu ma khi* 96b]<sup>65</sup>. В «*Марадамана-париприччхасутре*» (*bdud-dul-ba'i le'u*)<sup>66</sup> говорится:

«Тот монах, который познал, что все феномены являются полностью усмирёнными, и также понял отсутствие самосущей природы экстремальных источников нравственных нарушений, раскаивается и очищается от совершенных проступков и решительно отказывается от их повторения, в силах победить даже тяжелейшую карму немедленного воздаяния. Что уж говорить о незначительных нравственных проступках и мелких ошибках!» [*mDo sde kha* 251a].

В «*Аджаташаттпру-сутре*» (*ma-skyes-dgra'i mdo*) говорится:

«Если те, кто совершил тяжелейшие преступления немедленного воздаяния, услышав эту Дхарму, войдут в нее и обретут почтительную веру в нее, то я не назову ту их карму «кармической скверной» (*las-kyi-sgrib-pa*) [*mDo sde sa* 167b].

Это были источники, цитируемые Арьей Нагарджуной.

## **5. Описание сосуда, подходящего для получения этих глубинных наставлений**

Некоторые, даже услышав наставления о пустоте, отвергают их, не чувствуя веры в это учение, и потому направляются в дурные уделы.

---

<sup>64</sup> *Sher-phyin-sna-tshogs* – различные тексты *Праджняпарамиты* в *Кангьюре*.

<sup>65</sup> Джей Гарфилд указывает, что эта сутра утеряна и нет ее тибетского перевода [*Tsong khapa* 2006, p. 17].

<sup>66</sup> Здесь в тибетском тексте значится «*bdud-dul'ba'i le'u*» – «Глава об усмирении демона». Вероятно, этот же текст называется «*bdud-dul'ba'i mdo*» – «Сутра об усмирении демона». В английской версии сделано примечание, что есть другое название этой сутры: «*Mañjuśrīvīkurvaṇaparivata-sūtra*» [*Ibid.*].

{12} Другие, хотя имеют уважение к нему, ошибочно считая, что смысл пустоты от самосушей природы – это *ничто*, клевещут, принимают (skug-‘debs) мадхьямаку до нигилизма. Поэтому учителя должны объяснять [учение о пустоте], чтобы [ученики] определенно обрели качество благоговейной устремленности [к пониманию].

Что касается признаков, которыми должны обладать ученики, то в «Мадхьямака-аватаре» говорится:

Даже на этапе обычного существа, услышав [наставления о] пустоте, он чувствует, как внутри него рождается большая радость, Глаза увлажняются слезами, появившиеся от этого сильного чувства, И волоски на теле поднимаются дыбом.

В нем есть семя совершенного ума Будды,  
Именно он является подходящим сосудом,  
Ему следует объяснять истину абсолютного смысла,  
У него появляются достоинства, следующие [за слушанием] [VI: 5–6].

Итак, указаны три признака. У ученика, обладающего ими, не только отсутствуют названные выше два порока, но и возникают также достоинства слушателя. Слушая теорию пустоты, он радуется, словно нашел сокровище, и также думает о способе, чтобы предотвратить упадок воззрения в будущих жизнях. Подумав так: «Если я из-за нарушений нравственной дисциплины упаду в низшие миры, то прервется мое воззрение пустоты», он правильно принимает нравственные обеты и после принятия соблюдает их в чистоте. Подумав: «Благодаря практике нравственности я получу рождение в благих уделах, но если буду бедняком, то, отвлекаясь на поиски еды, монашеской одежды и прочих вещей, не буду иметь возможности слушать регулярно учение о пустоте», он практикует даяние. Подумав: «Благодаря соединению воззрения пустоты с великим состраданием достигается просветление, а без этого – не достичь его», он осваивает медитацию на сострадание. Подумав: «Если поднимется гнев, то произойдет падение в дурные уделы, а если даже удастся родиться в высших мирах, из-за крайне уродливой внешности не будет возможности радовать арьев», он практикует медитацию на основе сущностных наставлений о терпении. Поняв, что благодаря совершенному посвящению всех заслуг, приносимых практикой нравственности и других *парамит*, достижению всеведения достигается состояние Будды и возникает неистощимый безмерно великий плод, он делает наделенное великой мо-

щью эффективное посвящение заслуг достижению просветления ради живых существ.

{13} Постигнув, что согласно учению о зависимом возникновении главное – это [путь] бодхисаттв, он практикует почтительность по отношению к ним. В «Мадхьямака-аватаре» говорится:

Приняв обеты чистой нравственности, он постоянно пребывает в ней,

Практикует даяние, делает своей опорой сострадание,

Занимается медитацией терпения,

И все созданные этим заслуги полностью посвящает

Тому, чтобы достичь просветления ради освобождения существ,

А также он оказывает почтение реализованным бодхисаттвам [VI: 7–8a].

Если понимание пустоты дошло до самой сути, то способ понимания окажется точно таким, как тот, [что был объяснен Нагарджуной]. Но если [чья-то] логика [пустоты] отрицает всякую связь причины и следствия, то до тех пор, пока не устранена ошибка, хотя перед ним звучат безобидные наставления, он не имеет шанса обрести твердую убежденность в зависимом возникновении, поэтому не имеет достоинств слушателя и, даже более того, у него возникают пороки. Следовательно, необходимо возносить молитвы, устремленные к тому, чтобы во всех будущих жизнях всем сердцем слушать учение глубинных трактатов, запоминать, размышлять над их смыслом и медитировать так, чтобы от этого не пострадала убежденность в зависимом возникновении, в [законе] причин и следствий.

## **Раздел II. Комментарий к трактату “*Mūlamadhyamakakārikā*”**

### **Вступление в комментарий к тексту “*Mūlamadhyamakakārikā*”**

Этот раздел состоит из трех частей:

- 1.Смысл названия текста
- 2.Содержание трактата
- 3.Смысл заключения.

#### **1. Смысл названия трактата “*Mūlamadhyamakakārikā-prajñā*”**

С санскрита слово «праджня» на тибетском передается термином «shes-rab»(*мудрость*); слово «мадхьямака» – термином «dbu-ma» (*срединный*); слово «мула» – термином «rtsa-ba» (*корень, основа, фундаментальный*)), слово «карика» – термином «tshig-le’ur-byas-pa»

(*строфы*); слово «нама» – термином «zhes-bya-ba» (*так называемый*). Здесь, в названии трактата, «праджня» (shes-rab) относится к системе *праджняпарамиты*, будучи частью ее названия. Как сказано в комментарии к «Светочу мудрости» (shes-rab-sgron-me-'i-'grel-ba) [*dBu ma za 339a*], поскольку это практика реализации системы запредельной мудрости<sup>67</sup>, то называется *светочем мудрости*. Это наименование присваивается в соответствии с содержанием [данного учения]. В мирском понимании «срединностью» (dbu-ma) называется отказывающаяся от крайностей средняя позиция.

{14} Подобно этому, срединная позиция (dbus-nyid), отбрасывающая крайности существования-несуществования и прочие бинарные крайности, называется *срединностью* (dbu-ma). Такое название помогает выразить смысл учения<sup>68</sup>.

[В слове «мадхьямака» суффикс] 'ка' указывает на *срединный путь* (dbu-ma'i-lam). Из-за корня слова шастры о срединном пути или все тексты, в названии которых есть «срединность» (*мадхьяма*; dbu-ma), называют «мадхьямакой». Или, как объяснил Бхававивека (legs-ldan), та форма названия, в которой есть суффикс 'ка', известная как «мадхьямака» (dbu-ma), обозначает *философию срединности* (dbu-ma'i-grub-mtha') [*dBu ma dza 329a*]. Из-за корня слова «мадхьямака» (dbu-ma) шастры о срединности или философию срединности – то и другое – принято называть термином «мадхьямака» (dbu-ma).

Возникает вопрос: если мадхьямака – это отбрасывание крайностей и пребывание в центре, тогда как интерпретировать следующие слова из «Сутры царя самадхи» (*Самадхираджа-сутра*; ting-'dzin-rgyal-po):

«Существование» и «несуществование» – это две крайности,  
«Чистое» и «нечистое» – это также две крайности.

Поэтому, полностью отбросив бинарные крайности,

Мудрец не практикует пребывание даже в срединном [*mDo sde da 27a*].

Этот пассаж учит, что не следует, выполнив отрицание второстепенных крайностей реификации, пребывать в свободной от них срединности, считая ее истинно существующей. Но это не означает, что нет срединности, отбрасывающей все крайности – существование-

---

<sup>67</sup> Тиб. sher-phyin-gyi tshul

<sup>68</sup> В тексте английского перевода после этого пассажа имеется фраза, отсутствующая в оригинальном тибетском тексте, которым пользовались мы: «This is a *taddhita* construction in which 'ka' denotes *the meaning of*» [Tsong khapa 2006, p. 22].

несуществование и т. д. В тексте [Васубандху] «*Хорошо изложенное рассуждение*» (*Вьякхьяюкти*; gnam-bshad-rigs-pa) говорится:

«Крайность» означает истощение и конец;  
Близость, сторону и обвинение [*Sems tsam zhi* 34b].

Таким образом, «крайность» (mtha') имеет много буквальных значений, но в контексте *отбрасывания крайностей* каков смысл этого термина? В тексте [Камалашилы] «*Свет мадхьямаки*» (*Мадхьямакалока*; dbu-ma snang-ba) говорится:

В том случае, если бы в мадхьямаке можно было допустить, что есть некий существующий сам по себе, в силу собственной сущности, абсолютный предмет ума, то тогда, поскольку он существует, почему же цепляние за его постоянство или непостоянство является крайностью? Разве не было бы нелогичным называть такую мыслительную установку, соответствующую действительному положению вещей, ситуацией падения? [*dBu ma sa* 158a]

{15} В таком случае объект, если он существует так, как за него цепляются, не является крайностью, и ум, поскольку мыслит корректно, не цепляется за крайности. Следовательно, в данном контексте «крайность», будучи местом (ситуацией) падения, подобна тому, как в мирской жизни происходит падение с обрыва, и это здесь называется экстремальной ситуацией.

В этом отношении, утверждение «поскольку *реально существующее* (yang-dag-par-yod-pa) не имеет места даже конвенционально, то *небытие реального* (yang-dag-par-med-pa) конвенционально имеет место, поэтому не существует в абсолютном [смысле]» не является опровержением цепляния за крайность несуществования и отрицание «[вещи] не существуют таким образом» не является опровержением крайности нигилизма. Но если имеет место цепляние, выраженное в утверждении «несуществование опровергнутого объекта отрицания существует реально», то происходит падение в *нигилистическую крайность несуществования вещей* (dngos-ro-med-pa'i-mtha'). Опровержение этого утверждения является также опровержением крайности нигилизма (med-mtha').

Условное существование причин и следствий и прочих феноменов не может быть подорвано никаким достоверным восприятием. Следовательно, утверждение о несуществовании этих объектов и субъект, который цепляется за несуществование, являются, соответственно, крайностью нигилизма и умом, который цепляется за эту крайность.

Но когда говорят «Будда не имеет недостатков», то это не является подобного рода нигилистическим случаем и цеплянием за нигилистическую крайность.

[Отрицание существования кармы и результата] является *крайностью преуменьшения несуществования* (skur-'debs-kyi-med-mtha'), а выше описанный случай – это *крайность преувеличения несуществования* (sgro-'dogs-kyi-med-mtha'). Следовательно, не относящиеся к случаям, выше рассмотренным, объекты и субъекты цепляния за феномены как абсолютные или существующие в силу собственных характеристик – это [реифицирующая] крайность существования и цепляние за эту крайность. Но когда говорят: «У Будды есть мудрость и сострадание», то это не является такого рода крайностью существования и цеплянием за такую крайность.

В некоторых разделах этого трактата есть объяснение, что все абсолютно существующее также является крайностью существования. Поэтому следует понимать, что способ впадения в крайности существования и несуществования, называемого «впадением в крайности причинения вреда тому, кто цепляется», таков, как это было объяснено. Но если считают крайностями лишь слова «существование» и «несуществование», то, когда отбрасывают так понятые крайности, опираются на так называемую теорию «ни существование, ни несуществование»<sup>69</sup>. И хотя при создании исправленной редакции выражения «форма не существует, звук не существует» и т. д. было проявлено усердие, это были напрасные усилия<sup>70</sup>.

{16} В названии трактата есть слово «мула» – «rtsa-ba» (*корень, основа, фундаментальный*), указывающее на то, что этот текст есть основа всех шастр мадхьямаки, подобный телу, и он не является лишь некоторой частью [мадхьямаки, а содержит полное и совершенное учение]. «Карика» – «tshig-le'ur-byas-ra» (*строфы*) означает, что текст

---

<sup>69</sup> Тиб. yod-pa min med-pa min zhes-pa'i zer lugs. Геше Самтен и Джей Гарфилд в своем переводе делают в примечании предположение, что, возможно, это относится к воззрению школы *джонангпа*, принятому более поздними тибетскими учеными, такими как Горампа, согласно которым, феномены не существуют и не могут прийти к существованию ни в каком смысле. [Tsongkhara 2006, p. 23]

<sup>70</sup> По-видимому, Дже Цонкапа имел в виду какой-то конкретный праджняпарамитский текст, отредактированный последователями упомянутой выше теории.

в целом имеет метрическую композицию, а не то, что он является главой (le'u)<sup>71</sup>. Этот текст содержит 449 строф и состоит из 27 глав.

## **2. Характеристика содержания трактата**

Здесь три части:

1. Хвала Будде за проповедь учения о зависимом возникновении, свободном от крайностей.
2. Способ интерпретации зависимого возникновения, свободный от восьми крайностей.
3. Простирание в память о доброте Будды, преподавшего такое учение.

### **2.1. Хвала Будде за проповедь учения о зависимом возникновении, свободном от крайностей**

Здесь две части: 1) общий смысл и 2) вспомогательные положения.

#### **2.1.1. Общий смысл**

Здесь три части: 1) каким образом в смысле слов [текста] содержится предмет данной шастры и т. д.<sup>72</sup>; 2) каким образом основа обладает восемью атрибутами; 3) опровержение возражений других [школ].

##### **2.1.1.1. Каким образом в смысле слов [текста] содержится предмет данной шастры и т. д. [необходимость сочинения, главная причина и их взаимосвязь]**

Я совершаю простирание перед юным Манджушри<sup>73</sup>!

---

<sup>71</sup> Санскритский термин «карика» передается тибетским выражением «tshig-le'ur-byas-ra», которое может переводиться буквально как «делить слова на главы».

<sup>72</sup> В английском переводе эта часть называется: «How this statement contains the content, purpose, and ultimate purpose of the treatise and their relation to each other» [Tsong khapa 2006, p. 24]. Тибетский текст, с которого выполнялся английский перевод, в отдельных местах несущественно отличается от нашего.

<sup>73</sup> Это строфа из «Муламадхьямакарики». Она отсутствует во вступлении в тибетском тексте комментария Цонкапы – он сразу приступает к ее комментированию. Но, поскольку в английском переводе комментария она присутствует, мы сочли уместным тоже включить ее. В тибетском тексте «Муламадхьямакарики», которым мы пользовались, в первой строке говорится о простирании перед «Тем, кто стал Манджушри Кумара-бхутой», а ниже выражается поклонение Будде ('jam-dpal-gzhon-nur-gyur-pa) [ММК 2016, p. 1]. В ан-

Я совершаю простирание перед совершенным Буддой,  
Учителем, возвышенным среди философов,  
Перед тем, кто преподавал учение о покое,  
умиротворяющее все измышления:  
То, что зависимо возникает,  
Не имеет прекращения, не имеет рождения;  
Не имеет пресечения, не имеет постоянства;  
Не имеет прихода и не имеет ухода;  
Не является дифференцированным объектом и не является тождеством.

Ачарья [Нагарджуна], выражая величие Учителя [Будды] и уважение к нему за учение, в котором было безупречно объяснено все содержание трактата, побуждаемый намерением написать комментарий, почтительно совершает простирание перед ним за учение, предмет которого находится в неразрывной связи с сущностью зависимого возникновения. Поэтому он говорит: «Я простираюсь перед...» и т. д., чтобы быть способным сочинить данный трактат. Зависимое возникновение, характеризуемое здесь посредством восьми атрибутов (*khyad-par brgyad*), таких как «не имеет прекращения» и т. д., есть предмет текста *«Муламадхьямакакарика»*. Выход за пределы печали, характеризующийся успокоением всех концептуальных измышлений и признаками умиротворения, – в этом заключается жизненная необходимость (*nying-dgos*) написания трактата. В *«Ясных словах»* (*Прасаннапада; tshig-gsal*) говорится, что слова почтения в начале текста указывают на предмет и главную причину написания шастры. Но, хотя эти слова указывают на учение о зависимом возникновении, характеризуемом восемью атрибутами, и на нирвану, успокаивающую все измышления, они не объясняются в качестве предмета *«Муламадхьямакакики»* и главной причины [написания этого текста]. Эти слова имеют смысл, просто констатирующий, что Учитель проповедовал это. Главная причина написания этого трактата заключалась в том, чтобы, устранив непонимание учений, имеющих окончательный смысл, и тех, что нуждаются в интерпретации, [а также] сомнения, вызванные ошибками

---

глийском переводе *«Муламадхьямакакарики»* с санскрита, выполненном Кеннетом К. Инадой, говорится о простирании перед «Тем, Кто Полностью Пробужден» (*the Fully Awakened One*) [ММК 1993]. В английской версии «Океана аргументов», в переводе Геше Самтена и Джея Гарфилда строки из *«Муламадхьямакакарики»* начинаются с выражения почтения «совершенному Будде, лучшему из учителей» [Tsong khapa 2006, p. 24].

понимания, и превратные интерпретации этих учений, объяснить предмет с целью проникновения в *таковость* вещей, как они есть.

{17} Хотя о том, что необходимость (dgos-ra) зависит от трактата, и что главная причина (nying-dgos) зависит от необходимости, и что это связано между собой, явно не говорится, тем не менее, эта связь подразумевается.

В *Комментарии*<sup>74</sup>, объясняющем, что «умиротворение – это успокоение концептуальных измышлений», говорится:

Когда [практик] видит *таковость* зависимого возникновения,

Отсутствует вовлеченность ума в ментальные события [*Прасаннапада*; 04b].

В данном контексте вовлеченность ('jug-ra) означает, согласно «*Комментарию к “Мадхьямака-аватаре”*» (*Мадхьямака-аватара-бхашья* ; 'jug-'grel)<sup>75</sup>, беспорядочное движение ума и ментальных факторов. В «*Прасаннападе*» тоже говорится об этом:

Поскольку концептуальные построения (gnam-par-rtog-ra) являются движением ума, то *таковость*, в силу того, что оно остановлено, является отсутствием дискурсивности. В сутре говорится: «Что есть абсолютная истина? Там, где нет никакого ментального движения, нет необходимости говорить о словах» [*Бодхисаттванитака-сутра*, [dKon- brtsegs ga 167a] [120a]<sup>76</sup>.

Согласно данной цитате, речь не идет о том, что мудрость (ye-shes) не существует, эти слова означают, что ментальный процесс концептуальных измышлений (gnam-rtog-gi rgyu-ba) останавливается. Когда говорится, что условные понятия «познание» и «объект познания» останавливаются [как ошибочные]<sup>77</sup>, то это происходит с точки зрения медитативного равновесия [при концентрации на *таковости*]. Но это не является отрицанием того, что медитативное равновесие и абсо-

---

<sup>74</sup> В тибетском тексте не сказано, о каком комментарии идет речь. В английском переводе сделано примечание, что когда Цонкапа использует в данном тексте выражение «Комментарий» ('grel-ba), это всегда относится к «*Прасаннападе*» [Tsong khapa 2006, p. 25].

<sup>75</sup> Это автокомментарий Чандракирти.

<sup>76</sup> dKon brtsegs – это «*Сутра драгоценной груди*» (*Ратнакута-сутра*).

<sup>77</sup> Тиб. «log-par-gsungs-ra» – букв. «говорится как о ложном», но, поскольку «log-ra» может иметь также значения «отклонять; останавливать; нейтрализовать; подрывать», «log-par-gsungs-ra» может быть переведено и как «говорится об остановке», «говорится об устранении».

лютная [истина] являются объектом и субъектом. Ибо то, что они являются объектом и субъектом, устанавливается не с точки зрения рационально-аналитического познания, а с точки зрения условного, обычного познания.

Если разделить эти две перспективы видения, то будут устранены многие подобного рода сомнения. Предположим, у кого-нибудь возник вопрос: «В системе, которая утверждает, что у шраваков и пратькабудд – у представителей обеих малых колесниц – имеется постижение бессамости двух видов, объясняемые в «*Прасаннападае*» четыре фактора – содержание, необходимость объяснения [данного учения], причина и их взаимная связь имеют место для обеих колесниц – великой и малой. Так не является ли этот трактат учением общей колесницы?» В «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» сказано, что в колеснице шраваков бессамость феноменов упоминается лишь кратко, а в махаяне она подробно объясняется [*dBu ma* 'a 228a]. Поэтому в подтверждение того, что учение великой колесницы не является излишней [роскошью]<sup>78</sup>, [Нагарджуна] цитирует из своего «*Гимна Преодолевшему сансару*» (*Локатитаства*; 'jig-rten-las-'das-par-bstod-pa):

Вы сказали, что освобождения нет до тех пор,  
Пока не постигнуто отсутствие признаков (*mtshan-ma-med*).  
Следовательно, Ваше Учение представлено  
Полностью в великой колеснице [*bsTod tshogs ka* 69b].

{18} Таким образом, хотя в данном трактате не излагаются, за исключением воззрения, уникальные черты учений махаяны, все же, поскольку очень подробно объясняется бессамость феноменов, то у учеников, которым предназначается этот трактат, есть отличительные особенности. «*Прасаннапада*» также объясняет смысл умиротворения (*zhi*) как полное освобождение рождения, смерти и всех прочих [феноменов] от [характерных для сансары] изъянов<sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> Тиб. *don-med-du'-mi-gyur-ba* букв. «не является бессмысленным», «не является бесполезным», «не является лишенным смысла».

<sup>79</sup> В английском переводе этот пассаж дан так: «The *Prasannapadā* also mentions the total absence of suffering like birth and death as the meaning of “peaceful”» [Tsong khapa 2006, p. 26]. Этот вариант отличается от нашего тем, что здесь покой, т. е. нирвана, означает преодоление рождения, смерти и т. д., которые представляют собой, в данном понимании, страдание. В нашем переводе достижение покоя, т. е. нирваны, означает исчезновение порочности у рождения, смерти и прочих феноменов. Иначе говоря, достигшие освобожде-

### 2.1.1.2. Каким образом основа обладает восемью атрибутами

В данном контексте зависимое возникновение, рассматриваемое в качестве основы атрибутов (khyad-gzhi), объясняется, как говорит «Комментарий», в качестве зависимого возникновения составных [феноменов] ('dus-byas). Здесь о «контакте» (phrad), «зависимости» (lto) и «опоре» (rten) говорится как о [синонимичных] категориях<sup>80</sup>. Буквальный смысл термина «зависимость» (rten-pa) применим ко всем объектам познания. Термин «возникновение» ('byung-ba) имеет два значения: «рождение» (skye), неприменимое к несоставным феноменам, а также «приходить к существованию в зависимости от (опираясь на)» (brten-nas-'grub-pa). Второе значение имеет место в следующем пассаже [из “Комментария”]<sup>81</sup>:

Деятель существует в зависимости от действия;  
Действие возникает также в зависимости от того деятеля.  
Помимо этого невозможно усмотреть  
Причину их существования [VIII: 12].

Хотя здесь говорится, что деятель возникает в зависимости от действия, действие не порождает деятеля. Говорится, что, хотя это рассуждение распространяется также на другие феномены – познание и объект познания, тезис и доказательство возникают в зависимости друг от друга, недопустимо говорить, что они порождают друг друга. В «Ратнавали» также говорится:

Когда есть это, возникает то,  
Точно так же, когда есть короткое, то есть и длинное [I: 48ab].

Аналогично уже сказанному, короткое не является производителем длинного. Кроме того, если каждый феномен возникает в зависимости от своих причин и условий, за исключением *пресечений*<sup>82</sup>, он должен быть вещью. [В случае] не являющихся вещами феноменов зависимого возникновения, хотя они возникают в зависимости от других феноме-

---

ния, т. е. умиротворенные существа, могут рождаться и умирать, но уже не в природе страдания.

<sup>80</sup> Тиб. gnam-grangs-pa в английском переводе дано как «sinonymous» [Ibid.].

<sup>81</sup> Напоминаем, что везде, где цитируется “Комментарий”, речь идет о “Трасаннападе” Чандракирти.

<sup>82</sup> Тиб. bral-'bras – букв. результат отделения, в данном контексте – результат устранения омрачений.

нов, те феномены, в зависимости от которых они возникают, не являются их причинами и условиями. В этом случае очень уместна цитата:

Поскольку не является существующим что-либо,  
Что не является зависимо возникающим,  
Постольку не является существующим что-либо,  
Что не является пустым [XXIV: 19].

{19} Так как прекращение и т. д. – восемь атрибутов – существуют условно, то их невозможно отрицать без того, чтобы квалифицировать атрибуты<sup>83</sup>. Об атрибутах в этом контексте «*Прасаннапада*» говорит, что с точки зрения мудрости арьев прекращение и прочее не существуют. В последующем контексте говорится<sup>84</sup>, что это сказано не с точки зрения природы незагрязненного объекта мудрости, свободной от галлюцинаций неведения. Это относится к мудрости, не загрязненной иллюзиями дуалистической видимости. Поэтому следует, считая зависимое возникновение основой прекращения и прочих атрибутов, сочетать это с отсутствием с точки зрения объекта незагрязненной мудрости медитативного равновесия восьми – прекращения и прочего в качестве специфических феноменов (*khyad-par-gyü chos*).

### 2.1.1.3. Опровержение возражений других [школ]

Здесь две части: 1) опровержение возражений против тезиса, что прекращение и прочие [атрибуты] не являются существующими в силу самосущей природы (*rang-bzhin-du ma-grub-pa*); 2) опровержение возражений относительно числа атрибутов и их порядка.

#### 2.1.1.3.1. Опровержение возражений против тезиса, что прекращение и прочие [атрибуты] не являются существующими в силу самосущей природы

Предположим, некто отстаивает следующее: «Если атрибуты так сочетаются, то тогда то, что существует с точки зрения природы объекта незагрязненной мудрости медитативного равновесия, является абсолютно существующим. В таком случае, с этой точки зрения есть противоречие существованию абсолютной истины. Кроме того, с этих позиций *дхармата* (*chos-pyid*) существует без разрушения, значит, существует постоянство. А также есть тождественные и различные

---

<sup>83</sup> Тиб. *khyad-par sbyar-ba*.

<sup>84</sup> В английском переводе указано, что это говорится в “*Комментарии*” [Ibid., p. 27]. В тибетском тексте такое указание отсутствует.

[вещи], прекращение прекращаемого потока омрачений. Следовательно, с этой точки зрения несуществование обладает зависимым возникновением, а это абсурдно».

Это возражение возникает из-за непонимания смысла, в котором [мадхьямака] говорит о несуществовании с точки зрения природы объекта [мудрости] медитативного равновесия. Об этом также «*Прасаннапада*» говорит:

Те вещи, о которых [Будда] учит, что они – рождение и т. д. – являются зависимо возникающими, не являются [такowymi] с точки зрения природы объекта незагрязненной мудрости, свободной от искажающего обмана неведения. Почему так? Дело в том, что они являются объектами познания тех, чей глаз мудрости деградировал из-за галлюцинаций неведения.

{20} Относительно видения *таковости* Бхагаван Будда сказал: «Монахи, это – абсолютная истина. Тот, у кого есть именно это зрение, эта безобманная Дхарма, выходит за пределы печали» [13а].

Поэтому, кто не способен обрести незагрязненную мудрость медитативного равновесия, тот не в состоянии различить, что сказано с позиций чистого видения, а что не относится к проповедям, сделанным с точки зрения незагрязненной мудрости. А тому, для кого это стало возможным, не следует посредством этой мудрости познавать другие объекты помимо *таковости*, а если даже еще не обретено безобъектное незагрязненное знание, нужно постигать *таковость*. Учитывая это, как может быть корректным утверждение, что ее [т. е. незагрязненной мудрости] смысл есть просто существование и что, поскольку ее объект существует (установлен к бытию)<sup>85</sup> по природе, то он существует абсолютно?

В таком случае, когда в контексте опровержения утверждения о том, что прекращение и другие феномены истинно существуют (*de-kho-nar-grub-pa*) в зависимом возникновении, говорится, что с точки зрения природы незагрязненного объекта прекращение и прочие феномены не существуют, то что тем самым демонстрируется? Это имеет тот смысл, что, исследовав, являются ли существующие в том зависимом возникновении, являющемся базисом атрибутов, прекращение и прочие атрибуты природой или сущностью того базиса атрибутов, [можно заключить,] что не являются. Это означает отрицание того, что прекращение и прочее являются реально установленными (*de-kho-nar-grub-pa*) в зависимом возникновении.

---

<sup>85</sup> Тиб. *grub pa*.

Если бы прекращение и прочие атрибуты зависимого возникновения являлись его истинной сущностью (gshis), то они оказались бы прекращением и прочими атрибутами, существующими в качестве самосушей природы (rang-bzhin) объекта незагрязненной мудрости. То, что мы называем “природой объекта незагрязненной мудрости”, является также зависимо возникающим [феноменом]. Это означает, что прекращение и прочие феномены не являются истинной природой базиса атрибутов – зависимого возникновения.

Итак, отсутствие установленности к бытию (ma-grub-pa) зависимого возникновения в качестве сущности и природы прекращения и прочих феноменов есть фундаментальная природа (gshis-lugs)<sup>86</sup> зависимого возникновения, и это также есть природа объекта незагрязненной мудрости медитативного равновесия.

{21} Точно так же, когда мы исследуем, является ли способ бытия, или фундаментальный характер (gshis-lugs), зависимого возникновения его *собственной истинной природой* (de-nyid-kyi gshis), то мы можем опровергнуть посредством аналитического познания, что он существует как его *собственная* природа.

Хотя рождение ростка не существует в абсолютном смысле, и это есть *дхармата* ростка, тем не менее, то, что это рождение не существует в абсолютном смысле, не является *дхарматой* самого рождения, ибо утверждение, что нечто само по себе (rang-nyid) является *дхарматой* – это противоречие. Следовательно, то, что рождение ростка не имеет абсолютного существования, – это абсолютная [истина] ростка, и это может быть установлено как способ бытия (yin-lugs) ростка. Поэтому как исследование того, является или не является такой [феномен] абсолютно установленным к бытию по фундаментальной природе (gshis-lugs), может быть исследованием того, существует или не существует абсолютная [истина] ростка в качестве фундаментальной природы? Тем не менее, это является исследованием того, имеет способ бытия (yin-lugs) такого [феномена] – ростка – природу невозникновения или является просто установленным силою условности. Во время такого рода исследования [независимо от того,] находит или не находит аналитический ум такую природу (de-nyid-kyi-gshis) [как природу невозникновения], – анализ всегда должен быть сходным с анализом ростка. В контексте пустоты пустоты (stong-pa-nyid-stong-

---

<sup>86</sup> Тиб. gshis-lugs в этом контексте можно перевести также как «способ пребывания», «реальность», «естественное состояние», «способ существования», «действительный способ пребывания».

ра-nyid), пустоты самосущей природы (rang-bzhin-stong-pa-nyid)<sup>87</sup>, пустоты абсолютного (don-dam-pa-stong-pa-nyid)<sup>88</sup>, считая *таковость дхармином* (chos-can)<sup>89</sup> базиса пустоты<sup>90</sup>, необходимо объяснить на абсолютном уровне сущность (ngo-bo) как пустую, чтобы опровергнуть мысль о том, что эти два [аспекта] – существование *дхарматы* (chos-nyid) и [ее] несуществование в качестве абсолютной [истины] – образуют противоречие.

Следовательно, слова: «Это нелогично – то, что не существуют абсолютное (don-dam), *дхармата* (chos-nyid), *таковость* (de-kho-na-nyid) и способ пребывания вещей (gshis-lugs). Но даже при допущении, что они существуют, если их существование не установлено в них самих<sup>91</sup>, то где еще они существуют?», – это речи тех, кто не овладел методом исследования, анализирующим на абсолютном уровне, что существует и что не существует. Таким образом, некоторые невежды утверждают, что абсолютное не является объектом познания, другие говорят, что оно имеет истинное существование, – возникает множество дурных воззрений.

Кто-то может доказывать: «В том случае, если существование прекращения и прочего – восьми атрибутов – в зависимом возникновении не является его способом бытия (yin-lugs), то тогда не имеет смысла сказанное в сутрах:

В силу условий неведения возникает *санскара*<sup>92</sup> – составное,

Пресечением неведения пресекается *санскара* [*Шалистамбхасутра, mDo sde tsa 116a*].

---

<sup>87</sup> Тиб. rang-bzhin stong-pa-nyid в английском варианте дано как «пустота сущности» [Tsong khapa 2006, p. 29].

<sup>88</sup> Тиб. don-dam-pa stong-pa-nyid. В английском переводе это выражение передано как «ultimate emptiness» (абсолютная пустота) [Ibid.], что, на наш взгляд, не является вполне корректным.

<sup>89</sup> Тиб. chos-can – «дхармин, «субъект» в английском переводе передано как «instance of» (пример, случай).

<sup>90</sup> Тиб. stong-gzhi – «базис пустоты», феномен, относительно которого утверждается пустота.

<sup>91</sup> Тиб. de-dag-tu ma-grub – букв. «не имеет места в них».

<sup>92</sup> Тиб. 'du-byed – «санскара», «составной», «композиционный», название четвертой скандхи, название второго члена 12-членной цепи зависимого возникновения – «связующая карма». Корректным в данном контексте будет также перевод – «составной феномен». В английском переводе «'du-byed» передано как «action», очевидно, при этом подразумевается именно второе звено 12-членной цепи.

{22} Увы, *санскары* непостоянны;  
Они являются субъектами<sup>93</sup> возникновения и разрушения;  
Возникнув, составные феномены являются разрушающимися;  
Их полное успокоение есть *блаженство* [Уданавагга, *mDo sde*, za 209a и также см.: *Анитьята-сутра*, *mDo sde*, sa 157a].

Это показывает, что имеет место аннигиляция (*chad-pa*), полностью успокаивающая *скандхи* (*phung-po*). Говорится:

Татхагаты могут появляться или не появляться,  
Пребывает лишь эта *дхармата* феноменов [*Шалистамбха-сутра*, *mDo sde*, kha 241a, *mDo sde* za 117a]<sup>94</sup>.

Это показывает, что имеет место постоянство.

Четыре вида пищи, поддерживающей пребывание живых существ, – это один и тот же феномен [*Samyuttanikāya*, v. 2 *Nidānavagga āhāra-sutta* 403].

Это показывает, что есть идентичность.

Два феномена хранят мир: стыд и совесть [*Арья-тамхагата-чинтья-гухья-нирдеша-сутра*; *mDo sde dKon brtsegs ka* 182a].

Это показывает, что есть различия.

Из предыдущей жизни существа приходят в эту; из этой жизни они уходят в следующую [*Арьямахакарунапундарика-сутра*; *mDo sde cha* 62a]».

«*Прасаннапада*» отвечает на это, рассматривая приведенные выше цитаты в двух перспективах интерпретации. [13a] Возникает следующая дискуссия. [Оппоненты мадхьямиков говорят]: «Школа, отрицающая существование прекращения и прочего в качестве способа бытия, устанавливает прекращение и прочее как относительное (*kunrdzob-tu*), поэтому утверждает, что вовлеченность в сансару и отказ от нее имеют относительное существование. [Мадхьямики] говорят, что эти утверждения не противоречат сутрам. Тем не менее, если бы вообще не имели места относительные феномены, устанавливаемые достоверным познанием, то эти феномены оказались бы подобными веревке, принимаемой за змею, – относительно такой «змеи» было бы

---

<sup>93</sup> Тиб. *chos-can* – *дхармин*.

<sup>94</sup> В английском переводе указано в примечании, что есть две версии этой сутры в каноне, немного различающиеся между собой [Ibid., p. 30].

невозможно установить причину и следствие. Поскольку [мадхьямики] не могут доказать, что феномены существуют относительно, они не в состоянии избежать порока [нигилизма]. Если бы у них имелась безошибочная система<sup>95</sup> достоверного установления [относительных феноменов], тогда они должны были бы принять смысл, существующий абсолютно; но они отказываются использовать такую терминологию».

Ответ на эту критику содержится в главе 24 [«*Прасаннапады*»]. Необходимо в соответствии с ее содержанием логическим путем показать, как все эти определения (gnam-gzhag)<sup>96</sup> имеют смысл в этой системе, но не в другой. В противном случае, если в смысле, существующем условно, нет места освобождению и прочим вещам, то придется признать, что они представлены лишь в иллюзорной перспективе. А это большая ошибка.

{23} Следовательно, согласившись признать таким способом условные феномены, спорить о том, имеют другие феномены истинное существование или не имеют, – это не является ни позицией мадхьямаки, ни также позицией философов, признающих наличие сущности у вещей.

В частности, до тех пор, пока относительное (kun-rdzob) признают таким способом [в иллюзорной перспективе], невозможно установление достоверно подтверждаемого объекта (don), поэтому также невозможно достоверно установить ни личность, которая отстаивает тезисы, ни утверждаемые тезисы<sup>97</sup>, ни подтверждающие их авторитетные тексты и логические аргументы – все это также достоверно не подтверждается. Следовательно, в этом случае достоверное подтверждение того, что существуют истинные феномены (chos-bden-pa), было бы чем-то смехотворным.

В том случае, если [некто], отрицая, что эти вещи истинно существуют, способен убежденно отстаивать условный смысл, подтверждаемый достоверным познанием, то, хотя все абсолютные феномены – такие как *таковость* (de-bzhin-nyid), *дхармакая* и др. не являются истинно существующими, допустимо принять [их] существование в обычном смысле<sup>98</sup>. Следовательно, утверждение о том, что если они

---

<sup>95</sup> Тиб. gnam-gzhag – «система», «определение», «классификация», «презентация».

<sup>96</sup> Тиб. gnam-gzgag-de-dag-thams-cad в английском переводе звучит так: «this entire ontology» [Ibid., p. 31].

<sup>97</sup> Тиб. kha-len-gyi-dam-bca'.

<sup>98</sup> Тиб. yod-pa-mtshan-nyid-par-khas-langs-pas-chog-pa. В английском переводе: «one can maintain that the genuinely exist» [Ibid., p. 31]. Но мы не можем

истинно не существуют, то постижение *таковости*, объект достижения, *джармкая*, не являются существующими, и тому подобные заявления не имеют смысла.

Итак, те буддийские школы святой земли Индии, кто принимает истинное существование феноменов, проявляют большое усердие в доказательстве истинных вещей. Но после того как ими признано, что невозможно установить истинно существующие вещи, они больше не спорят о том, существует ли еще что-то другое в качестве истинной [реальности]. Это великое качество, отличающее выдающихся мыслителей от тех, кто в диспуте, не зная принципов логики, произносит бессмысленные речи. Поэтому с точки зрения реализованных мудрецов (*rtogs-ldan*)<sup>99</sup> высказывание утверждения об истинном существовании относительно обусловленных (составных) вещей, функционирующих с пользой или с причинением вреда, является заблуждением, более весомым<sup>100</sup>, нежели ошибка такого же утверждения в отношении вещей, не являющихся *компаративными* (*'du-ma-byas*), не способными функционировать и порождать последствия. Ибо основа заблуждения в этом случае является меньшей. В этом коренном тексте также говорится:

Поскольку производное абсолютно не установлено к бытию,  
Как может быть установленным к бытию непродуцированное? [ММК  
VII: 33].

Здесь с большой настойчивостью отрицается истинное существование вещей.

В сутрах имеются оба вида высказываний – о том, что возникновение, прекращение и прочее существуют, и о том, что они не существуют. По этой причине, для того объяснить, какие из этих двух видов наставлений являются учением, содержащим смысл *таковости*, какие из них нуждаются в интерпретации, какие вызывают при размышлении сомнения, и чтобы устранить ложное понимание, принимающее относительный смысл в качестве окончательного, чтобы различить относительный и окончательный смыслы, была сочинена эта шастра.

---

согласиться с таким переводом из-за сомнительности понятия «genuinely exist» (подлинно существует).

<sup>99</sup> Этот термин обычно относится в буддийских текстах к реализованным йогинам, но может иметь также значение «образованный человек».

<sup>100</sup> Тиб. *'khrul-gzhi* – «основание ошибки», «фундаментальная ошибочность». В английском переводе – «probability» (вероятность). [Ibid.]

{24} Смыслы этих двух видов учений были объяснены очень подробно в тексте «*Сущность превосходного объяснения относительно и абсолютного*» (*shing-rta'i srol-'byed-gnyis-kyis-drang-nges-phye-ba legs-par-bshad-pa'i snying-po*)<sup>101</sup>. Поэтому вам необходимо изучить его.

### 2.1.1.3.2. Опровержение воззрений относительно числа атрибутов и их порядка

Предположим, есть такое возражение: «Если наставление относительно зависимого возникновения (*rtten-'brel*), что прекращение и т. д. – восемь атрибутов – не существуют, относится ко всем объектам отрицания, то [число атрибутов] слишком мало. А если они приведены в качестве примера, то можно было ограничиться двумя строками: “Нет прекращения, нет возникновения / нет пресечения, нет постоянства”».

Ни то ни другое [не является верным]. Почему? Зависимое возникновение (*rtten-'byung*) имеет бесчисленное множество характеристик. Но эти восемь называют атрибутами, потому что именно они вызывают споры. Кроме того, сторонники признания сущности вещей отстаивают тезис о существовании природы вещей посредством этих восьми атрибутов – прекращения и т. д. Понять, что предметом споров является вопрос о том, существует или не существует природа прекращения и прочего – восьми атрибутов, можно из контекста дискуссий. Этому пониманию способствует и объяснение, данное в комментарии Буддапалиты [160а; см. также: *Prasannapadā* 4b]. Те, кто полагает, что [такого рода] дебаты являются разногласиями относительно смысла категорий «возникновение», «прекращение» и пр., [восходящими к системе] *парахиты* (*pa-ra-he-ta*)<sup>102</sup>, упускают смысловой контекст дискуссий.

В отношении сущности (*ngo-bo-la-ltos-nas*) демонстрируется пара «возникновение и прекращение», которая функционирует как развитие и дегенерация; в отношении времени (*dus-la-ltos-nas*) объясняется пара «постоянство и уничтожение»; относительно объекта (*yul-la-ltos-nas*) – пара «приход и уход»; относительно супругов (*zla-la-ltos-nas*) – пара «тождество и различие».

---

<sup>101</sup> В буддийской и буддологической литературе обычно встречается краткое название: «*drang- nges-legs-bshad snying-po*» (*Сущность превосходного объяснения относительно и абсолютного*). В качестве полного названия указывается: «*gsung- rab-kyi drang-ba dang nges-pai don rnam-par phyeb-pa legs-par bshad-pai snying-po*».

<sup>102</sup> *Парахита* – система астрономии, основанной индийским астрономом Харидаттой (VII в.).

Допустим, кто-то говорит: «Если существует возникновение, то существует прекращение, а если нет возникновения, то нет и прекращения, поэтому было бы логичным сказать «нет рождения и нет прекращения».

Чоджин, в начале жизни родившись, в конце умирает, и имеется определенный порядок: рождение имеет место раньше, а прекращение – позже. Но если бы рождение и смерть существовали в силу собственных характеристик, то оказалось бы, что подобного следования «раньше-позже» не было бы: порядок [возникновения и прекращения] сделался бы неопределенным. Если бы [возникновение и прекращение] существовали в силу собственных характеристик, то они должны были быть либо тождественными, либо различными, ибо иного не дано.

{25} Если бы рождение в начале и смерть в конце имели различную самосушую природу, то Чоджин в конце рождения не смог бы умереть, а до смерти не смог бы родиться. А если бы они были тождественными по самосушей природе, то рождение человека в начале [жизни] оказалось бы в то же время его же смертью, и если это было бы так, то смерть того же самого человека должна была быть его же рождением. Боги, умерев, должны были бы в этом случае рождаться только богами. К такому абсурду приводит сделанное выше ошибочное предположение о собственных характеристиках.

### 2.1.2. Вспомогательные положения

«Phyag-‘tshal-lo», буквально означает «простираюсь», «благоговейно поклоняюсь». Кому? Тому совершенному Будде, кто объяснил зависимое возникновение. Каким образом объяснил? Он объяснил, что поскольку зависимое возникновение не порождается силой самосушей природы, то в соответствии с природой незагрязненного объекта медитативного равновесия в нем отсутствует следующее: прекращение, являющееся уничтожением каждый миг; субстанциональное возникновение<sup>103</sup>; прекращение предыдущего потока; постоянство вечного пребывания; перемещение объекта с дальней позиции на близкую; уход из ближнего в дальнее; дифференциация объектов; тождество, не делающее различий между объектами.

Поскольку смысл, воспринимаемый *арьями* в соответствии со способом пребывания *таковости* зависимого возникновения, отрицает все концептуальные измышления относительно выражаемого и выра-

---

<sup>103</sup> Тиб. rang-gi-dngos-por-reg-pa'i skye-ba. В английском переводе: «arising (becoming the thing that it is)» [Ibid., p. 33].

жения ((brjod-bya-brjod-byed), определяемого и определения (mtshan-mtshon) и т. д., то *таковость* (de-pyid) зависимого возникновения называется «свободной от концептуальных измышлений». В подобном состоянии функционирование ума и ментальных факторов свободно от дискурсивного блуждания, поэтому устраняются условности познания и познаваемого, и, благодаря этому, наступает полное освобождение от страданий рождения, старости, болезни и смерти. И это есть нирвана.

Поскольку Победитель проник в самую суть [зависимого] возникновения, то [Нагарджуна] видит только в нем одном того, кто безошибочно проповедует его смысл. Поняв, что те, кто высказывает другие точки зрения, подобны детям, ведущим легкомысленную болтовню, он снова от чистого сердца обращается к Будде, называя его «Учитель», «Возвышенный среди философов», отмечает его исключительность по сравнению со всеми другими. Кто это делает? Покровитель Нагарджуна! Когда? В начале своего трактата! Причина этого заключалась в том, чтобы показать его аутентичность и породить в других чистую веру в Учителя Будду.

{26} Хотя есть много способов возносить хвалу Будде, Нагарджуна в этом и других текстах возносит ему много хвалы за то, что он преподал учение о зависимом возникновении. Это видно из «*Юктишастики*», из строк, выражающих почтение. Сердце этой великой личности было переполнено огромной радостью из-за способа, которым Будда устранил все крайности возникновения, прекращения и т. д.: [они не имеют реального существования] по причине того, что являются феноменами, зависимо возникающими. Среди всех логических аргументов этот довод является главным.

## **2.2. Способ интерпретации зависимого возникновения, свободный от восьми крайностей**

Здесь две части: 1) упорядочение структуры текста в соответствии с порядком практической реализации; 2) объяснение смысла каждой главы.

### **2.2.1. Упорядочение структуры текста в соответствии с порядком практической реализации**

Здесь две части: 1) идентификация когнитивного состояния, в котором происходит цепляние за объект логического отрицания<sup>104</sup>; 2) как трактат поддерживает это отрицание.

---

<sup>104</sup> Тиб. rigs-pa'i dgag-bya. В английском переводе: «the object of refutation of the reasoning» [Ibid.,p. 34].

### 2.2.1.1. Идентификация когнитивного состояния, в котором происходит цепляние за объект логического отрицания

Здесь две части: 1) главный смысл (dngos-kyi-don); 2) способ применения специфицирующих характеристик (khyad-par-sbyar-ba'i tshul) к объекту логического отрицания.

#### 2.2.1.1.1. Главный смысл

В главе 26 излагаются порядок вступления в сансару из-за неведения и порядок нейтрализации сансары посредством устранения неведения. Говорится:

Противоядием от неведения является

Мудрость, [обретаемая] посредством медитации на *таковость* [ММК XXVI: 11cd].

Речь идет о том, что неведение отбрасывается посредством медитации на познанный смысл *таковости*. Поэтому нирвана и сансара существуют, соответственно, силою постижения *таковости* или силою неведения относительно нее. Значит, до тех пор, пока не идентифицировано неведение, невозможно узнать, каков способ его отбрасывания. Эта ситуация подобна тому, как пускать стрелу, не видя цель. Следовательно, необходимо идентифицировать неведение. Неведение – это не просто отсутствие осознания (rig-ra med-pa) *таковости* и не просто что-то другое в сравнении с этим<sup>105</sup>, но позиция, цепляющаяся за нечто диаметрально противоположное [осознанию *таковости*]. Следовательно, неведение есть цепляние за объект как реально существующий. В «*Шуньятасантати*» (stong-nyid-bdun-cu-pa) говорится:

Представление о том, что вещи, возникшие из причин и условий,

Являются реальными,

Учитель [Будда] называл неведением.

Из него возникают двенадцать звеньев [64].

{27} И в «*Ратнавабли*» сказано:

Точно так же говорить об этом мире,

Похожем на мираж, обманывающий глаза,

Как о существующем или не существующем –

---

<sup>105</sup> Тиб. de-las-gzhan-pa-tsam-min. В английском варианте: «nor just any old thing» (не просто что-то старое) [Ibid., p. 35].

Это цепляние, являющееся омраченностью (gmongs-ra).

Если есть омраченность, то не достичь освобождения [I: 56].

Здесь дело не в той омраченности, что цепляется за несуществование и является омраченным неведением (gmongs-ra'i ma-rig-ra) о карме и ее плодах. Цепляние за мир как существующий – это неведение цепляния за истинное (bden-'dzin-gyi-ma-rig-ra). Из двух видов этого неведения то омраченное неведение, [которое является цеплянием] за самость феномена (chos-kyi-bdag), имеет место, когда [субъект,] восприняв объект, – глаза, нос и другие феномены, цепляется за воспринятые образы как существующие в силу их собственных характеристик. А неведение, омраченное в отношении самости личности, восприняв объект – личность, цепляется за воспринятый образ (gnam-ra) как существующий в силу собственных характеристик. Кроме того, когда воспринимается личность другого потока [сознания], имеет место в точности такое же цепляние. Объективация личностного потока и цепляние за нее является цеплянием за самость личности. Но этот вид цепляния не является врожденным восприятием разрушающихся скандх как 'я' – *джигта* ('jig-lta-lhan-skys)<sup>106</sup>. Когда после восприятия 'я' – основы возникновения мысли «это я!» – этот образ (gnam-ra) схватывается как существующий в силу собственных характеристик, то это цепляние содержит в себе два вида омраченности: *джигта* ('jig-lta) и омраченность в отношении самости личности. Когда, восприняв 'мое' (nga-yi-ba), [ум] цепляется за воспринятый образ как существующий в силу собственных характеристик, то [в этом случае] имеют место два вида неведения: врожденная омраченность *джигта*, цепляющаяся за 'мое', и омраченное неведение в отношении *моего* – того, что *принадлежит самости личности* (bdag-gi-ba). Такого рода реифицирующее цепляние, которое имеет место при восприятии основы 'моего' – глаз, носа и т. д., есть *цепляние за самость феноменов* (chos-kyi-bdag-'dzin). Следовательно, то, что называется «восприятием *моего*», не является восприятием этих вещей.

Отрицание этой самой несуществующей самости осуществляется на основе двух базисов – личности и феномена, поэтому установлены два вида *бессамостности*. И хотя два вида самости имеют различные базисы, при объяснении самой самости нет разницы в этих двух видах. Следовательно, хотя есть два вида цепляния за самость, способ цепля-

---

<sup>106</sup> Тиб. 'jig-lta – букв. «воззрение о разрушающихся [агрегатах]». Это понятие относится к врожденному чувству существования собственной личности как некой на самом деле существующей самости.

ния в них, если не считать того, что они имеют разные объекты, является идентичным. В «Комментарии к “Чатухшатаке” (brgya’-pa’i ‘grel-pa)»<sup>107</sup> говорится:

{28} «Самостью» (bdag) называют сущность вещей, их природу, не зависимую ни от чего другого. Ее несуществование есть бессамость (bdag-med). Посредством различения феномена и личности ее постигают в двух видах – «бессамость феномена» и «бессамость личности» [dVu ta ya, 190b].

Буддапалита также объяснял, что в утверждении «все феномены бессамостны» буквальным значением «самости» является именно *сущность* (ngo-bo-nyid).

Имеется и другой способ установления *самости* в качестве объекта мысли «это я!»: речь идет об условном существовании и опоре цепляния за ‘я’. Врожденная омраченность *джигта* присутствует в аспектах ‘я’ и ‘мое’, поэтому не существует врожденного цепляния за ‘я’ без восприятия ‘я’.

То, что омраченность, цепляющаяся за истинное [существование] личности и феномена, тоже является омраченным неведением (nyu-pomongs-can-gyi-ma-rig-pa), объясняется в «Мадхьямака-аватара-бхашье» (‘jug-‘grel) [dVu ta ‘a 254b] и в комментарии [Чандракирти] к «Чатухшатаке» (brgya-pa’i ‘grel-pa) [dVu ta ya 221b]. Буддапалита тоже дает такое же объяснение. [198a]. То, что такова позиция святых отца и сына, [Арья Нагарджуны и Арьядевы], было много раз доказано, поэтому это не является фабрикацией. Таким образом, цепляние за самость феноменов, которое со стороны других мастеров<sup>108</sup> рассматривалось как *завесы познания* (shes-sgrib), здесь [Нагарджуной и Арьядевой] установлено как омрачение.

Йогачарины (gnal-‘byog-spyod-pa) и сватантрики (dbu-ma-gang-gyud-pa) утверждают, что два вида бессамости – отсутствие самости у личности и бессамость феноменов – это очень разные вещи. По этой причине они не согласны с тем, что если постигнута бессамость личности, то обязательно постигается и бессамость феноменов.

Цепляние за объект отрицания, являющийся *кюнтагом* (kun-brtags)<sup>109</sup>, не свойственно тем, чей ум не испытал влияния философии,

---

<sup>107</sup> Это комментарий Чандракирти к «Четырехсотенной» Арьядевы.

<sup>108</sup> Такова, например, точка зрения Асанги, Бхававивеки, Шантаракшиты.

<sup>109</sup> *Кюнтаг* (kun-brtags) – букв. «номинальный», «воображаемый». В этом контексте речь идет, по-видимому, о *кюнтаге* именно в этом смысле – номи-

следовательно, [такое цепляние] не сковывает живых существ в сансаре. Оковы сансары – это врожденное цепляние за самость, которое имеется у обоих видов существ – [и у тех, кто испытал влияние философии, и у тех, чей ум не изменен философскими идеями]. Об этом говорится в «Чатухшатаке» [Арьядевы]:

Восприятие посредством фабрикаций<sup>110</sup> есть оковы.  
Это то, что здесь следует отвергнуть [XVI: 23].

Сказано, что фабрикация, измышляющая самосушую природу (gang-bzhin), является оковами, поэтому ее объект должен быть подвергнут отрицанию.

### 2.2.1.1.2. Способ применения специфицирующих характеристик к объекту отрицания

Концепт, который цепляется за объект отрицания, – это не всякий концепт, цепляющийся за существование, а тот, в котором происходит цепляние за [вещи] как абсолютно [существующие] или как существующие в силу собственных характеристик.

{29} Кроме того, [в коренном тексте] сказано:

Будды в проповеди Дхармы  
Полностью опирались на две истины [ММК XXIV: 8ab].

Итак, здесь говорится, что необходимо знать различие между двумя истинами: существование возникновения, уничтожения и т. д. – это относительная истина, а их несуществование – это абсолютная истина. В «Ратнавали» также говорится:

Итак, хотя в мире, подобном иллюзии,  
Есть видимость возникновения и разрушения,  
В абсолютном смысле возникновение и разрушение  
Не являются существующими [II: 11].

Следовательно, *простое существование* (yod-pa tsam) не отрицается, а объектом отрицания является абсолютное существование, и ум, цепляющийся за него, следует познать как ум, цепляющийся за объект отрицания.

Сходным образом [в коренном тексте] говорится:

---

нальном объекте отрицания, являющемся концептом, сформировавшимся под влиянием философии.

<sup>110</sup> Тиб. rtog-pa

Они [т. е. объекты цепляния] не существуют по своей природе, Поэтому и омрачения в реальности не существуют [ММК XXIII: 2cd]<sup>111</sup>.

Здесь «существование по природе» (rang-bzhin-las-yod-pa) и «реальное существование» (yang-dag-yod-pa) являются специфицирующими дополнительными характеристиками (khyad-par-sbyar). В «*Патнавали*» также говорится:

Как может быть истинным существование  
Того, чье семя является ложным? [I: 29].

Дополнительные специфицирующие характеристики *истинного* во множестве содержатся также в разделе сутр окончательного смысла (nges-don-kyi-mdo-sde). *Сущность* (ngo-bo-nyid), *природа* (rang-bzhin), *существование в силу собственных характеристик* (rang-gi-mtshannud-las-yod-pa), *существование в силу сущности* (ngo-bo-nyid-kyis-yod-pa) и т. д. – подобные характеристики «существования из себя, или самосущего бытия» (rang-las-grub-pa) также часто встречаются.

Что касается этого, то мадхьямики-сватантрики (dbu-ma-rangyud-pa) утверждают, что существование можно отрицать, только если применять специфицирующие дополнительные характеристики – *абсолютное, реальное, истинное, таковость*; но если они не применяются, то тогда *существование в силу сущности* или *из сущности* и прочие дополнительные [специфицирующие характеристики существования] невозможно отрицать.

В системе Буддапалиты и Чандракирти, если из двух названных категорий дополнительных специфицирующих характеристик применяется одна из этих категорий, то во второй нет необходимости; поэтому обе категории рассматриваются как сходные. Но, вопреки этому, они не утверждают, что специфицирующие характеристики *абсолютного* не является также применимыми к объекту отрицания. И они также не

---

<sup>111</sup> Тиб. текст: ||de-dag rang-bzhin-las med-de|| De phyir nyong-mongs yang-dag med|| [ММК 2016, p. 33].

Англ. перевод не соответствует тибетскому тексту: *Since whatever arises in dependence on the pleasant, the unpleasant/Or error does not exist through an essence, /The afflictions/Do not exist in reality. (Поскольку все то, что возникает в зависимости от приятного, неприятного/ Или ошибки, не существует в сущности./ Омрачения не существуют в реальности/.* [Tsong khapa 2006, p. 37]).

Вероятно, это несоответствие объясняется тем, что авторы английского перевода пользовались тибетской версией, отличной от используемого нами текста.

утверждают, что возникновение и т. д. можно отрицать, не применяя никаких специфицирующих характеристик из двух наборов.

Кроме того, в «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» говорится:

{30} Какой мудрец, определивший образы, не имеющие природы, [как систему] причин и следствий, воспринимающий пребывание формы, ощущения и прочих феноменов неотделимыми от причины и следствия – как *просто существующих*, будет определять их как имеющих [самосушую] природу? Поэтому, возникновение, хотя и воспринимается как существующее, не существует по природе [*dBu ma 'a 259b*].

Таким образом, [Чандракирти] проводит различие между *простым существованием* (yod-pa tsam) и *существованием в силу самобытия*, или *существованием по природе* (rang-bzhin-gyis-yod-pa). Если их не разграничить, то [получилось бы], что если вещи существуют, то они существуют в силу собственной сущности; а если они не имеют собственной сущности, то вообще не существуют. Тогда не были бы преодолены крайности онтологического преувеличения бытия (sgro-'dogs) и нигилизма (skur-'debs). В «*Комментарии к "Чатухшатаке"*» говорится:

С точки зрения реификационистов, до тех пор, пока имеет место существование данной вещи, сохраняется также ее собственная сущность. В то время, когда вещь лишена собственной сущности, она никоим образом не существует, подобно рогам осла. Поэтому им не преодолеть эту дилемму, и, в таком случае, для них становится затруднительным быть последовательными в своих утверждениях [*dBu ma ya, 175b*].

Поэтому благодаря отсутствию собственной сущности становится возможным установить в отношении всех крайностей существования и *таковости* причину и следствие, лишённые [собственной] природы<sup>112</sup>, и благодаря этому можно освободиться от всех крайностей несуществования. В этом проявляется отличительная особенность подхода

---

<sup>112</sup> Тиб. «des na rang-gi- ngo-bo-med-pas-yod-mtha'-thams-cad-dang-de-nyid-la-rang-bzhin-med-pa'i-rgyu-'bras-'jog-nus-pas». В английском варианте: «And so, through essencelessness one is freed from all extremes of existence; only on this approach is it possible to posit essenceless cause and effects» (Итак, только посредством бессущности можно устранить все крайности существования; только при таком подходе можно установить бессущностные причину и результат) [Ibid., p. 38]. Впрочем, по смыслу нет существенного различия.

этих двух великих мастеров, [Буддапалиты и Чандракирти] к объяснению глубинного смысла [учения] Арьи [Нагарджуны]. Поэтому различие двух видов существования и двух видов несуществования имеет очень большое значение. Два вида существования – существование в силу собственных характеристик и существование, являющееся просто установленным силою языковой конвенции, – это не одно и то же. А способ установления силою конвенции – когда говорят «все относительно существующее установлено как существующее силою конвенции», – является следующим. Когда при попытке найти в конвенциональном утверждении, таком как «Я накопил карму и переживаю ее результат», способ, каким существует основа конвенции, [устанавливается, что] ‘я’ не является по отдельности рассматриваемыми глазами, носом и т. д., а также их собранием, и что ‘я’ не является также чем-то другим. Это является способом несуществования личности силою собственной сущности.

{31} Хотя это так, тем не менее, если бы не было [таких явлений, как] «Я вижу» и т. д., то это противоречило бы относительному достоверному познанию, поэтому они существуют. Что касается [способа] установления к бытию (grub-pa), то, поскольку объект не является существующим в силу собственной сущности, он существует силою конвенции.

В утверждении «установлен просто силою конвенции» слово «просто» исключает ‘объект, существующий в силу собственной сущности’ (don-rang-gi-ngo-pos-nyid-kyis-yod-pa), но не исключает того, что устанавливается посредством достоверного восприятия (tshad-mas-grub-pa-ma-gcod). Точно так же слово «просто» в выражении «просто обозначен как имя» (min-du-btags-pa-tsam) не исключает существование смысла (don), не являющегося именем, а также объекта (don), устанавливаемого достоверным познанием, и не является указанием на то, что все обозначенное именем является существующим условно, но исключает существование объекта в силу его собственной сущности. Поэтому в «Ратнавали» говорится:

За исключением того, что конвенционально обозначено,  
Что за мир имеется в действительности,  
Являющийся существующим или несуществующим? [II: 14bcd].

Хотя, согласно сказанному, не имеет места существование, не являющееся существованием, установленным силою конвенции, тем не менее, не все то, что постулировано благодаря конвенции, является существующим. Кроме того, если пытаться найти, каким образом су-

ществует объектная основа условного обозначения (tha' snyad-btags-ra'i btags-sa'i don) в выражении «Чоджин воспринимает форму» и в выражении «субстанциально существующий Чоджин воспринимает форму», то не удастся найти ничего даже в малейшей степени, и в этом отношении нет различий между этими выражениями. Но в то время как условное несуществование «Чоджина, воспринимающего форму», дискредитируется достоверным познанием, утверждение «субстанциально существующий Чоджин воспринимает» может быть опровергнуто достоверным познанием, поэтому его относительное существование дискредитируется достоверным познанием. Следовательно, в отношении относительного существования и несуществования 'Чоджин, воспринимающий форму' и 'субстанциально существующий Чоджин' – это совершенно различные [феномены]. Обоснование этого заключается в следующем. Если посредством логических рассуждений искать *субстанциально существующее*, то, хотя его необходимо найти, если его не находят – можно отрицать его. А если логически искать *просто существующее*, то его обнаружение не является необходимостью, поэтому в этом случае необнаружением невозможно опровергнуть ('gog) его.

Этот метод зависит от ясного различения двух [видов] отрицания (bkag-ra): во-первых, то, что не выдерживает логический анализ, и поэтому подрывается (gnod-ra) логикой; во-вторых, то, что не обнаруживается посредством логического познания и поэтому отрицается.

{32} Допустим, некто думает: «Когда нечто ищут и исследуют, и нет возможности найти это посредством выполнения анализа, то, если тем самым не подтверждается [существование] мирского, условно существующего объекта, тогда почему это не противоречит факту, что в мирском анализе подтверждается одна из альтернатив «возникновение или невозникновение, приход или неприход»?

Эти два метода анализа являются совершенно непохожими. Этот [конвенциональный] анализ не является тем методом анализа, который, не удовлетворившись лишь условным обозначением (tha snyad btags-ra) возникновения и прихода, занимается поиском способа, каким существует объект условного обозначения. Предыдущий [абсолютный анализ] является именно такого рода исследованием. Поэтому способ анализа, подобный предыдущему, во время анализа не подтверждает посредством анализа обнаружение объекта как существующего. Объект последнего [из двух видов] анализа, хотя и подтверждается, но подтверждается не как существующий в силу собственной сущности. Так как же они могут быть одинаковыми?

Сватантрики полагают, что анализ, выполняемый согласно первому [из двух вышеприведенных методов], сам по себе не является исследованием того, существуют или не существуют (*grub-ma-grub*) [вещи] в качестве *таковости* (*de-khona-nyid-du*). Они даже признают существующим (*yod-pa*) объект подобного [аналитического] поиска, а также говорят, что он реализован (*grub-pa*) в силу его *собственных характеристик*. Ибо, как они думают, если объекта нет даже в качестве конвенции, то тогда вообще невозможны причина и результат и т. д. В таком случае, каков принятый в этой системе [сватантрики] критерий<sup>113</sup> того, установлено или не установлено [нечто существующее] абсолютно?

Эта [подшкола] не утверждает, что причина, результат и прочие вещи существуют, будучи установленными силою номинальной конвенции. Поэтому, [с этой точки зрения, вещи] не являются установленными силою их проявления в конвенциональном чувственном сознании (*tha-snyad-pa'i dbang-po'i shes-pa-la*) и т. д., они не являются установленными силою того, как проявляются в сознании, безобманном относительно смысла существования собственной сущности объектов обыденного восприятия. Объект, существующий силою собственного способа пребывания, существует абсолютно. Противоположное этому принимается [сватантриками] в качестве относительно существующего (*kun-rdzob-tu-yod-pa*). Следовательно, [с этой точки зрения], начиная с такого рода анализа того, существует или не существует [объект] по собственной природе, исследование является анализом того, установлена или не установлена *таковость*.

{33} Если не понять различие между аналитическими методами обыденного и философского анализа, а в рамках философского подхода – тот анализ, который исследует существование и несуществование (*grub-ma-grub*) относительно *таковости*, то тогда возникнет большая путаница в связи с частыми заявлениями мадхьямиков обеих подшкол о том, что они не согласны даже конвенционально признать [существование] объекта анализа. Будет очень трудно проводить различие между конвенционально существующим и конвенционально несуществующим. Поэтому необходимо понять эти вещи на основе других работ, в которых они объясняются очень подробно<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Тиб. *dpvod-pa'i mtshams* – букв. предел анализа. Выражение «*don-dam-par-grub-ma-grub-dpvod-pa'i mtshams*» можно перевести и так: «предел анализа того, установлено или не установлено [нечто] в качестве абсолютного».

<sup>114</sup> См. труды Чже Цонкапы: *dBu-ma dgongs-pa-rab-gsal*, *Lam-rim chen-mo*, *Legs-bshad-snying-po*.

В то время как цепляние за существование, исследованное тем способом, который был объяснен выше, является установленным именно философией, два вида врожденного цепляния за самость, хотя и не являются цеплянием такого же рода, они принимают вещи как существующие в силу их собственной сущности. Следовательно, если бы нечто существовало таким способом, то оно должно быть найденным в ходе аналитического поиска, а если это не имеет места, то также обоснованным будет его отрицание после анализа.

Кроме прасангикиков никто не может понять постулирование причины и результата как пустых по собственной природе, которых невозможно найти, если провести анализ тем методом, что был объяснен выше. Поэтому совершенно неправильно считают системой прасангики отрицание причины, результата и прочих вещей аналитическим познанием, когда анализ, выполненный вышеприведенным методом, не находит их. Как говорится в «*Шуньятасантати*»,

[Будда] не отрицает этот мирской подход,  
По которому «это возникает при опоре на то» [71ab].

А также в «*Виграхавьявартани*» сказано:

Без принятия конвенций  
Мы не можем делать никаких разъяснений [XXVIIIcd].

### 2.2.1.2. Как трактат поддерживает это отрицание

Для того чтобы познать смысл способа, каким вещи существуют, нужно постичь несуществование объекта тем способом, каким за него цепляется неведение. Это постижение рождается с помощью логических аргументов, опровергающих существование такого объекта, и логики, доказывающей факт его несуществования. Но его не развить путем приучения ума просто к удерживанию от [измышления] двух видов самости в объектах. Как говорится в «*Чатухиатаке*»,

Если увидишь бессамость объекта,  
То уничтожишь семя циклического бытия [XIV: 25cd].

Поэтому необходимо постичь бессамость объекта, за который [неведение] цепляется как за самость.

Следовательно, нужно проводить различие между невовлеченностью ума в два вида самости и вовлеченностью в две бессамости.

{34} В связи с этим необходимо сначала твердо установить несуществование объекта неведения, которое цепляется за *самость* лично-

сти и за *мое*. Это демонстрируется в восемнадцатой главе. Далее, когда произошло отрицание самосушей природы (rang-bzhin) личности, возникает мысль: «Так как есть странник, который пришел из мира прошлой жизни в этот и из этой жизни пойдет в будущую, и есть тот, кто совершает благие и неблагие кармы, то это нелогично». Опровержение такой мысли дано [Нагарджуной] в двух главах – [*«Исследование прихода и ухода»* (глава II) и *«Исследование деятеля»* (глава VIII)]. В главе IX *«Исследование предыдущей сущности»* (snga-rol-na-gnas-pa) дается опровержение мысли о том, что если получатель кармического наследия (nyer-len-pa-po) в следующей жизни и принимаемое (blang-bya) лишены самосушей природы, так же как карма и деятель не имеют самосушей природы, то нелогично утверждать, что личность будущей жизни является получателем кармического наследия этой жизни. [Сторонниками самосушей природы] получателя приводятся примеры и логические доводы. Опровержение таких примеров [как огонь и топливо] содержится в главе X. Аргумент в пользу того, что поскольку существует циклическое бытие, то существует тот, кто вращается в колесе бытия ('khor-ba-po), и существует страдание, следовательно, существует самость, переживающая страдания, опровергается в главах XI и XII.

Затем, что касается отрицания объекта неведения, которое цепляется за самость феноменов, то [Арья Нагарджуна] дает опровержение возникновения относительно внешних и внутренних феноменов. Этому посвящена глава I. Три главы (гл. III–V), включая *«Исследование чувственных способностей (аятан)»*, посвящены опровержению мысли о том, что, поскольку в сутрах говорится об *аятанах, скандхах и элементах* как существующих [феноменах], они существуют в силу их собственной природы. Три главы (XI–VIII), включая главу *«Исследование страстной привязанности»*, написаны для опровержения следующего заявления: поскольку привязанность (chags) и прочее, опирающееся на эти три феномена – *аятаны, скандхи и элементы*, – существует, а также существуют их три характеристики, – возникновение, уничтожение, пребывание, – указывающие на их *составной, или производный*, характер, и поскольку у них существуют причина, действие и деятель, то у этих трех феноменов<sup>115</sup> имеется собственная природа. Аргумент, изложенный в главе VIII, применим к отрицанию самосушей природы как личности, так и феноменов. Глава XIII *«Исследование составных феноменов»*, не дифференцируя по отдельности

---

<sup>115</sup> Это три опоры – *аятаны, скандхи* и элементы.

личность и феномены, объясняет, что собственная природа материальных вещей<sup>116</sup> является пустой.

{35} Далее идут три главы *«Исследование контакта»*, *«Исследование самосущей природы»*, *«Исследование оков»* (гл. XIV–XVI), в которых, иногда различая личность и феномены, иногда не различая их, дается опровержение существования самобытия. Демонстрируется несостоятельность таких аргументов в пользу существования собственной природы вещей как указание на то, что феномены вступают в контакт между собой, что имеются порождающие их причины и условия, что существуют трансмиграции от одной жизни к следующей.

Глава *«Исследование кармы и ее плодов»* (XVII) опровергает утверждение о том, что сансара имеет собственную природу, и что она является базисом для связи кармы и плода.

Существование собственной природы вещей также пытаются доказать с помощью довода, что имеется причинное основание для обозначения трех времен. Этот аргумент опровергается в главе *«Исследование времени»* (XIX). Две главы – *«Исследование собраний»* (XX) и *«Исследование возникновения и уничтожения»* (XXI) посвящены опровержению аргумента о том, что время имеет природу, основанного на доводе, что оно является сопутствующим условием эффективности ('bras-bu'i lhan-sig-byed-pa'i rkyen) и причиной возникновения и уничтожения.

Главы *«Исследование Татхагаты»* (XXII) и *«Исследование ошибок»* (XXIII) содержат опровержение аргумента, о котором шла речь в главе *«Исследование возникновения и уничтожения»*. Аргумент таков: учение о том, что собственная природа потока циклического бытия является пустой, не имеет смысла, поскольку плод циклического бытия – Татхагата и причина – омрачения существуют. Глава *«Исследование четырех благородных истин»* (XXIV) является ответом на довод, что если бы все феномены были пустыми от собственной природы, то четыре благородные истины и прочее не имели бы смысла. [Ачарья Нагарджуна] говорит, что в отношении того, что пусто от собственной природы, всё имеет смысл, а в отношении непустого – всё становится бессмысленным. Сказанное может быть добавлено в конце каждой главы, опровергающей самосущую природу.

В ответ на аргумент, что в отношении пустой собственной природы в особенности бессмысленной является нирвана, было дано объяснение в главе *«Исследование нирваны»* (XXV). Затем автор объясняет зависимое возникновение (rten-'byung) как идентичное смыслу сре-

---

<sup>116</sup> Тиб. dngos-po tsam – букв. «простые вещи».

динного пути, и что если узреть зависимость (rten-'brel) или зависимое возникновение (rten-'byung), то постигается подлинная суть<sup>117</sup> четырех благородных истин. Для того чтобы объяснить это, он написал главу «Исследование взаимозависимости» (XXVI). Если кто-то пришел в замешательство относительно *таковости*<sup>118</sup>, объясненной в предыдущих разделах, то он вступил в систему циклического бытия, а если не запутался, то отвернулся от этой системы. Так как это тоже важно, обе эти цели являются правомерными.

{36} Тот, кто видит *таковость* зависимого возникновения, не опирается на дурные воззрения – на объясненные ранее крайности и т. д. Чтобы разъяснить смысл этого, была написана глава «Исследование воззрений» (XXVII).

Итак, ясно увидев, каким образом происходит фиксация, характерная для врожденного цепляния за самость, что присуща собственному потоку сознания, и поняв, что эти коренные трактаты служат целесообразным методом ее прекращения, надо посредством слушания, интерпретации, созерцания, размышления, медитации и т. д. – всеми способами сделаться искусным в уничтожении цепляния за самость, не довольствуясь лишь искусностью в словесных баталиях.

## **2.2.2. Объяснение смысла каждой главы**

Здесь три части: 1) объяснение того, что зависимое возникновение является по собственной природе пустым; 2) как постижение или непостижение зависимого возникновения ведет к вступлению в сансару или противодействует ей; 3) как постижение зависимого возникновения противодействует дурным воззрениям.

### **2.2.2.1. Объяснение того, что зависимое возникновение является по собственной природе пустым**

Здесь две части: 1) непосредственный (главный) смысл; 2) отображение возражений против прямого смысла.

#### **2.2.2.1.1. Непосредственный (главный) смысл**

Здесь две части: 1) краткое объяснение двух видов самости; 2) подробное объяснение двух видов самости.

---

<sup>117</sup> Тиб. de-nyid в английском переводе передано как «the reality». На наш взгляд, это привносит в перевод некорректную коннотацию.

<sup>118</sup> Тиб. de-kho-na-nyid в английском переводе передается неизменно как «reality» [Ibid., p. 42], что не всегда выражает адекватно коннотацию, содержащуюся в тибетском оригинале. В данном случае более уместен, на наш взгляд, термин «таковость», а не «реальность».

### **2.2.2.1.1.1. Краткое объяснение двух видов самости**

Здесь две части: 1) отрицание самосушей природы феноменов посредством исследования активности и механизма (bya-byed) причины и следствия; 2) отрицание самосушей природы личности посредством исследования действий прихода и ухода ('gro-'ong) личности.

#### **2.2.2.1.1.1.1. Отрицание самосушей природы феноменов посредством исследования активности и механизма причины и следствия**

##### ***Структура главы I «Исследование условий»***

##### **1. Объяснение главы I «Исследование условий»**

1.1. Отрицание собственной природы (rang-bzhin) возникновения результата

1.1.1. Опровержение четырех крайностей относительно возникновения

1.1.1.1. Тезис, отрицающий возникновение

1.1.1.1.1. Главное положение

1.1.1.1.2. Вторичные пункты

1.1.1.1.2.1. Объяснение характеристик двух видов отрицания

1.1.1.1.2.2. Рассмотрение того, каким из этих двух видов отрицания является обоснованное заключение

1.1.1.1.2.2.1. Объяснение неаффирмативного отрицания как вывода

1.1.1.1.2.2.2. Отбрасывание возражений в отношении этого

1.1.1.1.2.2.2.1. Опровержение контраргумента о том, что рациональное познание может установить не существующую самосушую природу как существующую

1.1.1.1.2.2.2.2. Опровержение контраргумента о том, что если рациональное познание устанавливает несуществование самосушей природы, то это должно быть истинно установленное

1.1.1.2. Аргумент, опровергающий возникновение

1.1.1.2.1. Аргумент, опровергающий возникновение из себя

1.1.1.2.1.1. Установление собственной позиции

1.1.1.2.1.2. Способ усмотрения оппонентами недостатков в нашей собственной позиции

1.1.1.2.1.3. Объяснение того, что в нашей позиции нет этих недостатков

1.1.1.2.2. Аргумент, опровергающий возникновение из другого

1.1.1.2.2.1. Отрицание трех крайностей в отношении рождения

1.1.1.2.2.2. Смысл, установленный посредством опровержения четырех крайностей и отбрасывания возражений

1.1.2. Отбрасывание противоречий сутрам в отрицании возникновения от другого

1.1.2.1. Презентация аргумента, что это противоречит сутрам

1.1.2.2. Отбрасывание аргумента, что это противоречит сутрам

1.2. Отрицание собственной природы условий, порождающих результат

1.2.1. Общее опровержение самосущей природы условий

1.2.1.1. Опровержение концепции условий с точки зрения механизма

1.2.1.1.1. Опровержение концепции условий на том основании, что они осуществляют активность возникновения

1.2.1.1.2. Опровержение концепции условий, основанной на том, что они дают рождение результату

1.2.1.2. Опровержение концепции условий с точки зрения кармы (действия)

1.2.2. Опровержение каждого из условий по отдельности

1.2.2.1. Опровержение характеристик причинного условия

1.2.2.2. Опровержение характеристик объективного условия

1.2.2.3. Опровержение характеристик непосредственно предшествующего (немедленного) условия

1.2.2.4. Опровержение характеристик доминантного условия

1.2.3. Презентация других способов их общего опровержения

1.2.3.1. Опровержение тезиса, что условия имеют собственную природу на основании того, что результат возникает

1.2.3.2. Опровержение существования условий результата как являющихся или не являющихся самосущими

1.2.3.3. Опровержение убежденности в самосущей природе как [вещей,] являющихся условиями, так и [вещей,] не являющихся условиями

2. Дополнение объяснения цитатами из сутр окончательного смысла

3. Резюме главы I и формулировка ее названия

### *Глава I. Исследование условий*

Здесь три части: 1) объяснение главы I коренного текста; 2) дополнение объяснения цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы I и формулировка ее названия.

#### **1. Объяснение главы I «Исследование условий»**

Исходя из тех соображений, что для того чтобы показать несуществование таких вещей как прекращение и т. д., о котором говорилось

выше, было бы легче отрицать прекращение и т. д. посредством опровержения возникновения, вначале выполняется опровержение возникновения.

Здесь две части: 1) отрицание собственной природы (rang-bzhin) возникновения результата; 2) отрицание собственной природы условий, порождающих результат.

### **1.1. Отрицание собственной природы возникновения результата**

Здесь две части: 1) опровержение четырех крайностей относительно возникновения; 2) отбрасывание противоречий сутрам в отрицании возникновения от другого.

#### **1.1.1. Опровержение четырех крайностей относительно возникновения**

Здесь две части: 1) тезис, отрицающий возникновение; 2) аргумент, опровергающий возникновение.

##### **1.1.1.1. Тезис<sup>119</sup>, отрицающий возникновение**

Здесь две части: 1) главное положение); 2) вторичные пункты.  
{37}

##### **1.1.1.1.1. Главное положение<sup>120</sup>**

[Учитель Нагарджуна в начале «Муламадхьямакарика» выдвигает тезис, отрицающий существование возникновения:]

Из себя – нет, из другого – нет,  
Из обоих – нет, без причины – нет,  
Возникновение вещей – каких-либо, где-либо, когда-либо  
Никогда не является существующим<sup>121</sup>.

Внешние и внутренние феномены, представленные терминами «что-то» (gang-dag) и «кто-то» (su-dag), не являются возникающими или существующими из себя нигде в локациях места, времени, философской системы, представленных синонимичными терминами «где-

---

<sup>119</sup> Тиб. dam-bca'.

<sup>120</sup> Тиб. dngos-kyi-don – букв. прямой смысл, переводится также понятием «главный смысл».

<sup>121</sup> Тиб. текст Нагарджуны здесь и далее приводим по изданию ММК, сделанному в 2016 г. в дацане Сера Дже: ||bdag-las-ma-yin-gzhan-las-min||gnyis-las-ma-yin-rgyu-med-min||dngos-po-gang-dag-gang-na-yang||sbye-ba-nam-yang-yod-ma-yin|| [ММК 2016, р. 1].

нибудь» ('ga-zhig-na), «в любом месте» (gang-na-yang). Этот тезис может быть в равной степени применим к трем другим альтернативам [– «из другого», «из обоих», «без причины»]. Слово «nam-yang» («когда бы ни», «всегда», «никогда») не является бессмысленным, поскольку в «любой пространственно-временной локации» предполагает негативный ответ на следующий вопрос: «Из-за влияния некоторых мест шафран там не родится. Из-за свойств некоторых сезонов в это время урожай не вырастет. Разве это не так?»

Можно подумать, что под влиянием философии мадхьямиков возникновение отрицается, а с позиций реификационистов – признается. Эта идея опровергается [положением] «в любой философской системе» [*Прасаннапада* 5a], однако это не является указанием на то, что в реификационистской системе нет места возникновению.

Некоторые говорят, что в анализируемой шлоке было бы лучше поместить «Из себя – нет» (bdag-las-ma-yin) ниже<sup>122</sup> двух строк «Никогда не является существующим возникновение вещей – каких-либо, где-либо, когда-либо» (dngos-po-gang-dag-gang-na-yang||skye-ba-nam-yang-yod-ma-yin||). Это не имеет смысла. На вопрос: «Что “из себя – нет”?» в качестве ответа звучит: «Никогда не является существующим возникновение вещей». Сказанное точно так же применимо к остальным трем альтернативам. Так объясняется в «*Светильнике праджни*» (*Праджняпрадипа*; shes-rab-sgron-me) [Бхававивеки]. В санскритском тексте проясняется существование первых и последних отрицаний.

[Чандракирти в] «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» ('jug-'grel), комментируя положение «не является существующим» в последней строке шлоки коренного текста, объясняет: «Оно не является и существованием, связанным с возникновением из себя как доказательством существования, так как это отрицается по смыслу»<sup>123</sup>. Не следует понимать так, как будто последние две строки являются заключительным тези-

---

<sup>122</sup> Имеется альтернативная тибетская версия санскритского оригинала. В ней поменялись местами первые две и последние две строки. Кроме того, перевод отличается от стандартного тибетского варианта, приведенного выше. Альтернативная версия была обнаружена в комментарии XII в., написанном Чанчуб Цондру (Rma-bya-ba Brtson-'grus-senge) под названием «dBu-ma-rtsa-ba-shes-rab-kyi-'grel-ba-'thad-pa'i-rgyan» [24a]. Авторы английского перевода полагают, что это был перевод, выполненный лоцавой Нгоком, и что неизвестно, когда впервые появилась эта версия [Tsong khapa 2006, p. 48]. В русском переводе альтернативная тибетская версия рассматриваемой строфы из ММК Нагарджуны выглядит так: «Все, что когда-либо возникает, / не возникает / ни из себя, ни из другого, / ни из обоих, / или ни из одного из них.

<sup>123</sup> См. MA VI [MA 2004, с. 93].

сом (dam-bca'), а первые две – служат предпосылками (rtags). Остальные три альтернативы должны быть рассмотрены точно так же.

Если бы возникновение существовало в силу собственной природы, тогда нужно было бы согласиться с одной из четырех альтернатив возникновения в качестве его доказательства, поэтому это называется «аргументом существования». Если опровергнуто возникновение из четырех альтернатив, то спонтанно осуществляется отрицание возникновения в силу собственной природы. Поэтому при таком подходе последняя строка рассматриваемой шлоки означает, что не является ошибкой то, что не доказывается отсутствие возникновения по собственной природе.

{38} Поэтому в «Свете мадхьямаки» [Мадхьямакалока; dbu-ma-snpang-ba, 210b] не говорится, что устанавливать отсутствие возникновения по собственной природе<sup>124</sup>, приняв отрицание возникновения посредством четырех альтернатив за предпосылки, не является недопустимым, а говорится, что разбивка текста предложенным выше способом не является смыслом данного текста<sup>125</sup>.

Слова [шлоки] несут в себе удостоверенную суть (nges-gzung-gi-snying-po-can), поэтому есть точная определенность [относительно ее смысла]. То есть фразу «именно не является возникающим из себя» (bdag-las-skye-ba-ma-yin-pa-kho-na) необходимо связать со [смысловой] определенностью. В это время, [решив, что фраза] означает: «просто не возникает из себя» (bdag-las-mi-sjye-ba-tsam-mo), можно задать вопрос: «А не означает ли это, что [тем самым] не признается “возникновение из другого”?» Здесь нет ошибки, потому что сло-

---

<sup>124</sup> Тиб. rang-bzhingyis-skye-med можно также перевести несколько иначе: «нет самосущего естественного возникновения» или «нет возникновения силою самобытия».

<sup>125</sup> Тиб. «des-na-dbu-ma-snpang-bar-bshad-pa-ltar-mtha'-bzhi'i-skye-ba-bkag-pa-rtags-su-byas-nas-rang-bzhin-gyis-skye-med-sgrub-pa-mi-rung-zhes-pa-min-gyi-ngar-ltar-so-sor-gcod-pa-gzhung-de-'i-don-min-zhes-pa'o» в английской версии переведено так: «Therefore contrary to the assertion in *Madhyamakāloka* [dBu ma sa 210b] it is inappropriate to take the negation of the four alternatives as premises and thereby establish non-arising through its own essence». The text is not intended to be broken up in the way proposed above» [Tsong khapa 2006, p. 49]. Это переводится на русский так: «Следовательно, вопреки утверждению «Мадхьямакалоки» [dbu ma sa 210b] является неприемлемым принимать отрицания четырех альтернатив в качестве предпосылок и на этом основании устанавливать невозникновение посредством собственной сущности. Текст не предполагает разбивку способом, предложенным выше». Как видим наш перевод по смыслу отличается от этого.

во «именно» [kho-na]<sup>126</sup> выражает здесь неаффирмативное отрицание<sup>127</sup> (med-dgag), полностью пресекающее «возникновение из себя». Возникновение из другого также пресекается словами «из другого – нет» (gzhan-las-med). С остальными тремя утверждениями обстоит точно так же. Суть такова, что, поскольку все четыре утверждения являются неаффирмативными отрицаниями (med-dgag), то определенность слов отрицания не является просто пресечением объекта отрицания, а имеет смысл недопущения [никакого] другого феномена [вместо отрицаемого].

Совершенно точно имеет место одно из двух: возникновение имеет причину либо не имеет. В случае, если причина существует, то совершенно точно имеются три альтернативы: причина и результат имеют одинаковую природу, две разные природы, либо то и другое. Поэтому также достаточно четырех альтернативных тезисов, отрицающих возникновение в силу собственной природы.

#### 1.1.1.1.2. Вспомогательные пункты

Здесь две части: 1) объяснение характеристик двух видов отрицания; 2) рассмотрение того, каким из этих двух видов отрицания является обоснованное заключение (rtags-kyi-sgrub-bya)

##### 1.1.1.1.2.1. Объяснение характеристик двух видов отрицания

Бхававивека объяснил, что «из себя – нет» (bdag-las-ma-yin) и прочие – четыре альтернативы являются неаффирмативным отрицанием, и Чандракирти тоже говорил, что «из себя – нет» является неаффирмативным отрицанием. Сказанное ими справедливо и в отношении трех остальных альтернативных утверждений.

Вообще говоря, отрицание (dgag-pa) – это то, что надлежит постигнуть умом, непосредственно<sup>128</sup> устранив объект отрицания (dgag-bya), поэтому не является отрицанием простое удаление у предмета объекта отрицания, как, например, элиминация того, что не является мною.

---

<sup>126</sup> В английском переводе слово «kho-na» передано как «just» [Tsong khapa 2006, p. 49].

<sup>127</sup> Об аффирмативном (yod-ma-yin-pa) и неаффирмативном (med-dgag) отрицании см.: [Геше Джампа Тинлей 2011]. В английском переводе вместо этих терминов используются близкие к современной философии языка категории «external negation» для «med-dgag» и «internal negation» для «yod-ma-yin» [Tsong khapa 2006, p. 49].

<sup>128</sup> Тиб. dngos-su можно перевести и как «на самом деле», «в действительности», «наяву», «эксплицитно». В англоязычном варианте стоит «*explicitly*» [Tsong khapa 2006, p. 50].

{39} Хотя «дхармата» (chos-nyid), «абсолютная истина» (don-dam-bden-pa) и подобные им категории не пересекают эксплицитно объект отрицания, когда их смыслы проявляются в уме, то эти проявления в качестве аспектов элиминации концептуальных измышлений являются отрицанием.

Есть два вида отрицания. Из них неаффирмативное, или неутверждающее, отрицание (med-dgag)<sup>129</sup> таково: ум, непосредственно устранив объект отрицания, не предлагает или не устанавливает другой феномен. Например, если задать вопрос: «Правильно или нет, что брахман пьет алкоголь?», то скажут: «Нет». Тем самым полностью отрицается лишь правомерность употребления алкоголя брахманом, но здесь не говорится о том, пить или не пить другие напитки. В [автокомментарии Бхававивеки на его сочинение «Мадхьямака-хридая-карика», известном как] «Пламя обоснования» (Таркаджвала; rtoḡ-ge-'bar-ba), говорится:

Неаффирмативное отрицание – оно подобно простой элиминации сущности вещи и не устанавливает другой вещи, подобной этой. Это похоже на то, например, когда говорится: «Брахману нельзя пить алкоголь» и тем самым данное выражение просто устраняет [объект отрицания], но не говорит, что он должен или не должен пить что-нибудь другое [dBu ma dza 59b].

Аффирмативное отрицание (ma-yin-dgag)<sup>130</sup> таково: ум, элиминировав объект отрицания, проецирует или устанавливает другой феномен. Это похоже, например, на следующее. Желая указать, что некий человек – из класса простолюдинов, говорят: «Он не брахман». Это не просто отрицание брахманской [идентичности данного индивида], но установление некой иной [идентичности], низкой в сравнении с образованностью и т. д., – [принадлежности] к простому сословию.

В «Таркаджвале» также говорится:

Аффирмативное отрицание таково: отрицанием сущности вещи, устанавливается иная ее сущность, отличная от чего-то подобного [элиминируемой]. Это похоже, например, на то, когда говорят: «Это не брахман». Здесь отрицанием устанавливается другая идентичность, отличная от брахманства, – низкая по сравнению с брахманской ученостью и аскетизмом идентичность человека из простого сословия [dBu ma dza 59b].

---

<sup>129</sup> Это отрицание типа «не существует».

<sup>130</sup> Это отрицание типа «не является». Иначе говоря, не-импликативное отрицание.

Существуют три вида проецирования (phangs-pa)<sup>131</sup> других феноменов [в аффирмативном отрицании]: эксплицитный (dngos-kys), имплицитный (shugs-kyis) и контекстуальный (skabs-kyis). Первый подобен по негации смыслу выражения «бессамость существует». Здесь объект отрицания устраняется, и той же фразой проецируется другой феномен.

{40} Второй вид отрицания является таким, каков смысл выражения: «Толстый Чоджин» не ест днем». Эти два выражения проецируют [другой феномен] соответственно эксплицитно и имплицитно. Комбинация двух видов отрицания подобна выражению «Толстый Чоджин не ест днем, [но] он не изнурен». Третий вид отрицания демонстрируется на примере выражения, когда о некоем человеке говорят «Он не брахман» в контексте, в котором определено известно, что данная личность относится к королевской семье или к брахманскому роду, но неопределенными являются особые характеристики этого человека. Здесь собственные слова не указывают [на них]. Поскольку определено имеются только эти три способа проецирования других феноменов, то это – три вида аффирмативного отрицания, а если не имеет места ни одно из этих *проецирований*, или *вбрасываний* другого феномена при отрицании, то это – неаффирмативное отрицание: здесь нет другого феномена, отличного от объекта отрицания. Как говорится в тексте «*Авалокитаवратавритти*» (sryan-ras-gzigs-brtul-zhugs-kyis-drangs-pa)<sup>132</sup>,

Отрицание демонстрируется по смыслу,

Осуществляется одной фразой,

Сами слова не указывают на наличие:

Это – аффирмативные отрицания; отличное от этого есть нечто другое [d*Bu ma Wa* 63b].

Следовательно, если другие феномены имплицитно проецируются как референты слов или ментальные объекты, это не является неаффирмативным отрицанием. Некоторые<sup>133</sup> говорят, что если отрицание связано с подтвержденным субстратом (gzhi-sgrub-pa-dang-tshog-na),

---

<sup>131</sup> Тиб. 'phangs (от 'phen-pa) можно перевести в данном контексте и как «вбрасывание». Но мы решили заимствовать для своего перевода слово «проецирование», используемое для этого тибетского термина в англоязычной версии.

<sup>132</sup> Это комментарий к «*Муламадхьямакарикe*», написанный учеником Бхававивеки Авалокитавратой (VI в.).

<sup>133</sup> Неясно, кого имел в виду Чже Цонкапа.

оно не может быть неаффирмативным. Они не правы. [Например] «брахман» имеет подтвержденный субстрат, [то есть является аффирмативом]. Но это не отрицает того, что [фраза] «брахман не пьет алкогольные напитки» является неаффирмативным отрицанием, потому что здесь отрицание является просто устранением объекта отрицания. Или возьмем другой пример. Звук – это нечто проявляющееся, конкретное. [То есть тоже – аффирматив]. Это не отрицает того, что постоянный звук является скрытым феноменом. Также нелогичны те, кто говорит, что если отрицание связано с субстратом, то оно проецирует, или вбрасывает, другой феномен. Такой феномен как брахман является основой, в отношении которой могут проецироваться или не проецироваться другие феномены, но не является проецированным другим феноменом.

#### **1.1.1.1.2.2. Рассмотрение того, каким из этих двух видов отрицания является обоснованное заключение**

Здесь две части: 1) объяснение неаффирмативного отрицания как вывода; 2) отбрасывание возражений в отношении этого.

##### **1.1.1.1.2.2.1. Объяснение вывода как неаффирмативного отрицания**

В «*Прасаннападе*» сказано, что даже в [любом] доводе, одобренном другими (gzhan-grags-kyi-rtags), есть то, что требуется доказать, – *пробандум* (bsgrub-bya)<sup>134</sup> [Па]. *Прасанга*<sup>135</sup>, логически подорвав возникновение из четырех альтернатив, также доказывает несуществование возникновения. В «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» ('jug-'grel) также говорится:

Сформулировав четыре тезиса, я привожу аргументы,  
Чтобы их доказать [247a].

Так как четыре тезиса (dam-bca'-ba-bzhi-bo) постулированы как неаффирмативные отрицания, то во всяком контексте, где отрицается [существование] собственной природы (rang-bzhin), [то есть самобытия], в заключении [доказательства] (rtags-kyi-bsgrub-byar) должно быть неаффирмативное отрицание.

---

<sup>134</sup> В английском переводе тиб. bsgrub-bya передано как «conclusion» [Tsong khapa 2006, p. 51].

<sup>135</sup> Тиб. thal-ba – букв. «последствие», в английском переводе передано как «reductio» [Ibid.]. Мы используем для перевода этого термина санскритский термин «прасанга» – сокращение аргумента до абсурда.

{41} Об этом в «*Прасаннападе*» говорится так:

[Все] эти логические выводы (tjes-su-drag-pa-dag) являются просто результатом опровержения тезисов<sup>136</sup> других [*dVi ta 'a Pa*].

Это имеет тот смысл, что посредством этих силлогизмов выполняется просто полная элиминация существования собственной природы, или самобытия, и не утверждаются никакие другие феномены; следовательно, это не означает, что они не устанавливают отсутствие отрицаемого существования собственной природы (самобытия). Сутры, объясняющие бессамость, и убежденный в этом ум имеют своим предметом и объектом просто полную элиминацию самобытия (rang-bzhin) и не проецируют другой феномен, так что смысл такого рода доказательств (rigs-rnams) указывает на то, что они являются неаффирмативными отрицаниями.

В «*Комментарии к “Четырехсотенной” (Чатухиатакатака; brgya-pa'i 'grel-pa)*<sup>137</sup>» говорится:

Татхагаты и бодхисаттвы, видя, как живые существа связаны путами концепции, приписывающей [вещам] самосушую собственную природу, для того чтобы освободить их, учили, не противореча зависимому возникновению, что вещи просто лишены самобытия. Следовательно, если вкратце, то, как превосходно объяснено мастером в его шастре, это и есть смысл учения, проповеданного Буддой.

В «*Прасаннападе*» также сказано:

«Что бы ни имелось в этом мире,  
Всё – не реально (dngos-med)<sup>138</sup>, ничто не существует».  
[*Самадхираджа-сутра, mDo sde Da 24a*]

Поскольку возникают действия и прочее,  
То смысл несуществования вещей (dngos-po-med-pa)  
Состоит в том, что не существует самосушая природа вещей.  
Это было преподавано ради того, чтобы выразить неаффирмативное отрицание [93b].

---

<sup>136</sup> Тиб. dam-bca'-ba в английском переводе дано как «the conclusions» (заключения) [Ibid., p. 52].

<sup>137</sup> Комментарий Чандракирти на «*Четырехсотенную*» Арьядевы.

<sup>138</sup> Тиб. dngos-med мы можем перевести и как «лишено вещественности», «несубстанционально»,

Слово «просто» (tsam) в выражении «просто не имеют самосушей природы» не является указанием на то, что самосушая природа полностью элиминируется, а означает, что устраняется проецирование других смысловых референтов данной фразы кроме простой элиминации самосушего бытия. [Комментарий к “Четырехсотенной”, *dBu ma 'a* 238a] Как это могло бы быть демонстрацией несуществования самосушей природы?

Подобно вышеприведенной фразе, выражение «логический аргумент просто опровергает позицию, признающую существование самосушей природы», хотя также отвергает осуществление других феноменов помимо простой элиминации самосушей природы, тем не менее, не отвергает того, что доказательство просто отрицает самосушую природу. Поэтому смысл этого выражения указывает на то, что оно является неаффирмативным отрицанием.

{42} Более того, отрицание невозможно выполнить посредством анализа диаметральных противоположностей, формулируя вопросы: нечто существует или нет; является нечто единичным или множеством и т. д., если только мы не демонстрируем с абсолютной определенностью посредством устранения третьей альтернативы, что они на самом деле являются диаметральными противоположностями. Если мы сможем показать, что они являются взаимоисключающими и всеобъемлющими, то тогда отрицание ни одной из противоположностей невозможно без утверждения другого.

В «*Мадхьямакалоке*» (*dbu-ma-snang-ba*) говорится:

[В случае] феноменов, имеющих свойства быть взаимоисключающими и исчерпывающими (*phan-tshun-spangs-te-gnas-pa'i-mtshan-nyid-kyi-chos-dag*), отрицание одного из взаимоисключающих феноменов невозможно без утверждения другого, поэтому это нелогично – представлять что-то, не принадлежащее ни одной из этих [взаимоисключающих] противоположностей [*dBu ma sa* 191a].

И также сказано:

Невозможность существования того, что утверждается без несуществования того, что элиминировано, есть характеристика пребывания взаимоисключающим [способом]. Все те [феномены], что являются взаимоисключающими характеристиками, охватывают всё познаваемое (*gnam-pa-thams-cad*). И эти взаимоисключающие характеристики применительно к любым вещам исключают любую другую альтернативу. Это, например, похоже,

на дифференциацию живых существ и неживых вещей [*dBu ma sa* 219a].

Характеристики двух отрицаний и вывод (*rtags-kyi-bsgrub-bya*) в тезисе, отрицающем самобытие, являются неаффирмативными отрицаниями; если элиминирована одна [сторона] взаимоисключающей пары, то другая должна быть установлена. В этом отношении мадхьямики – прасангики и сватантрики – не имеют различий. Когда существование самосущей природы элиминируется посредством достоверного познания (*tshad-ma*), тогда то, что объект отрицания устранен, устанавливается (констатируется) достоверным познанием, поэтому говорится, что подтверждается полная элиминация. Как сказано в «*Различении середины и крайностей*» (*Мадхьянтавибхага*; *dbu-mtha'-gnam-'byed*), «...полностью элиминируется и происходит понимание»<sup>139</sup> [IV: 9, *Sems tsam pi* 43a]. Поэтому, хотя [суждение] «росток не имеет самосущей природы» является заключением – тем, что надлежит доказать (пробандум), оно не является *полностью элиминирующим заключением* (*yongs-su-gcod-bsgrub-bya*).

{43} Признание того, что все полностью элиминирующие заключения (*yongs-gcod*)<sup>140</sup> являются подтвержденными, или доказанными (*sgrub-par*), говорит о непонимании смысла полностью элиминирующего заключения. Полностью элиминирующее заключение «эта основа не является этим феноменом»<sup>141</sup> и «в этом отсутствует данный феномен»<sup>142</sup> необходимо в отношении любого объекта познания, а отрицание – это то, что должно быть удостоверено умом через эксплицитную элиминацию объекта отрицания. Если существует бессамость (*gang-bzhin-med-pa*), то конвенциональное достоверное познание не способно опровергнуть существование самосущей природы (*gang-bzhin*); поэтому, поскольку отсутствие самосущей природы также не

---

<sup>139</sup> Тиб. *yongs-su-gcod-dang-go-byed* в английском тексте дано так: «affirmation is indicative» («утверждение является показательным») [Tsong khapa 2006, p. 53].

<sup>140</sup> Тиб. термин «*yongs-gcod*» – букв. «полностью отрезающее», имеет также значения «когнитивная операция определения», «заключение». В английском переводе он передан понятием «affirmation» («подтверждение») [Tsong khapa 2006, p. 53], что не является, с нашей точки зрения, вполне корректным переводом.

<sup>141</sup> Тиб. *gzhi-'di-chos-'di-min-pa*. В английской версии переведено так: «this thing is not identical to that phenomenon» (эта вещь не является идентичной тому феномену) [Tsong khapa 2006, p. 54].

<sup>142</sup> Тиб. *'di-la-chos-'di'-med-pa*. В английской версии: «this thing does not possess that property» (эта вещь не обладает тем свойством) [Ibid.].

устанавливается этим видом познания, то оно воспринимается посредством аналитического познания. Если бы это не имело места, то два вида отрицания демонстрировали бы реальное положение вещей (gnal-ma-ston), и вещи имели бы самосущую природу. В «*Опровержении возражений*» (*Виграхавьявартани*; rtsod-ldog) ясно говорится:

В том случае, если бы посредством отсутствия самобытия  
Отвергалось отсутствие самобытия,  
Тогда, если бы отсутствие самобытия оказалось ложным,  
То самосущая природа являлась бы установленной к бытию.  
[XXVI].

Предположим, кто-то говорит: «Самосущая природа устраняется просто с помощью аналитической аргументации, но отсутствие самосущей природы не делается объектом, поэтому доказательство (tags) также не подтверждает (mi-sgrub) его». В таком случае он должен также сказать, что сутры, в которых самосущая природа просто устраняется, не делают своим предметом отсутствие самосущей природы и бессамость. И тогда он также не должен говорить, что все тексты, объясняющие абсолютную истину, являются сутрами окончательного смысла, и что шастры мадхьямаки объясняют в качестве своего предмета зависимое возникновение и пустоту, свободную от крайностей<sup>143</sup>. В этом случае получается так, что можно отрицать и истинное существование (bden-yod) ростка и истинное существование отсутствия его истинного существования (bden-med-bden-grub). Но невозможно отрицать и истинное существующее и его отсутствие. С абсолютным существованием и его отсутствием обстоит точно так же.

#### 1.1.1.2.2.2. Отбрасывание возражений в отношении этого

Здесь две части: 1) опровержение контраргумента о том, что рациональное познание может установить не существующую самосущую

---

<sup>143</sup> Тиб. «dbu-ma'i bstan-bcos-kyis brjod-bya-rten-'byung-mtha'-'bral-gyi-stong-nyid-bstan-no» в английском переводе дано так: «the Madhymaka treatises present emptiness as dependent arising free from the extremes» («трактаты мадхьямаки дают презентацию пустоты как зависимого возникновения, свободного от крайностей») [Tsong khapa 2006, p. 54]. Мы не можем считать этот перевод вполне корректным по смыслу: пустота и зависимое возникновение, хотя имеют одну природу, все же являются ее двумя *разными* аспектами, поэтому «презентация пустоты как зависимого возникновения» – это, на наш взгляд, неточная интерпретация оригинала; кроме того, в объяснении пустоты, а не зависимого возникновения, встречаются две крайности.

природу как существующую; 2) опровержение контраргумента о том, что если рациональное познание устанавливает несуществование самосущей природы, то это должно быть истинно установленное (bden-pag-grub).

#### **1.1.1.1.2.2.2.1. Опровержение контраргумента о том, что рациональное познание может установить несуществующую самосущую природу как существующую**

{44} Контраргумент заключается в следующем. Рациональное познание должно установить *отсутствие самобытия* (rang-bzhin-med-pa) ростка в качестве существующего [феномена], потому что это не может быть установлено другими видами достоверного познания, и потому что рациональное познание устанавливает отсутствие самосущей природы. И если рациональное познание находит нечто существующим, то проводится проверка – существует это или не существует, является ли таким-то или не является, и, поскольку в ходе этого поиска находят искомый объект, то он является истинно существующим. В таком случае, все логические аргументы, отрицающие существование объекта отрицания, также совпадают с истиной, пустой от объекта отрицания. Следовательно, объект отрицания остается не опровергнутым.

Ответ на этот контраргумент таков. Рациональное познание, просто подумав: «нет естественного, в силу самобытия, установленности к бытию (rang-bzhin-gyis-grub-pa-med)», помимо этого не цепляется за существование бессущности (rang-bzhin-med-pa-yod-pa) и т. п., поэтому только неаффирмативное отрицание является предметом его рассмотрения (gzhal-bya). А если бы происходило цепляние за такие вещи как *существование бессущности*, то тогда проецировались бы другие феномены в качестве объекта логического познания, и заключение, или *пробандум* (bsgrub-bya), и предмет рассмотрения являлись бы в этом случае аффирмативным отрицанием. Следовательно, непосредственные операции логического познания не устанавливают существования бессущности. Впрочем, возможно, кто-то думает, что *бессущность* само собой неявно постигается как нечто существующее и что, более того, это должно быть предметом установления с помощью логического познания. Если это так, то тогда слова «росток не имеет самосущей природы» имплицитно должны были бы указывать на существование бессущности ростка, потому что ум, воспринимающий эти слова, должен был бы в этом случае спонтанно понимать бессущность ростка как существующую. Следовательно, [неаффирмативное отрицание], не являющееся просто удалением объ-

екта отрицания, а неявно проецирующее другой феномен, оказалось бы аффирмативным отрицанием – более не было бы неаффирмативным отрицанием.

Обратимся к другому примеру – суждению «Толстяк не ест днем». Так как он выживает, то из этого следует, что он ест. Время принятия пищи – день либо ночь, третьего не дано. Эксплицитно элиминировано, что толстяк ест днем. Но имплицитное содержание данного суждения состоит в том, что толстяк ест ночью, и то, что он ест ночью, является в этом суждении скрытым объектом познания. Однако суждение «росток не имеет самосушей природы» не имеет подобной непосредственной силы проявлять в уме имплицитное содержание, поэтому нет также причины для того, чтобы понимать [что-то в этой фразе] спонтанно, как само собой разумеющееся.

Поскольку это так, то вне зависимости от посредничества других процессов достоверного восприятия, опираясь на силу логического познания, можно породить понимание, прямо противоположное ложной концептуализации<sup>144</sup>, которая цепляется за бессущность как нечто несуществующее, и такому способу цепляния.

{45} Тем самым этот [ошибочный ментальный процесс] прерывается, и, хотя при опоре на рациональное познание он пресекается, *приписывание* (sgro-‘dogs) не уничтожается [логикой]. К примеру, когда у кого-то зарождается достоверное знание, которое убеждается в трехчленном доказательстве, устанавливающем непостоянство звука, достоверное восприятие, независимо от других процессов достоверного восприятия, опираясь на то [знание], в состоянии породить понимание, прямо противоположное концептуальному измышлению, которое цепляется за постоянство звука, и способу этого цепляния. Но, тем не менее, это не тот случай, когда непостоянство звука устанавливается спонтанно посредством прежнего достоверного знания, и *приписывание*, цепляющееся за постоянство звука, не является уничтоженным прежним достоверным знанием. Поэтому в «*Праманавартике*» (gnam-‘grel) говорится:

Звук – производен,

Хотя произносят слова: «все производные вещи непостоянны»,

По смыслу это – идея разрушения [IV: 22, *Tshad ma* ce 140a].

---

<sup>144</sup> Тиб. sgro-‘dogs – «преувеличение», «суперналожение», «приписывание», «концептуализация». Этим термином обозначают ошибочное приписывание объектам познания того, что не существует.

Хотя объясняется, что [выражение] «по смыслу» (*don-gyis*) имеет значение «неявно» (*shugs-kyis*), здесь речь не идет об имплицитном постижении [как в случае с толстяком, который не ест днем].

Может возникнуть следующее возражение: «В случае если смысл [выражения] «существование бессущности» постигнут достоверным познанием, и, кроме того, рациональное познание доказывает его, то тот факт, что это существует, является установленным, но трехчленное доказательство [само по себе] не является смыслом заключения<sup>145</sup>, поэтому это не одинаковые случаи».

На это мы отвечаем: «Мадхьямики, которые признают в условном смысле *самосознание* (*rang-rig*), хотя и считают, что понимание достоверным познанием бессущности имплицитно устанавливается самосознанием, переживающим этот когнитивный опыт восприятия, тем не менее, поскольку самосознание признается [лишь] в условной логике достоверного познания, не считают [существование бессущности] установленным посредством логического познания».

Чандракирти также считал, что смысл того существования<sup>146</sup> не является установленным логически, ибо аналитическое познание исследует – существует или не существует [анализируемый феномен] *таково* (*de-kho-nar*), [т. е.] истинно, или – является или не является таким-то, и если исследование обнаружит что-то как существующее, то это стало бы истинно существующим. Он также не утверждал, что это может быть установлено имплицитно посредством самосознания. В таком случае, спрашивается, каким образом можно установить [существование бессущности]?

Характеристика достоверного познания (*tshad-ma*) – безобманность (*mi-slu-ba*) – в мирском смысле рассматривается так, как постулируется [в *цеме*]. Но, не проводя различия между безобманностью и обманчивостью в отношении *первого момента* познания, [обычные люди] определяют в качестве достоверного восприятия безобманность вообще

{46} [Для человека с улицы] очевидно, что *последующее познание* (*bcad-shes*), индуцированное прямым неконцептуальным достоверным восприятием, также признается достоверным познанием. Из этого следует, что в концептуальном достоверном познании также имеется прямое достоверное восприятие, ибо объект *последующего познания* счи-

---

<sup>145</sup> Или фактом, установленным в заключении.

<sup>146</sup> Речь идет, очевидно, о существовании бессущности.

тается явной манифестацией (mngon-'gyur), а в отношении явной манифестации [познание является] безобманным.

Установление *бессущности* в качестве базиса предикации (khyad-gzhi), без анализа смысла [ее] существования/ несуществования и даже конвенционального [аспекта] не является аргументированным доказательством (tags-kyis-'grub-pa) [существования *бессущности*]. Также можно устранить независимо от обоснования концептуальное измышление (sgro-'dogs), цепляющееся за несуществование *бессамости*, поэтому *существование бессущности* (gang-bzhin-med-pa-yod-pa) – это явный [феномен]. Более того, в то время как существование [бессущности] есть явный [объект], *отсутствие самобытия* (gang-bzhin-med-pa) есть скрытый феномен. Тем не менее, для [того, кто] достиг достоверного восприятия, существование бессущности есть проявляющийся феномен. Это похоже на такой пример: поскольку мгновенность есть скрытый [феномен], то, хотя звук и голубизна – это явные [феномены], их мгновенность есть скрытый [феномен]. Следовательно, когда конвенциональный ментальный процесс, который удостоверяет [объект] как существующий, является также безобманным в отношении того, что проявляется, то это – прямое достоверное восприятие. В силу этого необходимо также познать, как для того, кто постиг посредством логического познания в отношении ростка и прочего их бессущность, видимость ростка [и прочего] очевидным образом проявляется так, словно не имеет самобытия.

#### **1.1.1.1.2.2.2. Опровержение контраргумента о том, что если рациональное познание устанавливает несуществование самосущей природы, то это должно быть истинно установленное**

Когда отсутствие самосущей природы у таких объектов как росток и т. д. устанавливается посредством логического познания, то некоторые [оппоненты], увидев, что это выдерживает исследование, выполняемое посредством логики абсолютного анализа, говорят, что отсутствие истинной вещественности (bden-dngos-med-pa) устанавливается как *истинное* [сущее]. А некоторые другие, проводя различие между логическим познанием (rigs-shes) и косвенным достоверным познанием (rjes-drag) как разными аспектами *целмы*, говорят, что у первого нет существующего [объекта], а у второго – объект имеется.

Те и другие не правы. Анализ, который проверяет, являются ли такие феномены как росток и т. д. истинно существующими или нет, исследует, существуют или не существуют вещи так, как за них цепляется врожденный способ цепляния, – как истинно существующие. Но

это не проверка логикой абсолютного анализа того, выдерживают они или не выдерживают такой анализ.

{47} Данный анализ не является исследованием посредством рационального познания того, установлены они или не установлены. Следовательно, это абсурдно – говорить, что признание того, что просто установлено рациональным познанием, равнозначно по смыслу признанию этого в качестве истинно установленного.

Возможен также следующий контраргумент. Допустим, что истинно существующий объект не признается, но если [он] установлен рациональным познанием, то [его существование] должно выдержать исследование, выполняемое логикой абсолютного анализа, ибо в противном случае – если не выдержит, то это противоречило бы тому, что он является установленным. А если он существует так, что выдерживает исследование со стороны рационального познания, то является истинно [существующим]<sup>147</sup>.

Это ложное понимание происходит по той причине, что «быть в состоянии выдержать исследование со стороны рационального познания (rigs-shes-kyis-dpyad-bzod)» и «быть установленным к бытию (des-grub-ra)» считаются тождественными по смыслу. В этом случае установленность к бытию посредством рационального познания становится признанием истинного объекта<sup>148</sup>, следовательно, здесь нет понимания того, почему произошел поворот от *простой установленности* к *истинно установленному*. Несостоятельность этого представления можно легко понять как раз посредством упомянутого выше критерия цепляния за истинное (bden-‘dzin). В случае ростка и других феноменов вначале аналитический ум ведет поиск – существуют или не существуют эти феномены *истинно* и обнаруживает *отсутствие* их истинного существования; затем он ищет *истинно существует* или *не существует* отсутствие истинного существования этих феноменов. Хотя в это время он не находит *это* отсутствие истинного существования, это не означает, что отсутствие истинного существования не обнаружено.

Когда выше посредством логики абсолютного анализа велся поиск в отношении ростка и прочих феноменов, чтобы определить, существует или не существует [нечто], способное выдержать такое исследование, то также не было обнаружено [их] *существование*, выдерживающее [абсолютный] анализ. Однако позже [посредством логики абсолютного анализа] предпринимается исследование в отношении именно этого *отсутствия* существования, способного выдержать [аб-

---

<sup>147</sup> Тиб. bden-par-‘gyur буквально переводится так: «является истинным».

<sup>148</sup> То есть истинно существующего.

солютный] анализ: ведется поиск – *существует или не существует* это самое *отсутствие*, будучи в состоянии выдержать [абсолютный] анализ. И в это время тоже не найти именно то, что способно выдержать анализ. Следовательно, то, что обнаруживается рациональным познанием, и то, что в состоянии выдержать [абсолютный] анализ, – это также две не тождественные вещи.

Поэтому необходимо, объяснив заключение, [т. е. пробандум] (bsgrub-bya), и объект понимания (gzhal-bya) в качестве неаффирмативного отрицания, опровергнуть эти сомнения в понимании того, насколько [вещь] должна быть установлена (grub), чтобы это стало считаться *истинно установленным* (bden-grub-tu-'gro-ba). До тех пор, пока не опровергнута мысль о том, что рациональное познание может установить бессущность как [ничто] *существующее*, также невозможно установить объект познания в качестве неаффирмативного отрицания. В «*Светильнике праджни*» (*Праджняпрадипа*; shes-rab-sgron-me) говорится, что, если тезис об отсутствии возникновения из четырех альтернатив не считать неаффирмативным отрицанием, а считать его аффирмативным отрицанием, то это противоречит утверждению из «*Материнской сутры*» (*Матасутра*; yum-gyi-mdo)<sup>149</sup>:

{48} Кто вовлечен в [теорию] о том,  
что форма не имеет возникновения,  
Тот не вовлечен в *праджняпарамиту*<sup>150</sup>.

А также в «*Сжатой Праджняпарамите*» (*Санчаягатха*; sdud-pa)<sup>151</sup> сказано:

Когда бодхисаттва постигает, что «эти скандхи – пусты»,  
Он пребывает без того, чтобы возникала вовлеченность  
в характеристики самобытия, и не доверяет им [*Sher phyin ka 2a*].

Есть много других цитат, подобных этим. И все они говорят, что если [чье-то] рациональное познание цепляется за бессамость и пустоту от самобытия и не считает это просто элиминацией измыш-

---

<sup>149</sup> Сутра из класса праджняпарамитских сутр.

<sup>150</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд в примечании пишут, что эти полстрофы взяты из «*Праджняпрадипа*», ни в одной из сохранившихся редакций «*Ашта-сахасрикапраджняпарамита-сутры*» эта цитата не найдена, и что Джамьян Шепа в своем комментарии к «*Мадхьямака-аватаре*» писал, что это ошибочный перевод или ошибочная атрибуция. [Tsong khapa 2006, p. 58, note 13].

<sup>151</sup> Полное тибетское название текста «*Праджняпарамита-санчаягатха*»: Shes-rab-kyi pha-rol-tu phyi-ba sdud-pa/Phags-pas mdo sdud-pa (Toh. 13).

ленного объекта отрицания, а вместо этого держится за проецирование других феноменов, таких как существование бессамости, то [такой ум] вовлечен в характеристики самобытия, цепляющиеся за истинное [существование]. Это не является медитацией на смысл *праджняпарамиты*. А [когда рациональный ум] просто зафиксирован на неаффирмативном отрицании измышленного объекта отрицания, то он вовлечен в *праджняпарамиту*, а не в характеристики самобытия, и, размышляя, предпринимает совершенное критическое рассмотрение [утверждения]: «пять скандх также пусты от самобытия» [*Sher phyin ka 145a*]. В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится:

Следовательно, йогин, созерцающий ‘я’ и ‘мое’ пустыми,  
Достигнет полного освобождения [VI: 165cd].

В [коренных текстах] также много говорится, что необходимо созерцать пустоту и бессамость. Поэтому следует познавать [это] так, чтобы не противоречить им. В противном случае высказывания «Тот, кто вовлечен в характеристики самобытия, не верит в пребывание без возникновения» и «Если вовлечен в невозникновение [форм], то не вовлечен в *праджняпарамиту*» стали бы противоречащими друг другу.

Имеется много заблуждений в различении двух видов отрицания как подходов к пресечению процесса концептуального измышления, а также в понимании некоторых сутр, где говорится, что не следует цепляться за какие бы то ни были вещи как за пустые или не пустые, самосущие или бессамостные и так далее. Эти ошибки становятся большим препятствием для подхода, защищающего воззрение бессамости.

В тексте «*Локапарикша*» (‘*jig-rten-brtag-pa*’)<sup>152</sup> говорится:

Это является отрицанием именно существования,

А вовсе не является постижением несуществования.

Это подобно тому, что когда говорят: «[Это] не является черным»,

То тем самым не сообщают: «[Это] является белым».

{49} Следовательно, если кто-то может думать, что поскольку объект отрицания просто отрицается, это неправильно – делать его отрицание заключением обоснования (*rtags-kyi-bsgrub-bya*). Но «*Пра-*

---

<sup>152</sup> Это утраченный текст, приписываемый Бхававивекой Нагарджуне. Нагарджуновед Н. Мак Кагней (N. McCagney) относит данное сочинение к числу подлинных текстов Нагарджуны [McCagney 1997, p. 17].

*джняпрадина*» цитирует эти строки в поддержку утверждения: «Это является только отрицанием существования сущности (ngo-bo-nyid), а не говорит о бессущности (ngo-bo-med-pa-nyid) », и в субкомментарии также дается объяснение для понимания того, что такое неаффирмативное отрицание.

Когда в примере говорится: «Это не черное», то тем самым просто отрицается черное [как свойство], но не выражается помимо этого что-то другое – [свойство быть] белым. Поэтому, когда кто-то опровергает утверждение о том, что нечто является белым, как это может быть опровержением утверждения, которое не выражает простое отрицание [свойства быть] черным?

Аналогичным образом, суждение «нет самосушей природы» является просто отрицанием ее существования, и оно вовсе не означает ничего иного, не несет в себе смысл *существования отсутствие самосушей природы*. Итак, это не является ни указанием на то, что «простое отрицание существования самосушей природы не выражено в предложении», ни на то, что это не есть объект ума, ни на то, что это доказано посредством аргумента. Не говорится также, что это есть не-субстанциональность (dngos-po-med-pa). В «*Таркаджвале*» (rtog-ge-'bar-ba) говорится:

В отношении *земли* и других элементов утверждается только то, что они не являются сущностями, которые возникают в абсолютном [смысле], но не утверждается, что они являются другой сущностью и не-субстанциональной сущностью [*dBu ma dza 59b*].

Тем самым объясняется тот смысл, что [здесь] не утверждается также [нечто] не являющееся просто полным устранением самосушей природы и пребывающее в качестве не-самосушей сущности. Нечто существующее помимо этого самого смысла – простого устранения самобытия [вещей] – опровергается. [В этом тексте говорится, что] с помощью метода, устанавливающего это опровержение, невозможно установить *отрицательную*, или *несуществующую*, *сущность* (med-pa'i-ngo-bo-nyid). Также объясняется, что [этот метод] представляет философскую позицию, указывающую путь, который свободен от двух крайностей [120b]. «*Прасаннапада*» также говорит:

Мы не утверждаем, что это существует или не существует, ибо стремимся к тому, чтобы, опровергнув создаваемые другими измышления и приписывание [вещам] существования и

несуществования, установить срединный путь, свободный от двух крайностей [127 б].

Это утверждение также означает, что когда мы просто полностью элиминируем свойственные оппонентами крайность существования и крайность несуществования, мы не устанавливаем ничего другого помимо этого. Однако это не означает, что мы не устанавливаем простое отрицание этих двух крайностей, ибо, как говорится, устранив две крайности, мы устанавливаем путь мадхьямаки.

{50}

### **1.1.1.2. Аргумент, опровергающий возникновение**

Здесь две части: 1) аргумент, опровергающий возникновение из себя; 2) аргумент, опровергающий возникновение из другого.

#### **1.1.1.2.1. Аргумент, опровергающий возникновение из себя**

Здесь три части: 1) установление собственной позиции; 2) способ усмотрения оппонентами недостатков в нашей собственной позиции; 3) объяснение того, что в нашей позиции нет этих недостатков.

##### **1.1.1.2.1.1. Установление собственной позиции**

[Напомним шлоку в начале коренного текста Нагарджуны о том, что возникновение не имеет места:]

Из себя – нет, из другого – нет,  
Из обоих – нет, без причины – нет,  
Возникновение вещей – каких-либо, где-либо, когда-либо  
Никогда не является существующим.

Представители школы *санкхья* (*grangs-can*) считают, что представление о том, что глаз и прочие внутренние феномены, росток и прочие внешние вещи не существуют в период причины, а возникают [из нее и после нее], является неприемлемым. С их точки зрения, эти вещи существуют в зародыше, ростке и прочих причинных самостях непроявленным способом. Они не признают, что вещи возникают после того, как стали проявленными.

Для опровержения мы приводим это к абсурдному следствию, что возникновение не имеет смысла: нет смысла в том, чтобы росток и прочие вещи возникали позже, потому что они уже обрели свою самость. Если возникновение [вещи] имеет место для того чтобы обрести самость, то, коли она уже обретена [в причинный период], то нет

необходимости для того, чтобы [вещь] возникла позже. Санкхьяики могут сказать, что даже если самость обретена, это не противоречит необходимости возникновения. Это отклоняется, потому что приводит к бесконечному регрессу: в этом случае росток и другие вещи являются позже никогда не возникающими, потому что если они даже и придут к существованию, они будут должны возникать снова и снова.

На это оппоненты из школы санкхья могут ответить: нечто, что существует как непроявленный потенциал, должно возникнуть, чтобы проявиться, и когда проявится, то не будет необходимости в дальнейшем возникновении, следовательно, не повлечет за собой ни первого, ни второго следствия. Тем не менее, это не может устранить их ошибку, потому что если то, что является проявленным, имелось прежде, то оно не нуждается в том, чтобы возникать. А если нечто, хотя и существовало прежде, тем не менее, снова возникает, то это – бесконечное воспроизведение прежнего, а если нет такого же проявления, как и прежде, то это подрывает позицию санкхьи, что возникает только то, что существовало прежде в причине.

Некоторые подшколы санкхья не признают возникновения вещей, хотя и признают их манифестацию. Но данные аргументы могут опровергнуть также и их.

{51} Хотя в двадцатой и седьмой главах сочинения [Нагарджуны] также представлены другие аргументы, опровергающие эту позицию, в трактате встречается много аргументов, по типу опровержения сходных с теми двумя, что были предложены Буддапалитой.

#### **1.1.1.2.1.2. Способ усмотрения оппонентами недостатков в нашей собственной позиции**

Буддапалита говорит:

Вещи не возникают из собственной самости, потому что такое возникновение является бессмысленностью, ибо, [если бы оно имело место, то] стало бы [дурной] бесконечностью [161b].

В ответ на это Бхававивека утверждает, что сказанное Буддапалитой нелогично, потому что его обоснование не содержит аргумента, который доказал бы отсутствие самовозникновения (bdag-skye), и он не приводит никакого примера. Поэтому это – лишь формулировка тезиса.

Он говорит, что, Буддапалита не исследует тезис (dam-bca') предшественников санкхьи и не рассеивает их заблуждения. Если бы смысл выражения «из себя» (bdag-las) означал бы, согласно санкхье, «из са-

мости проявленного результата) ('bras-bu- gsal-ba'i-bdag-nyid las)<sup>153</sup>, то тем самым устанавливалось бы то, что уже осуществлено; а если бы смысл был таков: «из самости непроявленного потенциала причины» (rgyu-mi-gsal-ba-nus-pa'i-bdag-nyid-las)<sup>154</sup>, то тогда все, что имеет возникновение, возникало бы исключительно из этого, что является противоречием.

Он также говорит, что это не логично, потому что аргумент открыт для критики со стороны других оппонентов. Фраза, которая переведена в тибетском издании «*Прасаннапада*» – «Это утверждение, из которого вытекает абсурдное следствие» [5b]<sup>155</sup>, – переведена в тибетском издании «*Праджняпрадипа*» [49a] выражением «Это утверждение, которое предоставляет возможность для диспута»<sup>156</sup>. В субкомментарии он поясняет, что «по этой причине это также является нелогичным» [dBus ma wa 74a]. Он объясняет это в качестве причины, по которой считает это неприемлемым. Каким образом открывается возможность [критики для оппонента]? [Он достигает этого], перевернув контекстуальный смысл аргумента [относительно рассматриваемого предмета]. Способ, каким *реверсия контекстуального смысла*<sup>157</sup> становится высказыванием, открывающим [для оппонента] возможность [диспута], заключается в том, что проявляется смысл, обратный тому, что следует доказать в высказывании «Вещи не имеют рождения из собственной самости», поэтому проявляется смысл, что вещи рождаются из другого, – обратный устанавливаемому свойству феноменов (sgrub-bya'i-chos-rtags-bzlog-pa)<sup>158</sup>, так что рождение оказывается име-

---

<sup>153</sup> В английской версии это выражение переведено так: «from the manifested effect itself» (из проявленного результата самого по себе) [Tsong khapa 2006, p. 62].

<sup>154</sup> Англ. «from the unmanifested cause itself» («из самой по себе неманифестированной причины») [Ibid.].

<sup>155</sup> Тиб. thal-bar-'gyur-ba'i-tshig-yin-pa'i-phyir, санскр. *прансангавакаьятват*. [Ibid., p. 62]

<sup>156</sup> Тиб. glags-yod-pa'i-tshig-yin-pa'i-phyir. «Поскольку санскритский текст «*Праджняпрадипа*» утерян, мы не знаем, была ли одинаковая фраза в обоих текстах в их оригиналах, хотя это было бы крайне не похоже на то, что один и тот же термин был переведен на тибетский таким образом», – пишут в примечании к своему английскому переводу Геше Нгаванг Самтен и Джей Гарфилд [Ibid.]

<sup>157</sup> Тиб. skabs-kyi-don-las-bzlog-pa

<sup>158</sup> Свойство, или характеристика феномена, подлежащая установлению, на санскрите называется «*садхья-дхарма*» [Hayes R. Madhyamaka //Stanford Encyclopedia of Philosophy (www.plato.stanford.edu)].

ющим смысл и конец<sup>159</sup>. Следовательно, [Буддапалита] допускает противоречие собственной философской позиции [мадьямики-прасангики], – говорит Бхававивека.

{52} [Выражение] «[в этом] нет смысла и [был бы] бесконечный регресс» также не является доводом (rtags), и если допустить существование возникновения из себя (bdag-skye), то [в этом случае фразу] «нет смысла, и был бы бесконечный регресс» также недопустимо считать аргументом (rtags). Ибо если это устанавливается на основе дебата, то *пробандум*, т. е. то, что надлежит доказать (bsgrub-bya), должен быть установлен. Следовательно, [по словам Бхававивеки], два смысловых реверса (bzlog-don) – это [его] аргументы.

Если необходимо реверсировать прямой аргумент (dngos-kyi-rtags), то необходимо соответственно также реверсировать прямой тезис (dngos-zin-gyi-dam-bca'). Но здесь [следует иметь в виду, что] это не делается точно так же, как реверсирование аргумента. Поэтому реверсированный смысл таков: «не является простой элиминацией возникновения из себя». Это не является реверсом обоснования выводимого феномена (thal-chos), поскольку, как говорится, это является реверсом *пробандума* – того, что надлежит доказать, и не говорится, что это – доказательство несуществования возникновения из себя (bdag-skye-med-rtags)<sup>160</sup>. Поскольку возникновение имеет смысл и является конечным [феноменом], то, как говорит [оппонент], это не есть простая элиминация возникновения вещей из себя, из чего следует, что вещи рождаются из/от другого.

В этом случае смысл выражения «из себя – нет» противоречит философскому воззрению, являющемуся простой элиминацией рождения из себя. Субкомментарий [*dBu ma wa74b*] разъясняет, что это противоречит философии наставника [Нагарджуны], выраженной в его трактате, в соответствии с которой не признаются ни возникновение из/от другого, ни то, что возникновение имеет смысл и является конечным.

Допустим, кто-то говорит: «Если «бессмысленное возникновение» и «бесконечный регресс возникновения» считаются установленными в качестве аргумента, то нелогично утверждать, что не выражено обоснование. [Ответ таков:] это утверждалось в отношении того, что не выражено обоснование, способное установить отсутствие возникновения из/от себя. Следовательно, это не противоречит их системе.

---

<sup>159</sup> Тиб. skye-ba-don-bcas-dang-thug-bcas-su-'gyur-ba. На английском это представлено так: «There would be a point to and an end of arising» («Это будет точка и конец возникновения») [Tsong Khapa 2006, p. 62].

<sup>160</sup> В этом контексте авторы английского перевода тиб. термин «rtags» передают как «promise» (предпосылка) [Tsong khapa 2006, p. 63].

### 1.1.1.2.1.3. Объяснение того, что в нашей позиции нет этих недостатков

Здесь рассмотрим способ опровержения Чандракирти [обвинений в адрес нашей позиции]. Посредством *прасанги* (thal-‘gyur)<sup>161</sup>, выражающей противоречие между возникновением, имеющим смысл, и существованием, можно опровергнуть возникновение из себя. А если бы это было невозможно, то также и презентацией *сватантры* (rang-rgyud)<sup>162</sup> – автономного способа обоснования – это было бы невозможно, поэтому нет необходимости формулировать автономные примеры и аргументы. Поскольку нет смысла для мадхьямиков выдвигать автономные аргументы, то нет необходимости в том, чтобы опровергать критику, звучащую со стороны других в адрес автономных тезисов и обоснований.

Хотя это и так, тем не менее, может быть выдвинут такой контраргумент: поскольку противоречие должно быть выражено посредством умозаключений, известных самим санхьяикам, то [Буддапалита] должен использовать примеры, аргументы и тезисы, известные оппонентам, чтобы устранить их ошибки. Но, поскольку это не артикулировано и те уязвимости не устранены, то остаются прежние недостатки.

{53} Однако, нет необходимости в том, чтобы выражать аргументы всем своим оппонентам, для того чтобы убедить других. Тем некоторым, для которых это необходимо, [аргументы] были изложены. Буддапалита утверждает, что «то, что существует в качестве собственной самости, не нуждается в повторном рождении [161b], комментируя [фразу] «Их возникновение было бы бессмысленным» [161b]. Следовательно, существование является аргументом (rtags), а «повторное рождение не имеет смысла» – заключением (bsgrub-bya). Это – аргументация, представляющая также известные другим подходящие примеры двух феноменов. Так почему говорят, что он не представил примеры и аргументы? Примером служит явно видимый сосуд, о котором не приемлемо говорить как о возникающем вновь. Заключением – тем, что следует доказать (bsgrub-bya), является отрицание возникновения потенциальной непроявленной сущности. Что касается состоятельности аргумента (rtags-grub), также нет сомнений относительно его доказательности или противоречивости. Следовательно, он не совершил

---

<sup>161</sup> Прасанга (thal-‘gyur)– метод логического выведения способом *reduction ad absurdum*.

<sup>162</sup> Сватантра (rang-rgyud) – так называемый автономный силлогизм, который использовался Бхававивекой.

первые две ошибки, [в которых обвиняется]. [Он] не совершает ошибку в том, что касается принятия «перевернутого смысла». Говорится, что «смысл реверсированного следствия (thal-bzlog) [служит] комментарием для оппонента, а не для нас, потому что у нас нет тезиса (dam-bca'-ba)» [Prasannapadā 7b-8a]. Это не относится ко всем производимым мадхьямиками *отбрасывающим прасангам* ('phangs-pa'i-thal), а к редуцирующим следствиям, являющимся *прасангой* в отношении ранее отброшенного возникновения из себя.

Этот феномен *прасанги* (thal-chos)<sup>163</sup> не является также *просто* сведением к абсурдному следствию, что возникновение не имеет смысла и является бесконечным регрессом, а является *прасангой*, согласно которой *повторное* возникновение не имеет смысла и конца. Смысл, реверсированный феноменом *прасанги*, – повторное возникновение, имеющее смысл и являющееся конечным, признается только философами санкхьи, а поскольку мы не согласны с этим, как может иметь место противоречие нашей собственной философии по причине принятия этого? Поэтому данный трактат не учит тому, что оппоненты признают все то, что противоположно следствиям, отброшенным мадхьямиками, в то время как мы сами не принимаем их, и что в мадхьямике вообще нет *тезисов* (dam-bca').

Когда Буддапалита, говоря «повторное возникновение не имеет смысла» (yang-skye-ba-don-med), использует слово «повторно» (yang), это означает, что рождение ростка, коли он обрел свою самость в период причины, не имеет места.

{54} «*Прасаннапада*» также использует слово «повторно» (yang) [5b]. В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится:

Если повторное возникновение чего-то уже возникшего является полностью измышлением... [VI: 9a].

Существование и *повторное* возникновение образуют противоречие, но существование и возникновение не противоречат друг другу. Аналогичным образом обстоит с существованием и возникновением, имеющим конец.

Чандракирти объясняет, что реверсивный смысл абсурдного следствия не имеет отношения к нашему [воззрению]. Это указывает на слова Бхававивеки о том, что [Буддапалита], не думая о *прасанге*, которая отбрасывает повторное возникновение как не имеющее смысла и являющееся бесконечным регрессом, должен, фиксируясь на отбрасы-

---

<sup>163</sup> В английском переводе этот термин «thal-chos» передан как «the absurdity» [Tsong khapa 2006, p. 64].

вании возникновения вообще как не имеющего смысла и являющегося бесконечным регрессом, согласиться с реверсивным смыслом.

Допустим, кто-то говорит следующее: «Если отбрасывается заключение, которое никто не принимает, то тот, кто выполняет отбрасывание, определенно должен принять смысл, обратный мишени редукции (thal-chos-de-bzlog-pa'i-don)<sup>164</sup>, поэтому это неправильно – то, что он не принимает смысл, противоположный мишени собственного сведения к абсурду». На это Чандракирти отвечает:

Если некто утверждающий, что нет самосушей природы, привел бы к абсурдному следствию слова о существовании самосушей природы вещей, тогда как из этого следует, что он принимает смысл, обратный следствию? [8a].

Здесь также не идет речь о редукции вообще (thal-ba-spyi), а имеются в виду те два вида *прасанги*, которые опровергают возникновение из себя. Если посредством этих двух видов редукции выводятся неприемлемые [следствия], то тот, кто выполняет отбрасывание ('phen-mkhen), не должен со всей определенностью принимать обратный смысл. Ибо говорящий не обязан заниматься демонстрацией смысла посредством слов, но слова соответствуют тому, что желает выразить говорящий. Поэтому тот, кто выполняет редукцию (thal-ba-'phen-pa-ro), делает это, вознамерившись просто опровергнуть повторное возникновение, имеющее смысл и конец.

С другой стороны, возможен такой контраргумент: так как санкхьяики желают показать, что смысл «возникновения» есть просто манифестация посредством условий чего-то, что уже прежде существовало, то, когда они говорят «росток появляется», смысл этого выражения есть именно это<sup>165</sup>. Однако, как говорит «*Прасаннапада*» в высказывании «Если бы существовала способность...» (nus-pa-yod-na) [8a], должны иметься оба – способность слов относить к вещам то, что они прежде уже существовали, и намерение говорящего выразить это. Поэтому ошибка не совершается.

{55} Чандракирти говорит:

По этой причине, поскольку установление редукции (thal-ba-bsgrub)

---

<sup>164</sup> Авторы английского перевода в данном контексте значение термина «thal-chos» передают как «the target of the reductio» [Ibid.], и мы принимаем его – «мишень редукции».

<sup>165</sup> То есть то, что это является манифестацией прежде существовавшего.

является просто опровержением тезиса [противника], то это не является существованием смысла, обратного абсурдному следствию [*Прасаннапада* 8a].

Это высказывание означает, что, хотя объясненная выше редукция не доказывает отсутствие возникновения из себя посредством аргумента «повторное возникновение имеет смысл и конец», который по смыслу противоположен редуцируемому феномену (*thal-chos*), это не является излишним. Ибо установление возникновения, не имеющего смысла и бесконечного, которое не принимается санкхьяиками, является полезным для установления простой элиминации возникновения из себя – тезиса санкхьяиков.

Предположим, кто-то придерживается представления, что у ростка имеется самосушая природа, которая устанавливается в силу его собственной сущности. Редукцию высказывания «росток не возникает в зависимости от семени, потому что он существует в силу собственной сущности» можно конвертировать в утвердительный тезис «поскольку росток возникает в зависимости от семени, он не имеет самосушей природы, которая устанавливается силою собственной сущности», сделав аргументом (*rtags*) реверс мишени редукции. Это – утверждение, обратное аргументу, подвергающемуся редукции (*thal-rtags*) [в случае выполнения редукции]. Имеется большое множество случаев, аналогичных этому. Все они похожи в том, что [при конвертации] происходит лишь элиминация тезиса оппонента о том, что «нечто существует в силу собственной сущности», но не устанавливается никакой другой объект. Они представляют реверсивную форму редукции (*bzlog-pa-'phangs-pa*), но это не автономная реверсированная форма (*bzlog-pa-rang-gyud-'phangs-pa*). Есть два вида редукции (*thal-ba*): редукция, проецирующая реверсивную форму (*bzlog-la-'phen-pa*), и непроецирующая редукция (*mi-'phen-pa*). Поэтому, для того чтобы установить собственную систему, мы, хотя и принимаем предпосылки (*sgrub-byed*) и заключения (*sgrub-bya*), не принимаем автономные (*rang-gyud*) предпосылки и заключения.

Может возникнуть вопрос: «В таком случае, каков смысл “автономного”, [т. е. *сватантры*]?» В переводе «*Праджняпрадины*», сделанном Чог-ро<sup>166</sup>, в секции, касающейся опровержения воззрений оппонентов, можно прочесть следующее: «Это независимое утвержде-

---

<sup>166</sup> Чог-ро – один из великих *лоцав* – переводчиков тибетского Канона.

ние или опровержение». Таким образом, смысл “автономного” – это смысл независимости (rang-dbang-gi-don)» [152a].

{56} Когда по причине необходимости доказать отсутствие самосущей природы оппонирующая сторона рассматривает способ, каким нечто становится достоверно воспринятым, то [полагает, что] все случаи, когда нечто становится достоверно воспринятым, имеют место лишь когда существует собственная сущность. А если невозможно определить, имеется или не имеется собственная сущность, то такой объект просто не может, в их воззрении, являться объектом *цемы*. Следовательно, когда *цемой*, критически исследующей смысл бессущностности (ngo-bo-med-pa'i-don), устанавливаются два случая (chos-can-gnys)<sup>167</sup> и система (tshul), то заключение (sgrub-bya) является доказанным, поэтому [оппонент] больше не будет вести речи о существовании самосущей природы.

А если бы *цема*, познающая объект, существующий в силу собственной сущности, установила [его], то невозможно было бы опровергнуть объект отрицания. Следовательно, *цема* была бы неспособна самостоятельно, не руководствуясь теми [тезисами], что приняты другими, установить систему [обоснования], начиная со способа пребывания объекта (don-gyi-dod-lugs). Поэтому автономность (rang-gyud) не принимается.

Впрочем, поскольку оппонент должен согласиться со смыслом, неязвимым для *цемы*, или принять его, то заключение можно установить посредством аргумента, приемлемого для отвечающей стороны (phyi-rgol). Следовательно, это устанавливается посредством умозаключения, известного второй стороне<sup>168</sup>, или в зависимости от первой стороны<sup>169</sup> – посредством вывода, принимаемого другими [помимо оппонента]. Увидев, что это крайне трудно для понимания, следует познать это с помощью подробных объяснений, содержащихся в сочинении «*Сущность хорошо изложенных слов*» (legs-bshad-snying-po)<sup>170</sup> и других трактатах.

---

<sup>167</sup> Тиб. chos-can – букв. «обладатель феномена», «обладатель свойства», имеет в буддийской логике также значение «субъект суждения». Авторы английского перевода передают тиб. «chos-gnys» выражением «both instances» [Ibid., p. 67].

<sup>168</sup> Тиб. phyig-rgol – второй дискутирующий в дебатах, антагонист.

<sup>169</sup> Тиб. snga-rgol – первый дискутирующий.

<sup>170</sup> Это трактат Чже Цонкапы, содержащий учение о двух истинах.

### 1.1.1.2.2. Аргумент, опровергающий возникновение из другого

Здесь две части: 1) отрицание трех крайностей в отношении возникновения; 2) смысл, установленный посредством опровержения четырех крайностей и отбрасывания возражений.

#### 1.1.1.2.2.1. Отрицание трех крайностей в отношении рождения

Хотя в коренном трактате содержится много различных аргументов, опровергающих рождение из/от другого, Буддапалита [254a] в двадцатой главе опровергает его посредством аргумента, что если бы существовало возникновение из/от другого, то тогда то, что является причиной, и что не является причиной, оказались бы эквивалентными. Чандракирти этим же аргументом тоже опровергает возникновение из/от другого в «*Мадхьямака-аватаре*» [VI: 14]. В «*Прасаннападе*» [12a] он приводит в опровержение два аргумента: ссылку на контекст, в котором говорится о «самосущей природе вещей» [I: 3a], и предыдущий аргумент. Буддапалита говорит:

Возникновения из/от другого также не существует,  
Ибо тогда все являлось бы возникающим из всего [161b].

Здесь представлено очень сильная *прасанга* «если возникает из другого, тогда все является возникающим из всего». Редукция является сильной, потому что «другой» в «возникновении от другого» не есть нечто, что является отдельно воспринимаемым, будучи референтом иного имени существительного, но нечто, что установлено как отдельное в силу собственной сущности.

{57} Если бы это имело место, тогда зависимость ростка от семени являлась бы противоречием, поэтому отрицалась бы их связь, а если бы росток не был связан с семенем и рождался бы от чего-то другого объекта, то он оказался бы способен рождаться от всего!

Следовательно, если бы семя было чем-то отдельным от ростка в силу собственной сущности точно в таком же смысле, в каком оно есть нечто отдельное от древесного угля, то тогда росток мог бы рождаться в равной степени от обоих. В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится:

Из всего также являлось бы возникающим все,  
Потому что все, что не является порождающим,  
Было бы тождественным в том, что это – другое<sup>171</sup> [VI: 14cd].

---

<sup>171</sup> Тиб. skyed-par-byed-pa-ma-yin-ma-lus-la-yang-gzhan-nyid-mtshungs в русском переводе «*Мадхьямака-аватары*», выполненном А. М. Донцом, передано

А также много раз говорится: относительно индивидов, существующих в силу собственных характеристик, отрицается принадлежность к одному потоку [бытия] и связь причины и следствия, а также если [вещи] установлены в силу собственных характеристик как дифференцированные [объекты], то нет смысла в зависимости.

Некоторые говорят, что оставлена позади масса идентичных реверсов<sup>172</sup>, некоторые – что в причине и результате первое влечет за собой второе (rgyu-'bres-la-snga-phy-bas-khyab), а иначе они должны были бы быть одновременными, и что в силу этого сущностного момента редукция является весьма убедительной. *Сказанное не подрывает этот аргумент*<sup>173</sup>.

В связи с этим Бхававивека думает следующим образом: Если эксплицитные заключения – то, что требуется доказать (sgrub-bya) – и предпосылки (sgrub-byed) установлены, оставшись, как и прежде, не реверсированными, тогда [высказывание] «из всего является возникающим всё» не годится в качестве аргумента (rtags), и собственная позиция остается не доказанной. А принимаемое другими [утверждение], что имеется возникновение из/от другого, никоим образом не подрывается прямым восприятием и т. д. Поэтому также не имеет места опровержение позиции других. [Такое доказательство] подобно нелогичным речам детей. С другой стороны, если они реверсированы, [–говорит Бхававивека, –] то перевернутый аргумент обретает тот смысл, что «некоторые [вещи] являются возникающими из некоторых [вещей]» ('ga-zhig-las-'ga'-zhig-skye-ba-yin). Но смыслом реверса [высказывания] «нет возникновения из/от другого» не может быть «существование из/от другого», ибо это – в контексте объяснения того, что возникновение из/от другого не имеет абсолютного существования, – говорит Бхававивека [50a]

---

некорректным выражением: «/Потому что/ У всего, порождающего [и] не являющегося [таковым,/ имеется] сходство [в] инаковости» [MA 2004, с. 99].

<sup>172</sup> В английском переводе сделано примечание 21 о том, что тибетское выражение «ldog-pa'gciḡ-pa'i-phung-'phul» является труднопереводимой идиомой – «it knocks over the first domino» (это переворачивает первое домино) [Tsong khapa 2006, p. 67]. Но в нашем издании тибетского текста в данном выражении стоит не «'phung», а «'phung».

<sup>173</sup> В нашем тибетском тексте стоит «gnod», а не «gnad», как, видимо, в версии, использованной при переводе на английский. Очевидно, по этой причине данная фраза переведена так: «But is not the point of this argument» (Но не это является сутью данного аргумента) [Ibid., p. 68]. Видимо, опечатка произошла в моем тибетском издании, тогда правильным является английский перевод, тем более что «Сказанное не вредит этому аргументу» является не очень уместным по смыслу в контексте.

{58} Поскольку аргумент «некоторые [вещи] возникают из/от некоторых [вещей]» не является простой элиминацией возникновения из /от другого, то он должен показать вещи существующими из себя или из обоих или беспричинно. Поэтому это [понимание] смысла [высказывания] «[вещи] не возникают из/от другого» противоречат прежней позиции, согласно которой имеет место просто элиминация рождения из/от другого.

Субкомментарий [*dBu ta 77b*] объясняет, что это противоречит строкам:

.... без причины – нет,  
Возникновение вещей – каких-либо, где-либо, когда-либо  
Никогда не является существующим [ММК I: 1cd].

Даже здесь, хотя эта позиция не является установленной посредством автономного аргумента (*rang-rgyud*), ошибки нет. А принимаемое противоположной стороной возникновение из/от другого, можно опровергнуть ранее объясненным аргументом, таким образом, это опровержение посредством редукции. Здесь также можно посредством аргумента, удостоверяющего причинно-следственную [связь], обосновать, что нет возникновения из/от другого. Поэтому, хотя реверс проецируется (*bzlog-pa-phangs*), отсутствует ошибка противоречия философии [мадхьямики]. Это потому что происходит простая элиминация возникновения из/от другого.

Мадхьямики, которые признают, что конвенционально [вещи] установлены к бытию (*grub-pa*) в силу собственных характеристик, также признают условно возникновение из/от другого. Но два мастера (Буддапалита и Чандракирти) не признают этого даже условно. Они утверждают, что хотя в [структуре] врожденного цепляния имеется цепляние за существование самости, установленной силою собственных характеристик, и т. д., тем не менее, врожденному уму не присуще цепляние за причину и следствие как по отдельности дифференцированные [феномены]. В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится:

Поскольку в мире говорят, бросив семя:

«Я породил это дитя» и думают:

«Дерево я тоже посадил», то, следовательно,

Даже мир не признает возникновения из/от другого [VI: 32].

Сказанное является манифестацией объяснения, которое было дано Буддапалитой. В мире принято, просто влив нечистое семя [будущего] тела ребенка в лоно матери, говорить: «Я породил этого ребенка». И

благодаря просто тому, что было посажено семя дерева, говорят: «Я посадил это дерево». Поэтому здесь нет цепляния за дитя, дерево и два семени как [феномены,] разные в силу собственных характеристик. В ином случае люди могли бы говорить, что эта самость породила другую личность и посадила другое дерево, выполняя условное приписывание (*tha'-snyad-dogs-par-thal*).

{59} Хотя семя, влившееся [в лоно], и брошенное [в землю] семя не являются ребенком и деревом, благодаря причине, функционирующей таким образом, можно установить: «породил дитя», «посадил дерево». Например, подобным образом некто может установить: «Я болен» или «я вижу», когда у него болит рука или он видит материальные формы своими глазами, хотя рука и глаза не являются личностью. У мирских людей нет такого рода условности относительно родителей и детей; следовательно, [такие феномены] как упомянутые в предыдущем примере две вещи, действуют в терминах (*dbang-du*) причины и следствия, относящихся к одному потоку существования. Хотя у врожденного мирского цепляния отсутствует цепляние за существование возникновения из/от другого, конвенциональная логика не устанавливает отсутствие возникновения из/от другого.

Теперь, что касается высказывания о возникновении из двух (*gnyis-ka-las-skye*), то *санкхьяики* говорят, что рождение ростка из семени как причины есть возникновение из самости, а возникновение из земли и прочих условий – это возникновение из другого. *Джайны* (*gceg-bu-ra*) говорят, что возникновение терракотовой вазы, существующей в качестве самости в глине, – это возникновение из себя относительно глины и возникновение из/от другого – относительно гончара, гончарного круга и т. д. [С этой точки зрения,] рождение Чоджина, который существует как самость жизненной силы континуума прошлых воплощений (*tshe-rabs-snga-ma'i-srog-gi-bdag-nyid*), является рождением из себя относительно жизненной силы, а относительно родителей, кармы и т. д. – рождением из/от другого. Это [воззрение] следует опровергнуть с помощью уже объясненного прежде аргумента, опровергающего возникновение из себя и возникновение из/от другого.

Теми, кто говорил о возникновении без причины, были отколовшиеся от *санкхьи* [философы] *локачакию* (*drang srong 'jig rten mig*), которые, опираясь на одну из двадцати пяти [категорий объектов познания] *санкхьи*, написали сотню тысяч стихов, в которых пропагандировалась философия *чарваков* (*jig-rten-rgyang 'phen*) и их последователей. Если бы имело место возникновение без причины, то у возникновения, определенного в пространстве, времени и самосущей природе, не было бы причины, поэтому, если нечто могло бы возникать из одной вещи,

то могло бы возникать из чего угодно, и все действия, начинания являлись бы бессмысленными.

{60} Бхававивека говорит, что хотя в возникновении без причины имеются два вида действующей причины, активность действующей причины не функционирует, как в случае возникновения от Ишвары и т. д., который относится к этим случаям. Чандракирти опровергает это, говоря, что возникновение от подобных вещей включается в три упомянутых выше способа возникновения, поэтому является неприемлемым.

#### 1.1.1.2.2.2. Смысл, установленный посредством опровержения четырех крайностей и отбрасывания возражений

Эти четыре опровержения устанавливают, что возникновение не является существующим [феноменом]. Согласно «*Прасаннападае*», поскольку нет возникновения, то зависимое возникновение устанавливается как спецификация таких [феноменов] как отсутствие возникновения и т. д. Поэтому, хотя [в этих случаях] имеет место опровержение посредством сведения к абсурдному заключению, тем не менее, устанавливается отсутствие возникновения силою самосушей природы. Достижением этого также специфицируются восемь атрибутов, которые были упомянуты в [начальных] строфах почитания; это делается таким способом: если [нечто] не возникает, то и не прекращается, поэтому самосушая природа прекращения может быть опровергнута. В «*Чатухшатаке*» также говорится:

Нет прихода в возникновении,  
Как и в прекращении нет ухода [XV: 10ab].

Согласно сказанному, приход и уход устанавливаются как не имеющие самосушей природы. Как будет показано в восемнадцатой главе, посредством отрицания причины и результата, которые имеют идентичную или различающуюся природу, также отбрасываются крайности постоянства и нигилизма (rtag-chad).

Здесь «*Прасаннапада*» отвечает на следующий контраргумент: если вещи не являются возникающими ни из другой самости, ни из обеих, ни беспричинно, то это не логично – говорить, что *санскары* ('du-byed) возникают в силу обусловленности неведением (ma-rig-pa'i-kyen-gyis). В ответ объясняется, что смысл таков: «Это является условным смыслом, а не абсолютным. Если бы возникновение [*санскар*] в силу [их] обусловленности неведением являлось абсолютным,

то эти два<sup>174</sup> составляли бы противоречие, а при условном установлении нет противоречия». Аргумент, опровергающий четыре крайности в отношении возникновения, не отрицает условное возникновение, следовательно, условно несуществование четырех крайностей относительно возникновения и существование возникновения не противоречат [одно другому].

Далее, в ответ на вопрос «Как следует определить категорию (gnam-gzhag)<sup>175</sup> относительного?» в «*Прасаннападе*» говорится, что относительное (kun-rdzob) принимается в качестве установленного к бытию (grub-par-kas-len) просто силою обусловленности, но не посредством принятия четырех [крайних] тезисов. Таким образом, четко изложена граница между тем, что принимается, и тем, что не принимается. [18b]. Причина этих двух [фактов?] заключается в том, что если принимается второе утверждение, то необходимо принять существование самосущей природы вещей, а если принять первое утверждение, то причина и результат существуют силою зависимости друг от друга, а не имеют существования в силу сущности, поэтому не приходится говорить, что существует самосущая природа вещей. Объясняется, что недопустимо принятие существования в силу сущности, но обоснованным является принятие несуществования самосущей природы.

{61} В подкрепление этого Чандракирти приводит цитату из «*Хвалы Преодолевшему сансару*» (*Локатимастава*; 'jig-rten-las-'das-par-bstod-pa):

Софисты (rtog-ge) утверждают, что страдание  
Является самосотворенным, созданным другими,  
Обоими, без причины.  
Вы проповедовали, что оно возникает зависимым образом [21].

А в этом самом трактате сказано:

Деятель действует в зависимости от кармы (las)<sup>176</sup>,  
Карма зависит также от этого самого деятеля,  
За исключением зависимого возникновения  
Не увидеть другую причину существования [ММК 8: 12]<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> Речь идет о первых двух членах 12-членной цепи зависимого возникновения.

<sup>175</sup> Тиб. gnam-gzhag авторы английского перевода передают понятием «the ontological status» [Tsong khapa 2006, p. 70].

<sup>176</sup> Тиб. las; санскр. карма означает «действие».

Цитата из сутры, где [Будда] проповедовал в отношении семантики феномена (chos-kyi-brda), что она такова:

Поскольку это существует, возникает то; а когда возникло это, возникает то. Так [обстоит с] *санскарами*, обусловленными неведением, и, будучи обусловленным *санскарами*, [функционирует] сознание [*Prasannapadā* 18b].

Согласно первой из приведенных цитат, четыре крайних утверждения в отношении возникновения являются неправомерными, а корректным является [представление о] зависимом возникновении. Во второй цитате выражение «за исключением» означает, что способом, каким вещи [могут] устанавливаться к бытию ('grub-pa), является их реализация (grub-pa) при опоре друг на друга. А способа реализации благодаря сущности не имеется. В последней из приведенных здесь цитат устанавливается понимание того, что нечто может быть установлено как существующее, если существует в силу зависимости, и нечто может быть установлено как возникновение, если это зависимое возникновение.

В «*Мадхьямака-аватаре*» говорится, что то самое аналитическое познание, которое исследует, имеет или не имеет места в реальности возникновение из себя или другого, показывает, что возникновение является нелогичным даже в качестве конвенции [VI: 36]. В субкомментарии сказано, что и в качестве условности, [а не только в абсолютном смысле,] отрицается возникновение в силу собственных характеристик, устанавливаемое субстанциально (rdzas-grub). Тем самым дана ясная интерпретация этого положения. Таким образом, фактическое возникновение таких плодов как росток и т. д. в зависимости от таких причин как семя и т. д. не является возникновением ни одним из четырех крайних способов – такого возникновения не существует. Итак, отрицание беспричинного возникновения – это легкое [дело], и, как было ранее объяснено, если бы [вещи были] одной самосушей природы, то это противоречило бы порождению; если бы имели разную самосушую природу, то между ними не было бы связи, и это противоречило бы смыслу возникновения из другого. Поэтому в обоих случаях нет места возникновению.

{62} Следовательно, только тем путем, когда необходимо понять, что росток рождается в зависимости от семени, можно опровергнуть четыре крайности. В этом состоит характерная особенность царя умо-

---

<sup>177</sup> См. современное издание в книжном формате, сделанное издательством монастыря Сера Дже в 2016 г.: [Shes-rab 2016, p. 13].

заклучений – аргумента о зависимом возникновении. Не следует пренебрегать срединным путем зависимого возникновения, спрашивая: «Если нет возникновения посредством четырех крайностей, тогда как [вещи] возникают?» Если кто-то, поняв лишь смысл строфы «Из себя – нет...», уверился в несуществовании возникновения силою самосущей природы, то он не является тем, кто отбрасывает [самобытие] посредством медитации на смысл *таковости*. Поэтому тем, кто, познав смысл того, что собственный ум не имеет возникновения, желает медитировать, следует упражняться, сосредоточившись только на этом.

### 1.1.2. Отбрасывание противоречий сутрам в отрицании возникновения из/от другого

Здесь две части: 1) презентация аргумента, что это противоречит сутрам; 2) отбрасывание аргумента, что это противоречит сутрам.

#### 1.1.2.1. Презентация аргумента, что это противоречит сутрам

Согласно тем представителям нашей школы, кто говорит о сущности вещей, возникновение из себя не имеет смысла, поэтому возникновение из самости не логично и, поскольку это не имеет места, то также не логичным является возникновение из обоих. Возникновение без причины – это крайняя глупость и его отрицание также является логичным. Однако, с их точки зрения, неверно, что слова «из другого – нет» являются отрицанием возникновения из другого, ибо Победитель учил, что именно четыре условия, которые являются *другим*, дают рождение всем вещам.

ММК, глава I, шлока 2<sup>178</sup>:

Есть четыре вида условий (rkyen-bzhi):

Причинное (rgyu) и, сходным образом, объективное условие (dmig-ra),

непосредственно предшествующее условие (de-ma-thag) и

доминирующее условие (bdag-po). Нет пятого вида [ММК I: 2].

Итак, есть четыре вида условий, [или обуславливающих факторов] (rkyen): причинный фактор (rgyu'i-rkyen), условие воспринимаемого объекта, или объективное условие (dmigs-pa'i-rkyen)<sup>179</sup>, непосредственное условие (de-ma-thag-pa'i-rkyen) и доминирующее условие

---

<sup>178</sup> Тиб. rkyen-rnam-bzhi-ste-rgyu-dang-ni||dmigs-pa-dang-ni-de-ma-thag||bdag-po-yang-ni-de-ni-de-bzhin-te||rkyen-lna-ba-ni-yod-ma-yin|| [ММК 2016, p. 2].

<sup>179</sup> В английском переводе: «the objective condition» [Tsong khapa 2006, p. 73].

(bdag-po'i-rkyen). Выражение «сходным образом» (yang-dang-de-bzhin) означает, что подобно причинному фактору, воспринимаемый объект и т. д. являются также условиями. Что касается того, как идентифицировать эти четыре вида обуславливающих факторов, то некоторые [буддийские] школы рассматривают их так, как это описано в «*Абхидхармакоше*» (mdzod):

Термин «причина» (bya-ba-gyu)<sup>180</sup> относится к пяти причинам [II: 62d].

То есть это пять причин помимо действующей причины (byed-gyu). Об *объективном*, или *фокальном*, условии [у Васубандху] говорится:

«Объективное условие» включает все феномены [II: 62c]<sup>181</sup>.

То есть это все феномены, воспринимаемые шестью видами [первичного] сознания (gnam-shes drug). [*Abhidharmakośa-bhāṣya*, mNgon pa ku ba] Непосредственное условие<sup>182</sup> – это, согласно Васубандху,

Возникшие ментальные [состояния] и ментальные факторы,  
Непосредственно предшествующие и не являющиеся финальными.  
[II: 62ab]<sup>183</sup>.

---

<sup>180</sup> Речь идет о причинном условии. В русском переводе «*Абхидхармакоши*» говорится: «Причинное условие было определено как имеющее пять видов» [*Абхидхармакоша* 1998, с. 533].

<sup>181</sup> В русском переводе «*Абхидхармакоши*» говорится: «Все дхармы — [условие] в качестве объекта [сознания]» [*Абхидхармакоша* 1998, с. 532]. В *бхашье* дается пояснение: «Так, соответственно [объект] зрительного восприятия и связанных с ним [дхарм] – цвет-форма; [объект] слухового восприятия – звук; [объект] обонятельного восприятия – запах; [объект] тактильного восприятия – осязаемое. [Объект] ментального (разумного) сознания – все дхармы. Дхарма, которая является объектом другой дхармы, никогда не перестает быть объектом этой дхармы, ибо, даже не воспринимаемая в качестве объекта, она обладает свойством быть таковой. Так, например, поленья и т. п., хотя и не сжигаемые [в настоящий момент], называются топливом, поскольку они обладают свойством быть таковым» [Там же].

<sup>182</sup> Только первичное сознание и ментальные факторы имеют *непосредственное условие*.

<sup>183</sup> В *бхашье* поясняется, что *непосредственное условие* – это «условие тождественное и непосредственно предшествующее» и далее продолжает: «Именно поэтому материальные [дхармы] не являются непосредственным условием, поскольку они возникают как разнородные» [Там же, с. 528].

{63} То есть это прежде возникшие ум и ментальные факторы, отличные от вступления в нирвану без остатка [*Abhidharmakośa-bhāṣya*, *mNgon pa ku 6b*]. Доминирующее условие определяется, согласно сказанному в «*Абхидхармакоше*», так:

То, что называется «действующей причиной», объясняется в качестве доминирующей [62b]<sup>184</sup>.

То есть действующая причина – это *доминирующее условие*<sup>185</sup> [*mNgon pa ku 5b*]. О шести видах причин в «*Абхидхармакоше*» говорится:

Признаются шесть видов причин:

Действующая (*byed-rgyu*), одновременная (*lhan-cig*)<sup>186</sup>,

Однородная (*skal-mnyam-gyi-rgyu*)<sup>187</sup>, конгруэнтная

(*mtshungs-ldan-gyi-rgyu*)<sup>188</sup>, всепроникающая (*kun-tu-'gro-ba*)<sup>189</sup>,  
созревающая (*gnam-smin*) [II: 49].

Некоторые школы говорят, что выражение «то, что осуществляет что-то, называется причиной» содержит определение, согласно которому, то, что порождает что-нибудь и пребывает как сущность семени, является *причинным условием*. То, что подобно трости, опираясь на которую, поднимается старый человек, – при появлении познаватель-

---

<sup>184</sup> В русском переводе «*Абхидхармакоши*»: «[Причина], называемая общей, известна как доминирующая» [Там же, с. 533].

<sup>185</sup> Этот вид условия производит сущностную природу (*ngo-bo*) чего-либо, например, зрительные сенсоры для зрительного сознания и конгруэнтные умственные факторы зрительного познания. Это условие является господствующим, потому что определяет, каким будет сущностная природа результата. А причинные условия порождают особые свойства (*khyed-par*) чего-либо. В случае форм физических явлений доминирующие и причинные условия одинаковы.

<sup>186</sup> Это сосуществующий аспект основной причины, причина, возникающая одновременно с результатом. Она относится к феноменам, которые не могут существовать один без другого. Например, великие элементы – это сосуществующие причины друг для друга, а также сознание и сопровождающие его феномены, как поясняет Васубандху. [Там же, с. 504]

<sup>187</sup> Однородная причина, или причина равного статуса, например, предыдущий момент чего-либо. Васубандху в *бхашье* поясняет: «То, что относится к одному и тому же виду и к одной и той же сфере [существования]. [Там же, с. 507]

<sup>188</sup> Это подкатегория одновременных причин.

<sup>189</sup> Например, омрачения.

ных актов и ментальных факторов порождает воспринимаемый объект, есть *объективное условие*. Причина, по прекращении которой немедленно рождается результат, есть *непосредственное условие*. Это подобно тому, например, как появляется росток сразу после прекращения [существования] семени, являющегося непосредственным условием. В «Мадхьямака-аватара-бхашье» ('jug-'grel) говорится:

Это подобно тому, как семя, сразу после прекращения существования которого появляется росток, является его *непосредственным условием* [dVi ta 'a 249a].

В «Прасаннападе» также в контексте отрицания *непосредственно-го условия* опровергается непосредственное условие, однородное с ростком [29a]. Буддапалита говорит то же самое [166b]. Следовательно, это система, признающая непосредственное условие, однородное с материальной формой.

То, что, когда нечто существует, дает возникнуть чему-то еще, есть *доминирующее условие*. В «Прасаннападе» говорится, что это включает то, что было рождено ранее; то, что возникает одновременно, и то, что возникнет позже, и т. д. [26a]. Это имеет тот же смысл, что и термины, приведенные в более удачном переводе «Праджняпрадишья», выражающие понятия других школ: «то, что было рождено до нас (mdun-du-skyes)», «то, что существует», «то, чего больше нет» [53b]. Это означает, как объясняется в субкомментарии данного текста, что условие, согласно терминологии школы стхавиравадинов (gnas-brtan-ra'i-sde) называемое «то, что было рождено до нас», является *объективным (фокальным) условием*, возникшим в прямом восприятии органов чувств.

{64} Объясняется, что условие, называемое «то, что существует», является *причинным* и *доминантным* условием. Условие, называемое «то, чего больше нет», является *непосредственно предшествующим условием*. Таким образом, имеется незначительная разница в терминологии, но если проанализировать их определения, то эти условия сведутся к тем же самым четырем видам условий, а поскольку Ишвара и тому подобное не являются условиями, то определено пятого условия не существует. В «Абхидхармакоше» говорится:

Благодаря четырем – возникновение [первичного] ума и ментальных факторов;

Благодаря трем – два вида медитативного равновесия;

Остальное возникает из двух.

Но Ишвара и т. п. не являются условиями по причине последовательности и т. д.<sup>190</sup> [Ш: 64]<sup>191</sup>.

Следовательно, когда опровергается утверждение, что вещи рождаются из этих условий, являющихся чем-то иным в сравнении с результатом, то оппоненты говорят, что это противоречит сутрам и что, следовательно, имеет место рождение из/от другого.

### 1.1.2.2. Отбрасывание аргумента, что это противоречит сутрам

Так называемое возникновение из/от другого является комбинацией двух [феноменов как причины и результата], которые являются разными само-сущностями, возникающими в силу собственной сущности. Из двух аргументов, опровергающих комбинацию «возникновение из/от другого» посредством опровержения каждого в отдельности из этих аспектов, в данный момент следует объяснить, как опровергнуть возникновение из/от другого посредством опровержения возникновения.

ММК, глава I, шлока 3<sup>192</sup>:

Самосушая природа вещей

Не является существующей в условиях и т. д.

Если не является существующей [такая] вещь как самосушее 'я',

То не является существующей и *другая вещь*.

Выражение «не является существующей» (yod-ma-yin) [ММК I: 2d] направляет интерпретацию в качестве ее основы. Если возникает вопрос: «Что [не является существующей]?», то ответ таков: «Самосушая

---

<sup>190</sup> «Четыре» – это все четыре условия. «Три» – это причинное условие, непосредственно предшествующее условие и доминирующее условие. Два вида медитативного равновесия – это медитативная абсорбция в Мире Форм и медитативная абсорбция в Мире без Форм. «Остальное означает вещи помимо ментальных феноменов: материальные формы и нематериальные составные феномены. «Два» – это причинное и доминантное условия [см.: Tsong khapa 2006, p. 74, note 25]. Поскольку Ишвара считается в индуистской философии высшим проявлением абсолютной реальности, т. е. это нечто постоянное, то он или что-то подобное – постоянная причина – не может дать рождение различным феноменам в их последовательности.

<sup>191</sup> В русском переводе эта строфа из «*Абхидхармакоши*» приведена на с. 534–535 [Абхидхармакоша 1998].

<sup>192</sup> Тиб. текст: ||dngos-po-rnam-ki-rang-bzhin-ni||rkyen-la-sogs-la-yod-ma-yin||bdag-gi-dngos-po-yod-min-na||gzhan-dngos-yod-pa-ma-yin-no|| [ММК I: 3; ММК 2016, p. 2].

природа, или сущность, таких результатов как росток». Если возникает вопрос: «Где не является существующей?», то ответ таков: «Не является существующей ни в совокупности условий, ни в каждом из них по отдельности, ни в том и другом случае, ни в чем-либо еще ином, обозначенном как “и т. д.”».

Если возникает вопрос: «Каким образом [это не существует]?», то ответ таков: «Так же, как [ягоды] можжевельника зависят от металлического блюда». Что касается «в» (la), то, как это объясняется в «*Мадхьямака-аватара-бхашье*», это указывает на седьмой – местный – случай, или падеж<sup>193</sup> [250b].

Когда это не существует? До того как возник сам [этот феномен]. Хотя, вообще говоря, в отношении результативной вещи нет существования и возникновения в двух разных [периодах] времени, есть много случаев, когда необходимо опровергать эти два случая по отдельности в соответствии с идеями оппонентов. Следовательно, исследование того, существует ли росток, которому предстоит родиться, до своего рождения, не совпадает с исследованием того, существует ли сам росток до [существования] себя.

{65} Кроме того, время, когда росток вот-вот появится на свет, является временем его рождения, и время состоявшегося возникновения является временем родившегося [ростка], поэтому, если [росток] существует до того как родился, то должен был существовать в то время, когда должен был вот-вот появиться. Если бы он существовал в том месте и в то время, то должен был быть воспринимаемым, но не воспринимается, и должно было быть [в этом случае] бессмысленным рождение позже, но он родился бы. Следовательно, он не существует.

Итак, если результат, которому предстоит появиться, не является существующим до того как появилась его собственная субстанция (bdag-gi-dngos-po), то субстанция возникает в настоящий момент и имеет место возникновение. Следовательно, возникновение из другого не является имеющим собственную сущность. Впрочем, может возникнуть вопрос: «Как установить, что если бы возникновение из другого являлось самосущим, то результат должен был бы существовать до своего собственного рождения?» [На это отвечу, что] если эти аргументы не устанавливают этого, тогда все другие аргументы оказываются лишь словами. Поэтому необходимо утвердиться в этом. Однако в «*Прасаннападе*» не находим ничего, что имело бы отношение к

---

<sup>193</sup> Тиб. gnam-dbye-bdun – «семь случаев». Это термин грамматики, относящийся к склонению существительных.

данному контексту. Но мы находим эту дискуссию в «Мадхьямака-аватаре»<sup>194</sup> в контексте опровержения возникновения из другого [250a]. Следовательно, необходимо принять это в качестве дополнения.

До тех пор пока признается возникновение, прекращение причины и рождение результата, которое вот-вот произойдет, – два времени должны будут приниматься как совпадающие. Хотя это не покажется некорректным для тех, кто принимает простое возникновение и конвенциональное возникновение, это является противоречием для тех, кто признает абсолютное возникновение и возникновение в силу собственных характеристик; в первом случае, хотя две активности – прекращение причины и рождение результата – являются одновременными, время причины и время результата не должны совпадать. Во втором случае [признают, что] если бы две активности совпадали во времени, то тогда причина и следствие должны были бы совпадать во времени [их существования].

Таким образом, активность возникновения результата должна опираться на такие вещи как росток и прочие деятели, к которым относятся слова «это возникает». Следовательно, должны быть *опора* – *то, от чего есть зависимость* (rten), и *то, что зависит* (brten-pa). Если бы опора и то, что зависит, были установлены как абсолютно [существующие], то они имели бы разную самосушую природу, что не является логичным. Следовательно, поскольку во всякое время активность нуждается в опоре, в то время, когда росток вот-вот появится, росток должен был бы существовать в качестве опоры активности возникновения, поэтому причина и результат являются одновременными. Это также подрывается двумя аргументами, приведенными выше, поэтому его существование в это время является неприемлемым.

{66} Что касается конвенционального возникновения, то если однажды состоялись *опора*, т. е. *то, от чего* имеется зависимость, и *то, что* зависит, то нет необходимости в том, чтобы это происходило во всякое время. Поэтому это не тот же самый случай. В «Мадхьямака-аватаре» говорится:

Это возникновение, не имеющее субъекта действия,  
Даже не является логически возможной сущностью [VI: 19d].

---

<sup>194</sup> В тибетском тексте говорится: 'jug-pag, т. е. в «Мадхьямака-аватаре», но в английском переводе [Tsong khara 2006, p. 75] указано, что это «Мадхьямака-аватара-бхашья» [250a]. Вероятно, в альтернативной версии тибетского текста говорится о «Мадхьямака-аватара-бхашье».

И в самом трактате<sup>195</sup> сказано:

В том случае, если бы некая невозникшая вещь  
Являлась где-то существующей,  
То это была бы возникающая вещь. Но если ее нет,  
Тогда что является возникающим? [VII: 17].

Таким образом, если [возникновение из/от другого] опровергается посредством этих аргументов, то в выражении «другая вещь» (gzhan-dngos-po) термин «вещь» (dngos-po) с точки зрения этимологии оригинального санскритского слова [bhāva] может быть интерпретирован как «возникновение», т. е. «приход к бытию». В этом случае несуществование самосущей вещи 'я' (bdag-gi-dngos-po), которой предстоит возникнуть, не служит причиной несуществования *другого*, а становится основанием для отрицания возникновения.

При объяснении способа опровержения возникновения из/от другого посредством опровержения существования самосущего другого неправомерность [допущения] такого существования объясняется точно так же, как в вышеописанном случае. Когда это не существует? В то время, когда такие условия как семя и т. п. существуют, не будучи трансформированы. В этом контексте предлог «в» (la) – это седьмой локативный случай в грамматике. Как объясняется в «*Мадхьямака-аватара-бхашье*», он является темпоральным локативом, как в выражении «если существует это, тогда то существует». [250b] Если результат существует в то время, когда причины и условия еще не изменились, то это было бы без причины, следовательно, не существовало бы. Таким образом, если во время существования причины не является существующей результативная самосущая вещь, то отсутствует то, по отношению к чему (lto-sa) в зависимости от чего – условий и т. д. (rkyen-la-sogs-gnams-ci-la-lto-sa) – происходит трансформация в другое. Следовательно, в семени и т. д. не существует другая вещь, т. е. инаковость, значит, нет возникновения из/от другого. Это случай, когда Джампа и Ньербе, будучи в одно и то же время зависимыми друг от друга, становятся другими. Но семя и росток не существуют одно-

---

<sup>195</sup> В тексте Чже Цонкапы написано: «'di-nyid-las-kyang» («И там же тоже...»). Это выражение можно ошибочно понять так, что цитата, приводимая Цонкапой ниже, взята также из «*Мадхьямака-аватары*». Но в действительности она извлечена из комментируемого Цонкапой трактата Нагарджуны. В «*Мадхьямака-аватаре*» [см.: МА 2014, с. 104] говорится, что приведенная ниже Цонкапой цитата взята из «*Мадхьямака-шастры*» [VII: 17], и, действительно, мы находим ее по изданию ММК, сделанном в Сера Ме, в строфе 17 седьмой главы ММК [см. ММК 2016, р. 10].

временно, поэтому говорится, что у них нет *другого*; а если бы они были установлены силою собственных характеристик в качестве *другого*, то должны были бы быть одновременными. Но это не означает, что *простая* инаковость нуждается в одновременности.

{67} Кроме того, если причина и условие, будучи разными в их зависимости от результата, являются установленными к бытию в силу их собственных характеристик, то тогда результат, от которого они зависят, также должен существовать во время причины. Это было обосновано предыдущим аргументом.

Предположим, что кто-то доказывает следующее: «Подобно тому, как можно видеть одновременно движение коромысла весов вверх и вниз, прекращение причины и появление ростка также одновременны. Итак, семя и росток являются одновременными и поэтому – разными».

Ответ на это таков: «Семя в процессе прекращения [существования] вот-вот прекратит существовать, [но] является настоящим<sup>196</sup>, а нарождающийся росток вот-вот возникнет, [но] является будущим<sup>197</sup>. Поэтому, хотя эти две активности – прекращение и возникновение – имеют место одновременно, семя и росток не существуютявл одновременно. Два конца коромысла весов также являются настоящим, поэтому этот пример не служит по смыслу подходящей аналогией.

Тогда возможен такой контраргумент: «В «*Сутре ростка дерева салу*» (*Шалистамбха-сутра*; sa-lu-ljang-ba'i-mdo [*mDo sde tsha* 118b]) говорится, что точно так же, как поднимаются и опускаются одновременно два плеча коромысла весов, именно в тот самый момент, когда семя прекращает [существование], росток приходит к существованию<sup>198</sup>. Разве здесь не приведен пример с весами?»

Ответ – следующий: «Хотя такой пример приводится, он не демонстрирует, что причина и результат [существуют] одновременно». Кто-то, возможно, думает, что хотя это и не демонстрируется, но также не демонстрируется последовательное возникновение из/от другого; и что даже если это не тот случай, все же нужно признать возникновение, как это представлено в данном примере. Однако, поскольку «*Мадхьямака-аватара-бхашья*» говорит, что это не представлено с целью демонстрации возникновения посредством его собственных характеристик, то, хотя возникновение признается, не принимается возникнове-

---

<sup>196</sup> То есть относится к настоящему времени.

<sup>197</sup> То есть относится к будущему времени.

<sup>198</sup> Здесь приводится парафраза пассажа из данной сутры, которая содержится в комментарии к «*Мадхьямака-аватаре*» [*Мадхьямака-аватара-бхашья* 251b].

ние посредством собственных характеристик [251b]<sup>199</sup>. Но в таком случае, *что* этим демонстрируется? Этим показано подобное иллюзии возникновение вещей, существование коих в качестве одновременных и зависимо возникающих [признается] установленным до тех пор, пока это не подвергается анализу. «Одновременно» (*sig-car-du*) означает, что результат возникает в зависимости от активностей возникновения и прекращения, которые происходят в одно и то же время.

Опровержение посредством второго<sup>200</sup> аргумента происходит следующим образом. Когда раскрывается буквальное значение слова «вещь» (*dnngos-po*) в выражении «другая вещь» (*gzhan-dngos*), отсутствие вещи, являющейся самостью (*bdag-dngos-po*), становится основанием для отрицания *другого*, [являющегося *самостью*], но не основанием для опровержения возникновения. Таким образом, поскольку *возникновение из другого* подрывается аргументом, то, хотя в сутре сказано, что вещи возникают из четырех видов условий, Будда не утверждает, что имеет место *возникновение из другого*. Ибо он не учил тому, что противоречит логическим аргументам.

{68} Смысл тех сутр, как было пояснено им, состоит в том, что возникновение обусловленных неведением *санскар* и т. д., является не абсолютным, а условным. Поэтому те сутры, где говорится о возникновении из четырех условий, также не учат возникновению из другого.

До настоящего места в целях опровержения возникновения из другого были объяснены три аргумента. Первый из них опровергает, что *иное* и *возникновение* по сути совместимы; второй опровергает возникновение; третий подрывает [тезис] об инаковости причины и результата. Каждый из этих способов опровержения отличается от других, и эти различия следует ясно определить. Также их следует точно понять в другом контексте.

Если их хорошо не дифференцировать, то окажется слабой сила, которая увеличивает мудрость, анализирующую *таковость*, и не зародится также вера, вызванная видением необычных качеств наставника Нагарджуны, который учит, что такое *определенный смысл* (*nges-don*), и ученых, комментирующих этот смысл. Не удастся также отложить

---

<sup>199</sup> Весь ответ и повтор перефразирован из «*Мадхьямака-аватара-бхаши*». См. примеч. 28 в английском переводе. [Tsong khapa 2006, p. 77].

<sup>200</sup> В примечании 29 английского перевода говорится: «На самом деле, кажется, Цонкапа ссылается здесь на первый из двух аргументов, упомянутых в начале данной секции. Тут он как раз закончил развитие аргументов касательно самосущего существования возникновения и теперь делает поворот к самосущей инаковости». [Tsong khapa 2006, p. 77].

для будущей жизни очень прочные отпечатки, неразрывно связанные с этой кармой; не возникнет возможности хотя бы частично воспринять смысл очень подробных учений о бессамостности, предназначенных для бодхисаттв. Поэтому следует почтительно доискиваться [до смысловых] нюансов каждого из сформулированных великой личностью тонких аргументов, выражающих *определенный смысл* (nges-don).

## **1.2. Отрицание собственной природы условий, порождающих результат**

Здесь три части: 1) общее опровержение самосущей природы условий; 2) опровержение каждого из условий по отдельности; 3) презентация других способов их общего опровержения.

### **1.2.1. Общее опровержение самосущей природы условий**

Здесь две части: 1) опровержение концепции условий с точки зрения механизма, или функции (byed-ra); 2) опровержение концепции условий с точки зрения кармы (действия).

#### **1.2.1.1. Опровержение концепции условий с точки зрения механизма, или функции**

Здесь две части: 1) опровержение концепции условий на том основании, что они осуществляют активность возникновения; 2) опровержение концепции условий, основанной на том, что они дают рождение результату.

##### **1.2.1.1.1. Опровержение концепции условий на том основании, что они осуществляют активность возникновения**

ММК, глава I, шлока 4<sup>201</sup>:

Активности<sup>202</sup> не присущи условия.

---

<sup>201</sup> Тиб. текст шлоки 4: ||bya-ba-rkyen-dang-ldan-ma-yin||rkyen-dang-mi-ldan-bya-ba-med||bya-ba-mi-ldan-rkyen-ma-yin||bya-ba-ldan-yod-'on-te-na|| [ММК I: 4; ММК 2016, р. 2].

<sup>202</sup> В тибетском тексте ММК [ММК 2016, р. 2] использован термин «bya-ba», который мы переводим как «активность». В английской версии «*Океана аргументов*» Цонкапы он передается термином «action» («действие») [Tsong khapa 2006, р. 79]. В английском переводе ММК, выполненном Кеннетом К. Инадой с санскрита, термин «*крия*» переведен как «the functional force» («функциональная сила») [ММК 1993, р. 40], который по смыслу близок понятию «активность». Вся эта шлока в переводе Инады выглядит так: The functional force does not inhere relational conditions./ nor does it not inhere them./ The

Не существует активности без условий.  
Не существует условий без активности,  
Или все же есть [условия], которым присуща активность?<sup>203</sup>

Те, кто говорит о возникновении из активности, утверждают следующее: «Контекст опровержения возникновения – это позиция, согласно которой результат возникает непосредственно из условий. Но хотя это опровергается, тем не менее, не подрывается!»

{69} Мы вовсе не утверждаем, что сознание (*gnam-shes*) порождается непосредственно из таких условий как глаз, форма и т. д. Напротив, они функционируют, чтобы осуществлять активность возникновения сознания, поэтому должны называться «условиями». И поскольку эта активность функционирует по порождению сознания, то эта порождающая сознание активность обладает условием и является тем, что непосредственно порождает сознание, но не является условиями. Те, кто думает, что эта активность подобна деятельности по приготовлению жареного риса, признают, что благодаря условиям имеет место абсолютная активность, а благодаря ей также порождается результат.

В то время, когда сознание вот-вот появится, сознание отсутствует, но активность его возникновения имеется. Активность возникновения (*skye-ba'i-bya-ba*)<sup>204</sup>, существующая в это время, существует в таких условиях как глаз и т. д., и это является природой (*bdag-nyid*) условия. Возникновение из активности такого рода признается [буддийскими философами], начиная с саутрантиков. Даже две школы [шраваков] не признают, что в то время, когда отсутствуют глаз и прочие условия, сознание существует; а хотя условия – глаз и т. д. – существуют, сознание не возникает непосредственно из них. Поэтому объяснения двух школ, признающих внешние объекты (*don-smra-ba*)<sup>205</sup> и в своих возражениях следующих за инструкциями грамматистов (*brda-sprod-ra*), трудно [признать] пригодными. Поэтому будет уместным сказать, что это [тезисы] грамматистов.

---

relational conditions, vice versa, do not inhere the functional force./ nor do they not inhere it/ (Функциональной силе не свойственны относительные условия, / но они не являются несвойственными ей./ и, наоборот, относительным условиям не свойственна функциональная сила./ но она не является несвойственной им/) [Ibid.].

<sup>203</sup> См. ниже примечание 206.

<sup>204</sup> Выражение «*skye-ba'i-bya-ba*» может быть переведено также как «функциональная сила возникновения», «деятельность возникновения».

<sup>205</sup> Речь идет о вайбхашиках и саутрантиках.

Хотя активность возникновения в то время, когда [результат] вот-вот появится, и является причиной результата, вообще-то не будет противоречием объяснить активность возникновения и результат соответственно как базис и то, что основано на нем (bya-byed-kyi-rten-dang-brten-pa). Это подобно тому, что непостоянство раковины порождает ее звук, но нет противоречия в том, чтобы считать звук раковины и непостоянство базисом и тем, что основано на нем.

Итак, если бы активность возникновения существовала, будучи установленной силою собственной сущности, то, хотя бы и было реализовано условие, и оно приступило бы к порождению сознания, его бы не было. Таким образом, если в то время, когда вот-вот произойдет возникновение сознания, эта активность желает действовать, то в ней нет необходимости, так как если сознание уже возникло, то нелогичным было бы ему снова возникать. Нет смысла также в [допущении существования активности в то время,] когда нет сознания, Это соответствует тому, что было объяснено выше посредством аргумента: при отсутствии субъекта действия (byed-pa-po) отсутствует опора (rten).

{70} Вообще говоря, хотя сознание, которому предстоит возникнуть, и активность возникновения в то время, когда сознание вот-вот возникнет, не существуют как опора и как то, что опирается на нее (rten-dang-brten-pa), если бы активность возникновения была установлена к бытию в силу собственных характеристик, то в это время должно быть установленным к бытию и сознание – в качестве опоры для активности возникновения. Но поскольку оно не существует, то не существует и активность возникновения.

Что касается возникновения сознания, то, хотя сознание не существует в то время, когда его возникновение вот-вот произойдет, подумав: «оно является возникающим в настоящий момент», устанавливают [факт] его возникновения. В зависимости от [установленного таким образом факта] существования возникновения также устанавливают сознание, являющееся возникающим, как существующее. Поэтому субъект действия – сознание – и активность – возникновение – не образуют противоречия в качестве опоры и того, что опирается (rten-dang-brten-pa).

Существование (grub), опирающееся на смысл взаимности, не будучи установленным в силу самосущей природы, является условным существованием (btags-yod), – говорится в «Мадхьямака-аватаре», коренном тексте [VI: 58] и *бхашье* [267a]. В соответствии со сказанным следует понять активность возникновения и субъект действия в отношении и других [феноменов].

Также нелогично признавать активность в отношении того, что находится в процессе возникновения<sup>206</sup>, потому что не существует ничего возникающего, что было бы возникшим или невозникшим. Теперь предположим, что кто-то говорит: «В том случае, если активность возникновения началась, но возникновение не завершилось, то также нет места возникшему. Не является возникшим и то, для возникновения чего активность даже не начиналась. Поэтому это – то, что находится в процессе возникновения, и к нему относится понятие активности». Это также неприемлемо. Ибо, говоря «это – в процессе возникновения», основу приписания/обозначения ('dogs-pa'i gzhi) – такую как сознание – нужно установить как находящуюся в процессе возникновения; и если бы некоторые его части оказались возникшими, а некоторые – невозникшими, тогда это являлось бы наполовину возникшим, наполовину – невозникшим. Следовательно, нет ничего, что являлось бы ни возникшим, ни невозникшим. Если, с другой стороны, кто-то измышляет, что нечто может быть и возникшим и невозникшим, то в этом случае прошлое и будущее оказались бы в процессе возникновения, из чего следовало бы, что все три периода времени находятся в процессе возникновения. В «Чатухшатаке» сказано:

Поскольку то, что в процессе возникновения, есть полувозникшее,  
То тогда то, что в процессе возникновения, не есть возникновение.  
Или иначе вообще все – в процессе возникновения –  
Такое вытекает абсурдное следствие.

Таким образом, активность, которая порождает то, что прежде не было возникшим, не существует абсолютно. И также не существует активность, которая порождала бы что-то уже возникшее. Поэтому абсолютная активность не существует.

{71} Следовательно, активность [возникновения], установленная силою собственной сущности, обладающая условиями, такими как глаз и т. д., не является существующей. Это подобно сыну, которого нет у бесплодной женщины, и поэтому он не может иметь корову. Смысл понятия «обладать условиями» (rkyen-ldan-pa) таков: активность, имеющая условия, осуществляется благодаря им.

Впрочем, кто-то может сказать: «Есть активность, не имеющая условий». Но не существует никакой активности, не имеющей условий, которая не осуществлялась бы посредством условий, таких как глаз и т. д. Если бы такое имело место, то, поскольку [при этом допущен-

---

<sup>206</sup> Тиб. skye-bzhin букв. – «возникающий».

нии] должно иметь место беспричинное возникновение, то тогда из всего возникало бы всё, и появились бы споры, все не имеющие смысла.

Если, таким образом, активность не существует, то можно подумать так: сами условия порождают результат. Но [дело в том, что] не обладать активностью возникновения – это означает абсолютное несуществование активности возникновения. Поэтому не существует также ничего, что осуществляло бы [результат]. Из этого следует, что такие [феномены] как глаз и т. д. не являются условиями абсолютной активности возникновения. Если это так, то каким образом они являлись бы абсолютно [существующими] условиями? Они не могут быть таковыми! Если бы они, [глаз и т. д.], хотя и не будучи условиями активности возникновения, все же являлись бы условиями, то тогда также всё что угодно являлось бы условием для всего. Относительно смысла выражения «не обладать активностью» (*bya-ba-mi-ldan-pa'i-don*) Чандракирти в «*Прасаннападе*», также не дает разъяснения относительно активности, осуществленной посредством условий, и активности, не осуществленной посредством условий, так что не остается ничего кроме как [руководствоваться] вышеприведенной интерпретацией. Она также совпадает с подходом Буддапалиты. [163b–164a]

Хотя мы и не признаем, что условия и результат опосредованы активностью [возникновения], тем не менее, глаз и т.д. являются условиями, благодаря которым осуществляется активность возникновения результата. В конечном счете, результат рождается из специфической активности, которая осуществляется посредством условий. То, что в нашей собственной школе это также необходимо признавать, доказывает аргумент, содержащийся в третьей строке.

Допустим, кто-то говорит: «Только условия, имеющие активность, дают возникнуть результату». Мы отвечаем, что когда в третьей строке<sup>207</sup> в последний раз [в рассматриваемой строке] говорится «не является» (*ma-yin*), это следует понимать корректно: условия не являются существующими, обладая активностью, установленной в силу собственной сущности. В выражении «Или все же» (*'on-te-na*) подчеркивается, как разъясняется в «*Прасаннападе*», «именно не является» (*ma-yin-pa-kho-na*): это определенный/окончательный смысл (*nges-gzung-*

---

<sup>207</sup> Третья строка на тибетском языке звучит так: ||*bya-ba-mi-ldan-gkyen-ma-yin*|| [ММК I: 3; ММК 2016, р. 2]. В английской версии использован такой тибетский текст: «*bya-ba-mi-ldan-skyed-ma-yin*» (не является порождающим, не обладая активностью) [Tsong khapa 2006, р. 81, note 30].

gi-don)<sup>208</sup>. [27b] Уже было объяснено, что не существует активность, будь то обладающая условиями или не обладающая.

{72} Согласно тексту «*Праджняпрадипа*», анализируемый смысл выражения «'op-te» [в рассматриваемой шлоке из ММК] объясняется так: до третьей строки было исследовано – условия не обладают или все же обладают активностью до возникновения результата. Присоединив третью и четвертую строки, [автор] объясняет выражение «'op-te»<sup>209</sup> в качестве смысла [проводимого анализа].

Итак, аргумент «глаз и т. д. обладают активностью, [дающей] возникновение результата, поэтому являются условиями» опровергается в первой и четвертой строках. Вторая строка опровергает, что, хотя не существует активность, обладающая условиями, существует активность, не обладающая условиями. Затем в третьей строке опровергается идея, что условия, хотя и не обладают активностью, тем не менее, определяются как условия. Следовательно, любое условие, будь то имеющее активность или не имеющее, не существует как [ничто] абсолютное. Поэтому [измышлять] в отношении условий концепцию самосущей природы, которая установлена к бытию в силу собственной сущности, – бессмысленно. Это заключение есть результат всех приведенных аргументов. Такова мысль Буддапалиты[163a–163b].

#### **1.2.1.1.2. Опровержение концепции условий, основанной на том, что они дают рождение результату**

Предположим, некто приводит следующий довод: «Зачем нам следует проводить исследование – обладают или не обладают условия активностью? Говорится: “Поскольку сознание и т. д. возникают в зависимости от условий – глаза и т. д., то, следовательно, глаз и т. д. являются условиями в силу собственной сущности”. Тем самым они определяются в качестве самосущей природы».

ММК, шлока 5<sup>210</sup>:

Поскольку от них зависимо возникновение,  
По этой причине они *известны* как «условия».

---

<sup>208</sup> С учетом этого разъяснения четвертая строка в шлоке 4 должна быть переведена так: «И нет условий, которым присуща активность».

<sup>209</sup> Тиб. 'op-te-na мы можем буквально перевести и так: «если все же», «или если не», «если, тем не менее» и т. д.. Это выражение, имеющее обширную коннотацию, затрудняющую перевод.

<sup>210</sup> Тиб. текст шлоки 5: ||di-dag-la-brten-skye-bas-na||de-phyir-de-dag—rkyenc-es-grag||ji-srid—mi-skye-de-srid-du||di-dag-rkyen-min-ji-ltar-min|| [ММК I: 5; ММК 2016, p. 2].

Пока они не возникают,  
Почему до тех пор не являются неусловиями?

Слово «известны» (grag) указывает на то, что это не подход автора. В сочинении «*Праджняпрадипа*» объясняется, что это относится к системе саутрантиков, признающих, что в то время, когда вот-вот случится возникновение результата, условия обладают активностью, но перед этим не обладали. [56b] Касательно этого, прежде опровергнув активность возникновения, сейчас мы показываем неприемлемость [концепции] условий. Поэтому это утверждение нелогично, а если кто-то высказывает его, то допускает ошибку. Пока результат – росток и т. д. – не появится из [таких вещей] как семя и т. д., активность возникновения не заметна. Тогда почему бы до тех пор [этим вещам – семени и т. д.] не являться неусловиями результата? То есть они *просто* не являются условиями.

Более того, следует принять [эти вещи] исключительно из-за того факта, что они, благодаря тому, что обладают активностью возникновения результата, установлены в качестве условий.

{73} Если они не являются условиями, то результат также не является возникающим из них. Это подобно кунжутному маслу из песка.

Кто-то, возможно, думает, что в то время, когда из зерна и т. д. вот-вот появится результат, они, хотя прежде не были условиями, становятся условиями в момент, когда результат вот-вот возникнет. Это нелогичная мысль, потому что в этом случае всё стало бы условиями для всего.

Теперь предположим, что кто-то выдвигает возражение, что это не будет ошибкой, на том основании, что даже те вещи, которые не являются условиями, могут в зависимости от некоторых других условий также стать условиями. Если допустить, что зерно и т. д., ранее не являвшиеся условиями, становятся условиями для ростка и т. д. в зависимости от [неких] других условий, то эти другие условия в то время, когда их результаты, которым только предстоит появиться, еще не обладали возникновением. Значит, другие условия в это время не являлись условиями. Более того, в отношении условий, от которых они зависят, необходимо думать точно так же. Поэтому это превращается в бесконечный процесс. В таком случае, начальное условие никогда не будет установленным к бытию ('grub).

Если кто-то желает установить в качестве атрибута (rnam) условия наличие активности возникновения результата, то в таком случае все, что на стадии предшествования возникновению не имело такой активности, не являлось условием. [Поскольку говорится, что нечто] стано-

вится условием [лишь] в то время, когда результат вот-вот появится, следовательно, условие отсутствует также [для будущего возникновения].

Позиция нашей школы такова: [вещи] определяются/ категоризируются как условия из-за функционирования активности, благодаря которой возникает результат. Что касается функционирования [активности], то оно осуществляется двумя способами: непосредственно и косвенно.

### 1.2.1.2. Опровержение концепции условий с точки зрения кармы (действия)

Предположим, кто-то говорит следующее: «По причине логической связи, существующей в выражении “В зависимости от этого возникает то”, [можно сформулировать утверждение] “*Это* является условием для *этого* объекта”».

ММК, глава I, шлока 6<sup>211</sup>:

Условия не имеют места

Ни для несуществующих, ни для существующих объектов:

Если [объекта] нет, то для чего условие являлось бы условием?

Если он существует, тогда что должно делать условие?

Ту связь необходимо проверить применительно и к существующему и к несуществующему объекту. К несуществующему объекту условие не может относиться. Но не только это: для существующего объекта также является невозможным, чтобы имелось условие. Однако «ни...ни» (dam) указывает на то, что условие будет проверено в отношении одного или другого из этих двух. Двоеточие (te) привлекает остальное.

Вот почему [условие] не может иметь места: никто не утверждает, что нечто несуществующее порождается причиной, следовательно, в период причины нет результата; это простая элиминация существования результата в период причины, а не признание возникновения несуществующего [феномена]; следовательно, это опровергает признание в качестве возникающих [таких феноменов] как росток и т. д., которые не существуют в период причины.

{74} Отвечая на вопрос: «До того как происходит возникновение, результат не существует, тогда это условие для кого является услови-

---

<sup>211</sup> Тиб. текст данной шлоки: ||med-dam-yod-pa'i-don-la-yang||rkyen-ni-rung-ba-ma-yin-te||med-na-gang-gi—rkyen-du-'gyur||yod-na-rkyen-gyis-ci-zhig-bya|| [ММК I: 5; ММК 2016, p. 2].

ем?»), мы спрашиваем в свою очередь: «Как нечто – что бы то ни было – может считаться условием, коль нет объекта, для которого это является условием?» Ведь нелогично было бы указывать условие для несуществующей суконной одежды – тканевую основу. Может быть выдвинуто такое возражение: «Хотя сейчас и не имеет места возникновение суконной одежды из тканевой основы, тем не менее, позднее она появится, поэтому благодаря этому есть смысл указывать на тканевую основу как условие для суконной одежды». Хотя в той степени, в какой иногда возникают некоторые вещи, это является [фактом], тем не менее, в данном контексте, когда мы отрицаем возникновение, установленное к бытию в силу собственной сущности, возникновения в этом смысле никогда не было. Поэтому как можно говорить, что в зависимости от одежды, которая возникнет в будущем, есть условия, которые являются ее условиями?

Обычно, увидев, как из тканевой основы появляется суконная одежда, позднее, подумав о суконной одежде, говорят о той прежней тканевой основе: «Это – условие для суконной одежды». В зависимости от суконной одежды тканевая основа определяется в качестве условия, а также зависимости от нее суконная одежда определяется как результат. Они [т. е. условие и результат] устанавливаются к бытию как взаимозависимые объекты, будучи лишь обозначениями. Они не являются существующими в силу самосущей природы. Поэтому, если в зависимости от одежды, находящейся в процессе возникновения ('byung-'gyur), прежде [имевшаяся] тканевая основа определяется в качестве условия, то необходимо согласиться, что имеет место зависимое обозначение (Itos-btags), но никоим образом не [их] существование в силу собственной сущности. Это – аргумент, способный опровергнуть оппонента, но не является применимым тем же способом для нас.

В случае если бы результат существовал до того как возникли условия, то было бы также неприемлемым представление об условиях существующего. Если бы [результат] существовал, то зачем условиям нужно было бы снова функционировать? Это как в случае с суконной одеждой: если бы она была уже готова, то не пришлось бы с помощью условия – тканевой основы – создавать ее.

Теперь предположим, что кто-то говорит: «Мы не говорим применительно к уже созданной одежде, что имеет место активность новых (slar-yang) условий, а достигаем конвенции: тканевая основа является условием для существующей одежды». Согласно всем нашим школам, за исключением вайбхашики, хотя уже существующий результат не нуждается в причине для повторного возникновения, тем не менее, признается, что собственно реализация (grub-pa-nyid) [результата] по-

рождается причиной. И хотя, аналогичным образом, нет необходимости в том, чтобы снова зависеть от [этой] причины, эта реализация/существование (grub-pa-nyid) имеет причинно обусловленную, относительную природу (rgyu'i-gzhan-dbang-can), поэтому зависит от причины. Наши школы согласны относительно этого.

{75} Различие с нашим подходом состоит в том, что мы показываем: если бы нечто, установленное к бытию в силу собственной сущности, порождалось причиной, то из этого вытекало бы ложное следствие, что нечто уже существующее должно порождаться снова и т. д. Когда Буддапалита [164b] и Чандракирти в «*Prasannapade*» [28a] объясняют, что для существующего не требуются условия, в этом контексте используется обоими авторами слово «снова» (yang). Так как эти два аргумента встречаются часто, необходимо понять их применительно к другим контекстам в соответствии с тем, как это было объяснено здесь.

### 1.2.2. Опровержение каждого из условий по отдельности

Здесь четыре части: 1) опровержение характеристик причинного условия; 2) опровержение характеристик объективного условия; 3) опровержение характеристик непосредственно предшествующего условия; 4) опровержение характеристик доминантного условия.

#### 1.2.2.1. Опровержение характеристик причинного условия

Предположим, кто-то доказывает следующее: «Поскольку говорится: “Вещи установлены из собственных характеристик, и причина – это то, что приводит их к существованию)”, то также говорится и о характеристиках причинного условия (rgyu'i-rkyen), следовательно, по причине того, что характеристики существуют, причинное условие существует по собственной природе)».

ММК, глава II, шлока 7<sup>212</sup>:

Когда феномены не установлены

Ни как существующие, ни как несуществующие, ни как то и другое, как можно выдвигать [идею] осуществляющей причины<sup>213</sup>?

Если это допускается, то – нелогично.

---

<sup>212</sup> Тиб. текст: ||gang-tshe-chos-ni-yod-pa-dang||med-dang-yod-med-mi-'grub-pa||ji-ltar-sgrub-byed-rgyu-zhes-bya||de-lta-yin-na-mi-rigs-so||[ММК I: 6; ММК 2016, р. 2].

<sup>213</sup> Тиб. sgrub-byed-rgyu.

Если бы эта характеристика существовала абсолютно, то причинное условие существовало бы тоже абсолютно. Но это неприемлемо. Ибо если мы исследуем результирующий феномен, чтобы проверить, существует он во время причины, не существует или имеет место то и другое, – и существует и не является несуществующим, – окажется, что он не устанавливается к бытию посредством причины (rgyus-mi-'grub-pa). Тогда как можно утверждать, что характеристики, осуществляющие реализацию бытия (sgrub-par-byed-pa'i-mtshan-nyid), которые существуют в силу собственной сущности, являются характеристиками причинного условия? Это невозможно.

А в таком случае, является нелогичным высказывание: «Поскольку существуют характеристики причинного условия (rgyu'i-rkyen-gyi-mtshan-nyid), то причинное условие (rgyu-i-rkyen) существует как абсолютный [феномен]». Хотя аргумент, обосновывающий это, упоминался ранее, необходимо обсудить его объяснение, данное Буддапалитой. Оно таково: если бы результат существовал в период причины, и он был бы осуществлен причиной, то возникновение теряет смысл и становится дурной бесконечностью. И если бы отсутствовавшие в период причины росток и т. д., существующие в силу собственной сущности, были осуществлены причиной, то не существовавший в период причины росток родился бы, а у зайца, в равной степени отсутствовавшего в период причины, рога не появились бы. Это было бы неприемлемо, так как вещи, осуществленные силою собственной сущности, не существуют во всякое время, поэтому в их отношении невозможно провести различие, говоря: «это – причина этого, это – не является причиной этого».

{76} В период причины существование и несуществование также не могут быть осуществлены оба. Ибо объект не может иметь взаимно несовместимых свойств, и допускаются обе прежние ошибки, – [такое объяснение Буддапалиты] [165a].

### 1.2.2.2. Опровержение характеристик объективного условия

ММК, глава I, шлока 8<sup>214</sup>:

У этого существующего феномена<sup>215</sup> нет объекта –

---

<sup>214</sup> Тиб. текст шлоки 8: ||yod-pa'i-chos-'di-dmigs-pa-ni||med-pa-kho-na'nye-bar-bstan||ci-ste-chos-ni-dmigs-med-na||dmigs-pa-yod-par-ga-la-'gyur|| [ММК I:7; ММК 2016, р. 2].

<sup>215</sup> Здесь феномены – это состояния сознания. См. примеч. 32 в английском переводе [Tsong khapa 2006, р. 86].

Именно это решительно утверждается.

Так что если феномен не имеет объекта,

Как тогда объективное условие являлось бы существующим?

Предположим, что кто-то утверждает: «Объективное условие (dmigs-pa'i-rkyen) существует в силу собственной природы, потому что является основанием для сознания (gnam-shes) и т. д.». В таком случае, то объективное условие понимается как условие для состояния сознания (shes-pa), которое существовало до объекта, или для несуществовавшего? Для сознания, которое существовало до восприятия объекта, не требуется объективное условие. Ибо объективное условие понимается как то, что действует по порождению феномена, но этот феномен уже существует до восприятия объекта.

Если, таким образом, феномен достигает полного осуществления собственной самости (rang-gi-bdag-nyid) без того чтобы зависеть от объекта, то зачем нужно воображать, что для этого существует объект? Следовательно, у этих существующих феноменов, таких как сознание, нет объектов. Только по вашему<sup>216</sup> мнению<sup>217</sup>, которое вы решительно отстаиваете, они имеют объекты. Они не имеют даже малейшей связи с объектом.

Если же имеется в виду состояние сознания, которое не существовало до восприятия объекта, то в это время у несуществующего состояния сознания отсутствует и связь с объективным условием (dmigs-bya'i-rkyen). В то время, когда существует объект восприятия, отсутствует восприятие, а когда существует восприятие, нет объекта восприятия. Хотя существование связи не может быть опровергнуто в конвенциональном [познании], слова о том, что объективное условие является абсолютно существующим/установленным (don-dam-par-grub-pa), являются опровергнутыми. Абсолютное существование связи может быть опровергнуто. Ибо, если бы связь существовала как нечто абсолютно установленное к бытию (don-dam-du-grub), она должна была бы существовать в системе бытия двух феноменов<sup>218</sup>. Но система бытия, или природа, каждого феномена является неотрывной от него самого в любом пространственно-временном локусе. {77}Итак, вы решительно представили этот результативный феномен, – сознание и ментальные факторы, – не имеющий объекта, являющийся вовсе безобъектным, как имеющий объект.

---

<sup>216</sup> Это относится к оппонентам Нагарджуны.

<sup>217</sup> Тиб. rang-'dod-kyis – «самостоятельно», «по прихоти».

<sup>218</sup> Тиб. chos-gnyis-kyi-yin-lugs-su в английской версии передано как «в природе двух феноменов» [Tsong khapa 2006, p. 87].

В раннем переводе на тибетский язык использовался глагол существования (yod-pa), а здесь – связка «yin-pa» («является»). Это объясняется мышлением [лоцав] в контексте опровержения объективного условия для несуществования. За исключением специфических различий в этих двух строках ранний и поздний переводы текста являются похожими<sup>219</sup>. Они также различаются по использованию [в поздних переводах] слова «ci-ste» для перевода [санскритского слова, имевшего значение] «поскольку/так как»<sup>220</sup>. В трактате «*Праджняпрадипа*» говорится, что такие феномены как зрительное сознание и т. д. являются абсолютно (kho-nar)<sup>221</sup> не имеющими объекта. И это объясняет, почему сказано «Вы решительно утверждали, что это не тот случай», и вот почему в тексте стоит слово «kho-nar». Следовательно, поскольку воспринимающий феномен (chos-dmigs-par-byed-pa) не существует в то время, когда нет восприятия воспринимаемого объекта, то поэтому и объект восприятия также не существует [как нечто] абсолютное<sup>222</sup>.

Выражение «ci-ste»<sup>223</sup> [в контексте ММК служит введением в] вопрос. Выражение «ga-la-'gyur» – «как это может быть» – указывает на аргумент. Теперь предположим, что кто-то утверждал следующее: «Будда говорил: “Что за феномены имеют объект? Ум и все ментальные факторы<sup>224</sup>”. Следовательно, он учил, что они имеют объекты. А вы отрицаете объекты, значит, противоречите ему?» Ответ на это таков: Будда говорил, что в конвенциональном [смысле] они имеют объекты, но не в абсолютном. Поэтому ошибки тут нет. Ибо опровержение посредством аргумента является установлением [существования] в абсолютном [смысле], а смысл сутры устанавливает [существование] в качестве относительной [истины], поэтому этот смысл не противоре-

---

<sup>219</sup> Авторы английского перевода в примечании 34 указывают, что комментарий Буддапалиты и «*Праджняпрадипа*» были переведены на тибетский в VIII в., а «*Муламадхьямакарика*» и «*Прасаннапада*» – в XI в. [Ibid., note 34].

<sup>220</sup> Ранние трансляции использовали «de-ltar». [Ibidem]

<sup>221</sup> Тиб. kho-nar означает «единственно; только; исключительно; точно; тот самый». В данном контексте приемлем перевод: «вообще», «абсолютно», «именно».

<sup>222</sup> Тиб. don-dam-par-med букв. – «не существует абсолютно», но можно перевести и так: «не существует в абсолютном [смысле]».

<sup>223</sup> «Ci-ste» имеет значения: «итак», «так что», «если», «и вот почему», «если однако» и др.

<sup>224</sup> Тиб. sems-dang-sems-las-byung-ba – устойчивое выражение, обозначающее понятие «первичный ум и ментальные факторы».

чит [абсолютному смыслу]. Он означает необходимость квалифицировать объект отрицания с отличительными особенностями<sup>225</sup>.

### 1.2.2.3. Опровержение характеристик непосредственного условия

ММК, глава I, шлока 9<sup>226</sup>:

Поскольку феномены являются невозникшими,  
То прекращение не имеет смысла. Следовательно,  
[понятие о] непосредственном условии нелогично.  
Если [феномен] пресечен, как может также быть условием?

Сейчас кто-то может сказать, что если некая вещь только что прекратила существовать, то она является непосредственным условием (de-ma-thag-rkyen) возникновения другой вещи, и что это существует по собственной природе. [На это ответим, что,] поскольку росток и прочие результативные феномены не являются возникшими, является бессмысленным «прекращать перед их возникновением семя и т. п. причины», т. е. прекращение не имеет места. Следовательно, нелогично утверждать, что только что прекратившая существовать некая вещь является непосредственным условием другой вещи.

{78} В том случае, если до возникновения результата семя, будучи уничтоженным, не существует, то что существует для того чтобы стать условием возникновения ростка? Ничего нет! Потому что непосредственно перед возникновением ростка семени нет.

Нелогично также говорить о семени, прекратившем существование, как условия невозникшего ростка, потому что семя, прекратившее существовать, и появившийся росток существуют одновременно. Что также является существующим в качестве условия прекращения семени? Нет ничего! Ибо, перед тем как семя прекратило существовать, не имело места возникновение ростка. Следовательно, если кто-то полагает, что возникновение ростка произошло по прекращении существования семени, то оба эти [события] происходят без причины. Поэтому это также нельзя принять.

---

<sup>225</sup> Тиб. dgag-bya-la-khyad-par-sbyar-dgos-pa'i-don в английском тексте передано так: «because you have to apply the modifying term to get the object of negation» («потому что вы должны применить модифицирующий термин, чтобы получить объект отрицания»). [Tsong khapa 2006, p. 87].

<sup>226</sup> Тибетский текст шлоки 9: ||chos-rnam-skyes-pa-ma-yin-na||'gag-pa-'thad-par-mi-'gyur-ro||de-phyir-de-ma-thag-mi-rigs||'gags-na-rkyen-yang-gang-zhig-yin|| [ММК I: 8; ММК 2016, p. 2].

Слово «kyang/yang» (здесь – в значении «также») <sup>227</sup> используется для следующего довода. Если результат не возник, а причина не прекратила существование, тогда нелогично говорить о непосредственном условии, и не только это: если причина прекратилась, то тоже – нелогично. Слово «тоже» («yang») применяется в этом случае.

Непосредственное условие должно быть опровергнуто также в случае, когда причина прекратилась после возникновения результата. Кто-то может утверждать следующее: «Семя прекратило существование сразу после возникновения ростка, но, *хотя и прекратилось*, непосредственное условие существует ('grub), потому что сразу, как только возник росток, это стало условием прекращения семени».

Это можно опровергнуть, изменив фразу «хотя и прекратилось» на фразу «хотя и возникло, каким образом является условием?» Если в то время, когда завершена активность возникновения ростка, семя прекратило существовать, тогда что является условием его прекращения и возникновения ростка? Оба оказываются беспричинными. Причина этого заключается в том, что активность возникновения ростка, которое вот-вот произойдет, не существует в момент, непосредственно предшествующий прекращению семени, а активность прекращения семени, которое вот-вот произойдет, не существует в момент, непосредственно предшествующий возникновению ростка.

Предположим, теперь кто-то утверждает следующее: «Они не являются беспричинными, потому что когда семя находится в процессе прекращения, росток возникает, поэтому активность процесса прекращения семени является условием процесса возникновения ростка, а активность процесса возникновения ростка является условием прекращения семени». Это утверждение тоже нелогично. В контексте представления <sup>228</sup> о том, что причина и результат установлены к бытию в силу собственной сущности, в тот период, когда росток находится в процессе возникновения, росток должен существовать. Но если это так, то прекращающееся семя и возникающий росток должны существовать одновременно. Значит, непосредственное предшествование не имеет места. {79} Даже если кто-то думает, что оба процесса могут быть одновременными, *непосредственное предшествование* (de-ma-thag-ra) не имеет места, потому что в контексте <sup>229</sup> существования посредством собственных характеристик два активных процесса

---

<sup>227</sup> Тиб. kyang имеет множество значений: хотя/ даже/ тоже/ но/ все же/ тем не менее/ кто бы ни/ везде и т. д.

<sup>228</sup> Речь идет о представлениях оппонентов мадхьямики.

<sup>229</sup> Речь идет о контексте концепции оппонента мадхьямики.

должны идти одновременно, и два феномена<sup>230</sup> должны [существовать] в одно и то же время.

Нельзя согласиться с тем, что причина, прекратившаяся до возникновения результата, и причина, не прекратившаяся, – обе являются *немедленным, непосредственно предшествующим условием* (de-ma-thag-rkyen). Поэтому неправильно было бы говорить, что вот-вот прекратившаяся причина является существующим по собственной природе условием, что непосредственно предшествует результату. Здесь мы ссылаемся на третью строку шлоки 9, поместив ее в конец [шлоки]. Она является третьей по счету из-за метрики стихосложения, но мы делаем это по той причине, что она объясняет смысл [всей шлоки]. «Следовательно, [понятие о] непосредственно предшествующем условии нелогично» – эта строка должна быть четвертой, хотя мы и не препятствуем ее расположению после первых двух.

Кроме того, аргумент для опровержения возникновения, который ранее [рассматривался, когда] говорилось о «феноменах»<sup>231</sup>, упоминается дважды<sup>232</sup>. В соответствии с ним опровергнув самосущее существование возникновения и прекращения, опровергнем и абсолютное существование *немедленного (непосредственно предшествующего) условия* (de-ma-thag-rkyen). Согласно ранееизложенному, [понятия о] невозникшем и непрекратившемся – оба функционировали в конвенциональном смысле. Две дискуссии относительно [смысла выражения] «даже если прекратилось» ('gags-na-yang), [следует понять] так же, как предыдущий аргумент [166b]. Поскольку Буддапалита объясняет это подробно, мы последуем в своей интерпретации за ним.

Что думают в нашей собственной школе относительно того, прекратилась или не прекратилась причина до того как возник результат? Согласно «*Мадхьямака-аватаре*», семя, находящееся в процессе прекращения, и росток, находящийся в процессе возникновения, являются одновременными [событиями] [VI: 18]. Буддапалита дает такое же объяснение. [166b] Следовательно, процессы прекращения причины и возникновения ростка происходят в одно и то же время. Поэтому активность прекращения в процессе прекращения причины наступает до

---

<sup>230</sup> Английские переводчики делают примечание, что здесь феномены – это базис действия [Tsong khapa 2006, p. 88].

<sup>231</sup> Английские переводчики указывают, что это относится к [ММК I:1]. [Tsong khapa 2016, p. 89].

<sup>232</sup> Они также отмечают, что этот стих упоминается дважды в дискуссии по данной теме в «*Прасаннападе*» и три раза – в соответствующей дискуссии в трактате Буддапалиты [Ibid.].

того как росток появился, и, аналогичным образом, активность возникновения в процессе возникновения ростка наступает до того как прекратилась причина. Эти две вещи также являются причиной и результатом. Поэтому, поскольку прекратившаяся причина (rgyu-'gags-pa) и результат являются одновременными, то *непосредственно условие* рассматривается как не имеющее смысла.

{80} Предположим, кто-то задает такой вопрос: «В *Комментарии к “Шестидесяти строфам логического обоснования”* (Юктишастикавритти; rigs-pa drug-bcu-pa'i-'grel-pa) говорится:

Семя не считается причиной возникновения ростка в тот самый период, когда имеет место его существование, но считается причиной ростка, когда становится несуществующим. Это подобно тому, как другие признают предыдущее сознание (rnam-shes), ставшее несуществующим, *непосредственным условием* возникновения последующего сознания. Если бы предыдущее сознание являлось причиной другого сознания в период своего существования, то тогда эти два [сознания] оказались бы существующими одновременно. Говорят, что причина, которая как раз прекратилась, является условием возникновения результата. В соответствии со сказанным, [не-что] несуществующее также является причиной [dBu ma ya 16a]<sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> Геше Нгаванг Самтен и Джей Гарфилд в примечании 38 указывают на разницу между версией данной цитаты в тексте Цонкапы и тем, как она приведена в дегеской редакции Кангьюра (sDe-dge). В тексте Цонкапы: sa-bon-ni-yod-pa'i-gnas-skabs-kho-nar-my-gu'i-rgyur-mi-rtogs-kyi-med-par-gyur-pa-na-my-gu-'i-rgyur-rtogs-pa'i-dper/ gzha-gyis-rnam-shes—snga-ma-med-par-gyur-pa-rnam-shes-phyi-ma'i-de-ma-thag-rkyen-du-khas-blangs-pa-lta-bu-ste/rnam-shes-snga-ma-yod-pa'i-skabs-su-rnam-shes-gzhan-gyi-rgyu-yin-na-de-gnyis-dus-gcig-char-du-yod-par-'gyur-ro/rgyu-'gags-ma-thag-pa-ni'bras-bu-skye-ba'i-rkyen-yin-no-zhes-smra-ba-ltar-med-pa-yang-rgyu-yin-no/.

В редакции Дере: sa-bon-yod-pa'i-dus-nyid-na/ my-gu'i-rgyu-dngos-por-ni-shes-par-mi-rung-ste/med-par-'gyur-ba'i—tshe-rgyur-'gyur-ro/dper-na-med-par-'gyur-ba'i-rnam-par-shes-pa-nyid-rnam-par-shes-pa-gzhan-gyi-de-ma-thag-pa'i-rkyen-du-khas-blang-pa-lta-bu-ste/tnam-par-shes-pa—de-yod-pa'i-dus-na-rnam-par-shes-pa-gzhan-gyi-rgyu-yin-no-zhes-nibrjod-par-mi-nus-so/rnam-par-shes-pa-gnyis-cig-char-du-mi-'byung-ba'i-phyir-ro/yod-pa-dang-med-pa-gnyis-kyi-gnas-brtog-pa'i-rnam-par-shes-pa-gzhan-ni-mi-srid-do/ la-la rgyu-'gags-ma-thag-pa-ni-'bras-bu-skye-ba'i-rkyen-yin-no-zhes-bya-bar-mi-rigs-so-zer-ba-yang-yod/de-bas-na-med-pa-yang-rgyur-srid-pa-med-pa-rgyur-mi-rung-ngo-zhes-bya-bar-mi-rigs-so/.

Тем не менее, как подчеркивают авторы английского перевода, нет разницы в смысле рассматриваемого положения [Tsong khapa 2006, p. 90, note 38].

Как [понимать] это, сказанное в контексте доказательства того, что исчерпанная причина – это причина истощения результата?» Здесь нет ошибки. В «*Чатухиатаке*» (brgya-ra) говорится:

Когда причина полностью трансформируется,  
Она становится причиной другого [IX: 9ab].

[Чандракирти] в своем комментарии на этот текст говорит, что «семя не способно быть причиной ростка, не отбросив свое прежнее состояние» [dVi ta уа 151a]. Согласно сказанному, если то, что считается причиной, не отбросило в период результата свое прежнее состояние, то не является его причиной. Таким образом, говорится, что семя и сознание (gnam-shes) не могут стать причиной без того, чтобы перестали существовать в прежнем состоянии. Также понятно сказанное им о том, что для того, кто не согласен с этим, причина и результат оказываются одновременными. Ибо, если до тех пор, пока причина не трансформирует свой статус, она не становится причиной, то в то время, когда она трансформировалась, стала уже изменившейся и из-за этого больше не является причиной.

В тексте «*Праджняпрадипа*» [Бхававивека] опровергает утверждение, что момент [между прежним состоянием], не прерванным [чем-то] другим и процессом прекращения предыдущего [состояния], – этот момент открывает пространство возможности возникновения последующего [состояния], поэтому является его *непосредственным условием*. Опровержение таково: «Бесформные существа не пребывают в пространстве, поэтому [для них] не существует открытое измерение, или пространство возможностей (go-skabs-'byed-pa). В «*Абхидхармакоше*» (chos-mnngon-pa) также говорится:

Непосредственное прошлое состояние шести  
[видов первичного сознания]<sup>234</sup> – это какое сознание (gnam-shes)?  
Это – ум (yid) [I: 15ab].

«Поскольку состояния сознания, которые только что прекратились, являются условиями ума, то тезис оппонента является нелогичным», – таково опровержение, даваемое Бхававивекой [60a]. Он также опро-

---

<sup>234</sup> В английском переводе тиб. «drug-po» (букв. «шестеро») передано термином «perceptual consciousness» («чувственное сознание») [Tsong khapa 2006, р. 90], но видов чувственного сознания – пять, тогда как в тибетском тексте «*Абхидхармакоши*» имеются в виду именно шесть видов первичного сознания: помимо пяти видов чувственного сознания также еще пятый вид – ментальное сознание.

вергает утверждение Буддапалиты, что нечто непрекратившееся может быть условием [16ба].

{81} В «Таркаджвале» (rtog-ge-'bar-ba) он говорит:

Кажется, что такие вещи как росток возникают из семян, Прекративших существование. В том случае, если бы семя не прекратило еще существовать, а росток бы уже появился, то тогда следовал бы абсурдный вывод, что ростки рождаются из семян, которые находятся в зернохранилище. [dBu ma dza 105a]

Также говорится, что «прекращающееся и нарождающееся являются одновременными, поэтому не являются условиями друг для друга». С этой точки зрения, невозможно непосредственное возникновение ростка из семени, а сознание не может быть прямым *непосредственно предшествующим условием* для последующего состояния того же самого континуума сознания. Увидев ошибочность [этого утверждения], вышеупомянутые мастера объясняют это тем же способом, что и раньше.

Возникает вопрос: как интерпретировать следующие выражения: «Непосредственное прошлое шести [видов первичного сознания]...»; «Немедленное (de-ma-thag-pa) – это только что случившееся прекращение ума и ментальных факторов, т. е. за исключением последнего»? [Абхидхармакоша-бхашья, mNgon pa ku 2b]. Выражение «Немедленное прекращение ('gags-pa-ma-tag-pa) ...» подразумевает, что во время [появления] результата произошло прекращение [причины], и результат возник немедленно; но это не означает, что прекращение произошло прямо перед [появлением] результата. В противном случае было бы нелогично говорить, что непосредственным предыдущим [состоянием] шести видов первичного сознания был ум, потому что дезинтегрированное первичное сознание не может быть умом. Поэтому выражение «прекратившийся» для этого условия указывает на то, что причина и результат должны пониматься как последовательные [феномены], а понятие «немедленно» указывает на прямую причинность.

#### 1.2.2.4. Опровержение характеристик доминантного условия

ММК, глава I, шлока 10<sup>235</sup>:

Если бытие вещей, не имеющих собственной природы,

---

<sup>235</sup> Тиб. текст шлоки: ||dngos-po-rang-bzhin-med-rnam-kyi||yod-pa-gang-phyir-yod-min-na||'di-yod-pas-na-'di-'byung-zhes||bya-ba-'di-ni-'thad-ma-yin|| [ММК I: 9; ММК 2016, p. 2].

Не является существующим,  
То утверждение «Если существует *это*, то возникает *то*»  
Не является правильным.

Здесь кто-то может сказать, что если имеет место следующее – когда нечто существует, то другое возникает, а когда этого первого не существует, то не возникает и второе, то это первое является доминантным условием для второго, и оно установлено к бытию в силу собственной природы. [На это ответ таков.] По той причине, что они имеют зависимое происхождение, все вещи лишены самобытия. Поэтому их существование не является бытием посредством их собственной природы. Следовательно, неприемлемо говорить, что причина, к которой относится выражение «если существует это», и результат, к которому относится выражение «то возникает то», существуют, имея собственную природу. А если это неправомерно, то что бы ни являлось неким доминантным условием, оно не является существующим по собственной природе, и, следовательно, условия также не установлены из собственных характеристик как имеющие собственную природу.

{82}

### **1.2.3. Презентация других способов их общего опровержения**

Здесь три части: 1) опровержение тезиса, что условия имеют собственную природу на основании того, что результат возникает; 2) опровержение того, что результат, имеющий или не имеющий природу условий, установлен к бытию самосущим способом; 3) опровержение убежденности в самосущей природе [вещей,] как являющихся условиями, так и не являющихся условиями.

#### **1.2.3.1. Опровержение тезиса, что условия имеют собственную природу на основании того, что результат возникает**

ММК, глава I, шлока 11<sup>236</sup>:

В условиях – ни в каждом по-отдельности, ни в их совокупности –  
Результат вообще не существует.

То, что не существует в условиях,

Как может возникнуть из условий?

---

<sup>236</sup> Тиб. текст шлоки: ||rkyen-rnams-so-so-'dus-pa-la||'bras-bu-de-ni-med-pa-nyid||rkyen-rnams-la-ni-gang-med-pa||'di-ni-rkyen-las-ji-ltar-skye|| [ММК I: 11; ММК 2016, р. 2].

Предположим, кто-то говорит, что хотя нельзя сказать, что условия таким вот способом производят вещи, увидев, как шерстяная одежда и т. д. возникают из шерстяной нити и т. д., тем не менее, мы познаем: это – условия результата.

Результат – одежда – в условиях, таких как нить, игла, ножницы, челнок, ткацкий станок, ни в каждом из них, ни в их совокупности вообще не существует. Спрашивается, как может та одежда, которой нет в условиях, возникать в силу собственной сущности из таких условий как нить и т. д.? Это невозможно, как невозможно из песка получить кунжутное масло. Почему этому не бывать? В случае если бы одежда находилась в каждом из отдельных условий, то она вся полностью находилась бы в каждом или частично в каждом? Если бы имело место первое, то тогда не было бы нужды во множестве условий: каждое из них независимо от других было бы в состоянии порождать одежду. Если допустить второе, то также независимо от других каждое условие порождало бы свою часть. Поскольку невозможно согласиться с этим, то, следовательно, одежда не содержится в каждом отдельном условии ни в полностью готовом виде, ни по частям, а также ее нет в их совокупности.

«Прасаннапада» предлагает простое опровержение: одежды нет в каждом из условий, ибо это видимый объект, но ее не видно, и [кроме того,] из многих причин должно бы следовать множество результатов. Далее [Чандракирти] представляет другое опровержение: [результат – одежда] не содержится в собрании условий – нити и т. д., поскольку не имеется в его составляющих и потому что единичный результат появлялся бы по частям [29b]. Последний из связанных с этим аргументов таков: если бы одежда имелась в собрании условий, то тогда каждый из участников собрания имел бы часть одежды. В этом случае так же, как можно было видеть ранее, каждое из условий было бы способно порождать часть одежды, поэтому одежда появлялась бы в виде множества частей.

{83} Предположим, кто-то утверждает: «Хотя результат – такой как одежда, не имеется в условиях, тем не менее, является возникающим из условий, поэтому в предыдущем аргументе нет охватывания (khyab-ra-med)<sup>237</sup>».

---

<sup>237</sup> Тиб. khyab-ra yod/khyab-ra-med – букв. «охватывание есть», «охватывания нет». Это терминология из буддийской логики, указывающая на то, соблюдается ли один из трех признаков достоверного умозаключения [см.: Геше Тинлей. Буддийская логика, 2011]. В данном случае оппонент, говоря, что в

ММК, глава I, шлока 12<sup>238</sup>:

Но если, хотя нет [результата в условиях],  
[Он] является рождающимся из них,  
Тогда почему бы также из того, что не является условием,  
Не возникать ему?

Если бы такое имело место, [т. е. то, о чем говорит оппонент], тогда почему бы результату, такому как одежда, не возникать из травы и т. д.? Возникал бы! Основание для опровержения этого тезиса было объяснено ранее.

### **1.2.3.2. Опровержение того, что результат, имеющий или не имеющий природу условий, установлен к бытию самосущим способом**

ММК, глава II, шлока 13<sup>239</sup>:

Если бы результат имел самосущую природу условия,  
То условия не являлись бы самостью с собственной природой.  
Какой результат [возник бы] из невоплощенной самости,  
И каким образом имели бы собственную природу условия?

Предположим, кто-то доказывает следующее: «Если условие и результат различаются, то хотя и логично проанализировать – имеется или не имеется результат в условии, тем не менее, [окажется, что] результат имеет именно собственную природу условия». [В ответ на это следует сказать, что] это нелогично – выдвигать тезис, что результат имеет собственную природу условия или является измененным аспектом условия. Ибо, хотя и не возбраняется утверждать: «Если бы нить и т. д. были установлены к бытию в силу собственной сущности, то тогда одежда имела бы их собственную природу», дело в том, что те условия не являются существующими в качестве самосущей природы, которая установлена силою их собственной сущности. Потому что они являются просто установленными посредством обозначений, наложен-

---

предыдущем аргументе нет охватывания, бросает обвинение в несостоятельности этого аргумента.

<sup>238</sup> Тиб. текст шлоки 12: ||ci-ste-de-ni-med-par-yang||rkyen-de-dag-las-skye-'gyur-na||rkyen-ma-yin-pa-dag-las-kyang||ci-yi-phyir-na-skye-ma-'gyur|| [ММК I: 12; ММК 2016, p. 2].

<sup>239</sup> Тиб. текст шлоки 13: ||'bras-bu-rkyen-gyis-rang-bzhin-na||rkyen-rnam-bdag-gi-rang-bzhin-min||bdag-dngos-min-las-'bras-bu-gang||de-ni-ji-ltar-rkyen-rang-bzhin|| [ММК I: 13; ММК 2016, p. 2].

ных на соответствующие им части. Следовательно, как может результат – одежда и т. д., – [возникший] из того, что не является самосушей реальной самостью<sup>240</sup>, существовать в самосушей природе условий – нити и т. д.? Это никак не возможно. Примерно то же самое говорится в «*Чатухиатаке*»:

Одежда становится существующей (grub-‘gyur) из причины,  
Причина также становится существующей из другой [причины].  
Как то, что не имеет самобытия (rang-zhig-grub-ra-med-pa),  
Сможет породить нечто другое? [XIV:13]<sup>241</sup>.

Следовательно, не существует результата, который обладал бы собственной природой условий. Но, предположим, кто-то утверждает, что результат имеет собственную природу, отличную от условия: он имеет собственную природу, но нельзя сказать, что это собственная природа условия.

ММК, глава I, шлока 14 ab<sup>242</sup>:

Следовательно, результат не имеет собственной природы условия  
И не имеет собственной природы неусловия.

Не является существующим результат с самосушей природой, отличной от условий. Ибо было бы нелогично, увидев неприемлемость утверждения, что одежда имеет собственную природу нити, доказывать, что она имеет собственную природу травы. Хотя ранее мы упоминали об опровержении тезиса о том, что результат возникает, имея одинаковую с причиной собственную природу, здесь, что касается опровержения тезиса о единой природе, аргумент для опровержения – иной.

{84}

---

<sup>240</sup> Тиб. bdag-dngos-kyi-rang-bzhin-min-pa может быть переведено и так: «то, что не является самовоплощенной собственной природой», «то, что не является самосушей природой реальной самости». В английском переводе: «something that is essentially without its own nature» (то, что по существу не имеет собственной природы) [Tsong khapa 2006, p. 93].

<sup>241</sup> В английском переводе отмечено в примечании 39, что в «*Чатухиатаке*» в редакции Дега и в комментарии Гьялцаба используется пример с чашкой, тогда как Цонкапа заменяет ее на одежду. [Ibid.]

<sup>242</sup> Тиб текст всей шлоки 14: ||de-phyr-rkyen-gyi-rang-bzhin-min||rkyen-min-rang-bzhin-‘bras-bu-ni||yod-min-‘bras-bu-med-pas-na||rkyen-min-rkyen-du-ga-la-‘gyur|| [ММК I: 14ab; ММК 2016; p. 2].

### 1.2.3.3. Опровержение убежденности в самосушей природе [вещей], как являющихся условиями, так и не являющихся условиями

А теперь кто-то может заявить следующее: «Хотя вы и опровергли [существование] результата, но все же существует определенность относительно [бытия] условий и неусловий. Это как в случае, когда из зерновых возникает только растительное масло, а сливочное масло не возникает. Из молочной пахты возникает только сливочное масло, а растительное масло не возникает. Из песка не возникает ни то ни другое. Вы и сами говорили: «А также из того, что не является условием...» [ММК I: 12d]. Если бы не было результатов, называемых «сливочное масло» и «растительное масло», то зерновые и молочная пахта были бы нелогичными в качестве условия и не-условия<sup>243</sup>. Следовательно, результат, а также условие существуют по собственной природе».

ММК, глава I, шлока 14cd<sup>244</sup>:

Если нет такого результата,  
Тогда как неусловие являлось бы условием?<sup>245</sup>

В приведенном тезисе вы говорите, что достоверным основанием (*nges-pa'i-gyu*) для идентификации условия и того, что не является условием, служит – на примере растительного масла – факт возникновения или невозникновения результата. Что касается этого утвержде-

---

<sup>243</sup> Тиб.: «'bru-dang zho-dag-rkyen-dang-rkyen-min-du-mi-rigs-pas» переведено в английском тексте так: «...it would make no sense to say that sesame seeds and yoghurt are conditions as opposed to nonconditions» [Tsong khapa 2006, p. 94]. По-русски: «...не было бы смысла говорить, что кунжутные семена и йогурт являются условиями в противоположность неусловиям». Но тибетский текст имеет здесь, на наш взгляд, другой смысл. В нем речь идет не о том, что зерновые (кунжутные семена) и молочная пахта (йогурт) являются условиями в противоположность песку – тому, что не является условием для *тахини* и масла; а речь – о том, что в первом случае зерновые – условие для *тахини* (растительного масла), но не условие для сливочного масла. Во втором же случае йогурт (молочная пахта) – это условие для сливочного масла, но не условие для *тахини* (растительного масла). Т. е. и зерно и йогурт могут являться и условиями, и неусловиями. Песок приводится как пример того, что является неусловием и для *тахини*, и для сливочного масла. Но в тибетском тексте нет противопоставления зерна и йогурта в качестве условий песку как неусловию.

<sup>244</sup> Тиб. текст см. в примеч. 240.

<sup>245</sup> В английской версии последняя строка переведена так: «How could there be conditions or nonconditions?» («Как могли бы быть условия или неусловия?») [Tsong khapa 2006, p. 94].

ния, то, поскольку ранее нами было объяснено несуществование результата, который имел бы собственную природу условия и неусловия, как может иметь место самосушая – в силу собственной природы существующая – определенность, чтобы говорить: «Это существует в качестве условия для этого; эти – не являются условиями для этого»? Такого критерия, [основанного на признании самосушей природы], не может быть.

## 2. Дополнение объяснения цитатами из сутр окончательного смысла

Итак, для опровержения тех, кто не понимает логику арьи [Нагарджуны], доказывающую с помощью очень глубоких аргументов несуществование самосушей природы, для тех, кто принимает в качестве прибежища лишь сутры и говорит, что [мастер] создал просто шастру, являющуюся сухой софистикой, и для того чтобы показать, что все сутры из Слова Будды, которые учат тому, что все феномены не имеют возникновения, являются предметом объяснения в данной главе «Муламадхьямакакарика», ниже будет дано краткое введение в сутры окончательного смысла. В «Арьяратнакара-сутре» ('phags-pa-dkon-mchog-'byung-nas-kyi-mdo) говорится:

Любой [феномен] пуст и не воспринимаем<sup>246</sup>,  
Подобно следам птицы в пространстве небес [mDo sde tha 285b].

Здесь мудрость, свободная от концептуальных измышлений, имеющая один вкус с *таковостью* (*тамтва*; de-kho-na-puyid) – реальностью вещей как они есть, объясняется с помощью данной аналогии. *Таковость* – это вот что:

Любой [феномен] не имеет никакой сущности  
И никогда не является причиной чего-то другого.  
То, чью сущность невозможно найти, что не имеет самобытия,  
Как может являться условием для другого? [Ibid., 285b].

{85} У причин и условий нет собственной природы, которая действовала бы по порождению [чего-то].

То, что не имеет самобытия, как может быть рождено другим?  
Причину эту указал Сугата [Ibid., 285b].

Тем самым сказано, что Победитель учил, что результат пуст: не имеет самосушей природы, которая порождается, и обосновал это.

---

<sup>246</sup> Тиб. rig-pa-med обычно переводится как «нет самосознания».

Все феномены также пребывают недвижимо и прочно;  
Неизменные, неврежденные и в покое,  
Так же, как пространство, не воспринимаемое [никем].  
Существо, не осознающее этого, является омраченным [Ibid., 285 b].

Это указывает на то, что *таковость* феноменов неподвижна и т. д. Более того, подобно тому как пространство понимается не иначе как лишь простое отсутствие препятствий – таких как горы и так далее, *таковость* следует понимать как простое пресечение концептуальных измышлений – таких как движение, нестабильность<sup>247</sup> и т. д.

Те, кто не постиг этого, скитаются в циклах сансары, – говорится здесь.

Так же, как незыблемы горы,  
Феномены всегда невозмутимы,  
Они не знают смерти, трансмиграции и рождения:  
Таковы феномены, – превосходно проповедовал Победитель [Ibid., 285b].

Это наставление разъясняет, что пустоту феноменов от самосушей природы невозможно интерпретировать каким-то иным способом, и что не существуют смерть, *перенос сознания* ('pho) и рождение.

Феномены, что не имеют рождения и не имеют возникновения,  
Не имеют смерти и трансмиграции, не знают старости.  
Это проповедовал лев среди людей  
И привел сотни живых существ к [видению] этого [Ibid., 261b].

Эти строки показывают, что Победитель побуждал учеников к постижению смысла того, что не существует самосущего возникновения и смерти; эксплицитно говоря, что он учил этому, тем самым одновременно подразумевается, что другие также должны приводить живых существ к этому.

То, чья сущность не существует нигде,  
Что не есть также ничто другое, никому не найти.  
Это не является внутренним и нигде снаружи этого также  
Не найти. Это установлено Защитником [Ibid., 262a]<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> Вместо "rten-pa" здесь следует читать «mi-rten-pa».

<sup>248</sup> Тиб. текст этой шлоки, приведенный в «*Большом комментарии*» Цонкапы, звучит так: ||gang-la-ngo-bo-nyid-ni-gang-yang-med||gzhan-yang-ma-yin-sus-kyang-mi-nyed-pa||nang-na-ma-yin-phyi-rol-dag-na-yang-||mi-nyed-de-dag-la-

В этой шлоке [«*Арьяратнакара-сутры*»] указан тот смысл, что у любого феномена, независимо от того, кто бы и при каких бы обстоятельствах ни занимался поиском, не найти собственную или иную сущность, и что [Будда] привел живых существ к [постижению] этого. Здесь указан способ, каким ученики должны порождать понимание *окончательного*, или *определенного*, смысла (*nges-don*).

{86}

Хотя Сугата говорил о движении к покою (*zhi-ba'i-i-'gro*),

Невозможно найти никого, кто является идущим,

Он проповедовал скитальцам полное освобождение от трансмиграций.

Освободившись, они приведут к освобождению многих живых существ [Ibid., 262a].

Здесь говорится, что если искать тех, кто идет к покою, то не найти. Хотя это и так, тем не менее, – говорится здесь, – скитальцы сансары, сами освободившись от круговращения в пяти<sup>249</sup> уделах, освободят множество других существ. Если проанализировать это логически, то не найти. Но это не опровергает смысла таких вещей как освобождение от сансары, [личности], достигшие освобождения, достижение этого состояния и т. д.

Таким образом, следует знать, что аргументы, объясненные в первой главе, являются оком, прозревающим [смысл] всех сутр из Слова Будды, где проповедуется несуществование возникновения этим или сходным способом.

### 3. Резюме главы I и формулировка ее названия

Здесь буден дано резюме содержания данной главы по трем предметам: во-первых, тот способ, каким происходит цепляние за объект отрицания, опровергаемый в этой главе; во-вторых, что устанавливается после того как он опровергнут посредством аргументов; в-третьих,

---

pi-mgon-pos-bkod||. В английском переводе сделано примечание, что в редакции Дега эта шлока выглядит иначе: ||gang-la-ngo-bo-ci-yang-ma-'chi-zhing||bzhen-gi-ngo'ang-su-kyang-ma-snyer-pa/nang-na-ma-lags-slad-rol-dag-na-yang/ngo-bo-med-nyer-de-la-mgong-pos-bkod||. [Tsong khapa 2006, p. 96, note 42]. В первой строке слово “ma-'chi” (не умирать) является по контексту неуместным. Во второй строке, очевидно, должно быть “gzhan” (другой), а не “bzhen” (сгоревший), и не “snyer-pa”, а “snyed-pa”, поскольку слова “snyer-pa” в тибетском языке нет, а слово “snyer-ba” (морщиться) выпадает из контекста.

<sup>249</sup> Имеются в виду миры адов, голодных духов, животных, людей и богов вместе с полубогами.

каков в свете этого способ определения причины, условия и результата. Когда видят или слышат как такие вещи как семя, топливо и т. д. выполняют функцию порождения соответственно роста, огня и т. д., то причина и результат – оба не являются просто номинально обозначенными [феноменами]. Но происходит цепляние за объекты, являющиеся основой конвенционального обозначения, как за существующие (yod-pa) объекты, установленные к бытию (grub-pa) силой собственной сущности, – порождаемый объект и порождающий объект. Такое цепляние есть цепляние за объект отрицания.

Когда объект, за который цепляются таким способом, признается существующим, то посредством анализа, исследующего в отношении результата, имеет возникающий объект собственную природу одинаковую или отличающуюся от природы причины и условий, опровергается самосушая природа порождаемого. Анализ, проводимый в отношении условия, также устанавливает что [самосушее] условие не существует в период результата и причины; анализ в отношении причины опровергает самосушую природу порождающего [объекта].

{87} Это объясняется тем, что [Нагарджуна] представляет позицию, в которой главным является аспект отрицания: для того, что существует самосушим способом, невозможны ни причина, ни условие, ни результат.

Чем была вызвана эта необходимость? Дело в том, что с безначального времени имеет место сильное привыкание к цеплянию за существование причины и результата как имеющих бытие благодаря собственной сущности, поэтому отказаться от этого чрезвычайно трудно. Если опровергнуть эту самосушую природу, то в отношении того, что не имеет самобытия, можно с легкостью установить логичность действия и субъекта действия (bya-byed). Для собственной системы [Нагарджуны] способ конвенционального определения действия и субъекта действия не выступает в качестве главного предмета.

Итак, во время опровержения [аргументы], такие как «из себя или из другого» предполагают проведение исследования того, каким образом существует объект, принимаемый за основу конвенционального обозначения. Затем производится только отрицание: отрицается возникновение, не являющееся просто номинальным (btags-pa-tsam-min-gyi-skye-ba), но не отрицается просто возникновение (skye-ba-tsam). С большой ясностью мысли рассмотрев это, [Нагарджуна] в большинстве глав не приводит специфицирующих характеристик (khyad-par-ma-sbyar) для квалификации объекта отрицания. Специфицирующие характеристики также встречаются во многих местах, но если они были даны в одном контексте, то в других случаях, когда имеется такое

же основание (rgyu-mtshan) и следует применять их, он, подумав, что это легко понять, предполагает их имплицитно, а не явно.

Когда в «*Прасаннападе*» говорится, что выражение «Не существует пресечения, не существует возникновения» [4a] не противоречит сутрам, в которых говорится, что возникновение и другие феномены существуют, то под этим понимается вот что: самосутие возникновение, пресечение и т. д. не существуют в качестве объектов незагрязненной изначальной мудрости. Отрицается абсолютное возникновение, но не относительное. Это было объяснено в *сущностном комментарии* (stong-thun)<sup>250</sup>. Было также объяснено, что такова была смысловая подоплека известного из сутр утверждения, что вещи возникают из четырех условий. Как было сказано, отрицание объективного условия (dmigs-rkyen) было выполнено также в абсолютном смысле, а не в относительном [*Прасаннапада*, 28b]. Поэтому применение специфицирующих характеристик вносит большую ясность относительно объекта отрицания и происходит много раз. Однако это не часто встречается в контексте разъяснения смысла слов, поэтому не следует заблуждаться относительно них. В «*Комментарии к “Чатухиатаке”*» также очень ясно говорится:

{88}

В том случае, если бы, как кто-то утверждает, посредством этого анализа отрицались бы все виды возникновения, и это указывало бы на то, что составные/обусловленные вещи не имеют возникновения, то тогда это не было бы подобным иллюзии, а полностью было бы подобно тому, что познает сын бесплодной женщины, и тому подобным вещам. Чтобы избежать вывода о несуществовании зависимого возникновения, которое является абсурдным, не следует соглашаться с такими [интерпретациями], а вместо этого необходимо проводить анализ так, чтобы это не противоречило зависимому возникновению, т. е. интерпретировать возникновение как *подобное* иллюзии и т. д. [*dVi ta* ya 225a].

В «*Прасаннападе*» [88b] приводится цитата из «*Ланкаватара-сутры*» (lang-gshegs):

---

<sup>250</sup> «Stong-thun» или «stong-thun-chen-mo» – это трактат Кхедруба Пэлсангпо, ученика Цонкапы. По-видимому, Цонкапа здесь говорит не об этом трактате, и выражение «stong-thun» здесь не является названием сочинения, а относится к жанру *сущностного комментария*. Что это за комментарий? В английском переводе текста Цонкапы речь идет не о «stong-thun», а о «Lamrim-chen-mo» [Tsong khapa 2006, p. 97].

Я говорил: «Все вещи являются невозникшими», подразумевая, что они не являются возникшими по собственной природе» [*mDo sde Ca 79b*].

Если опровергаюся причина и результат, [чье существование] устанавливается посредством их собственных характеристик, то тогда причина и результат просто обозначаются как названия и являются установленными лишь силою номинальной условности. Буддапалита в начале первой главы говорит: «“ нечто возникает” – это просто конвенция» [161b]. И в самом конце этой главы объясняется: «Слова о возникновении выражают, что оно установлено к бытию просто как конвенция» [168b].

Итак, если постигнута бессмысленность признания причины и результата как существующих в силу их собственной сущности, никто не усомнится, что причина и результат, действующие во благо или во вред, существуют. Ибо, поскольку неприемлемо считать, что они имеют собственную сущность, следует признать разумным то, что они установлены просто силою конвенционального наименования. Привычка считать порождаемое и порождающее существующими в силу их собственных характеристик очень сильна. Поэтому, когда это опровергается, ум испытывает дискомфорт и затрудняется считать их просто установленными благодаря номинальной конвенции. Но, тем не менее, поскольку кроме этих двух способов определения [их онтологического статуса] не дано иного, а первый из них, [признающий самосущую природу], не имеет смысла, то требуется второй способ, но ум приходится «тащить» в эту сторону. Было бы нелогично думать: «Это бессмысленное утверждение: “Если порождаемое и порождающее существуют, то причина и результат имеют смысл (rgyu-‘bras-kyi-don-yod)<sup>251</sup>”, поэтому они являются просто номинально приписанными (min-du-btags-pa-tsam)<sup>252</sup>». Причина того, что это нелогично, заключается в следующем. Как было уже объяснено, слово «просто» (tsam) не является указанием на то, что существуют объекты, не являющиеся именем, и что отрицаются объекты, подтвержденные *цемой*.

{89} Выражение «существует просто как номинальное приписание» не следует воспринимать также как указание на то, что хотя невозможно, чтобы существование чего-то, что не было установлено

---

<sup>251</sup> Как вариант перевода: «причинный и результативный объекты существуют».

<sup>252</sup> Тиб. min-du-btags-pa-tsam переводимо и в таком варианте: «просто как обозначение именем».

силою номинальной конвенции, все же существует то, что установлено силою номинальной конвенции.

Итак, взяв за основу [рассмотрения] внешних и внутренних причин и условий какие-нибудь яркие примеры, такие как семя и росток, а также возникновение сознания (gnam-shes) при опоре на органы чувств и объект, следует рассмотреть в соответствии с данным выше разъяснением, каким образом происходит цепляние. Затем нужно посредством аргумента, опровергающего самосущее существование (rang-gingos-po-yod-pa), – в отношении результата либо в отношении причины, – устранить полностью все остатки самобытия (rang-bzhin). Ибо если оставить не устраненным хоть чуть-чуть [от объекта отрицания], цепляние за это станет оковами, и освобождения не достичь. Когда объект отрицания отвергнут полностью, причина и результат станут проявляться как просто обозначенные в качестве имени, но непроверяемым остается [тот факт, что] причины и результаты действуют во благо или во вред, а причины, являющиеся просто обозначениями, оказывают порождающими результат. [В это время] следует развить в себе убежденность [в отсутствии объекта отрицания], чтобы почувствовать: «Я цеплялся за [вещи, думая, что они существуют] исключительно в силу собственных характеристик. Это было ошибочное представление!» Но нужно делать это так, чтобы не пострадала убежденность в зависимом возникновении причины и результата. Ибо, если бы в нашей системе не было места причине и результату, а вещи устанавливались бы как относительно существующие в смысле существования просто в иллюзорной перспективе, то тогда это было бы большой ошибкой принижения воззрения.

Это был комментарий на первую главу, содержащую 14 шлок и имеющую название – «Исследование условий».

## ***Структура главы II «Исследование движения (прихода и ухода)»***

1. Объяснение главы II «Исследование движения (прихода и ухода)»

1.1. Подробное объяснение

1.1.1. Отрицание активности в отношении кармы (действия) и деятеля – каждого по-отдельности

1.1.1.1. Опровержение посредством исследования кармы (действия)

1.1.1.1.1. Опровержение активности, общей для трех путей

1.1.1.1.2. Отдельное опровержение активности в отношении [процесса] движения (ухода)

1.1.1.1.2.1. Презентация позиции оппонента

1.1.1.1.2.2. Аргумент, опровергающий позицию оппонента

- 1.1.1.1.2.2.1. Если из слов, являющихся глаголом и существительным, одно имеет смысл, то другое – по смыслу пусто
- 1.1.1.1.2.2.2. Если оба имеют смысл, то это крайне абсурдно
- 1.1.1.2. Опровержение посредством исследования деятеля
  - 1.1.1.2.1. Опровержение существования идущего в качестве базиса движения (хождения)
  - 1.1.1.2.2. Общее опровержение движения (хождения) в отношении личности трех видов
    - 1.1.1.2.3. Особое опровержение движения (хождения) идущего
  - 1.1.1.3. Опровержение аргумента о существовании активности
    - 1.1.1.3.1. Опровержение существования начального усилия
    - 1.1.1.3.2. Опровержение существования пути, по которому идет идущий
    - 1.1.1.3.3. Опровержение существования противоположности движения (хождения)
    - 1.1.1.3.4. Опровержение существования конечной остановки
    - 1.1.1.3.5. Опровержение доказательства пребывания
  - 1.1.1.4. Опровержение посредством исследования активности
    - 1.1.1.4.1. Опровержение посредством исследования – являются идущий ('gro-ba-ro) и ходьба ('gro-ba) тождественными или нет
    - 1.1.1.4.2. Опровержение посредством исследования – имеют или не имеют места две активности в активности, постулируемой у идущего
- 1.1.2. Отрицание активности кармы и деятеля, вместе взятых
- 1.2. Заключительное резюме
- 2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла
- 3. Резюме главы II и формулировка ее названия

## ***Глава II. Исследование движения (прихода и ухода)<sup>253</sup>***

После того как будет выполнено исследование активности и механизма (bya-byed)<sup>254</sup> прихода и ухода ('gro-'ong), предстоит опроверг-

---

<sup>253</sup> Мы находимся в той секции текста Цонкапы, где объясняется, что зависимое возникновение является пустым от самобытия, и в той части данной секции, которая называется «Непосредственный (главный смысл)». В этой части мы закончили опровержение самосушей природы феноменов посредством исследования действия и субъекта действия причины и эффекта и сейчас обращаемся к опровержению самосушей природы личности посредством исследования *движения* – прихода и ухода личности. Этому посвящена вторая глава текста «Муламадхьмакакарики».

нуть самосущую природу личности. Это состоит из трех частей: 1) объяснение главы, 2) подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы и ее название.

Теперь перейдем к рассмотрению второй главы коренного текста.

## **1. Объяснение главы II «Исследование движения (прихода и ухода)»**

Здесь следует сказать, что, хотя опровержение возникновения было также объяснено для того чтобы установить отсутствие прекращения и т. д., для того чтобы установить отсутствие прихода и ухода относительно зависимого возникновения, нужно сформулировать особые опровергающие аргументы – не общего характера.

{90} Здесь опровержение ухода и прихода объясняется как опровержение самосущего прихода и ухода объекта незагрязненной изначальной мудрости. В комментарии к восьмой главе также говорится, что тот, кто уходит ('gro-ba-ro), и активность ухода ('gro-ba'i-bya-ba)<sup>255</sup>, будучи установленными во взаимозависимости, не являются существующими самосущим способом. Поэтому существование ухода и прихода, которые имели бы место самосущим способом, является объектом отрицания. В этом отрицании – две части: 1) подробное объяснение; 2) заключительное резюме.

### **1.1. Подробное объяснение**

Здесь две части: 1) отрицание активности в отношении кармы (действия) и деятеля – каждого по-отдельности; 2) отрицание активности кармы и деятеля, вместе взятых.

#### **1.1.1. Отрицание активности в отношении кармы (действия) и деятеля – каждого по-отдельности**

Здесь четыре части: 1) опровержение посредством исследования кармы (действия); 2) опровержение посредством исследования деятеля; 3) опровержение аргумента о существовании активности; 4) опровержение посредством исследования активности.

---

<sup>254</sup> В английской версии выражение «bya-byed» переведено как «the action and agent» [Tsong khapa 2006, p. 102].

<sup>255</sup> Тиб. bya-ba мы переводим как «активность», ее синонимом является «функциональная сила». Поэтому «'gro-ba-i-bya-ba» можно перевести и как «функциональная сила ухода».

### 1.1.1.1. Опровержение посредством исследования кармы (действия)

Здесь две части: 1) опровержение активности, общей для трех интервалов пути; 2) отдельное опровержение активности в отношении *движения* (bgom-ra).

#### 1.1.1.1.1. Опровержение активности, общей для трех интервалов пути

ММК, глава I:1<sup>256</sup>:

Сейчас<sup>257</sup> там, где [он] прошел, не идет,  
И также там, где не прошел, не является идущим.  
Помимо того, где [он] прошел и где не прошел,  
Невозможно познать, где – движение.

Если бы активность движения ('gro-ba'i-bya-ba) существовала самосущим способом, она должна была бы существовать в одном из трех [интервалов] пути, но это не так. На уже пройденном [участке] пути нет движения и нет активности движения, и активность движения относится к настоящему моменту. Ибо та часть пути, которая стала прекратившейся активностью движения, является уже пройденной.

Слово «сейчас (re-zhig)» [в начале шлоки] указывает на последовательность отрицания. На пути, еще не пройденном, [тот, кто идет], также не является идущим, потому что не пройденное является не возникшей активностью движения, а активность движения есть настоящее. В движении (bgom-ra)<sup>258</sup> также нет самосущей активности движения, потому что для путника помимо уже пройденной местности, которую он пересек ранее, и той местности, что еще не стала пройденной, не имеется другого истинно существующего, достоверно воспри-

---

<sup>256</sup> Тиб. текст: ||re-zhig-song-la-mi-'gro-ste||ma-song-ba-la'n-'gro-ba-min||song-dang-ma-song-ma-gtogs-par||bgom-pa-shes-par-mi-'gyur-ro|| [ММК II: 1; ММК 2016, p. 3].

<sup>257</sup> Тиб. re-zhig – букв. «сейчас», «в настоящее время», «мгновение» и т. д. В английском переводе в примечании 1 к главе 2 говорится, что «re-zhig», или санскр. *tāvat*, не добавляя на самом деле смысл к стиху, описывает, что это начальный пункт анализа. Цонкапа и Чандракирти включают его эксплицитно. [Tsong khapa 2006, p. 103, note 1].

<sup>258</sup> Тиб. bgom-ra – это будущее время глагола 'gom-ra – «шагать», «пересекать», «идти», «переступить». Но в английской версии текста указано в качестве его значения – «going», т. е. *процесс* ходьбы, перемещения в настоящем времени. [Tsong khapa 2006, p. 103]. Судя по дальнейшему тексту Чже Цонкапы, действительно, «bgom-ra» используется им в значении «движение».

нимаемого пути, где процесс движения будет иметь место. А в тех двух случаях движение также не имеет места.

Кто-то может думать, что то самое место, которое, будучи придавленным ногой идущего, и является прохождением/перешагиванием (bgom-*pa*), и что активность движения не является ни той, что прекратилась в прошлом, ни той, что еще не стала не возникшей активностью, и, следовательно, утверждение «помимо прошедшего и не прошедшего» является неправильным.

{91} Однако, поскольку нога также является обозначением, данным собранию тонких и грубых частиц, кои имеют множество передних и задних частей, когда идущий ставит ногу вниз, то задняя часть частиц на пальцах оказывается включенной внутрь интервала пути, который считается пройденным, а передние частицы пятки считаются интервалом пути, который еще не пройден. Но помимо частиц нет никакой ноги и, следовательно, помимо пройденного и не пройденного нет движения (bgom-*pa*).

Предположим, кто-то приводит такой аргумент: «В *«Прасаннападе»* дается такое же объяснение [31a–b]. Но это неверно, что третья альтернатива – т. е. “ни то ни другое” – опровергается этой интерпретацией. Если бы это было верным, то должно было бы следовать, что это невозможно для ноги, начиная с пятки и вплоть до кончиков пальцев, – ступить на землю, потому что никакой частью стопы – ни передней, ни задней он не наступает на землю, а помимо них ноги также нет. Хотя места, куда ступали соответственно задние и передние части пальцев и пятки, считаются уже пройденными и еще не пройденными, это не устраняет подозрения, что эти места не являются таковыми, а представляют третью альтернативу. Так обстоит с примером ноги.

Кроме того, если не существует [интервал] пути, где имеет место движение, то тогда нет и пути настоящего момента. А если это так, то нет прошлого пути, где активность [движения] уже исчезла, и будущее пути, активность [движения] на котором еще не возникла».

Согласно *«Прасаннападе»*, «пройденное» и «непройденное» (song-*ma-song*) объясняются как исчезнувшая активность и еще не возникшая. Но если не существует иной, чем эти два, – [пройденный и непройденный], – [интервал] пути, где имеет место движение (bgom-*pa*), то это было бы ошибкой, о которой говорится в этом обвинении. Однако [у нас] здесь не идет речь о том, что не существует пути процесса движения (bgom-*pa'i-lam*)<sup>259</sup>, который никак не является теми

---

<sup>259</sup> Было бы точнее сказать – пути, на котором имеет место движение как таковое, т. е. происходящее в настоящий момент.

двумя. Но опровергается самосущее существование пути, на котором имеет место движение, и после этого отрицается активность движения. Кроме того, поскольку активность движения на том пути, когда часть ноги – задняя часть пальцев – придавила землю, уже исчезла, а активность движения в передней пяточной части ноги еще не возникла, то часть пути между этими двумя должна определяться в зависимости от этих двух. Но не существует третьей альтернативы помимо исчезнувшей активности и активности, которая еще только должна возникнуть.

{92} Если бы существовала нога, установленная силою собственных характеристик и никак не являющаяся теми двумя частями, то тогда зависимый от частей средний путь, хотя и не существовал бы как отличный от тех двух, являлся бы – в зависимости от ноги, имеющей части, – третьей альтернативой помимо двух [вышеназванных]. Но поскольку не существует нога, установленная самосущим способом и отдельная от своих частей, то зависимый от этого путь, на котором имеет место движение, не является существующим в силу собственной сущности.

Кто-то может подумать, что хотя средний путь, определяемый в зависимости от передней и задней частей стопы, и не существует в качестве третьей альтернативы, все же места, придавленные передней и задней частью ноги, зависимые от самих себя, и есть третья альтернатива. Но, согласно «Комментарию» ('grel-ba)<sup>260</sup>, точно так же, как были интерпретированы передняя и задняя части стопы, следует проанализировать частицы пальцев и пятки в терминах связи между восточными и западными их частями. [31b] Так и надо сделать!

Это может быть опровергнуто также посредством ранее объясненного аргумента, которым опровергается существование того, что находится в процессе возникновения. То, как этот аргумент устраняет методом «или-или» (ldog-mi-ldog) третью альтернативу в тезисе «хотя возникшее и не возникшее оба не возникают, росток, находящийся в процессе возникновения, возникает», похож на этот [подход]. Более того, если никакая часть ростка не появилась, это было бы невозникновением, поэтому [состояние], когда некоторые части ростка возникли, а некоторые – еще не возникли, следует признать процессом возникновения. В это время половина ростка стала возникшей, а половина – невозникшей, и помимо этих двух частей ростка также нет, и поэтому не существует процесса возникновения, который не был бы ни возникшим, ни невозникшим. Аналогичным образом, в зависимости от

---

<sup>260</sup> Напоминаем, что везде, где Чже Цонкапа упоминает «Комментарий», имеется в виду «Прасаннапада».

двух частей стопы – передней и задней [определяется] пройденное (законченное движение) и непройденное (незаконченное движение). Но не существует никакой самосушей ноги отдельно от этих частей, поэтому также не существует самосушим способом движение, которое наполовину – законченное, наполовину – незаконченное. Части ноги – это не нога. Но также не существует ноги, по смыслу отличной от них. Мы можем отрицать ногу, существующую в силу собственных характеристик, но не можем отрицать ногу<sup>261</sup>. Это было уже объяснено и будет объясняться ниже, так что не будем обсуждать далее здесь.

{93} Итак, этот аргумент опровергает, что участок пути, где имеет место наступание ногой, существует самосушим способом в качестве третьей альтернативы в зависимости от ноги, состоящей из частей. Однако то, что прошло, и то, что еще не прошло (song-ma-song), будучи несовместимыми, не отрицают третью альтернативу. Ибо в «Комментарии» объясняется, что две активности – прекратившаяся активность движения и еще не возникшая активность, – это то, что было, и то, чего не было (song-ma-song), а активность движения в настоящий момент – это собственно движение (bgod-pa).

В связи с этим некоторые говорят, что ни одна из частей ноги не является ногой, но и в смысле, ином, чем этот, нога не существует, следовательно, нога не существует, и что каждая часть – от пальцев до пятки – не наступает на землю, по которой проходит путь. И в другом смысле [идуший] также не наступает [на место, относящееся к пути], поэтому нет пути, по которому идут, – говорят они. Говоря подобные вещи и в других контекстах, они, хотя хвастаются, что объясняют смысл мадхьямаки, пребывают в великом заблуждении, совершая ошибку презентации зависимого возникновения в качестве смысла мадхьямаки<sup>262</sup>.

---

<sup>261</sup> То есть можем отрицать существование самосушей ноги, но не можем отрицать номинальное существование ноги.

<sup>262</sup> Тиб. *ten-byung-dbu-ma'i-don-du-'chad-pa'i-gol-sa-chen-po-la-gnas-pa'o* в английской версии дано так: «they are persisting in great errors regarding the proper explanation of dependent arising as the middle path» [Tsong khapa 2006, p. 106]. В переводе на русский: «Они остаются в большом заблуждении относительно правильного объяснения зависимого возникновения в качестве среднего пути». Этот вариант перевода отличается добавлением слова «правильный», который отсутствует в тибетском тексте и вносит в понимание слов Цонкапы один смысловой нюанс, отличающий интерпретацию Геше Нгаванга Самтена и Джея Гарфилда от нашей. В их варианте речь идет о том, что ошибка этих оппонентов, чьи имена Цонкапа не называет, состоит в том, что они не дают *правильное* объяснение зависимого возникновения в качестве смысла мадхьямаки. То есть переводчики не видят ошибки в том, что оппоненты счи-

### 1.1.1.1.2. Отдельное опровержение активности в отношении движения

Здесь две части: 1) презентация позиции оппонента; 2) аргумент, опровергающий ее.

#### 1.1.1.1.2.1. Презентация позиции оппонента

ММК, глава II, шлока 2<sup>263</sup>:

Где есть перемещение (gyo-ba), там есть уход ('gro).  
В том движении (bgom-pa) перемещение не есть то,  
Что уже пройдено и что еще не пройдено,  
Следовательно, в движении существует уход.

Некоторые приводят такой довод: «Вы указывали в отношении того, что уже пройдено, и того, что не пройдено (song-ma-song), что это, соответственно, – уже исчезнувшая активность ухода ('gro-ba'i-bya-ba-zhig) и активность еще не возникшего ухода. В соответствии с этим, в любом месте, где есть перемещение (gyo-ba), действие поднятия и опускания ног, возникает эта активность ухода. Это перемещение воспринимается как движение того идущего. По той причине, что перемещение не является существующим в том, что является уже пройденным, а также в том, что еще не стало пройденным, а существует в движении (bgom-pa), и что в том самом месте, где существует перемещение, существует активность ухода, – по этой причине уход существует в движении».

Здесь уход, называемый словом «движение» (bgom-pa) имеет смысл, указывающий на место (часть пути), где имеет место активность. А слово «уход» ('gro-ba) имеет смысл последующего перехода к другому месту. Слово «в том» (gang-gi)<sup>264</sup>, согласно объяснению Буддапалиты [169a], относится к тому, кто уходит ('gro-ba-po). По мысли Чандракирти, это, видимо, так и есть. Бхававивека считает, что если бы это было так, то выражение «то, следовательно» (de-phyir)<sup>265</sup> не

---

тают смыслом мадхьямаки зависимое возникновение. В нашем прочтении текста Цонкапы он говорит, что эти оппоненты пребывают в великом заблуждении, объясняя зависимое возникновение в качестве смысла мадхьямаки.

<sup>263</sup> Тиб. текст шлоки: ||gang-na-gyo-ba-de-na-'gro||de-yang-gang-gi-bgom-pa-la||gyo-ba-song-min-ma-song-min||de-phyir-bgom-la'gro-ba-yod|| [ММК I: 2; ММК 2016, р. 3].

<sup>264</sup> Во второй строке шлоки 2.

<sup>265</sup> В последней строке шлоки 2.

имело бы грамматического помощника (sgra'i-zla-bo)<sup>266</sup> и что, поскольку определено основой перемещения и активности ухода является путь, проходимый в настоящее время, то [полагать,] что в выражении «в том движении» (gang-gi-'gom-pa) основой является деятель, – это неправильно.

{94} Активность ухода в отношении пройденного и еще не пройденного была, по его замечанию, опровергнута ранее, поэтому установлено, что активность того, кто уходит ('gro-ba-po'i-bya-ba) существует в движении. Следовательно, слово «в том» (gang-gi) относить к тому, кто уходит, это, по его мнению, неправильно.

Буддапалита не совершал ошибок, в которых его обвинял Бхавави-века. Дело в том, что выражения «поскольку» (gang-phyir) и «когда» (gang-tshe) встречаются в тексте [Нагарджуны], но выражения «поэтому» (de-phyir) и «тогда» (de-tshe), хотя и не используются эксплицитно, встречаются во многих местах. [Далее], процесс ухода ('gro-bzhin-pa) также существует в том, кто уходит ('gro-ba-po), а активность ухода в отношении того, что уже пройдено, и того, что еще не пройдено, была отвергнута ранее. Тем не менее, по мысли Буддапалиты, не будет излишним тем же способом опровергнуть деяние ухода<sup>267</sup> относительно того, что уже было пройдено, и того, что еще не пройдено. Думая примерно так, он не считал, что допускает ошибку.

Здесь перевод [второй строки] как «поскольку то, что является пройденным» (de-yang-gang-phyir-'gom-pa-la) является неточным – он соответствует старому переводу<sup>268</sup>.

Здесь некоторые говорят, что в коренном тексте ранее было дано общее объяснение относительно пути: *то, что уже произошло*, и *то, что еще не произошло* (song-ma-song) – *то, что пройдено*, и *то, что не пройдено* (brgal-ma-brgal) – образуют контрадикторное противоречие: являются взаимоисключающими вещами; поэтому путь движения (bgom-pa'i-lam), не являющийся ни одним из них, не может иметь места. Они считают, что этот коренной текст объясняет, на каком осно-

---

<sup>266</sup> В английском переводе сделано примечание, что в тибетском языке и в санскрите грамматическая форма, маркирующая следствие, использует два лексических элемента ("gang-phyir" и "de-phyir"; "yataḥ", "tataḥ") [Tsong khapa 2006, p. 107, note 7].

<sup>267</sup> Тиб. 'gro-ba'i-rtso-m-pa в английском варианте дано как «the effort involved in going» («усилия, необходимые для ухода») [Ibid., p. 107].

<sup>268</sup> «Буддапалита», «Праджняпрадипа» и комментарий Авалокитавраты были переведены Джнянагарбхой и Чогро в VIII в., а «Прасаннапада» и коренной тексты были переведены Тилакакалашей и Пацаб Нима Драгом в XI в. [Ibid., p. 107, note 8].

вании *то, что произошло*, и *то, что еще не произошло*, являются взаимоисключающими противоречивыми вещами. Но это неприемлемая интерпретация. Ибо опровержение третьей альтернативы не может быть установлено посредством аргумента об активности, исчезнувшей в том, что уже пройдено, и еще не возникшей в том, что еще не пройдено. В «*Прасаннападе*» говорится:

Если это еще не произошло, как это может быть уходом?

А если все же – уход, как это может быть тем, что еще не произошло? [31a].

Здесь объяснено, что если это – уход ('gro), то не является тем, что еще не миновало (ma-song). Значит, нужно согласиться с тем, что это – минувшее (song). Но если так, то активность уже исчезла, а это противоречит тому, что это является уходом. Следовательно, поскольку было объяснено, что место, которое пересечено уходящим, является уже пройденным (song), а то, что еще не было им пересечено, является еще не пройденным (ma-song), то место, где происходит собственно уход, является, вообще говоря, двойственностью того, что было пересечено, и того, что еще не было пересечено. Это подобно процессу пересечения местности с рекой. Следовательно, с общей точки зрения, что касается пути, он определяется<sup>269</sup> двумя [составляющими]: это то, что ногами пересечено, и то, что еще не пересечено. Но в данном контексте нашей системы «то, что уже пройдено», и «то, что еще не пройдено», – это соответствует представлению, которое было объяснено ранее. Поэтому путь не определяется в качестве этих двух составляющих. Следовательно, выражение «помимо того, что уже пройдено, и того, что еще не пройдено»

{95} не служит аргументом в пользу того, что эти две [альтернативы] являются взаимоисключающими. И этот коренной текст также не является указанием на то, почему они являются взаимоисключающими.

#### **1.1.1.1.2.2. Аргумент, опровергающий позицию оппонента**

Здесь две части: 1) если из слов, являющихся глагольной фразой и выражением существительного, одно имеет смысл, то другое – по смыслу пусто; 2) если оба имеют смысл, то это крайне абсурдно.

---

<sup>269</sup> Тиб. kha-tshon-chod можно переводить и как «ограничивается». Соответствующая часть фразы такова: «что касается пути, он ограничивается двумя [составляющими]».

**1.1.1.2.2.1. Если из слов, являющихся глагольной фразой  
и выражением существительного, одно имеет смысл,  
то другое – по смыслу пусто**

ММК, глава II, шлока 3<sup>270</sup>:

Как можно считать приемлемым,  
Что уход существует в движении?  
Ведь когда нет ухода,  
То неправомерно говорить о движении.

Как может быть разумным [утверждение, что] уход является существующим в движении (bgom-pa) по собственной природе? Это не логично. И вот почему. Если «когда», «по какой причине» движение не существует в референте выражения «активность ухода» ('gro-ba'i-bya-ba) и не имеет смысла использовать его в качестве слова для «процесс ухода» ('gro-bzhin-pa'i-tshig), то тогда активность ухода имеется в референте слова «движение». Также нет другой активности, кроме одной, и было бы нелогичным, что в референте слова «уход» ('gro) отсутствует уход. Следовательно, можно говорить относительно движения, что это [нечто] просто исчезающее, но было бы неверно утверждать, что это – уход.

ММК, глава II, шлока 4<sup>271</sup>:

Для любого, кто уходит в движении (gang-gi-bgom-pa-la-'gro),  
Абсурдным был бы вывод,  
Что в его движении нет ухода ('gro-med-pa).  
Следовательно, в движении есть уход.

Предположим, кто-то утверждает, что термин «уход» ('gro) связан лишь с активностью ухода. Для того оппонента активность ухода не существует в качестве референта слова «движение» (bgom-pa), но ак-

---

<sup>270</sup> Тиб. текст: ||bgom-la-'gro-ba-yin-par-ni||ji-lta-bur-na-'thad-par-'gyur||gang-tshe-'gro-ba-med-pa'i||bgom—pa-'thad-pa-med-phyir-ro|| [ММК II:3; ММК 2016, p. 3].

<sup>271</sup> Тиб. ||gang-gi-bgom-pa-la-'gro-ba||de-yi-bgom-la-'gro-med-par||thal-bar-'gyur-te-gang-gi-phyir||bgom-la-'gro-ba-yin-phyir-ro|| [ММК II: 4; ММК 2016, p. 3]. В английской версии: «For whomever there is going where one goes./ The absurd consequence would follow that / There could be a path over which one is going without going;/ But wherever one goes there is going» (Для того, кто идет туда, куда он идет, абсурдное следствие будет заключаться в том, что может существовать путь, по которому он идет, не идя; но куда бы он ни шел, он идет). [Tsong khapa 2006, p. 109].

тивность ухода признается опорой [смысла этого слова]; в этом случае у референта слова «движение» отсутствует активность ухода. Это абсурдное следствие. Имеется только одна активность, и кроме того, фраза «уходит в движении (bgom-ra-la-'gro)»<sup>272</sup> должна относиться к действию, обозначенному словом «уход» ('gro).

Теперь предположим, кто-то говорит: «Рассмотрим пример – фразу «Резчик по дереву работает с деревом». Хотя здесь нет другой активности помимо деятельности с деревом, тем не менее, несмотря на то, что работа с деревом обозначается словом «резчик по дереву», она также обозначается выражением «работа с деревом». Выражению «резчик по дереву» подобно выражение «уходит в движении (bgom-ra-la-'gro)». «Работа с деревом» аналогична выражению «движение (bgom-ra)». Это, соответственно, слова, указывающие на активность (bya-tshig), и слова, указывающие на действие (las-tshig). Тогда как может иметь место случай, когда, если одно из них – выражение активности или действия – имеет смысл, то другое является по смыслу пустым?»

Если тот, кто признает, что активность и действие (bya-byed)<sup>273</sup> являются установленными просто в силу конвенции, но полагает, что, хотя и можно их так устанавливать, такие вещи как активность ухода ('gro-ba'i-bya-ba) существуют в силу собственных характеристик, то это неправильно.

{96} Итак, вообще говоря, отдельное действие, или активность (bya-ba), движущейся ноги зависит от двух вещей – личности, которая идет, и пути, по которому он идет. Поэтому эта активность является также референтом двух выражений – «движение (bgom-ra)» и «уход» ('gro). Следовательно, это не противоречит тому, что имеется только одна активность, но является противоречием в отношении пути и того, кто идет, которые, [в представлении оппонента] существуют порозному в силу их собственных характеристик. Это несовместимо с общей зависимостью обеих этих вещей от одного и того же феномена<sup>274</sup>. Ибо, как сказано,

Нелогично, чтобы вещи, различные в силу собственных признаков,  
Являлись принадлежащими одному потоку [бытия].

[MAVI: 61cd; MA 2004, с. 146]

---

<sup>272</sup> В английской версии – «that which is being gone over» («то, что является проходящим») [Tsong khapa 2006, p. 109].

<sup>273</sup> Тиб. bya-byed вообще говоря, переводится как «действие и деятель».

<sup>274</sup> Речь идет о том, что у них общий референт – активность.

Поэтому активность движущейся ноги существует в качестве референта двух терминов – «путь, который проходит [идуший]» ('gro-bzhin-pa'i-lam) и «уход» ('gro-'o). И поскольку является противоречием для активности ухода ('gro-ba'i-bya-ba) быть референтом обоих терминов и являться только единичной активностью ухода, то говорится, что когда один из терминов имеет смысл, то другой становится бессмысленным.

#### 1.1.1.1.2.2.2. Если оба имеют смысл, то это крайне абсурдно

ММК, глава II, шлока 5<sup>275</sup>:

Если бы уход в движении существовал,  
То следовал бы абсурдный вывод о двойственности ухода:  
[Во-первых], то, что является движением (bgom-pa),  
[во-вторых], то, что является уходом.

Допустим, кто-то говорит, что активность ухода ('gro-ba'i-bya-ba) является референтом обоих выражений – «движение» (bgom-pa) и «уход» ('gro). Если бы активность ухода была референтом обоих выражений – «движения» и «ухода» ('gro), то это привело бы к абсурдному заключению, что имеются две активности ухода. Одна – конвенционально обнаружимая активность ухода, благодаря которой имеет место тот путь, на котором происходит то, что называется движением. Другая – активность ухода, благодаря которой личность идет в этом интервале пути.

ММК, глава II, шлока 6<sup>276</sup>:

Если абсурдно следует, что уход – двойственен,  
То и тот, кто уходит, тоже – двойственен.  
Ибо без того, кто уходит, невозможно,  
Чтобы имел место уход.

Кто-то может сказать: «Если бы имелась двойственная активность ухода, то в чем тут ошибка?». Ошибка заключается в том, что если сделать абсурдное заключение, что существуют две активности ухода, то следовало бы, что и идущих – тоже двое. Это – по причине того, что

---

<sup>275</sup> Тиб. текст: ||bgom-la-'gro-ba-yod-na-ni||'gro-ba-gnyis-su-thal-'gyur-te||gang-gis-de-bgom-'gyur-ba-dang||de-la-'gro-ba-gang-yin-pa'o|| [ММК II: 5; ММК 2016, p. 3].

<sup>276</sup> Тиб. текст: ||'gro-ba-gnyis-su-thal-'gyur-na||'gro-ba-po-yang-gnyis-su-'gyur||gang-phyir-'gro-po-med-par-ni||'gro-ba-'thad-par-mi-'gyur-phyir|| [ММК II:6; ММК 2016, p. 3].

если бы не было базиса – идущего, то тогда нет смысла и в том, что на этот базис опирается, – в активности ухода. Ибо активность [вообще] зависит от действия (las) или от субъекта действия – от того, в зависимости от чего она осуществляется, а активность ухода сосредоточена в том, кто идет. Таково основание для абсурдного утверждения, что при предположении о двойственной активности ухода идущих – тоже двое.

{97} В то время, когда Лхеджин ставит на землю свою правую ногу, то одновременно должны – по допущению, приведенному выше, – иметь место в зависимости от пути и деятеля две активности установления ноги. В таком случае, в это время должны быть также две правые ноги. С установлением левой ноги обстоит точно так же. А если так, то вместо одного Лхеджина должны существовать два обладателя двух пар ног – два Лхеджина. Но это не так, следовательно, существование двух активностей ухода также не имеет места. Таким образом, неприемлемо утверждение, что существует самосуцающая активность ухода в движении.

Предположим, кто-то думает так: «Лхеджин сидит в единственном числе, говорит и смотрит. Мы видим, что у одного деятеля есть много видов активности. Нет противоречия в том, чтобы точно так же у одного уходящего имелись две активности ухода». В ответ на это – цитата из «*Прасаннапады*»:

Это не так, потому что [в этом случае] способность является деятелем, а не субстанция. Поскольку это разные виды активности, то и осуществляют их разные виды способностей. Неверно, что благодаря активности сидения Лхеджин является тем, кто говорит [32b].

Смысл сказанного – в том, что этот пример [с сидящим Лхеджином] и предыдущий пример [с ногами уходящего] не являются равноценными, так как в предыдущем примере активности деятелем является субстанция [ноги] или личность. Поэтому, если бы в то время, когда правая нога ставится на землю, имелись бы две активности одновременно, то должны были бы существовать и две личности, поскольку не может быть одной личности с двумя правыми ногами. В примере с Лхеджином имеют место одновременно разные виды активности – речь и и. д., относительно которых деятелями являются разные способности – речь и т. д. Поэтому, хотя в этом случае представлено одновременно много способностей в качестве субъектов действия, нет необходимости во множестве личностей в одно и то же время.

Предположим, кто-то возражает, что хотя это и так, то, поскольку субстанция или личность составляют единство, то у одного субъекта действия возникает много видов [одновременной] активности. Но дело в том, что, поскольку осуществляется много видов активности, – речь и т. д., – то также существует и много субъектов действия, которые способны их осуществить. Это не тот случай, когда много видов активности выполняется одним субъектом действия.

{98} Хотя у одного деятеля – субстанции или личности – может возникнуть много видов активности, здесь личность не является субъектом действия, поэтому не имеет места также и то, что у одного деятеля возникает много [одновременных] видов активности. Более того, также объясняется, что, поскольку это невозможно, чтобы в одно и то же время правая нога дважды наступила на землю и чтобы одна и та же активность дважды осуществлялась в одно и то же время деятелем, то, следовательно, не может тот, кто идет, в одно и то же время ходить дважды.

Некоторые другие комментаторы<sup>277</sup> говорят, что в соответствии с предыдущим способом невозможно опровергнуть наличие двух одновременных активностей у одной субстанции<sup>278</sup> идущей личности, поэтому второй способ предпочтительнее. Однако это заявление сделано из непонимания той системы, что в случае принятия двух активностей нужно будет согласиться и с тем, что идущий тоже удваивается, а также того способа [обоснования], что не субстанция, [т. е. материальная составляющая личности], является субъектом действия, а способности [личности]. Такое заявление противоречит позиции великой колесницы.

Итак, строка «сейчас там, где прошел [он], не идет»<sup>279</sup> опровергает существование активности ухода в любом месте прохождения пути.

### 1.1.1.2. Опровержение посредством исследования деятеля

Здесь три части: 1) опровержение существования уходящего ('gro-ba-ro) в качестве базиса ухода; 2) общее опровержение ухода в отношении личности трех видов; 3) особое опровержение ухода уходящего.

---

<sup>277</sup> Геше Нгаванг Самтен и Джей Гарфилд в примечании указывают, что Цонкапа имеет в виду комментарий Чангчуб Цодру (Byang-chub-brtson-'grus) под названием «rTsa-she-'grel-ba-'thad-pa'i-rgyan». Рукопись хранится в Сарнатхе [Tsong khapa 2006, p. 111, note 9].

<sup>278</sup> Тиб. rdzas – «субстанция», «вещество», «материальное». В данном контексте речь идет о частях тела личности того, кто идет.

<sup>279</sup> Это первая строка первой шлоки второй главы ММК.

### 1.1.1.2.1. Опровержение существования уходящего в качестве базиса ухода

ММК, глава II, шлока 7<sup>280</sup>:

Если уходящий является несуществующим,  
То нет смысла и в том, что существует уход.  
А если не существует уход, то тогда уходящий  
Как может быть существующим?

Допустим, кто-то приводит следующий аргумент: «Хотя мы согласны, что ни на каком локусе пути, который проходит уходящий, не имеет места активность ухода ('gro-ba'i-byu-ba), все же, когда говорят: «Лхеджин уходит», то в уходящем – Лхеджине – воспринимают активность ухода. Следовательно, уход существует самосущим способом, ибо существует его базис – уходящий».

[Нагарджуна в шлоке 7] объясняет, что в случае, если бы уходящий стал несуществующим, т. е. был бы элиминирован, то существование ухода являлось бы неприемлемым по причине, которая ранее была объяснена в контексте строки «Ибо без уходящего...» [ММК II: 6с]. В таком случае, чем является этот уход, базисом для которого является уходящий? Ответ таков:

Автор не говорит, что активность, проявляющаяся в уходящем, существует в качестве объекта, отличного от уходящего. Скорее, он говорит, что уход существует благодаря тому, что является тем, что делает уходящего уходящим. Когда во время исследования обнаруживается, что уход не существует как объект, отличный от уходящего, как тогда являлся бы тот, кто уходит, существованием, обладающим самосущей активностью ухода? Этого не может быть! Опровержение таково:

{99} Если бы эта активность существовала не как активность ухода, а самосущим способом, то она должна быть обнаружена в качестве сущности, отличной от уходящего. В таком случае можно было бы опровергнуть ее зависимость от уходящего, и оказалось бы, что существует уход без уходящего. Но это было опровергнуто ранее. Говорится, что базиса – того, кто уходит, не существует, потому что не существует того, что опирается на этот базис, – ухода. Следовательно, тот, кто уходит, опровергается в качестве базиса активности.

---

<sup>280</sup> Тиб. текст: ||gal-te-'gro-po-med-'gyur-na||'gro-ba-'thad-par-mi-'gyur-te||'gro-ba-med-na-'gro-ba-po||yod-ba-nyid-du-ga-la-'gyur|| [ММК I: 7; ММК 2016, p. 3].

### 1.1.1.2.2. Общее опровержение ухода в отношении личности трех видов

ММК, глава II, шлока 8<sup>281</sup>:

Сейчас, поскольку уходящий не уходит,  
И тот, кто не является уходящим, не ходит,  
Отличная от уходящего и неуходящего,  
Какая третья альтернатива есть для того чтобы уходить?

Предположим, кто-то выдвигает следующее утверждение: «Уход существует самосущим способом, и благодаря этому можно сказать, что личность, обладающая этим [свойством], уходит. Если бы уход не существовал, то нельзя было бы сказать об уходящем Лхеджине, что он уходит. Это было бы подобно тому, как того, у кого нет посоха, не называют тем, кто имеет посох».

Если бы референт слова «уход» ('gro-ba) существовал самосущим способом, то не удалось бы избежать трех альтернатив. Кроме того, как было объяснено, тот, кто является уходящим, не уходит. «Сейчас» (re-zhig) [в шлоке] указывает на то, что после того как было выполнено предыдущее опровержение уходящего, последующие опровержения делаются по порядку. И тот, кто не является уходящим, также не уходит, потому что лишен активности ухода. Отличная от того, кто уходит, и также отличная от того, кто не уходит, чем является эта третья альтернатива для того чтобы уходить? Ничем не является, потому что это нечто невозможное.

### 1.1.1.2.3. Особое опровержение ухода уходящего

ММК, глава II, шлока 9<sup>282</sup>:

Если в то время, когда нет ухода, Нет  
места тому, кто уходит,  
Сейчас говорить: «Уходящий уходит»  
Как может быть чем-то разумным?

Предположим, кто-то думает: «Если даже кто-то иной, не являющийся ни неуходящим, ни тем, кто является и уходящим и неуходящим, не уходит, то [все равно] уходящий уходит ('gro-ba-po-'gro-'o)».

---

<sup>281</sup> Тиб. текст: ||re-zhig-'gro-po-mi-'gro-ste||'gro-ba-po-min-'gro-ba-min||'gro-po-'gro-po-min-las-gzhan||gsum-pa-gang-zhig-'gro-bar-'gyur|| [ММК II: 8; ММК 2016, p. 3].

<sup>282</sup> ||gang-tshe-'gro-ba-med-par-ni||'gro-po-'thad-par-mi-'gyur-na||re-zhig-'gro-po-'gro-'o-zhes||ji-ltar-'thad-pa-nyid-du-'gyur||

Если в то время, когда один Лхеджин уходит, имеет место только одна активность ухода, и это есть референт слова «уходит». Без этого референта было бы неправильно называть его уходящим. Тогда как может быть логичным то, что референт выражения «сейчас уходит уходящий» существует самосущим способом? Это вовсе не логично. Тогда, если глагольное выражение (byed-tshig) имеет смысл (референта), то выражение деятеля (byed-pa'po'i-tshig) является пустым от смысла (объекта).

Теперь предположим, что кто-то говорит, что активность ухода ('gro-ba'i-bya-ba) существует как референт выражения деятеля ('gro-ba-po-i-tshig-gi-don-du).

ММК, глава II, шлока 10<sup>283</sup>:

Для того, с чьей позиции уходящий уходит,  
Следует абсурдный вывод,  
Что есть уходящий без ухода,  
Потому что он признает, что уходящий уходит.

Для оппонента, чья позиция заключается в том, что активность ухода ('gro-ba'i-bya-ba) существует как референт слова «уходящий» ('gro-ba'po-i-tshig-gi-don-du), следует абсурдное следствие его утверждения: уходящий является уходящим, не имея активности ухода ('gro-ba'i-bya-ba-med) в качестве референта слова «уходит» ('gro-'o).

{100} Это потому, что имеется только единственная активность ухода и, кроме того, благодаря тому, что существует референт слова «уходящий», считается, что уходящий уходит. Это [означает, что] если словесное выражение деятеля имеет референта (byed-pa-po'i-tshig-gi-don-dang-bcas), то слово, обозначающее действие, является пустым от референта (byed-tshig-don-gyis-stong-pa'o). Кроме того, поскольку существует только единственная активность ухода, и если бы эта активность была бы существующей в силу ее собственных характеристик, то, как было объяснено ранее, когда одно из этих двух словесных выражений, [деятеля и действия], имеет референта, другое было бы лишним его.

Предположим, кто-то утверждает, что активность ухода существует в качестве референта обоих словесных выражений – «уходящий» ('gro-ba-po) и «уходит» ('gro'o).

---

<sup>283</sup> Тиб. текст: ||gang-gi-phyogs-la-'gro-ba-po||'gro-ba-de-la-'gro-med-pa||'gro-po-yin-par-'thal-bar-'gyur-te||'gro-po-'gro-bar-'dod-phyir-ro|| [ММК II: 10; ММК 2016, p. 3].

ММК, глава II, шлока 11<sup>284</sup>:

Если бы тот, кто уходит, являлся уходящим,  
Следовал бы абсурдный вывод о двух [видах] уходах:  
Первый проявлялся бы в качестве уходящего,  
Второй – как уход благодаря тому, что он стал уходящим.

Если бы активность ухода существовала самосущим способом в качестве референтов обоих терминов речи – «уходящий» ('gro-ba-po) и «уход» ('gro-'o), то из этого вытекало бы абсурдное следствие, что в каждый момент существуют по два одинаковых набора активности ухода, каждый из которых включал бы в себя подъем ноги и ее опускание на землю, поскольку, по предположению, есть два ухода. Один – уход, благодаря активности которого уходящий проявлялся бы, т. е. назывался «уходящим». Другой – уход, который выполнял бы активность ухода после того как уходящий стал уходящим. Если согласиться с этим, то в соответствии с вышеобъясненным придется сказать, что уходящий также удвоился.

А теперь предположим, что кто-то говорит: «Хотя это и так, когда мы говорим «Лхеджин уходит», то в условном смысле это существует. Следовательно, уход существует». Да, конвенция имеет место. Но если провести анализ – является ли он уходящим и где существует, то исследованием уже установлена нелогичность [того, что он является уходящим и существует как таковой]. Поэтому это бессмысленно – утверждать, что уход существует. Итак, строка «Если в то время, когда нет ухода/...» и остальные строки в шлоке 9 [ММК I: 9] опровергают существование самосущего того, кто уходит ('gro-mkan), который идет, о котором говорится «он идет».

### 1.1.1.3. Опровержение аргумента о существовании активности<sup>285</sup>

Здесь пять частей: 1) опровержение существования начального усилия; 2) опровержение существования пути, по которому идет уходящий; 3) опровержение существования противоположности ухода; 4) опровержение существования конечной остановки; 5) опровержение доказательства пребывания.

---

<sup>284</sup> Тиб. ||gal-te-'gro-po-'gro-'gyur-na||'gro-ba-gnyis-su-thal-'gyur-te||gang-gis-'gro-por-mngon-pa-dang||'gro-por-'gyur-nas-gang-'gro-ba-'o|| [ММК II: 11; ММК 2016, р. 3-4].

<sup>285</sup> В английской версии параграфы 1.1.1.3 и 1.1.1.4 ошибочно называется одинаково – «Refutation through the examination of activity». [Tsong khapa 2006, р. 114, 118].

### 1.1.1.3.1. Опровержение существования начального усилия<sup>286</sup>

Предположим, кто-то говорит, что уход существует самосущим способом, потому что Лхеджин, перестав сидеть, начинает ходить.

ММК, глава II, шлока 12<sup>287</sup>:

Там, где [уходящий] уже прошел, нет начала ухода;

Там, где он еще не прошел, также нет начала ухода;

Если и в движении не существует начала ухода,

Тогда где начинается уход?

Даже если бы оппонент был прав, то, поскольку не избежать трех возможных альтернатив существования ухода, рассмотрим их. В случае, когда идущий уже завершил уход, нет места началу ухода, поскольку активность ухода уже исчезла.

{101} В случае, когда еще не достигнута активность ухода, в том, что еще не произошло, также отсутствует начало ухода, потому что будущее и настоящее являются взаимоисключающими вещами. В движении, которым идущий занят сейчас (bgom-pa), обладая активностью ухода, также не существует начала ухода, потому что уход, имеющий место сейчас, не является ни миновавшим прошлым, ни еще не пришедшим будущим и не имеет самосущего существования. Если бы в этом<sup>288</sup> существовала активность ухода, то тогда эта активность стала бы двойной, и идущий также удвоился бы.

Поскольку дело обстоит так, то, не обнаружив нигде начало ухода, спросим: «Где же начинается уход?» Это были аргументы в пользу того, что, даже если допустить существование пути, начало ухода – это нечто бессмысленное.

А теперь следует опровергнуть путь, на котором начинается уход.

ММК, глава II, шлока 13<sup>289</sup>:

До того как начался уход, где было начальное усилие?

Нет его в движении ухода, происходящем сейчас,

И также – в уже завершённом.

---

<sup>286</sup> Тиб. dang-po'i-rtsoṃ – букв. «первое начало».

<sup>287</sup> Тиб.: ||song-la-'gro-ba'i-rtsoṃ-med-do||ma-song-ba-la'ang-'gro-rtsoṃ-med||bgom-la-rtsoṃ-pa'yod-min-na||gang-du-'gro-ba-rtsoṃ-par-byed|| [ММК II:12; ММК 2016, p. 4].

<sup>288</sup> Т. е. в том, что сейчас является движением ухода (bgom-pa).

<sup>289</sup> Тиб.: ||'gro-ba-rtsoṃ-pa'i-snga-rol-na||gang-du'gro-ba-rtsoṃ-'gyur-ba||bgom-pa-med-cin-song-ba-med||ma-song-'gro-ba-ga-la-yod|| [ММК II: 13; ММК 2016, p. 4].

Так как может существовать уход, который еще не наступил?

Сидевший Лхеджин до того как началась активность его ухода где начал ходьбу? Там, где он идет сейчас? Нет. Там, где он уже прошел? Тоже нет. Следовательно, в обоих случаях начала ухода нет. Если кто-то скажет, что хотя в то<sup>290</sup> время не существуют оба этих варианта, тем не менее, существует то, что еще не пройдено (ma-song-ba)<sup>291</sup>, и что там уход начнется, то дело обстоит так. То, что еще не пройдено, – это то, где активность ухода еще не началась. Тогда как может быть там начало того ухода? Его там не существует.

### 1.1.1.3.2. Опровержение существования пути, по которому идет уходящий

Предположим, кто-то говорит: «Хотя начало ухода и не существует в трех временных локусах пути, все же невозможно, чтобы эти три локуса пути существовали, а уход – нет.

ММК, глава II, шлока 14<sup>292</sup>:

Поскольку начало ухода во всех случаях пути является полным отсутствием проявлений, тогда что есть «пройденное» (song-ba) и «то, что уходящий проходит сейчас» (bgom-pa), а также «то, что еще не пройдено» (ma-song) – это необходимо исследовать.

Если бы начало ухода существовало, то тогда следовало бы сказать, что там, где прекращается активность ухода, – это «то, что пройдено», а там, где она в настоящее время имеет место, – «то, что уходящий проходит сейчас», и там, где она еще не возникла, – «то, что еще не пройдено». Но если проанализировать все темпоральные локусы пути, то во всех случаях начало ухода окажется отсутствием проявлений и воспринимаемого объекта. Следовательно, нужно выполнить абсолютный анализ того, что такое «то, что пройдено», «то, что идущий проходит сейчас», «то, что еще не пройдено». Будет установлено, что это не существующие [феномены]. Так зачем ошибочно представлять себе три временных периода? Ведь уход как основание для таких выражений не имеет существования по своей природе.

{ 102 }

---

<sup>290</sup> Речь идет, очевидно, о времени, когда Лхеджин еще сидел.

<sup>291</sup> Т. е. то, что еще предстоит пройти.

<sup>292</sup> Тиб.: ||<sup>2</sup>gro-tsom-rnam-pa-thams-cad-du||snang-ba-med-pa-nyid-yin-na||song-ba-ci-zhig-bgom-pa-ci||ma-song-ci-zhig-rnam-par-brtag|| [ММК II: 14; ММК 2016, р. 4].

### 1.1.1.3.3. Опровержение существования противоположности ухода

Теперь предположим, кто-то доказывает следующее: «Любая вещь, чья противоположность существует, также является существующей, как, например, свет и тьма, здесь и там, сомнение и определенность. Поскольку противоположность уходу – пребывание<sup>293</sup> – существует, то и уход существует.

ММК, глава II, шлока 15<sup>294</sup>:

Сейчас тот, кто уходит, не пребывает,

Тот, кто не уходит, не пребывает<sup>295</sup>.

Помимо уходящего и неуходящего

Что это – третье, являющееся пребывающим?

Если бы пребывание (sdod-pa) существовало самосущим способом, то и уход являлся бы также существующим самосущим способом. Но этого нет. Если бы он так существовал, то было бы не избежать трех альтернатив. Это объясняется в строках «Сейчас тот, кто уходит, не пребывает...». Тот, кто не является уходящим, также не является и пребывающим. Если бы Лхеджин, не являющийся уходящим, являлся бы тем, кто пребывает, то на что ему другое пребывание? Если бы активность осуществлялась в силу собственных характеристик, то возникла бы ошибка, что, достигнув [положения] того, кто является пребывающим, он должен был бы снова становиться пребывающим. «Помимо уходящего и того, кто не является уходящим, что за третий объект, являющийся пребывающим?» Нет такого объекта, потому что такое невозможно.

---

<sup>293</sup> Тиб. sdod означает «пребывать» не в смысле «существовать», а в смысле «находиться в покое», или «сидеть».

<sup>294</sup> Тиб. текст: ||re-zhig-'gro-po-mi-sdod-de||'gro-ba-po-ni-sdod-pa-min||'gro-ro-'gro-po-min'las-gzhan||gsum-pa-gang-zhig-sdod-par-'gyur|| [ММК II: 15; ММК 2016, р. 4].

<sup>295</sup> В английском переводе с тибетского вторая строка переведена так: «The non-goer dos not stand» [Tsong khapa 2006, р. 116]. В английском переводе с санскрита вся эта шлока Нагарджуны переведена Кеннетом К. Инадой так: «Indeed, the passing entity nor the non-passing entity does not abide. How could there be a third entity, besides these, that abides?» («В действительности, ни уходящее существо, ни неуходящее существо не пребывают. Как может иметься третье существо помимо этих двух, которое пребывает?») [ММК 1993, р. 47]. Судя по тому, что две эти версии по смыслу совпадают, и, исходя из контекста, мы можем заключить, что в той тибетской версии, которой мы пользуемся для перевода, допущена опечатка во второй строке: должно быть «'gro-ba-po-min-sdod-pa-min».

Теперь предположим, кто-то говорит, что хотя и тот, кто не является уходящим, и тот, кто является иным, чем уходящий и неуходящий, не пребывают, сам уходящий пребывает.

ММК, глава II, шлока 16<sup>296</sup>:

Если в то время, когда нет ухода,  
Неправомерно говорить об уходящем,  
Тогда говорить, что уходящий пребывает,  
Как может быть приемлемым?

Как может быть разумным утверждение «сейчас уходящий пребывает»? Не может никак. Это потому, что когда – т. е. поскольку – активность ухода отсутствует в качестве референта слова, то говорить об уходящем не представляется возможным. А когда говорится: «Этот пребывает», во время этого утверждения не существует ухода, противоречающего пребыванию.

#### 1.1.1.3.4. Опровержение существования конечной остановки

Предположим, кто-то утверждает: «Уход имеет самосущее существование, потому что существует остановка ухода. Когда происходит остановка ухода, то начинается пребывание».

ММК, глава II, шлока 17ab<sup>297</sup>:

Путь, по которому следует уходящий, не остановить,  
И то, что пройдено, не остановить, как и то, что еще не пройдено.

Если бы остановка существовала самосущим способом, то только посредством одной из трех альтернатив. Но там, где сейчас происходит уход, остановка не имеет места. Потому что, как было объяснено ранее, активность не имеет места как в случае сейчас происходящего ухода, признаваемого существующим самосущим способом, так и в случае сейчас происходящего ухода, считающегося просто существующим. Пройденный путь тоже не остановить, поскольку на нем также отсутствует активность ухода. И путь, который еще не пройден, тоже не остановить, поскольку тоже нет активности ухода.

{103} Следовательно, невозможна остановка ухода, которая существовала бы самосущим способом. В то время как в двух других вре-

---

<sup>296</sup> Тиб. текст: ||gang-tshe-'gro-ba-med-par-ni||'gro-po-'thad-par-mi-'gyur-na||re-zhig-'gro-po-sdod-do-zhes||ji-ltar-sdod-pa-nyid-du-'gyur|| [ММК II:16; ММК 2016, p. 4].

<sup>297</sup> Тиб. текст: ||bgom-lam-ldog-par-mi-'gyur-te||song-dang-ma-song-las-kyang-min|| [ММК II: 17ab; ММК 2016, p. 4].

менных локусах пути прекращение активности ухода не существует даже конвенционально, в уходе, который происходит сейчас (bgom-ra), оно не существует в абсолютном смысле.

### 1.1.1.3.5. Опровержение доказательства пребывания

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Если дело обстоит так, что коль не существует противоположность ухода, – пребывание, – то не существует и уход, тогда ведь для того чтобы был установленным к бытию уход, должно быть осуществлено пребывание. Т. е. благодаря установленности пребывания является также установленным и уход. Следовательно, пребывание существует самосущим способом, потому что его противоположность существует, а противоположность – это уход».

МК, глава II, шлока 17cd<sup>298</sup>:

Уход, вступление,

А также остановка являются сходными.

Опровержение тезиса оппонента, представляющего уход как доказательство существования пребывания, таково: выражение «ради установления пребывания – установленный уход, ради установления ухода – установленное пребывание...» – это два стиха [ММК II: 15–16], в которых изменены строки, чтобы подобно словам «Сейчас уходящий не пребывает» сказать: «Сейчас пребывающий не уходит». Допустим, оппонент говорит: «По прекращении ухода начинается пребывание, и, следовательно, пребывание существует». Опровержение тезиса оппонента происходит путем перефразирования строк трех стихов, в которых опровергается начало ухода [ММК II: 12–14]. Способом, сходным с опровержением, которое содержится в выражении «Вступление в пребывание, – т. е. старт [пребывания], – также является прекращением начала ухода; но в том, что уже пройдено, отсутствует начало ухода», можем опровергнуть начальный старт пребывания: «В пребывании нет начала пребывания».

Теперь предположим, что кто-то думает, что когда Лхеджин, который был в пребывании, вышел из этого состояния и начал уход, прекращение пребывания существует, следовательно, и пребывание существует. Можно опровергнуть такое представление способом, одинаковым с тем, как выполнено опровержение [возможности] остановки ухода, который происходит сейчас (bgom-ra), сделав соответствующие

---

<sup>298</sup> Тиб. текст: ||'gro-ba-dang-ni-'jug-pa-dang||dog-pa-yang-ni-'gro-dang-mtshungs|| [ММК II: 17cd; ММК 2016, p. 4].

изменения в двух стихах, которые выражают это опровержение. Одинаково с тем обоснованием, что «выход из пребывания также является отрицанием прекращения ухода, но не является остановкой ухода, которое происходит сейчас», можно доказать, что [выход из пребывания] не является остановкой пребывания. Т. е. тем самым опровергается остановка пребывания. Следовательно, пребывание не имеет самосущего бытия. Тогда как может уход являться установленным к бытию?

#### **1.1.1.4. Опровержение посредством исследования активности**

Здесь две части: 1) опровержение посредством исследования – являются уходящий ('gro-ba-po) и уход ('gro-ba) тождественными или нет; 2) опровержение посредством исследования – имеются или не имеются две активности в активности, постулируемой у уходящего.

##### **1.1.1.4.1. Опровержение посредством исследования – являются уходящий и уход тождественными или нет**

{104} Предположим, кто-то утверждает: «Хотя нельзя сказать, что вступление [в уход], уход и остановка являются тремя путями, [т. е. тремя темпоральными локусами], а также что они являются или не являются тем, кто уходит, или являются кем-то еще – ни тем, ни другим, все же, видя, как Лхеджин уходит, его называют уходящим. Поэтому уходящий и активность ухода существуют по собственной природе».

ММК, глава II, шлока 18<sup>299</sup>:

«Тот уход и есть тот самый идущий», –  
Хотя так говорят, это неправильно.  
«Уход и идущий – это разные вещи», –  
Хотя так говорят, это неправильно.

Если бы самосущим способом существовали оба [феномена] – активность ухода шагающего Лхеджина и Лхеджин, который шагает, то они должны были бы являться установленными в качестве идентичной или разной природы. Однако хотя и говорят, что та активность ухода и тот самый уходящий имеют идентичную природу, это неправильно. Тогда кто-нибудь может спросить: «Почему это неправильно?»

---

<sup>299</sup> Тиб. текст: ||'gro-ba-de-dang-'gro-ba-po||de-nyid-ces-kyang-byar-mi-rung||'gro-ba-dang-ni-'gro-ba-po||gzhan-nyid-ces-kyang-byar-mi-rung|| [ММК II: 18; ММК 2016, р. 4].

ММК, глава III, шлока 19<sup>300</sup>:

Если бы то, что является уходом,  
Было бы идентично уходящему,  
Тогда деятель и действие идентичны –  
Такой следовал бы абсурдный вывод.

В случае если бы то, что является активностью ухода, и уходящий имели идентичную самосущую природу, тогда вытекало бы абсурдное следствие, что деятель, а также само действие, – т. е. активность, – являются одной и той же вещью. И тогда не было бы возможным сказать: «Это – активность, а это – деятель» и определить между ними различие. Но, тем не менее, активность пресечения и пресекающий субъект – это не одно и то же. «Следовательно, эти два [феномена] не установлены как идентичные по собственной природе», – таков вывод, заключаемый посредством метода «отбрасывания обратного» (bzlog-pa-'phen)<sup>301</sup>.

ММК, глава II, шлока 20<sup>302</sup>:

Если уход и уходящий представляются  
Совершенно разными [феноменами],  
То тогда [абсурдным образом] есть уход без уходящего  
И уходящий без ухода.

Предположим, с другой стороны, кто-то полагает, что активность ухода и уходящий являются самосущими вещами, которые являются совершенно разными. В таком случае должны бы существовать такие воспринимаемые объекты как уход, не зависящий от уходящего, и уходящий, который не зависит от активности ухода. Но поскольку такого не наблюдается, то посредством метода *modus tollens*, отбрасывающего абсурдное следствие, установлено, что эти два [феномена] не существуют как совершенно разные. Здесь логика подводит к тому, что если бы они существовали совершенно отдельно в силу их соб-

---

<sup>300</sup> Тиб. текст: ||gal-te-'gro-ba-gang-yin-pa||de-nyid-'gro-po-yin-'gyur-na||byed-pa-po-dang-las-nyid-kyang||gcig-pa-nyid-du-'thal-bar-'gyur|| [ММК II: 19; ММК 2016, p. 4].

<sup>301</sup> Этому методу буддийской логики соответствует *modus tollens* в западной средневековой логике. «*Modus tollens*» означает на латыни «путь исключения исключением». Это такая схема рассуждения: «Если А, то В. Не-В, следовательно, не-А». Здесь А и В – это высказывания.

<sup>302</sup> Тиб. текст: ||gal-te-'gro-ba-dang-'gro-ba-po||gzhan-pa-nyid-du-rnam-brtag-na||'gro-po-med-pa'i-'gro-ba-dag||'gro-ba-med-pa'i-'gro-por-'gyur|| [ММК II: 20; ММК 2016, p. 4].

ственных характеристик, то не были бы никак связаны друг с другом, и было бы некорректно говорить, что они зависят друг от друга, – это было бы подобно [соотношению] сосуда и одежды.

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Поскольку нет деятеля и активности, установленных в качестве двух различных объектов, то я признаю, что они не разные, но поскольку эти два [феномена являются референтами] разных выражений, то идентичными их тоже не признаю. Поэтому эти два [феномена] установлены к бытию (*grub-po*), хотя не являются ни разными, ни идентичными.

ММК, глава II, шлока 21<sup>303</sup>:

{ 105 }

Если, не будучи установленными ни как идентичные вещи,

Ни как разные вещи,

Они не являются существующими,

Тогда как вообще существуют эти два [феномена]?<sup>304</sup>

Если деятель и активность не являются существующими, будучи установленными ни в качестве идентичной *вещи*, т. е. идентичной *самосушей природы*, ни в качестве разных вещей, т. е. [вещей] разной самосушей природы, тогда объясните – как эти два [феномена], установленные [к бытию] самосушим способом, могут существовать? Скажите! Когда увидите, что они не могут существовать самосушим способом, то [это представление об их самосушем бытии] исчезнет, будучи просто измышлением, приписанным этим [феноменам]. Когда *цема* полностью устраняет самосушую идентичную природу и самосушую разную природу, необходимо также отбросить из системы мышления [представление] о существовании самосушей третьей альтернативы. Здесь у кого-то может возникнуть вопрос: «Хотя те два [феномена] не существуют теми двумя способами [как идентичные или разные самосушие феномены], каким же образом происходит цепляние за них как существующих по их собственной природе?» Здесь имеет место следующий образ мышления. «Идентичность» принимается за отсутствие различных референтов для разных имен, а «различие» имеет тот смысл, что вещи существуют как инаковые объекты, не

---

<sup>303</sup> Тиб.: ||gang-dag-dngos-po-gcig-pa-dang||dngos-po-gzhan-pa-nyid-du-ni||grub-par-'gyur-ba-yod-min-na||de-gnyis-grub-pa-ji-ltar-yod|| [ММК II:21; ММК 2016, р. 4].

<sup>304</sup> Тиб. de-gnyis-grub-pa-ji-ltar-yod переводится также следующим образом: «эти два установленных как существуют?» или: «как существует реализация этих двух?», а также: «каким образом имеет место существование этих двух?».

имеющий связи; и они<sup>305</sup> полагают, что, хотя они не существуют этими двумя способами, тем не менее, все же существуют по собственной природе. Такое сомнение не возникнет, когда идентичная самосушая природа и разная самосушая природа будут подвергнуты отрицанию средствами *цемы*. Высказывание *ватсинуптриев* (gnas-ma-bu-ra) о том, что личность не является ни постоянной, ни непостоянной, следует понять, рассматривая аналогичным способом.

#### **1.1.1.4.2. Опровержение посредством исследования – имеют или не имеют места две активности в активности, поступаемой у уходящего**

Предположим, кто-то выдвигает следующее утверждение: «Когда говорят: “Здесь уходящий Лхеджин идет”, обычным людям известен предмет этого высказывания. Когда говорят: “Там оратор произносит речь”, “Рабочий работает” и т. п., то известно, что поскольку некто является оратором, то он является произносящим речь, и поскольку некто является рабочим, то он является работающим. И аналогичным образом, поскольку некто является уходящим, он является тем, кто совершает уход, благодаря которому он определяется как уходящий. Выразаться так не является ошибкой».

ММК, глава II, шлока 22<sup>306</sup>:

Уход, благодаря которому некто появляется как уходящий,  
Не инициируется тем, кто уходит<sup>307</sup>,  
Поскольку он не существует до ухода<sup>308</sup>.  
Итак, кто и где является уходящим?

---

<sup>305</sup> То есть те, кто цепляется за самосушее существование «уходящего» и «ухода».

<sup>306</sup> Тиб. текст: ||'gro-ba-gang-gis-'gro-por-mngon||'gro-ba-de-ni-de-'gro-min||gang-phyir-'gro-ba'i-snga-rol-med||gang-zhig-gang-du-'gro-bar-'gyur|| [ММК II: 22; ММК 2016, р. 4].

<sup>307</sup> Вторая строка данной шлоки буквально переводится так: «этот самый уход не является уходом». В английской версии Геше Самтена и Джея Гарфилда перевод таков: «Cannot be the going in virtue of which he goes» («не может быть уходом, благодаря которому он уходит») [Tsong khapa 2006, р. 120]. Для более точной передачи смысла этой строки мы опирались на английский перевод санскритской шлоки, сделанный Кеннетом К. Инадой: «The passing entity which is known or described by passage does not initiate the latter because it cannot exist prior to the latter. Yet, any entity somehow does come to pass» («Уходящее существо, которое известно или описывается посредством ухода, не инициирует уход, потому что не существует до ухода. Тем не менее, любое существо каким-то образом совершает уход») [ММК 1993, р. 49].

<sup>308</sup> Очевидно, имеется в виду: уходящий не существовал в качестве уходящего, пока не стал уходить.

Тот уход, чья активность ясно обнаружила [Лхеджина] в качестве того, кто уходит, не является тем уходом, которым он как уходящий идет, т. е. он как уходящий не осуществляет тот уход. Ибо если бы уходящий [как уходящий] существовал до активности ухода, тот этот уходящий должен был бы [в это время] идти по тому пути. В этом случае, подобно тому как Лхеджина видят уходящим в какое-то селение или город, являющийся иным объектом, до [появления] активности ухода и независимо от нее уходящего нет.

{106} Поскольку сама та активность, которая определяет нечто в качестве уходящего, является функцией, благодаря которой уходящий идет, то в соответствии с представлением о самосущем бытии активности ухода эти два [явления] должны последовательно [появляться:] одно после другого. Но в конвенциональном смысле это не принимается. Почему так? Рассмотрим пример, когда говорят: «Росток возникает». Если росток, которому предстоит появиться, не существует до того как возник, то неправомерно говорить, что он возникает; а если существует, то нет необходимости возникать вновь. Подобно тому, как опровергается существование возникновения в силу собственных характеристик, относительно Лхеджина, квалифицируемого в качестве уходящего, неправомерно говорить, что он уходит, если он не существовал [как уходящий на этом пути] до того как возникла активность ухода. А если существовал, то он уже достиг статуса уходящего, и нет необходимости снова уходить, чтобы стать уходящим. Но все же если даже по достижении статуса уходящего он должен идти, то тогда та самая активность ухода, благодаря которой он определяется как уходящий, не функционирует, поэтому они должны осуществляться последовательно.

Оба наставника объясняли это так, как было представлено нами выше. Но согласно трактату «*Праджняпрадипа*» [74a], это является избыточным по отношению к опровержению в контексте шлоки «Если в то время, когда нет ухода,/ Нет места тому, кто уходит,/ Сейчас говорить: «Уходящий уходит» /Как может быть чем-то разумным? [ММК II: 9]. Однако дело в том, что это [т. е. опровержение в шлоке 22] выполняется в отношении тезиса, что если активность ухода – это референт глагольной фразы, то тогда слово «уходящий» не имеет референта. Здесь заключается большое отличие [от опровержения в шлоке 9].

Теперь предположим, что кто-то полагает, что хотя уходящий не уходит посредством той активности, благодаря которой он стал уходящим, тем не менее, он уходит посредством иной, второй активности.

ММК, глава II, шлока 23<sup>309</sup>:

Иным, чем уход, благодаря которому [некто] виден как уходящий,  
Не является тот уход, когда он уходит.  
Ибо в том единственном, кто уходит,  
Не может быть двух уходов.

Вторая активность, отличная от той активности ухода, благодаря функционированию которой уходящий был ясно проявлен как таковой, не является функцией, благодаря которой уходящий уходит. Это потому, что в одном уходящем не может быть двух активностей ухода. Здесь, как и выше, Бхававивека обвиняет Буддапалиту в ошибке избыточного опровержения, а также в том, что другая активность им не опровергнута, и что ошибочно признается только единственная активность ухода, и вследствие этого также ошибочно принимается, что благодаря ее наличию можно установить, что уходящий – уходит [74b]. Но первой ошибки нет. Почему – объясняется так же, как и выше. Демонстрируется неприемлемое для оппонента следствие, вытекающее из допущения о существовании двух отдельных активностей, что в этом случае один и тот же уходящий должен будет осуществлять две активности ухода, с чем оппонент не может согласиться, так что ошибки [со стороны Буддапалиты] нет.

{107} Ранние комментаторы объясняли, что обе главы этого трактата – первая и вторая – опровергают утверждение о том, что уход не является активностью, а что оно является действием, которое осуществляет уходящий, для того чтобы реализовать [уход]. Но это также неправильно. Ибо совершенно ясно, что [здесь автор,] проанализировав, функционирует или нет в качестве ухода та самая активность, благодаря которой [некто] определяется как уходящий, затем дает опровержение<sup>310</sup>. Такие высказывания как «оратор осуществляет активность произнесения слов», «дровосек осуществляет активность рубки дерева» точно так же подлежат опровержению.

### 1.1.2. Отрицание активности кармы и деятеля, вместе взятых

ММК, глава II, шлоки 24–25ab<sup>311</sup>:

---

<sup>309</sup> Тиб. текст: ||'gro-ba-gang-gi-'gro-por-mngon||de-las-gzhan-ba-de-'gro-min||gang-phyi-'gro-po-gcig-pu-la||'gro-ba-gnyis-su-mi-'thad-do|| [ММК II: 23; ММК 2016, р. 4-5].

<sup>310</sup> Т. е., очевидно, опровержение тому, что та активность функционирует как хождение.

<sup>311</sup> Тиб. текст: ||'gro-po-yin-bar-'gyur-ba-ni||'gro-rnam-gsum-du-'gro-mi-bya||ma-yin-bar-ni-'gyur-de-yang||'gro-rnam-gsum-du-'gro-mi-byed||yin-dang-ma-

Тому, кто стал уходящим,  
Невозможно уходить по трем путям<sup>312</sup>.  
И также тот, кто является неуходящим,  
Не уходит по трем путям.

Тот, кто стал и тем и другим,  
Также не идет по трем путям.

«Тот, кто стал уходящим», и «тот, кто является неуходящим», были уже объяснены. «Тот, кто стал тем и другим» считается «уходящим» в зависимости от некоторых его аспектов и «неуходящим» – в зависимости от других аспектов. Этот [феномен] объясняется способом, сходным с тем, как ранее было объяснено «то, что не является обеими альтернативами». Под «уходом» здесь имеется в виду уходить в то место, что должно быть пройдено (bgrod-par-bya-ba-'o).

«Три аспекта» (gnam-ra-gsum) здесь означают пройденное, не пройденное и то, что уходящий проходит сейчас. Так объясняет Буддапалита [174b]. В соответствии с этим, тот, кто стал уходящим, не совершает уход там, где путь должен быть пройден: ни в одном из трех темпоральных локусов пути – ни в уже пройденном, ни в еще не пройденном, ни там, где он ходит сейчас. Два других случая<sup>313</sup> могут быть рассмотрены так же. В «*Прасаннападе*» говорится, что уход не имеет места ни в одной из [альтернатив]: ни как *являющееся уходом*, ни как *не являющееся уходом*, ни как *то и другое*. Это будет объяснено в восьмой главе.

## 1.2. Заключительное резюме

[ММК, глава II, шлока 25cd<sup>314</sup>]

Поэтому уход, уходящий и также то,  
Что должно быть пройдено, являются несуществующими.

Поскольку выполненный анализ не обнаружил ни того, что должно быть пройдено, ни уходящего, ни ухода, то, следовательно, эти три [феномена] – активность ухода, уходящий и то, что должно быть

---

yin-gyur-pa-yang||'gro-rnam-gsum-du-'gro-mi-byed|| [ММК II: 24-25ab; ММК 2016, p. 5].

<sup>312</sup> Тиб. 'gro-rnam-gsum – букв. три альтернативы ухода. Возможен перевод этого выражения как «три локуса ухода».

<sup>313</sup> Т. е. с «тем, кто стал неуходящим» и с «тем, кто стал обоими».

<sup>314</sup> Тиб. текст: ||de-phyir-'gro-dang-'gro-bo-dang||'grod-par-bya-ba'ang-yod-ma-yin|| [ММК II: 25cd; ММК 2016, p. 5].

пройдено, – не являются существующими по собственной природе. Обычные люди главным образом под влиянием конвенций [относительно] множества [видов] активности цепляются за вещи как реальные, а среди активностей главной является активность ухода.

{108} Следовательно, если опровергнуть ее самосущее существование, то тогда все остальные виды активностей и деятелей (bya-byed) тоже будут понятыми точно так же. Поэтому излагается опровержение самосущей природы в отношении прихода и ухода ('gro-'ong). Идти отсюда до другого места – это [означает] прийти к тому самому, что пребывает в том месте, поэтому относительно прихода ('ong) не будет объясняться отдельный аргумент, опровергающий его самосущую природу.

## 2. Подтверждение цитатами из сутр окончательного смысла

Итак, в целях опровержения идеи о том, что глубинный смысл пустоты прихода и ухода от самосущей природы доказывается простой софистикой, и для того чтобы показать: «Все сутры из Слова Будды, где говорится об отсутствии прихода и ухода, являются предметом, объясняемым в данной главе», сделаем краткое дополнение цитатами из сутр окончательного смысла. В «*Лалитавистара-сутре*» (rgya-cher-rol-ra'i-mdo) сказано:

Если есть семя, то точно так же есть и росток,  
Росток не является именно таким, каково семя.  
Он – не иное в сравнении с ним и не является им.  
Это то, что не является постоянным и не является прекращающимся.  
Это – дхармата [*mDo sde kha 89b*].

Здесь опровергается, что само семя совершает переход, чтобы стать ростком, и что росток приходит откуда-то еще, а не из семени. Если бы первое имело место, то семя должно было бы оставаться постоянным, но это не тот случай. Оставаясь еще существовать даже в период роста, оно, [тем не менее,] не является постоянным. Если бы имел место второй случай, росток возник бы не в зависимости от семени как причины, тогда поток [бытия] семени являлся бы прерванным. Но это не тот случай. Поэтому поток [бытия] семени также является продолжающимся.

Хотя видно, что фактически оттиск оставляет печать,  
Нет восприятия перехода печати в оттиск.  
В ней его нет и в ином – нет.  
Таким образом, производные феномены не являются  
Ни постоянными, ни прекращающимися [*Ibid.*].

Когда форма печатного оттиска появляется на основе, где поставлена печать, то не имеет места ни перенос и уход печати в ее оттиск, ни появление оттиска от чего-то иного, нежели печать. На этом примере говорится, что все составные/производные [феномены] также в момент возникновения результата не приходят ниоткуда и в момент прекращении причины тоже никуда не уходят. Они свободны от постоянства и прекращения. [В «*Самадхираджа-сутре*»] говорится:

Когда на поверхности зеркала или в сосуде с оливковым маслом  
Виден чарующий образ прекрасной женщины,  
У человека-«младенца»<sup>315</sup> он порождает страсть,  
И он бросается искать предмет вожделения.  
{109}

Образ не является перешедшим туда.

В отражении не найти никогда тот образ.

Как у глупцов отраженный образ порождает желание,

Так обстоит и со всеми феноменами – это следует знать [*mDo sde da 26a*].

Когда в зеркале и подобных поверхностях отражается сотворенный образ<sup>316</sup>, то руковотворное произведение не переносится и не уходит туда. Отражение не приходит также из чего-то другого. Говорится, что этот пример следует понять в соответствии с предыдущим объяснением. Хотя выше в трактате было изложено опровержение прихода и ухода в случае с движениями поднятия и опускания ноги, это было всего лишь иллюстрирующим примером. Поэтому говорится, что смысл опровержения прихода и ухода производных феноменов следует познать с помощью этих аргументов. Для понимания этого дополнительно [к тому объяснению] приводятся цитаты из сутр. В «*Самадхираджа-сутре*» (*ting-'dzin-rgyal-po*) также говорится:

В то время совершенный Победитель, имеющий десять сил,

Объяснял погружение в состояние высшего *самадхи*.

Существа в колесе циклического бытия подобны сновидению.

Здесь нет никаких людей, что рождаются, и нет смерти.

---

<sup>315</sup> Тиб. *byis-ra* – «ребенок», термин, которым принято в тибетской литературе обозначать духовно незрелых людей.

<sup>316</sup> Тиб. *byad-kyi-gzugs-brnyan* – «сотворенный образ», «созданная статуя». То есть речь идет о том, что не реальная женщина, а статуя или картина отображается в зеркале или другой гладкой поверхности. В английском переводе говорится об отражении «украшенного лица женщины» [Tsong khapa 2006, p. 123].

Не найти ни живых существ, ни людей, ни жизни,  
Эти феномены – все равно, что пузырьки на воде,  
Подобны иллюзии они, похожи на вспышку молнии в небе,  
Они – как луна в воде, как мираж.  
И также нет никаких людей, которые умирают в этом мире,  
Совершают перенос [сознания] и уходят в иные миры [*mDo-sde da*  
96a].

Это говорит о том, что опровергается самосущая природа прихода из прошлого мира в этот и ухода по ту сторону этого мира. Ибо если попытаться искать, то не найти [этих вещей]. Тогда можно подумать, что не существует того, кто создает карму, и того, кто переживает ее плоды, и что поэтому неправомерно [представление] о карме и результате. Для того чтобы предотвратить появление такой мысли, эта сутра продолжает:

Созданная карма никогда не истощается,  
В сансаре также созревают белые и черные плоды.

Они не являются ни постоянными, ни прекращающимися.  
Нет накопления кармы и нет также ее пребывания.

{ 110 }

Но также неверно, что когда нечто сделано, не происходит контакт, Другими созданной кармы [плоды] также невозможно испытать. Не существует перенос сознания, и не существует повторного прихода. Все [феномены] не являются существующими и не являются также несуществующими. Следование за воззрениями, пребывающими в этом [мире], является нечистым.

[Смысл] положения «Однажды созданная карма...» объясняется посредством понятия о циклическом круговращении – «сансара». Говоря, что пребывание не существует вплоть до истощения результата, [Победитель] опровергает [идею] постоянства. Положение «Но также...», указав на то, что созданная карма не истощается, опровергает нигилизм (*chad-pa*). «Другими созданной кармы...» – это опровержение встречи с тем, что не было сделано. Положение о том, что «...не существует повторного прихода», означает, что после того как произошёл выход за пределы кармического созревания, нет причины для повторного прихода<sup>317</sup>. Поскольку [все феномены] не установлены по

---

<sup>317</sup> Тиб. *gnam-smin-phyung-zin-nas* в английском тексте переведено так: «after ripening has occurred there is no further effect» (после того как произошло созревание, нет дальнейшего результата). Мы перевели иначе, потому что, в

их собственной природе, но существуют конвенционально, то они не являются ни существующими, ни несуществующими. Следовать точке зрения все еще остающихся в этом мире крайних воззрений на существование и несуществование, – это не чистый [подход], т. е. не ведущий к освобождению. В «*Ратнакута-сутре*» (dkon-mchog-brtsegs-pa) также говорится:

«О почтенные! Куда вы направляетесь и откуда пришли?»

Они отвечали: «Досточтимый Субхути<sup>318</sup>, Победоносный объяснил Феномены так: нет никакого ухода и никакого прихода» [dKon brtsegs cha 148a].

Итак, аргументы, представленные в этой главе, являются оком, которое зрит, что все подобные этой сутры из Слова Будды указывают на несуществование прихода и ухода феноменов и личности. Следовательно, вначале сделавшись сведущим в этих аргументах, затем следует с помощью этого сущностного наставления (man-ngag) объяснить смысл всех этих текстов Слова Будды.

### 3. Резюме главы II и формулировка ее названия

В этой главе подробно идентифицировано то цепляние, которое держится за уходящего, за место, в которое он идет, и за активность уходахождения не как за объекты, просто установленные в качестве существующих силою конвенции, а как за объекты, имеющие самосущее существование. После идентификации цепляния выполняется поиск – существуют или не существуют те объекты, за которые происходит рода цепляние, тем самым способом. Следует убедиться в том, что их существование подрывается многими способами благодаря аргументам, которые были объяснены выше.

{111} Многообразное исследование этого и последующее опровержение средствами логической аргументации делается для того, чтобы проникнуться пониманием неправомерности презентации действия, активности и деятеля как существующих самосущим способом, а не для того, чтобы показать, что приход и уход и т. д. не существуют. Когда обретено такое постижение, нужно, изменив позицию ума, ранее

---

нашем понимании, здесь говорится именно о том, что после того как преодолено кармическое созревание, т. е. карма перестала плодоносить, у того, кто переживал до этого трансмиграцию в колесе циклического бытия под властью кармы, больше нет причин для повторного рождения в уделах сансары.

<sup>318</sup> Тиб. имя Субхути – rab-'byor.

принимавшего все условные [феномены] – приход, уход и т. д. – существующими самосушим способом, помнить с убежденностью мысль: эти [предстающие как] самосушим способом установленные деятель и действие имеют смысл только как пустые от самосушей природы. «*Прасаннапада*», комментируя положение из «*Муламадхьямакарика*»:

Посредством действия и деятеля

Следует познать все остальные вещи [ММК VIII: 13cd; ММК 2016, р. 13].

Говорит:

Опроверяя самосушее существование ухода и уходящего,

Следует понять, что они являются установленными взаимозависимо [64b].

Смысл этого также содержится в строках:

Уходящий зависим от ухода,

Уход также зависим от уходящего.

Помимо зависимого возникновения

Не видно причины их установления к бытию<sup>319</sup>.

Во-первых, следует, проанализировав более грубую форму прихода и ухода, когда они проявляются очевидным образом, затем – применив к случаю прихода из прошлой жизни и ухода в будущую жизнь, удостовериться, что они существуют способом, лишенным самосушего бытия. Затем следует упражняться в применении этого метода, применив аргументы к вещам, функционирующим в зависимости от феноменов, и убедиться: когда они возникают, то не приходят ниоткуда, а когда прекращаются, то никуда не уходят. Точно также надо практиковаться в отношении всех других действий и субъектов действия. Благодаря этому аналитическая мудрость в отношении *таковости* станет очень обширной. А способ выполнения ежедневных действий – ходьбы, прогулки, лежания и сидения – все будет восприниматься подобным иллюзии.

Это был комментарий на вторую главу, состоящую из двадцати пяти шлок и называемую «Исследование движения (прихода и ухода)»<sup>320</sup>.

---

<sup>319</sup> Это шлока 12 из главы VIII ММК [ММК VIII: 12; ММК 2016, р. 13], но в ней переставлены слова, не меняя ее смысл.

Теперь мы переходим к подробному объяснению двух видов бессамостности.

{112} Здесь пять частей: 1) объяснение [бессамостности] феноменов и личности при их дифференцированном рассмотрении (chos-dang-gang-zag-so-sor-phye-ste-bshad-pa); 2) учение о том, что простые вещи пусты от самосушей природы (dngos-po-tsam-gyis-rang-bzhin-gyis-stong-par-bstan-pa); 3) способ вступления в бессамостную *таковость* (bdag-med-pa'i-de-kho-na-nyid-la-'jug-pa'i-tshul); 4) учение о том, что время пусто от самосушей природы (dus-kyis-rang-bzhin-gyis-stong-par-bstan-pa); 5) учение о том, что поток обусловленного бытия пуст от самосушей природы (srid-pa'i-rgyun-kyi-rang-bzhin-gyis-stong-par-bstan-pa).

Мы начинаем рассматривать первую из этих пяти частей – подробное объяснение бессамостности феноменов и бессамостности личности.

#### **2.2.2.1.1.2.1. Подробное объяснение [бессамостности] феноменов и личности при их дифференцированном рассмотрении**

Здесь две части: 1) объяснение бессамостности феноменов; 2) объяснение бессамостности личности.

##### **2.2.2.1.1.2.1.1. Объяснение бессамостности феноменов**

Здесь две части: 1) объяснение бессамостности трех видов феноменов; 2) опровержение аргумента о том, что они имеют самость.

##### **2.2.2.1.1.2.1.1.1. Объяснение бессамостности трех видов феноменов**

Здесь три части: 1) отрицание самости феноменов в отношении источников восприятия (*аятана*; *skye-mched*); 2) отрицание самости феноменов в отношении *скандх* (*phung-po*); 3) отрицание самости в отношении элементов (*khams*).

##### **2.2.2.1.1.2.1.1.1.1. Отрицание самости феноменов в отношении источников восприятия**

Здесь три части: 1) объяснение главы III коренного текста; 2) дополнение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы III и формулировка ее названия.

---

<sup>320</sup> В главах I-II дано краткое объяснение двух видов самости. Теперь Цонкапа переходит к комментированию подробного объяснения Нагарджуной двух видов самости: это гл. III-XXIII коренного текста.

### ***Структура главы III «Исследование чувственных способностей»***

1. Объяснение главы «Исследование чувственных способностей»
  - 1.1. Презентация позиции оппонента
  - 1.2. Опровержение позиции оппонента
    - 1.2.1. Опровержение самосущего существования трех феноменов, вовлеченных в способность зрения
      - 1.2.1.1. Отрицание деятеля в отношении способности зрения
        - 1.2.1.1.1. Опровержение тезиса, что глаз является деятелем зрения
          - 1.2.1.1.1.1. Опровержение посредством довода, что глаз не видит самого себя
            - 1.2.1.1.1.1.1. Выдвижение довода
            - 1.2.1.1.1.1.2. Отбрасывание неопределенности
            - 1.2.1.1.1.1.3. Заключение
          - 1.2.1.1.1.2. Опровержение посредством исследования – является [глаз] связанным или не связанным с активностью видения
            - 1.2.1.1.1.2. Опровержение тезиса, что деятелем зрения является самость или сознание
          - 1.2.1.1.1.2. Отрицание кармы и активности в отношении видения
        - 1.2.1.1.1.2. Применение этого аргумента к другим способностям
    2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла
    3. Резюме главы III и формулировка ее названия

### ***Глава III. Исследование чувственных способностей***

#### **1. Объяснение главы «Исследование чувственных способностей»**

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

##### **1.1. Презентация позиции оппонента**

ММК глава III, шлока 1<sup>321</sup>:

Зрение, слух, обоняние,  
Вкус, осязание и ум –  
Это шесть способностей чувств.  
Сфера их опыта – видимые объекты и т. д.

---

<sup>321</sup> Тиб. текст: ||lta-dang-nyan-dang-snom-pa-dang||myong-bar-byed-dang-reg-byed-yid||dbang-po-drug-ste-de-dag-gi||sphyd-yul-blta-bar-bya-la-sogs|| [ММК III: 1; ММК 2016, p. 5].

Здесь [некоторые] говорят: «Даже если три вида таких вещей как уход и т. д. не являются существующими, необходимо признать [существующими] такие вещи как субъект зрения и т. д., полагаясь на позицию сугр». В «*Абхидхарме*» (chos-mngon-pa) зрение, слух, обоняние, вкус, контакт и ум (yid) демонстрируются по порядку как шесть способностей восприятия – от зрения вплоть до ментальной способности. Объекты их сферы действия представлены по порядку как шесть объектов – объект зрения и другие, обозначенные как «и т. д.»: объект слухового восприятия, объект запаха, объект вкусового ощущения, объект осязания и объект ментальной способности. То есть это форма, звук и т. д. Следовательно, когда некто видит форму, это называется «видением». И другие чувственные способности имеют соответствующие названия, поскольку каждый схватывает свой объект, – так объясняется [в «*Абхидхарме*»]. Хотя здесь каждая из способностей упоминается по имени – начиная со «зрения» и т. д. согласно их числу, тем не менее, упоминая эксплицитно «шесть», [автор «*Абхидхармы*»] тем самым удостоверяет тот смысл, который следует понять. А именно, что не существует даже конвенционально деятеля иного, чем эти [шесть чувственных способностей], который воспринимал бы такие вещи как форма. Некоторые из наших школ утверждают: «Если бы самосушая природа не существовала, то не было бы видения и т. д. Следовательно, видение и т. д. являются существующими в силу собственной природы».

{113}

## **1.2. Опровержение позиции оппонента**

Здесь две части: 1) опровержение самосушего существования трех феноменов, вовлеченных в способность зрения; 2) применение этого аргумента к другим способностям.

### **1.2.1. Опровержение самосушего существования трех феноменов, вовлеченных в способность зрения**

Здесь две части: 1) отрицание деятеля в отношении способности зрения (lta-ba'i-byed-pa-po-dgag); 2) отрицание кармы и активности в отношении способности зрения (lta-ba'i-las-dang-bya-ba-dgag).

#### **1.2.1.1. Отрицание деятеля в отношении способности зрения**

Здесь две части: 1) опровержение тезиса, что глаз является деятелем зрения; 2) опровержение тезиса, что деятелем зрения является самость или сознание.

### 1.2.1.1.1. Опровержение тезиса, что глаз является деятелем зрения

Здесь две части: 1) опровержение посредством довода, что глаз не видит самого себя; 2) опровержение посредством исследования – является [глаз] связанным или не связанным с активностью видения.

#### 1.2.1.1.1.1. Опровержение посредством довода, что глаз не видит самого себя

Здесь три части: 1) выдвижение довода; 2) отбрасывание неопределенности (ma-nges-ra-spang-ba)<sup>322</sup>; 3) заключение.

##### 1.2.1.1.1.1.1. Выдвижение довода

ММК, глава III, шлока 2<sup>323</sup>:

Способность видения на самом деле

Не видит саму себя.

Как может то, что не видит самого себя,

Видеть других?

В комментарии к восьмой главе, опровергнув самосущее существование активности видения (blta-bya) и деятеля видения (blta-byed), [автор комментария] объясняет их взаимозависимое существование. В соответствии с этим, объектом отрицания является самосущее существование видящего и т. д., но не их простое существование. Глаз, видящий формы, является не видящим только себя, потому что, если бы он сам был собственным визуальным объектом, то это был бы противоречивый [случай] рефлексивной активности и деятеля (rang-la-bya-byed-'gal-ba). Итак, как же может быть у того, кто не видит самого себя, видение других вещей – синевы и т. д.? Такого самосущего видения не существует. Этот же пример применим к слуху и т. д.

Это – аргумент, который показывает, что если бы зрение существовало самосущим способом, то это противоречило бы его причинной обусловленности. Тогда между тем, что глаз видит форму, а ухо и другие [органы чувств] – не видят, не было бы различия, словно это одинаково с тем, что [глаз] не видит самого себя, [ведь в этом случае при-

---

<sup>322</sup> В английской версии эта часть называется «disposing of the charge that it commits the fallacy of accident» («снятие обвинения в фатальной ошибке») [Tsong khapa 2006, p. 129].

<sup>323</sup> Тиб. текст: ||lta-de-rang-gi-bdag-nyid-ni||de-la-lta-ba-ma-yin-nyid||gang-zhig-bdag-la-mi-lta-ba||de-dag-gzhan-la-ji-ltar-lta|| [ММК III: 2; ММК 2016, p. 5].

чинно-следственной] связи нет, и нет разницы в том, чтобы видеть или не видеть другие объекты. Таков этот аргумент.

Согласно Буддапалите, опровержение таково: поскольку в воде воспринимается влага, в огне – жар, в цветке жасмина – приятный запах, то благодаря тому, что они обладают ими, в земле, воде, одежде воспринимаются влажность и прочие [свойства]. Подобно этому, если бы зрение существовало самосушим способом, то вначале был бы воспринят глаз, а после этого была бы воспринята форма. Но, поскольку этого нет, то [самосущему зрению] невозможно увидеть даже форму<sup>324</sup> [175a].

{114} Кроме того, [он] приводит цитату из «Чатухшатаки»:  
Если бы собственная природа всех вещей  
Прежде всего, проявлялась в [их] самости,  
То тогда почему также сам глаз  
Не является воспринимаемым глазом? [XIII: 16].

В ней рассматривается аргумент, идентичный по смыслу.

#### 1.2.1.1.1.2. Отбрасывание неопределенности<sup>325</sup>

ММК, глава III, шлока 3<sup>326</sup>:

Пример огня недостаточен, чтобы установить способность видения.  
Он вместе со способностью видения может быть опровергнут  
По аналогии с *пройденным, непройденным*  
И тем, что сейчас уходящий проходит<sup>327</sup>.

Предположим, кто-то думает так: «Огонь, хотя не сжигает себя, сжигает других. Подобно этому, хотя нет видения самого себя, виде-

---

<sup>324</sup> В английском переводе сделано примечание, что дискуссия Буддапалиты является гораздо более обширной. Цонкапа приводит лишь ее заключение. [Tsong khapa 2006, p. 130, note 1].

<sup>325</sup> В английском переводе название параграфа: «Disposing of the charge that it commit the fallacy of accident» («Снятие обвинения в том, что допускается фатальная ошибка») [Tsong khapa 2006, p. 130].

<sup>326</sup> Тиб. текст: ||lta-ba-rab-tu-bsgrub-pa'i-phyir||me-'i-dpes-ni-nus-ma-yin||song-dang-ma-song-bsgom-pa'-yis||de-ni-lta-bcas-lan-btab-po|| [ММК II: 3; ММК 2016, p. 5].

<sup>327</sup> В понимании смысла данной строфы мы опираемся на перевод Инады с санскрита: «The example of the fire (i.e., which burns material but does not burn itself) is not adequate enough to establish the seeing activity. The fire example and the seeing- activity can be refuted (analogically) by the concepts of "present passing away," "that which has transpired," and "that which has not transpired"» [ММК 1993, p. 52].

ние других существует по собственной природе – в этом нет противоречия». Использование примера с огнем для того чтобы доказать самосущее существование [способности] видения не может служить доказательством. Ибо пример с огнем «вместе с» – т. е. одновременно с актуальным объектом, видением, – был рассмотрен ранее. Он был опровергнут. Спрашивается – как? Подобно тому, как уход был опровергнут посредством [анализа] в трех [временных локусах:] пройденного, еще не пройденного и того, что уходящий проходит сейчас, так и в отношении огня следует тем же способом выразить опровержение [относительно огня, видения и т. д.]. «Сгоревшее – не сжигается», «увиденное – не видится» – и т. д., и «сейчас сжигающий не сжигает», «сейчас видящий не видит». Итак, тем самым установлено, что не имеет самосущего существования то, что не видит себя самого, но видит других.

#### 1.2.1.1.1.3. Заключение

ММК, глава III, шлока 4<sup>328</sup>:

В то время, когда ничего вообще не видно,  
Не существует тот, кто видит.  
Как может быть логичным [тезис, что в это время]  
[Способность] видения функционирует как видение?

В то время как не видно самого себя и других даже в самой малой степени и [способность] видения не функционирует, было бы иррациональным для невидения функционировать как видение. Следовательно, как может быть логичным утверждение, что поскольку глаз видит форму, то он функционирует как видение? Это нелогично!

#### 1.2.1.1.1.2. Опровержение посредством исследования – является [глаз] связанным или не связанным с активностью видения

ММК, глава III, шлока 5ab<sup>329</sup>:

[Активность] видения не является собственно видением<sup>330</sup>,  
То, что не является видением, не видит<sup>331</sup>.

---

<sup>328</sup> Тиб. текст: ||gang-tshe-cung-zad-mi-lta-ba||lta-bar-byed-pa-ma-yin-no||lta-bas-lta-bar-byed-ces-byar||de-ni-ji-ltar-rigs-par-'gyur|| [ММК III: 4; ММК 2016, р. 5].

<sup>329</sup> Тиб. текст: || lta-ba-lta-nyid-ma-yin-te||lta-ba-min-pa-mi-lta-nyid || [ММК III:5ab; ММК 2016, р. 5].

<sup>330</sup> Тиб. lta-nyid – букв. «само видение», «собственно видение», а также – «момент видения».

Более того, здесь, в выражении «поскольку глаз видит форму, то функционирует как видение», глаз – [это] субъект видения. Тогда деятель, глаз, должен быть связанным с активностью видения. Но исследовано ли – имеет или не имеет глаз самосущую природу видения, и как это связано с активностью [видения]?

Если бы имел место первый случай, то тогда глаз, имеющий самосущую природу видения, не может быть связан с той активностью, которая имеет место, когда он «снова видит форму», потому что в этом случае оказались бы две активности видения, а если так, то – также и два деятеля для видения.

{115} Если имеет место второй случай, то глаз, не являющийся самосущей природой видения, также не есть собственно видение формы, поскольку лишен активности видения, подобно тому, как кончики пальцев [не имеют активности ухода]. Если в обоих случаях – и когда имеется самосущая природа видения, и когда таковой не имеется, – нет места собственно видению формы, то применимы следующие строки из коренного текста [ММК III: 4cd]:

Как может быть логичным [тезис, что в это время]  
[Способность] видения функционирует как видение?

Чандракирти объяснил четыре строки, начинающиеся со слов «В то время, когда» (*gang-tshe*)<sup>332</sup>, как заключение предыдущего опровержения [39a]. Буддапалита объяснил это так: «Более того, в вашем утверждении: “поскольку выполняет видение формы, то видит” посредством аффикса, активного вербального придатка (*bya-ba'i-rkyen*)<sup>333</sup>, выражено, что субъект действия – глаз. И поскольку он выполняет видение, то видит<sup>334</sup>. И так, если объект виден, то имеет место видение,

---

<sup>331</sup> Тиб. *mi-lta-nyid* – букв. «не само видение», «не собственно видение», «не момент видения».

<sup>332</sup> Речь идет о шлоке 4.

<sup>333</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд делают примечание, что речь идет о санскритском тексте – в тибетском такого аффикса нет.

<sup>334</sup> В английском переводе сделано примечание о том, что имеется важное различие между цитатой из Буддапалиты, приводимой Цонкапой, и оригиналом, который можно найти в сохранившихся тибетских переводах. В тексте Цонкапы говорится: «*khyod-kyis-gzugs-la-lta-bar-byed-pas-lta-ba-'o-zhes-smras-pa-ni-byed-pa-po-mig-la-bya-ba'i-rkyen-brjod-nas-lta-bar-byed-pas-lta-ba-yin-no*». В оригинале Буддапалиты [177b] говорится: «*khyod-kyis-gzugs-la-lta-bar-byed-pas-lta-ba-'o-zhes-smras-pa-ni-byed-pa-po-la-bya-ba'i-rkyen-brjod-nas-lta-bar-byed-pas-lta-ba-yin-no*». Цонкапа добавляет «*mig*» (глаз) в качестве субъекта видения, в то время как Буддапалита говорит, что аффикс добавлен для того,

а если – нет, то – нет». В то время, когда виден объект, то имеет место видение, а если ни в малейшей степени объект не виден, то видение не имеет места. Тогда как может быть логичным высказывание, что глаз выполняет функцию видения, поэтому видит?<sup>335</sup>

Хотя у слова «видит» существует референт – активность видения, у выражения «выполняет функцию видения» нет референта – второй активности. Если, хотя второй активности не существует, кто-то думает, что она существует, то тогда активность видения удваивается, и субъект видения тоже удваивается. В случае если кто-то, стремясь устранить эту ошибку, признает в качестве референта слова «видит» активность видения, но предыдущего [тезиса] не признает, то мысль о том, что «видение делает видимым»<sup>336</sup>, является также нелогичной. Ибо у этого самого выражения «делает видимым»<sup>337</sup> нет референта – активности видения.

Если кто-то, пожелав устранить это, признал бы активность видения референтом этого самого выражения «делает видимым» (*lta-bar-byed-pa*), то тогда не существовало бы активности видения в качестве референта слова «видение» (*lta-ba*). Но тогда невозможно также, что невидение, будучи не связанным с активностью видения, «функционирует как видение» (*lta-bar-byed-pa*). [119] [Буддапалита] делает этот комментарий, связав вместе шесть строк в единый аргумент [176a – 176b].

Причина того, почему одна активность видения не может быть референтом двух слов в выражении «благодаря тому, что форма делается видимой, [ее] видно», заключается в следующем.

{116} Активность референта слова «видит» относится к глазу. Активность референта выражения «делать видимой форму» относится также к его действию. Если бы они оба существовали в силу собственных характеристик, то должны были бы существовать по-отдельности, будучи референтами отдельных объектов, установленных посредством их собственных характеристик. Это противоречит [тезису] об общей

---

чтобы указать на субъекта действия, но при этом не уточняет, что субъектом действия является глаз, в отличие от [способности] видения – субъекта действия в шлоке, которую он комментирует [Tsong khapa 2006, p. 132, note 4].

<sup>335</sup> Т. е. нелогично, что глаз видит благодаря видению.

<sup>336</sup> Тиб. «*lta-bas-lta-bar-byed-pa-nyid-do*» можно перевести и так: «[способность] видения функционирует, чтобы видеть».

<sup>337</sup> Тиб. «*lta-bar-byed-do*» переводится и так: «функционирует, чтобы видеть».

основе одной активности. Это следует понять в соответствии с выше-объясненным.

Некоторые буддийские философы думают так: «Простые феномены, находящиеся в процессе возникновения (skye-bzhin-pa'i-chos-tsam)<sup>338</sup>, лишены активности возникновения. Поэтому ни в малейшей степени невозможно увидеть никакой объект, который был бы связан с активностью, потому что активность не существует. Поэтому аргумент: “самосуший глаз, связанный с активностью видения, не видит объект”, доказывает то, что уже доказано». Однако в случае, если не существует активность, являющаяся частью конвенции, то тогда оказываются несуществующими и простые феномены (chos-tsam), поскольку лишены активности, они подобны цветам в пространстве. Следовательно, подобно тому, как признаются простые феномены, являющиеся существующими или несуществующими в качестве конвенции, следует признать и активность. Тем не менее, если анализ выполняется относительно того, существует или не существует [это] *как таковость* (de-kho-nar), то, подобно тому, как неправомерно признавать активность существующей, простые феномены также не существуют. В «*Чатухиатаке*» говорится:

Постоянное, обладающее активностью, не существует.

Всепроникающее лишено активности.

То, что лишено активности, словно не существует.

Почему вы не восхищаетесь бессамостностью? [X: 17].

Поэтому другие школы не подрывают систему мадхьямиков, и, как объяснено также в «*Прасаннападе*», у нас нет ошибки доказательства того, что уже было доказано.

В контексте утверждения «активность не существует» это не означает, что не существует такая активность как «форма воспринимается [глазом]», «Лхеджин идет» и т. д. Напротив, это означает, что отдельно от простых феноменов, таких как *глаз* и *Лхеджин* не существует такой активности как «форма воспринимается», «Лхеджин идет».

С позиций нашей собственной школы нет разницы между этими двумя [вариантами] относительно существования и несуществования, поскольку оба равны в том, что в абсолютном смысле [активность] не существует, а в конвенциональном смысле – существует.

---

<sup>338</sup> Это тиб. выражение могло бы быть переведено и как «квазивозникающие простые феномены».

Оппоненты, хотя и признают, что глаз, связанный с активностью [видения], не является благодаря этому видящим форму, тем не менее, в качестве основания того, почему нет ошибки доказательства уже доказанного, утверждают, что слово «следовательно» (de'i-phyir)<sup>339</sup> показывает, что активность существует конвенционально.

{117} Но было бы крайне нелогичным посредством признания объекта, установленного к бытию (grub-pa) для оппонентов, считать это самым глубоким смыслом (dgongs-pa) установления к бытию. Они не устанавливают причину, почему мы говорим: «Мы просто устраняем объект отрицания, но не доказываем тезис (bsgrub-bya-mi-sgrub-pas)». Поэтому неверно, что смысл предыдущего опровержения не был установлен. Таким образом, [правило, которое гласит:] «достаточно, чтобы диалектические доводы<sup>340</sup> и примеры были установлены оппонентом», означает, что они должны быть установлены ими посредством логики достоверного восприятия – *цемы*, а простого одобрения не достаточно.

#### 1.2.1.1.2. Опровержение тезиса, что деятелем видения является самость или сознание

ММК, глава III, шлока 5cd<sup>341</sup>

Посредством самого видения также и деятеля видения  
Детально объяснив, надлежит понять.

Мы не согласны с тем, что в выражении «[Способность] видения функционирует как видение» [4d] субъект видения, к которому отно-

---

<sup>339</sup> В английском тексте сделано примечание: «Слово «следовательно», на которое ссылается Цонкапа, встречается в «*Прасаннападе*» [39b] в высказывании: «De'i-phyir-gal-te-tha-snyad-kyi-bden-pa-yin-na-ni-chos-tsam-po-bzhin-du-bya-ba-yang-khas-lang-la/'ong-te-de-kho-na-nyid-sems-na-ni-bya-bzhin-du-chos-tsam-po-yang-yod-pa-ma-yin-no-zhes-khas-blang-bar-bya'o / «Следовательно, в контексте конвенциональной истины активность должна быть принята как существующая так же, как простой феномен; но с точки зрения способа, каким вещи являются на самом деле, простой феномен должен быть принят как существующий так же, как действует активность» [Tsong khapa 2006, p. 133, note 8]. Здесь, на наш взгляд, допущена неточность при переводе второй строки. В тибетском тексте говорится: «но с точки зрения *таковости*, простой феномен должен быть принят как *несуществующий* так же, как и активность».

<sup>340</sup> Тиб. gzhan-grags-rtags – букв. «довод, известный другим», термин из буддийской логики, в западной буддологической литературе переводится как «публичный довод», «диалектический довод».

<sup>341</sup> Тиб. текст: ||lta-ba-nyid-kyis-lta-ba-po'ang||rnam-par-bzhad-par-shes-par-bya|| [ММК III: 5cd; ММК 2016, p. 5].

сится выражение «функционирует как видение», устанавливается как глаз. Тогда в чем же суть дела? В выражении «когда благодаря этому делает видимым, [он] видит» [*Прасаннапада* 39b] слова «делает видимым» устанавливают глаз в качестве того, кто «делает видимым», поэтому, когда, установив глаз деятелем видения, проводится исследование – является или не является он связанным с активностью видения, то это не является ошибкой. То, что является инструментом (byed-par-'gyur-ba), – это видение, глаз<sup>342</sup>, а то, что «делает видимым», является субъектом действия. Согласно буддийским школам, это – сознание (nam-shes). Согласно другим школам, это – самость. Поскольку это существует, то существует и деятель, и, следовательно, видение также является установленным.

Как в предыдущем примере с рубщиком дерева, если бы на вопрос «Кто рубит это дерево?» отвечали: «Топор рубит», то, значит, речь шла бы о топоре как рубщике, так же, когда на вопрос: «кто видит форму?» отвечают: «глаз видит», то признают, что глаз является деятелем видения. А когда говорят: «Лхеджин топором рубит дерево», то здесь называют Лхеджина рубщиком, а топор – инструментом (byed-ra) рубки. Аналогичным образом, когда говорят, что «самость или сознание посредством глаза видит форму», то самость или сознание признаются деятелем видения, а глаз – инструментом. Что касается этого, то прежде, когда было отвергнуто, что глаз видит, то опровержение было сформулировано в строках: «Способность видения на самом деле/ Не видит саму себя» [ММК III: 2ab]. Аналогичным образом, с помощью той же логической аргументации следует, детально рассмотрев те два субъекта видения, опровергнуть их [самосущее существование].

{ 118 } Более того, мы можем преобразовать [шлоку 2] так:

Субъект видения самого себя  
Не видит посредством видения.  
Тот, кто не видит себя,  
Как может видеть других?<sup>343</sup>

---

<sup>342</sup> В английском переводе сделано примечание, что этот аргумент взят из «*Прасаннапады*» [39b], но ссылка на глаз вставлена Цонкапой, глаз не упоминается Чандракирти в качестве инструмента [Tsong khapa 2006, p. 134, note 9].

<sup>343</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд делают примечание, что подобная игра с оригинальным текстом, или сочинение вариаций на основе оригинальных стихов – это обычное дело для индийской и тибетской комментаторской литературы [Tsong khapa 2006, p. 134, note 11].

Здесь, отставив в сторону выражение «глаз является субъектом видения», просто утверждается, что деятелем видения является самость или сознание, а опровержение применимо такое же. Но далее может возникнуть другая ошибка – ошибка абсурдного следствия, что если деятель видения «делает видимым», то имеется три видения.

Теперь предположим, кто-то выдвигает такое утверждение: «Субъект видения существует по собственной природе, так как существуют отличные от него [объект] – форма и инструмент (byed-pa) – видение (lta-ba).

ММК, глава III, шлока баб<sup>344</sup>:

Деятель видения не существует, будь то вместе с видением  
Или отдельно от него.

Поскольку эти два не существуют по собственной природе, тогда как являлся бы деятель видения существующим по собственной природе? Если бы деятель видения существовал по собственной природе, то не избежать двух альтернатив. Если деятель видения признается без отбрасывания видения, т. е. вместе с зависимостью от него, то он не являлся бы существующим по собственной природе, так как был бы в зависимости как установленный к бытию (grub-pa-zhig) либо как не-установленный (ma-grub-pa-zhig).

Первый случай не имеет места: то, что установлено к бытию, не является объектом повторного установления, поэтому для него также нет смысла в том, чтобы быть зависимым. Это также является опровержением зависимости в отношении вещей, если бы они были установлены в силу собственных характеристик. Тем самым показано, что возникает ошибка необходимости повторной реализации того, что было уже установлено. Эта ошибка была уже ранее объяснена.

Если бы имел место второй случай, то это противоречило бы зависимости, подобно рогам зайца. Предположим, некто говорит: «Отбросивший видение, т. е. независимый от видения, деятель видения существует». Слово «тоже» (kyang-ngo) во второй строке шлоки указывает, что не только не является существующим деятель видения, зависимый от видения, но и независимый деятель видения тоже не является существующим, и поскольку он не зависим от другого, то подобен цветку в небесах. Буддапалита, дав опровержение: если бы субъект видения обладал активностью видения, то нет двух активностей, если бы не

---

<sup>344</sup> Тиб. текст: ||ma-spangs-lta-bo-yod-min-te||lta-ba-spangs-par-gyur-kyang-ngo|| [ММК III: баб; ММК 2016, p. 5].

обладал, то был бы лишен активности, объясняет, что эта шлока имеет смысл, сходный со шлокой: «[Активность] видения не является собственно видением» [ММК III: 5a] [176b–177a].

### 1.2.1.2. Отрицание кармы (действия) и активности в отношении видения<sup>345</sup>

ММК, глава III, шлока 6cd<sup>346</sup>:

Если не существует деятель видения (lta-ba-po), то активность (blta-bya)<sup>347</sup> и видение (lta-ba) – как они могут существовать?

В то время как не существует самосущий субъект видения, будь то зависимый от видения или независимый, как могут при отсутствии деятеля видения существовать без причины активность видения и видение? Они не существуют по собственной природе. Поэтому как может по причине того, что они существуют, быть установленным существование деятеля видения по собственной природе?

{119} ММК, глава III, шлока 7<sup>348</sup>:

---

<sup>345</sup> В английской версии название параграфа: «Refutation of the object and action of seeing» («Опровержение объекта и действия видения») [Tsong khapa 2006, p. 127, 135].

<sup>346</sup> Тиб. текст: ||lto-po-med-na-blta-bya-dang||lta-ba-de-dag-ga-la-yod|| [ММК III: 6cd; ММК 2016, p. 5]. Здесь в первой строке должно быть, очевидно, не «lto-po», а «lta-po». Скорее всего, это – опечатка в издании Сера Ме.

<sup>347</sup> Тиб. lta-bya можно перевести и как «объект видения» или «видимое», как это сделано в английской версии [Tsong khapa 2006, p. 135]. Но то, что в переводе Инады с санскрита говорится не об «объекте видения», а об «активности видения» [ММК 1993, p. 52], подтверждает правильность нашего перевода.

<sup>348</sup> Тиб. текст: || blta-bya-lta-ba-med-pa'i-phyir|| rnam-par-shes-pa-la-sogs-bzhi||yod-min-nye-bar-len-la-sogs||ji-lta-bur-na-yod-par-'gyur|| [ММК III: 7; ММК 2016, p. 5]. В переводе Кеннета К. Инады с санскрита седьмая шлока – иная: «As it is said that a child. is born out of the father and mother relationship, so also does consciousness arise from the bond between the eye and its material form» («Как говорится, ребенок рождается из отношений отца и матери, так же как и сознание возникает из связи между глазом и его материальной формой») [ММК 1993, p. 53]. Эта шлока выпадает из контекста и кажется лишней в сравнении с тибетской версией: в том тексте, которым мы пользовались для русского перевода, и в том, с которого был сделан английский перевод Геше Самтена и Джея Гарфилда, этой шлоки нет, и общее число строф в третьей главе составляет 8, а не 9, как в варианте Инады. Ниже в комментарии Чже Цонкапа пишет, что это, по всей видимости, ложный стих, который встречается в некорректной рукописи.

Объект видения (blta-ba-bya)<sup>349</sup> и видение (lta-ba) не существуют, Поэтому четверо – сознание (gnam-shes) и т. д. – Не являются существующими. Тогда цепляние (nye-bar-len)<sup>350</sup> и т. д. Как являлись бы существующими?

Здесь кто-то может сказать, что активность видения и видение существуют в силу собственной природы, поскольку существует их результат. Что касается этого, то при опоре на объект видения и видение возникает сознание (gnam-shes), из соединения этих трех возникает контакт с присущим ему загрязнением (reg-pa-zag-pa-dang-bcas). То, что возникает одновременно с контактом, – это ощущение (tshor-ba), а из-за этих условий – возникает влечение, или жажда (sred-pa)<sup>351</sup>.

Тут следует заметить, что стих «Как рождение сына...»<sup>352</sup> не найден в других трех индийских комментариях<sup>353</sup>, и этот комментарий<sup>354</sup> также не объясняет его. Кроме того, это не соответствует словам Авалокитавраты (spyen-ras-gzigs-brtul-zhugs), что в «*Фундамен-*

---

<sup>349</sup> В данном контексте «blta-ba-bya» мы переводим не как «активность видения», а как «объект видения», т. е. то, что надлежит увидеть» или «видимое».

<sup>350</sup> В английском переводе «nye-bar-len-pa» переведено как «appropriator» (присвоитель) [Tsong khapa 2006, p. 135]. Но, думается, это не вполне корректный перевод, как это станет ясно из дальнейшего контекста, где под «nye-bar-len-pa -sogs» имеются в виду «цепляние и т. д.», т. е. звенья 12-членной цепи зависимого возникновения.

<sup>351</sup> Тиб. sred-pa – «страстное желание», одно из звеньев 12-членной цепи зависимого возникновения. Перевод этого термина как «влечение» или «жажда» позволяет, на наш взгляд, несколько скорректировать его коннотацию: речь идет не просто о страсти или желании, а некоей внутренней потребности, привязанности к чему-либо, не обязательно к людям или вещам, но и, в том числе, к жизни, к бытию.

<sup>352</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд делают примечание, что Цонкапа говорит о спорном стихе: «Как рождение сына происходит / В зависимости от отца и матери, / Так и сознание, говорят, возникает / В зависимости от глаза и материальной формы» [Tsong khapa 2006, p. 136, note 12].

<sup>353</sup> «Этот, как утверждают, ложный стих не найден ни в «*Buddhapālita*», ни в «*Prajñāpradīpa*», ни в комментарии Авалокитавраты» [Ibid., note 13].

<sup>354</sup> «Это кажется странным, потому что сохранившиеся тибетские переводы «*Prasannapadā*», так же, как и санскритская редакция «*Prasannapadā*» на самом деле содержат этот стих, в них действительно он комментируется [40a–40b], хотя сохранившиеся тибетские переводы не содержат его. Кажется, на самом деле «*Prasannapadā*» послужила главным источником для этого стиха» [Ibid., note 14].

*тальной мудрости»* содержится 449 шлок. Поэтому, по всей видимости, перевод был сделан на основе некорректной рукописи.

Если бы четверо – сознание и т. д. – существовали в силу собственной природы, то те два тоже существовали бы по собственной природе, но это не так. Деятель видения (Ita-ba-po) не существует по собственной природе, поэтому объект видения и видение – оба тоже не существуют по собственной природе. Вследствие этого, также не существуют по собственной природе те четыре. Это сознание и остальные [звенья], которые сокращенно обозначены как «и т. д. (sogs)», – контакт, ощущение, влечение.

Здесь кто-то может далее утверждать, что, поскольку в сутрах говорится: «Благодаря влечению как условию [возникает] цепляние» и т. д., то сознание (gnam-shes) и т. д. существуют, потому что из них возникают цепляние (len-pa), существование (srid-pa), рождение, старость, смерть и т. д.

Но в то время как объект видения и видение не существуют по собственной природе, и, следовательно, сознание и т. д. не существуют по собственной природе, каким образом могли бы существовать по собственной природе цепляние и другие звенья, обозначенные сокращенно как «и т. д.», – существование, рождение, старость и т. д.? Это невозможно.

### **1.2.2. Применение этого аргумента к другим способностям**

Предположим, кто-то утверждает следующее: «Вы опровергли [самосущее существование способности] видения, но не сделали опровержение относительно слуха и т. д. Поэтому они существуют и, следовательно, вещи существуют по собственной природе».

{ 120 } ММК, глава III, шлока 8<sup>355</sup>:

Через [понимание] видения также слух, запах,

Вкус, контакт и ум,

Слушателя и слушание и т. д.

Следует подробно рассмотреть и понять.

Слушание, вкушение, обоняние, прикосновение, мышление, субъект слуха и объект слуха, а также то, что сокращенно обозначается как «и т. д.», – субъект вкуса и объект вкуса, субъект обоняния и объект

---

<sup>355</sup> Тиб. текст: ||Ita-bas-nyan-dang-snom-pa-dang||myong-bar-byed-dang-reg-byed-yid||nyan-pa-po-dang-mnyan-la-sogs||rnam-par-bshad-par-shes-par-by|| [ММК III: 8, ММК 2016, p. 5].

обоняния, субъект контакта и объект контакта, субъект мышления и объект мышления следует подробно рассмотреть и понять.

Как следует подробно рассмотреть? С помощью именно видения. Следует понять, что подобно тому, как было опровергнуто самосущее видение, следует опровергнуть слух и остальные пять. Подобно тому, как опровергнут деятель видения, следует опровергнуть деятеля слуха и остальные пять. Подобно тому, как опровергнут объект видения, нужно опровергнуть объект слуха и остальные пять. Итак, мы можем переиначить текст:

Слух не является  
Слышащим самого себя.

Аналогичным образом, можно переделать так: обоняние не обоняет самого себя, вкус не вкушает самого себя, прикосновение не касается к самому себе, а мышление не мыслит самого себя.

## 2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

Итак, для того чтобы отбросить мысль, что опровержение утверждения о том, что шесть групп [таких феноменов как] карма (действие), механизм (byed-pa), субъект действия (byed-pa-po) существуют самосущим способом, является просто софистикой, и чтобы показать: «Все сутры из Слова Будды, где опровергнется, что глаз видит форму и т. д., являются предметом, объясняемым в данной главе, сделаем краткое дополнение цитатами из сутр окончательного смысла.

Победоносный сказал:

Святые шраваци относительно материальных объектов (gzugs), возникающих в прошлом, будущем и настоящем, которые являются объектами аналитического познания (gnam-par-shes-par-bya-ba'i-gzugs) посредством глаза, думают, что они не являются постоянными или прочными или самоидентичными<sup>356</sup> или иными, что они не имеют никакой безошибочной идентичности, но что эта иллюзия существует. То, что было создано (byas-pa) как иллюзия, существует. То, что делает ум омраченным, существует<sup>357</sup>. Эти

---

<sup>356</sup> Тиб. de-bzhin-nyid может означать «таковость», являться синонимом пустоты и абсолютного. В данном контексте этот термин обозначает, на наш взгляд, «самоидентичность», или «самотождественность».

<sup>357</sup> Тиб. sems-rmong-par-byed-pa-de-ni-yod-do в английской версии переведено так: “That which creates mental obscuration exist» (То, что создает ментальную затемненность, существует) [Tsong khapa 2006, p. 137] .

дурные вещи (de-gyi-na) существуют, – к такой мысли они приходят<sup>358</sup> путем различающего познания.

Остальные пять понимаются аналогично этому. В «Сутре о прекращении циклического бытия» (*Бхава-самкранти-сутра*; srid-ra-'pho-ba'i-mdo) также говорится:

{121}

Глаз не видит материальные объекты,  
Ум не познает феномены,  
Тот путь, где нет вовлеченности в мирское,  
Является высшей из истин [*mDo sde dza* 176b].

И еще:

Там, где собраны условия, есть восприятие [объекта],  
Как было преподано Предводителем;  
Цепляться за ту основу как нечто абсолютное –  
Это означает создавать абсолютную фикцию.

Поэтому цепляющиеся за объекты шесть инструментов [познания] (byed-ra), – от глаза до ума, – [а также] действия и субъекты действий пусты от самосущей природы, и [эта пустота,] которой не ведает мирской ум, есть абсолютная истина. В ином переводе читаем: «Это есть священная истина» (de-ni-dam-ra'i-bden-ra'o)<sup>359</sup>.

Здесь говорится, что благодаря собранию условий – способностей чувств и объектов – имеет место схватывание соответствующего своего объекта. Считать основу объясняемого цепляния существующей в качестве абсолютной [вещи] – это нечто просто полностью измышленное (nye-bar-btags-ra). Аналогичным образом, в «Лалитавистара-сутре» говорится:

Хотя при опоре на глаза и материальную форму  
Зрительное сознание возникает здесь,  
Форма не является зависимой от глаз,  
Форма также не является перенесенной в глаза.

Эти феномены бессамостны и не прекрасны,  
Но их воображают «самосущими и прекрасными».  
Ложно приписывая им то, чего у них нет.  
Из этого возникает зрительное сознание.

---

<sup>358</sup> В английском переводе указано, что эта цитата взята из «*Buddhapālita*» [177b], а в сутрах соответствующая ссылка не найдена. [Tsong khapa 2006, p. 137, note 15].

<sup>359</sup> Это относится к последней строке первого из этих двух стихов.

Через прекращение и возникновение сознания  
Воспринимают элиминацию сознания и его развитие.  
Все вещи не имеют прихода и ухода, пусты,  
Подобны иллюзии. Таково восприятие йогина [*mDo sde kha* 89b].

Здесь говорится, что хотя сознание возникает в зависимости от чувственной способности и объекта, не происходит взаимного переноса чувственной способности и объекта, а когда происходят возникновение и прекращение, [оно] ниоткуда не приходит и никуда не уходит. Нужно смотреть на это как подобное иллюзии. В «*Уналунаруприччасутте*» (bye-bar-‘khor-gyis-zhus-pa) говорится:

Глаза видят, если обладают всеми [условиями].  
Глаза, что видят материальные объекты,  
Ночью не видят, если нет условий.  
Поэтому «иметь» и «не иметь» – это концепт (mam-rtog) [*dKon brtseg* ca 129a].

Сказанное означает, что при опоре на собрание условий имеет место восприятие, а если отсутствует собрание условий, то восприятия нет, поэтому воспринимается объект или не воспринимается, это устанавливается благодаря концепту, а не в силу самосущего их<sup>360</sup> существования.

{122}

Глаза в зависимости от освещения приятные  
И неприятные – всевозможные вещи видит.  
Если они воспринимают их в зависимости от наличия [света],  
Тогда никогда не было видения посредством глаз.

Здесь говорится, что поскольку глаз видит при опоре на собрание условий, поэтому никогда не видел материальные объекты силою собственной сущности. Эта и предыдущие две шлоки опровергают самосущую природу посредством аргумента о зависимом возникновении.

Каким бы приятным ни был звук,  
Он никогда не пребывает внутри;  
И не идет, чтобы быть воспринятым.  
Звуки возникают силою концептуальной мысли [Ibid.].

Объект даже не приближается к чувственной способности и не идет туда, где он «схватывается». Опыт восприятия объектов чувственными

---

<sup>360</sup> То есть объекта и восприятия.

способностями, как показано, устанавливается просто силою умопостроения (gnam-rtogs). Аналогичным образом, [в «*Растропалапари-приччха-сутре*»] говорится:

Звуки песен, танцев, музыки – это не то, за что следует цепляться; Подобные сновидению, они – причина омраченности и привязанности для немудрого сына. Невежды, жадно цепляющиеся за то, что является дискурсивной фантазией (kun-tu-rtog-pa), разрушают себя. Неужели я буду слугой омрачений, подобно существам-«младенцам»? [dKon brtegs nga 248a].

Этим разъясняется: когда я увижу, как собственный ум, считающий объекты истинно [существующими], цеплянием за их характеристики, связав себя путами, является пребывающим под властью омрачений, то затем я посредством искусных логических аргументов постигну, что в этих феноменах нет самосущего существования – даже ни мельчайшей частицы. И тогда, подумав: «Как можно вести себя, словно дитя, которое не владеет логической аргументацией относительно *таковости* и является слугой омрачений!», следует заняться йогической практикой установления медитативного равновесия, созерцая пустоту, подобную пространству, и по выходе из этого состояния практиковать [восприятие всех объектов] пустыми, подобными иллюзии.

Таким образом, аргументы этой главы дарованы Арья Нагарджуной в качестве ока, чтобы узреть все тексты Слова Будды, разъясняющие, что объект цепляния, механизм цепляния и субъект цепляния пусты от самосущей природы. Поэтому тот, кто обрел это око, должен переживать праздничную радость, возникающую оттого, как видят *таковость* эти тексты.

### 3. Резюме главы III и формулировка ее названия

{123} Когда объекты шести видов определены как объекты цепляния (gzung-bya), шесть чувственных способностей – как средства, посредством которых происходит цепляние ('dzin-byed), шесть личностей – как субъекты цепляния ('dzin-pa-po), тогда распознается способ цепляния за них. Тот способ, когда эти феномены считаются существующими не просто силою конвенции наименования, а силою собственной их сущности, и происходит цепляние за них как за самосущие. Затем необходимо удостовериться как в факте, установленном посредством логических аргументов, что карма (действие)<sup>361</sup>, инстру-

---

<sup>361</sup> В английском тексте по непонятным нам причинам тиб. «las» переводится как «объект» [Tsong khapa 2006, p. 139, 140]. На наш взгляд, хотя в более

мент, или механизм (byed-ра), и субъект действия, или деятель (byed-ра-ро), не имеют никакой основы для того, чтобы быть установленными так, как им приписывает цепляние. После этого без особых трудностей разъясняется, что все восемнадцать феноменов не является установленными самосущим способом, что они и проявляющиеся в них средства действия, действия и субъекты действий подобны иллюзии. В это время следует стимулировать убежденность в мысли: «“Глаза”, “видение” и т. д. – все установленные к бытию [феномены] являются приемлемыми исключительно как объекты, подобные иллюзии». Предпринимаемое логическое исследование является поиском – существует или не существует установленная самосущим способом собственная природа глаза и т. д., а не просто поиск существования или несуществования. Поэтому, когда, проверив, не находим, то отрицаем существование самосущей природы, но не отрицаем вообще существования глаза и т. д. Как сказано также в *«Комментарии к “Чатухшатаке”»*,

Допустим, кто-то спрашивает: «Если глаз и т. д. не имеют фактически бытия (mi-srid), то тогда как зрение и другие чувственные способности могут быть представлены как кармически созревшие вещи?» Мы ответили бы так: «Мы опровергаем [существование] кармически созревшего [результата], который являлся бы самосущей вещью». Или если возникает вопрос: «В таком случае, поскольку выполняется отрицание глаза и т. д., то каким образом это не опровергается?», тогда ответ таков: выполняемый нами абсолютный анализ (gnar-pag-dpyod-ра) сосредоточен на поиске самосущей природы; мы здесь опровергаем, что вещи установлены [к бытию] силою собственной сущности, но не отрицаем того, что глаз и т. д. функционируют, что имеет место зависимое возникновение, и что есть созревший результат кармы. Следовательно, это существует: то, что называется созревшим плодом, – глаз и т. д. – существует [dVi ta ya 201b].

{124}

Тем самым очень ясно указан критерий разграничения того, что отрицается, и того, что не отрицается. Поэтому способ существования этих [феноменов] таков, как объясняется здесь:

---

широком контексте наряду с «инструментом действия» (byed-ра), «субъектом действия» (byed-ра-ро) здесь говорится и об «объекте» (yul), в данном конкретном контексте и несколько ниже наряду с «byed-ра» и «byed-ра-ро» говорится именно о карме, или действии, (las).

Видящий опирается на [способность] видения,  
Само видение также при опоре на видящего возникает.  
За исключением этого  
Не видать другой причины для их установления к бытию<sup>362</sup>.

С помощью этого объяснения следует понять также остальное. Хотя аргументы, изложенные в предыдущих главах, в состоянии опровергнуть истинное [существование] в отношении источников восприятия, следует понять также [изложенные в этой главе] специфические аргументы, опровергающие самосушущую природу [способности] видения и т. д. Эта глава была объяснена с тем, чтобы с ее помощью понять также другие главы. Посредством такого подхода станут бесконечно возрастать качества мудрости, анализирующей *таковость*, а всякий опыт использования объектов шести органов чувств станет казаться подобным тому, как иллюзорная личность пользуется объектами.

Это был комментарий на восьмую главу, которая называется «Исследование чувственных способностей» и имеет восемь шлок. Теперь переходим ко второй части секции «Опровержение самости феноменов в отношении источников восприятия».

#### **2.2.2.1.1.2.1.1.2. Отрицание самости феноменов в отношении *скандх***

Здесь три части: 1) объяснение главы «Исследование *скандх*»; 2) дополнение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы IV и формулировка ее названия.

##### ***Структура главы IV «Исследование *скандх*»***

##### **1. Объяснение главы IV «Исследование *скандх*»**

1.1. Опровержение того, что *скандха* формы существует по собственной природе

1.1.1. Опровержение причины и следствия в случае, когда они – разные объекты

1.1.2. Опровержение причины и следствия в случае, когда они являются существующими или несуществующими, однородными или неоднородными (похожими или непохожими)

1.2. Применение этого аргумента к другим *скандхам*

1.3. Способ отбрасывания ответов оппонентов в ходе диспута

2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

3. Резюме главы IV и формулировка ее названия

---

<sup>362</sup> Это переименованная шлока 12 из главы VIII ММК.

## Глава IV. Исследование скандх

### 1. Объяснение главы «Исследование скандх»

Здесь кто-нибудь может сказать: «Хотя чувственные способности были опровергнуты, пять *скандх* не были опровергнуты, значит, они существуют. А если они существуют, то, поскольку чувственные способности включены в их состав, то и они существуют по собственной природе». Опровержение этого довода имеет три части: 1) опровержение того, что *скандха* формы существует по собственной природе; 2) применение этого аргумента к другим *скандхам*; 3) способ отбрасывания ответов оппонентов в ходе диспута.

#### 1.1. Опровержение того, что *скандха* формы существует по собственной природе

Здесь две части: 1) опровержение причины и следствия в случае, когда они – разные объекты; 2) опровержение причины и следствия в случае, когда они являются существующими или несуществующими, однородными или неоднородными (похожими или непохожими).

##### 1.1.1. Опровержение причины и следствия в случае, когда они – разные объекты

{ 125 }

Согласно «*Абхидхарме*», все формы, что бы это ни было, являются либо одним из четырех великих элементов<sup>363</sup> ('byung-ba-chen-po-bzhi) либо имеют своей причиной один из них. Элемент-стихия «земля» (sa'i-khams)<sup>364</sup> и остальные из четырех – четыре элемента причинной формы (rgyu'i-gzugs-'byung-bzhi), глаз и остальные из пяти чувственных способностей, пять *аятан* – от формной *аятаны* (gzugs-kyi-skye-mched) до объекта тактильной результативной формы ('bras-gzugs-kyi-geg-bya) и т.д. – описываются как результативная форма [*Шалистамбха-сутра*, *mDo sde tsha* 142a]. Когда это описывается, как здесь, то имеется цепляние за собственные характеристики причины и результата. Тезис (dam-bca') для опровержения этого таков.

---

<sup>363</sup> Здесь понятие «элемент» ('byung-ba) используется не в том же смысле, что и «элемент» (khams) как *конституента*.

<sup>364</sup> В английском тексте для тиб. «khams» здесь используется термин «principle» вместо «element», чтобы подчеркнуть, что здесь «земля» выступает не столько как *конституента*, сколько как *аспект* материального феномена. [Tsong khara 2006, p. 144]. Можно использовать и универсальную натурфилософскую категорию «стихия».

ММК, глава IV, шлока 1<sup>365</sup>:

Отдельно от причины формы<sup>366</sup>  
Форма не является воспринимаемой.  
Отдельно от того, что называется «формой»,  
Причина формы также не проявляется.

Что касается глаза и т. д., то отдельно от причины формы (формной причины?) – четырех элементов – существующая самосущим способом и отличная от нее результивная форма не может быть воспринята. И не только это. Отдельно от того, что называется результивной формой, не проявляется также причина результивной формы, самосущим образом отличная от нее. Доказательство этих двух тезисов таково:

ММК, глава IV, шлока 2<sup>367</sup>:

Если бы отдельно от причины формы<sup>368</sup>  
Имелась форма, то форма без причины  
Оказалась бы – это абсурд. Нет никакого объекта,  
Что существовал бы без причины.

Если бы, что касается глаза и т. д., отдельно от причины формы существовала самосущая результивная форма, то оказалось бы, что эта форма не имеет причины, что является абсурдным следствием, поскольку противоречит ее зависимости. Поскольку такой объект, не имеющий причины, – какая бы вещь это ни была – никоим образом не существует, то неправомерно допускать существование формы, не имеющей причины.

ММК, глава IV, шлока 3<sup>369</sup>:

В том случае, если отдельно от формы

---

<sup>365</sup> Тиб. текст: ||gzugs-kyi-rgyu-ni-ma-gtogs-par||gzugs-ni-dmigs-par-ma-'gyur-ro||gzugs-zhes-bya-ba-ma-gtogs-par||gzugs-kyi-rgyu-yang-mi-s nang-ngo|| [ММК IV: 1; ММК 2016, p. 6].

<sup>366</sup> Тиб. gzugs-kyi-rgyu может быть переведено и как «формная причина». В переводе Инады с санскрита говорится о действующей причине («efficient cause») [ММК 1993, p. 54].

<sup>367</sup> Тиб. текст: ||gzugs-kyi-rgyu-ni-ma-gtogs-par||gzugs-na-gzugs-kyi-rgyu-med-par||thal-bar-'gyur-te-don-gang-yang||rgyu-med-pa-ni-gang-na'ang-med|| [ММК IV: 2, ММК 2016, p. 6].

<sup>368</sup> Тиб. gzugs – «форма» означает материальный объект.

<sup>369</sup> Тиб. текст: ||gal-te-gzug-ni-ma-gtogs-par||gzugs-kyi-rgyu-zhig-yod-na-ni||'bras-bu-med-pa'i-rgyur-'gyur-te||'bras-bu-med-pa'i-rgyu-med-do|| [ММК IV: 3; ММК 2016, p. 6].

Существовала бы причина формы,  
То это была бы причина без результата.  
Но не существует причина, не имеющая результата.

Причина, определяемая именно как причина, приносит результат. Если бы она, будучи самосушей, существовала отдельно от него, то не зависела бы от него. Но если бы это было так, то она оказалась бы неактивной. Причина, не имеющая результата, не существует как причина, и поскольку она не существует по определению как причина, то подобна цветку в небесах. Поскольку были отвергнуты утверждения, обратные двум тезисам, то они являются доказанными. Опровержение того, что причина и результат имеют тождественную самосушую природу, выполняется в контексте опровержения наших собственных школ, поэтому не упоминается здесь. А что касается утверждения, что они имеют разную самосушую природу, то в этом случае оказалась бы неправомерной [причинно-следственная] зависимость. Из этого вытекает следствие об отсутствии причины, которое абсурдно, поэтому отбрасывается. Итак, этот способ аргументации не похож на ранее приведенный аргумент, которым опровергается рождение из другого.

{126}

### **1.1.2. Опровержение причины и следствия в случае, когда они являются существующими или несуществующими, однородными или неоднородными (похожими или непохожими)**

ММК, глава IV, шлока 4<sup>370</sup>:

Если бы форма существовала,  
Причина формы являлась бы неприемлемой.  
Более того, даже если бы форма не существовала,  
Причина формы также являлась бы неприемлемой.

Более того, если элементы понимаются как причина формы, то не избежать двух альтернатив. Если бы форма являлась существующей в них, то причина формы не могла бы иметь места: в ней не было бы необходимости, ибо что должна была бы снова делать причина с тем, что уже существует? А если бы форма не существовала, то причина формы также не имеет смысла: причиной чего она являлась бы? Причина и результат оказались бы взаимопоглощающими. Хотя об этом

---

<sup>370</sup> Тиб. текст: ||gzugs-yod-na-yang-gzugs-kyi-ni||rgyu-yang-'thad-par-mi-'gyur-nyid||gzugs-med-na-yang-gzugs-kyi-ni||rgyu-yang-'thad-par-mi-'gyur-nyid|| [ММК IV: 4; ММК 2016, р. 6].

говорилось во время исследования условий, мы упоминаем и здесь, поскольку это уместно.

Предположим, кто-то утверждает, что, хотя причина формы и не является корректной [идеей], результативная форма существует, а если это так, то и причина формы существует.

ММК, глава IV, шлока 5<sup>371</sup>:

Формы, не имеющие причины,

Допускать – неразумно, они невозможны.

Следовательно, идею формы

Ни в коем случае не следует измышлять<sup>372</sup>.

Уже было объяснено, что причина формы не существует по само-  
сущей природе, а если это так, то существование результативной фор-  
мы, которая не имеет причины, не может иметь смысл. [Нагарджуна],  
проведя исследование и удостоверившись в [несуществовании беспри-  
чинной формы], применяет в выражении «mi-rung-rung-min-nyid»  
(«неразумно, [они] именно невозможны») двойное отрицание, чтобы  
указать, что позиция беспричинности, отказывающая вещам в их зави-  
симости от причин, является крайне примитивной.

Отдельно от формной причины форма не воспринимается, и в обо-  
их случаях – существования или несуществования формы – причина не  
имеет места, а не имеющая причины форма не существует. Поэтому  
йогин, созерцающий *таковость*, никогда не должен заниматься умо-  
построениями относительно форм – являются они прочными или не-  
прочными, видимыми или невидимыми и т. д. Это недостойное заня-  
тие. Буддапалита говорил: «Для тех подобных вам, кто имеет природу  
мудреца и желает постичь *таковость*, вообще недопустимо занимать-  
ся концептуальными измышлениями формы. Как можно логически  
мыслить о том, что за пределами любых концепций?» [178b]<sup>373</sup>.

ММК, глава IV, шлока 6<sup>374</sup>:

---

<sup>371</sup> Тиб. текст: ||rgyu-med-pa'i-gzugs-dag-ni||'thad-par-mi-rung-rung-min-nyid||de-phyir-gzugs-kyi-rnam-par-rtogs||'ga-yang-rnam-par-brtag-mi-byal|| [ММК IV: 5; ММК 2016, р. 6].

<sup>372</sup> Тиб. rnam-par-brtag-mi-bya – «не следует воображать», «не следует концептуально измышлять», «не следует умозрительно создавать» и т. д.

<sup>373</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд отмечают, что это слегка переиначенный, без изменения смысла, фрагмент из *Buddhapālita* [Tsong khapa 2006, р. 146, note 2].

<sup>374</sup> Тиб. текст: ||'bras-bu-rgyu-dang-'dra-ba-zhes||bya-ba-'thad-pa-ma-yin-te||'bras-bu-rgyu-dang-mi-'dra-zhes||bya-ba'ang-'thad-pa-ma-yin-no|| [ММК IV: 6; ММК 2016, р. 6].

Говорить: «Результат похож на причину» –  
Не имеет смысла.

Говорить: «Результат не похож на причину» –  
Не имеет также смысла.

Более того, если элементы рассматриваются в качестве причины, то будут они производить результат, похожий на самих себя, или непохожий? Если сказать: «Результативная форма сходна с причиной – элементом», то самосущее существование является неприемлемым. Ибо четыре элемента [имеют качества] твердости, влажности, жара и мобильности. А пять чувственных способностей – глаза (зрение?) и т. д. – это чистые формы (*gzugs-dang-ba*), служащие базисом для зрительного сознания и т. д.

{127} Источники восприятия (*skye-mched*) внешних форм и т. д. схватывают их посредством зрительного сознания и т. д., но не имеют собственной природы элементов. Это говорит о том, что если бы сходство причины и следствия являлось самосущим, то оно не зависело бы от причины, а в случае если бы сходство было частичным, то с необходимостью оно должно было бы быть полным. В *«Гимне Преодолевшему сансару»* (*Локатитастава*; *'jig-rten-las-'das-par-bstod-pa*) Нагарджуна также говорит:

Если элементы не воспринимаются глазами,  
Тогда как глаза могут воспринимать то, что возникло благодаря им?

Поскольку форма объясняется точно так же,  
Откажитесь от цепляния за форму! [5].

Тем самым объясняется, что, поскольку элементы не воспринимаются глазами, то и производные от них [феномены] – синие, желтые и т. д. – также не воспринимаются. Если бы они были установлены к бытию самосущим способом, то в этом случае, согласно данному аргументу, с необходимостью следует, что должно быть все равно – воспринимают их глаза или не воспринимают. Семя индийского риса и другие семена этого рода не выглядят как причина и результат. На этом основании также представляется неправомерным говорить о сходстве причины и результата. Когда в одном случае такие сходные вещи выглядят не как причина и результат, то и в других случаях сходства также отрицается, что это – причина и следствие. Это также важное положение, объясненное ранее.

Утверждение «причина и следствие не имеют сходства» также является неправомерным. Если бы самосущее существование [вещей] в качестве причины и следствия, хотя бы и без сходства [результата] с причиной, было допустимым, то тогда все несходные вещи оказались бы [связанными отношением] причины и следствия.

## 1.2. Применение этого аргумента к другим *скандхам*

ММК, глава IV, шлока 7<sup>375</sup>:

Ощущения, различения, *санскары*,  
Сознание, а также все вещи  
Следует, как и форму, во всех отношениях  
[Анализировать] по порядку тем же способом.

Ощущения, различения, *санскары*<sup>376</sup>, сознание следует понять точно так же, то есть способом *сходным*. С чем *сходным*? С [исследованием] *скандхи* формы. Как точно так же? Так же, как была опровергнута самосущая природа *скандхи* формы, следует к остальным *скандхам* применить во всех отношениях тот же способ опровержения и в том же порядке. Точно так же, как после исследования формы – является она идентичной причине или отличной от нее – было опровергнуто [ее самосущее бытие], {128} следует, проанализировав, являются ли пары «ощущение и контакт», «сознание и одновременно возникшее различение», «неведение и кармический импульс», «кармический импульс и сознание» однородными или разными [феноменами], опровергнуть их [самосущее] существование.

Говоря «во всех отношениях» (*rnam-pa-thams-cad-du*), [Арья Нагарджуна] указывает, что необходимо точно так же, как в случае формы, применить к остальным *скандхам* анализ существования-несуществования, причины-следствия, сходства-несходства. И не только это. Выполненные относительно формы три анализа вещей [как] определяющих и определяемых, причины и следствия, части и целого должны быть применены «во всех отношениях», «в равной степени» при рассмотрении остальных *скандх*.

---

<sup>375</sup> Тиб. текст: ||tshor-dang-'du-shes-'du-byed-dang||sems-dang-dngos-pothams-cad-kyang||rnam-par-dag-ni-thams-cad-du||gzugs-nyid-kyis-ni-rim-pamtshungs|| [ММК IV: 7; ММК 2016, p. 6].

<sup>376</sup> Тиб. 'du-byed – скандха кармических импульсов, или формирующих факторов. Мы оставили здесь санскритский термин «*санскара*», хотя ниже используем также термин «кармический импульс».

### 1.3. Способ отбрасывания ответов оппонентов в ходе диспута

ММК, глава IV, шлока 8<sup>377</sup>:

Когда аргумент выдвинут посредством пустоты,  
Какой бы ответ ни прозвучал,  
Любой из них не является ответом,  
Поскольку совпадает с тем, что надо доказать.

На каком основании мадхьямик объясняет пустоту одного феномена от самосушей природы, на таком же основании он стремится объяснить также и все другие феномены. Если в то время когда посредством утверждения о пустоте самосушей природы – тезиса «форма пуста от собственной природы» – опровергается позиция другой стороны в диспуте, тот, кто отстаивает, что [она] не является пустой, предлагает в качестве своего контраргумента утверждение «ощущения и т. д. существуют, и точно так же существует и форма». Такого рода «контраргумент» и ему подобные не являются подходящим ответом [на аргумент пустоты]. Даже если бы ощущение и т. д. имели самосушее существование, в отношении формы нужно было бы доказать, что она имеет самосушее бытие. Ибо они равны в смысле необходимости доказательства их самосушего бытия. Наставник Нагарджуна говорит это, чтобы преподать урок: вообще все выдвигаемые оппонентами аргументы совпадают с тезисом, который необходимо доказать, поэтому мадхьямик может ответить на любой их довод, что у них предпосылки доказательства совпадают с тем, что подлежит доказательству, поэтому достоверные предпосылки не установлены.

ММК, глава IV, шлока 9<sup>378</sup>:

Когда объяснение дается посредством пустоты,  
Аргументы тех, кто обвиняет [нас] в ошибке,  
Не являются валидными – совпадают  
С тезисом, который подлежит доказательству.

Подобно этому, когда объяснение дается посредством [теории] пустоты, бывает, что кто-нибудь вроде ученика делает критические замечания, вступает в диспут. Но [по сути] он не вступает в контроверзу

---

<sup>377</sup> Тиб. текст: ||stong-pa-nyid-kyis-brtsad-byes-te||gang-zhig-lan-'debs-smra-byed-pa||de-yis-thams-cad-lan-btab-min||bsgrub-par-ya-dang-mtshungs-par-'gyur|| [ММК IV: 8; ММК 2016, p. 6].

<sup>378</sup> Тиб. текст: ||stong-pa-nyid-kyis-bshad-byas-tshe||gang-zhig-kyong-'dogs-smra-byed-pa||de-yis-thams-cad-skyon-btags-min||bsgrub-par-bya-dang-mtshungs-par-'gyur|| [ММК IV: 9; ММК 2016, p. 6].

[с нами], поскольку его предпосылки совпадают с тем, что он должен доказать. В «*Чатухшатаке*» говорится:

{ 129 }

Кто видит одну вещь,

Тот объясняет так, как [будто] видит все вещи.

Какова пустота одной вещи,

Такова и пустота всех вещей<sup>379</sup>. [VIII: 16]

Эти два стиха следует понимать как относящиеся ко всем главам<sup>380</sup>.

## 2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

Итак, для того, чтобы показать, что сутры окончательного смысла также устанавливают, что *скандхи* пусты от самосушей природы, и что все тексты из Слова Будды, где это излагается, являются предметом, объясняемым в данной главе, сделаем краткое дополнение цитатами из сутр окончательного смысла. В «*Сутре сердца*» (*Хридая-сутра*; *shes-rab-kyi-pha-rol-tu-phyin-pa'i-snying-po*) говорится:

Тот благородный сын или благородная дочь, что желает вступить в глубинную практику парамиты мудрости, должен этим способом в совершенстве, ясно и безупречно увидеть: также пять *скандх* пусты от самобытия» [*Sher phyin* ka 145a].

В «*Сутре, адресованной шравакам*» (*Шравака-сутра*; *nyan-thos-la-bstan-pa'i-mdo*) Солнечный Друг<sup>381</sup> даровал такое учение:

Формы подобны мыльной пене,

Ощущения – все равно, что пузырьки на воде,

Различения подобны миражу,

Кармические импульсы подобны банановому дереву,

---

<sup>379</sup> Тиб. текст последних двух строк данного фрагмента «*Чатухшатаки*» таков, согласно цитате, приводимой Чже Цонкапой: ||gcig-gi-stong-nyid-gang-yin-pa||de-ni-kun-gyi-stong-pa-nyid|| [Tsong khapa 2012, p. 129]. В английском тексте эти строки переведены так: «Since one thing is empty,/ All things are empty» [Tsong khapa 2006, p. 148]. По-русски это выглядит так: «Поскольку одна вещь пуста, то все вещи являются пустыми». На наш взгляд, это некооректная передача смысла. Согласно переводчикам, из того, что одна вещь пуста, следует, что все вещи пусты. Но тибетский текст не содержит такой смысл.

<sup>380</sup> В английском переводе эта фраза взята в кавычки как цитата из Буддапалиты [*Buddhapālita* 180a]. [Tsong khapa 2006, p. 148].

<sup>381</sup> Тиб. *nyü-ma'i-gnyen* – Друг Солнца, эпитет Будды Шакьямуни.

Сознание называется подобным иллюзии [*Манджушририкритасутра*, *mDo sde ka* 239b; *dKon brtsegs ca* 272a].

В частности, в «*Сутре самадхи сокровищницы пространства*» (*Ганананджа-париприччха-сутра*; *nam-mkha'-mdzod-kyi-ting-nge-'dzin-gyi-mdo*) говорится, что подобно тому, как один феномен является пустым от самобытия, так же следует созерцать все другие феномены:

Кто постиг посредством одного феномена, что все феномены подобны иллюзии и миражу, не имеют никакой основы для цепляния, являются пустыми, обманчивыми, ненадежными, тот в кратчайшие сроки достигнет сердца просветления [*mDo sde pa* 281a].

В «*Самадхираджа-сутре*» (*ting-nge-'dzin-rgyal-po*) также говорится:

Подобно тому, как вы познаете концепт «Я»,  
Следует применить ум [к познанию] всего.  
Сушность (*ngo-bo-nuid*) всех этих феноменов  
Совершенно чиста как небеса. [*mDo sde da*, 44a]

Посредством одного также все познается.  
Посредством одного также все воспринимается.  
Как бы много [вещей] ни было объяснено,  
Гордыня не возникает [*mDo sde da*, 41a].

{ 130 }

Здесь объясняется, что тот способ постижения бессамости личности, который был применен к самому себе, когда вы вели поиск самосущей природы, которая служила бы основой мысли: «Это – я», и не нашли ее, следует применить также ко всем другим феноменам. Говорится, что последовательность анализа такова, а способ бессамости является одинаковым для феноменов и личности.

### 3. Резюме главы IV и формулировка ее названия

Итак, было объяснено, что если бы причина и результат *скандх* не были просто номинально приписанными, а существовали бы соответственно способу цепляния за них как за самосущих, то это вообще не имело бы смысла. Благодаря логической аргументации наступает понимание этого. Затем для того чтобы [приучиться] думать, что элементы, будучи просто обозначениями, имеют возникновение, и что контакт, ощущения и т. д. – все эти [вещи] имеют смысл, надо тренировать ум в [применении] аргумента зависимого возникновения. Он по-

казывает, что определенность [вещей] в аспекте видимости и определенность в аспекте пустоты – это взаимодополняющие две стороны.

Это был комментарий на четвертую главу, имеющую девять шлок и называемую «Исследование *скандх*».

### **2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.<sup>382</sup>Отрицание самости феноменов в отношении элементов**

В разделе «Опровержение самости феноменов в отношении элементов» три части: 1) объяснение главы V; 2) дополнение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы V и формулировка ее названия.

#### ***Структура главы V «Исследование элементов»***

##### **1. Объяснение главы V «Исследование элементов»**

1.1. Опровержение того, что шесть элементов установлены к существованию в силу их собственной природы

1.1.1. Опровержение того, что элемент «пространство» является установленным к существованию в силу собственной природы

1.1.1.1. Опровержение характеристики и характеризуемого в отношении элемента «пространство»

1.1.1.1.1. Опровержение основы характеристики

1.1.1.1.1.1. Опровержение характеристики

1.1.1.1.1.1.1. Опровержение характеристики посредством анализа «раньше» и «позже»

1.1.1.1.1.1.2. Опровержение характеристики посредством анализа – существует или не существует характеристика

1.1.1.1.1.2. Демонстрация того, что благодаря этому основа характеристики становится опровергнутой

1.1.1.1.2. Опровержение самой характеристики

1.1.1.1.3. Резюмирующий вывод

1.1.1.2. Опровержение [существования пространства] в качестве вещественного и невещественного

1.1.1.2.1. Главный смысл

1.1.1.2.2. Отбрасывание возражений

---

<sup>382</sup> Данная нумерация относится к общей структуре текста «*Океан аргументов: Большой комментарий к тексту “Муламадхьямакарики”*». Мы находимся в том разделе «*Океана аргументов*», где дается объяснение бессамости трех видов феноменов. Завершены первые две части – опровержение самосущего бытия чувственных способностей и опровержение самосущего бытия *скандх*. Теперь начинается третья часть – опровержение самости феноменов в отношении элементов.

- 1.1.1.3. Резюмирующий вывод из опровержений
- 1.1.2. Применение данного аргумента к другим элементам
- 1.2. Обличение крайностей реификации и нигилизма
2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла
3. Резюме главы V и формулировка ее названия

## **Глава V. Исследование элементов**

### **1. Объяснение главы V «Исследование элементов»**

Здесь кто-нибудь может сказать: «Элементы не были опровергнуты, и Победоносным было сказано: “О великий царь! Это существо, личность, состоит из шести элементов” [*Pitāputrasamāgama-sūtra*<sup>383</sup>, *dKon brtseg* nga 127b], а также указано, что шесть элементов – земля, вода, огонь, ветер, пространство, сознание, а их характеристики функционируют как твердость, влажность, тепло, подвижность, незагрязненность, осознанность. Поэтому если бы они не имели собственной природы, не было бы смысла в том, чтобы излагать их характеристики. Следовательно, поскольку характеристики существуют, то элементы существуют по собственной природе. А если элементы имеют самосущее бытие, то подобно этому по собственной природе существуют также *скандхи* и источники восприятия».

В том случае, если бы элементы существовали самосущим способом, тогда и два других [вида феноменов] должны бы существовать самосущим способом, но они не существуют так. Спрашивается, как так они не существуют?

{131} Здесь две части: 1) опровержение того, что шесть элементов установлены к бытию в силу их собственной природы; 2) обличение крайностей реификации и нигилизма.

#### **1.1. Опровержение того, что шесть элементов установлены к бытию в силу их собственной природы**

Здесь две части: 1) опровержение того, что элемент «пространство» является установленным к существованию в силу собственной природы; 2) применение данного аргумента также к другим элементам.

---

<sup>383</sup> Это «*Сутра встречи отца и сына*», существующая во многих версиях, основанная на ранних абхидхармистских текстах, которые появились через одно-два столетия после ухода Будды; наиболее известная версия – из коллекции «*Ратнакута-сутры*», датировка которой является неопределенной.

### **1.1.1. Опровержение того, что элемент «пространство» является установленным к существованию в силу собственной природы**

Здесь три части: 1) опровержение характеристики и характеризуемого в отношении элемента «пространство»; 2) опровержение [существования пространства] в качестве вещественного (dngos-po) и не-вещественного (dngos-med); 3) резюмирующий вывод из опровержений.

#### **1.1.1.1. Опровержение характеристики и характеризуемого в отношении элемента «пространство»**

Здесь три части: 1) опровержение основы характеристики; 2) опровержение самой характеристики; 3) резюмирующий вывод.

##### **1.1.1.1.1. Опровержение основы характеристики**

Здесь две части: 1) опровержение характеристики; 2) демонстрация того, что благодаря этому основа характеристики становится опровергнутой.

##### **1.1.1.1.1.1. Опровержение характеристики**

Здесь две части: 1) опровержение характеристики посредством анализа «раньше» и «позже»; 2) опровержение характеристики посредством анализа – существует или не существует характеристика.

##### **1.1.1.1.1.1.1. Опровержение характеристики посредством анализа «раньше» и «позже»**

ММК, глава V, шлока 1<sup>384</sup>:

До дефиниции<sup>385</sup> пространства  
Не существовало пространства ни в малейшей степени.  
Если бы оно существовало до его характеристик,  
То абсурдно следовало бы, что оно существовало без характеристик.

Хотя в сутрах первым рассматривается элемент «земля», здесь первым опровергается, что элемент «пространство» является установленным к существованию посредством его самосущей природы. Дело в

---

<sup>384</sup> Тиб. текст: ||nam-mka'-i-tshan-nyid-snga-rol-na||nam-mkha'-cun-zad-yod-ma-yin||gal-te-mtshan-las-snga-gyur-na||mtshan-nyid-med-par-thal-bar-'gyur|| [ММК V:1; ММК 2016, р. 7].

<sup>385</sup> Тиб. mtshan – букв. «характеристика», «признак», переводится в данном контексте также термином «определение».

том, что обычным людям пространство известно как пустое, а относительно других элементов это не является известным. Поэтому для того чтобы посредством известного объекта установить неизвестные, говорится «если до характеристики пространства» и т. д.

Здесь предположим, что некто утверждает: «Поскольку никто из наших и других школ не признает, что основа характеристики имеет место до характеристики, то, следовательно, нелогично доказывать, что пространство не существовало до характеристик пространства». Мы отвечаем на это, что те представители других школ, которые не признают, что основа характеристики существовала раньше, чем характеристика, не утверждают, что она *просто не существовала*. Тогда о чем речь?

Об этом у Буддапалиты говорится так: «В случае если бы до характеристики пространства объект, называемый «пространство», существовал хоть в самой малой степени, тогда было бы также логичным указать на него и сказать: “Вот у этого пространства характеристикой является вот это”» [180a]. Это означает, что если бы они существовали последовательно – одно раньше, другое – позже, то тогда такого рода демонстрация имела бы смысл, а если – нет, то – нет. Приемлемым является второй вариант, – пространство и его характеристика не являются последовательными во времени. Поскольку первый вариант (характеристика и характеризуемое вообще являются последовательными) охватывает его (*khyab-byed*), то охватывание отрицается<sup>386</sup>. Более того, мы также принимаем объяснение из сутр, что отсутствие препятствий (*mi-sgrib-pa*) – это характеристика пространства. А когда небуддийские школы говорят об основе пространства, характеризуя ее как беспрепятственность, то речь идет о принятии ими характеристики и характеризуемого как самосущих, из чего следует, [по их логике,] что они должны быть последовательными [в смысле] «раньше-позже».

{132} На чем основана такая необходимость? Есть три момента времени для характеристики (*mtshan-nyid-‘jug-pa*)<sup>387</sup>. Одновременность опровергается словами «Характеризация не является обладающей ха-

---

<sup>386</sup> В английской версии: «And since the former (characteristic and characterized in general being sequential) would be its superordinate category, this shows that the coherence of the superordinate category is refuted» («А поскольку первый вариант (характеристика и характеризуемое являются в общем случае последовательными) являлся бы для него вышестоящей категорией, то это показывает, что когерентность вышестоящей категории опровергается») [Tsong khapa 2006, p. 153].

<sup>387</sup> Это выражение буквально означает «вступление в характеристику».

рактистикой» [V: 3b]<sup>388</sup>. Из двух других случаев характеристики: первый – когда характеристика имеет место раньше, а основа характеристики – позже, и, наоборот, второй – когда имеет место обратное, трудно опровергнуть второй случай. Потому что [в случае допущения о том, что] основа характеристики ('jug-gzhi) имела место раньше, чем тот, кто характеризует ('jug-pa-po) больше сомнений, а когда есть убежденность в том, что характеризуемое ('jug-sa) не появилось раньше, то слабо цепляние за [измышление,] что оно являлось пребывающим раньше. Поэтому в этом случае проще выполнить отрицание существования основы характеристики до характеристики.

В том случае, если бы беспрепятственность существовала в пространстве в качестве характеристики благодаря самосущей характеристике, в двух других временных периодах характеристика не имела бы смысла. Следовательно, если бы была необходимость в том, чтобы характеризовать основу характеристики, пространство, существующее до характеристики, то, поскольку до характеристики пространства, беспрепятственности, основа характеристики, пространство, не является существующим ни в малейшей степени, то по отношению к чему выполнялась бы характеристика?

ММК, глава 5, шлока 2<sup>389</sup>:

Никакая вещь, не имеющая характеристик,

Никогда не являлась существующей.

А если нет вещей, не имеющих характеристик,

То характеристикой чего являлась бы характеристика?

В случае если бы пространство являлось более ранним в сравнении с характеристикой – беспрепятственностью, то абсурдным образом из этого следовало бы, что у него нет характеристики. Но тогда и пространство тоже является несуществующим. Ибо вещь, не имеющая характеристик, – любой, какой бы то ни было объект, в любой традиции авторитетных текстов (gzhung-lugs) не является существующим<sup>390</sup>.

---

<sup>388</sup> Тиб. «'jug-pa-ni-mtshan-nyid-bcas-la-min» в английском тексте переведено так: «Nor in the characterized does the characteristic arise» («И в характеризованном не возникает характеристика») [Tsong khapa 2006, p. 154].

<sup>389</sup> Тиб. текст: ||mtshan-nyid-med-pa'i-dngos-po-ni||'ga-yang-gang-na'ang-yod-ma-yin||mtshan-nyid-med-pa'i-dngos-med-na||mtshan-nyid-gang-du-'jug-par-'gyur||

<sup>390</sup> Выражение «don-'ga-yang-gzhung-lugs-gang-na-'ang-yod-pa-ma-yin» в английской версии переведено так: «according to no philosophical system does any entity or object without a characteristic exist» («согласно ни одной философской системе не существует какая-либо сущность или объект без характеристики») [Tsong khapa 2006, p. 154].

Предположим, кто-то говорит: «В настоящее время характеристика существует, и характеристика осуществляется в отношении основы характеристики, следовательно, поскольку эта характеристика существует, то и основа характеристики тоже существует». Уже было объяснено, что до характеристики не существует вещь, т. е. объект, не имеющий характеристики. А поскольку это так, то не существует никакой основы, в отношении которой имела бы место характеристика. Тем самым опровергается идея о том, что при опережающем появлении основы характеристики, хотя характеристика еще отсутствует, существует характеристика.

{133}

#### 1.1.1.1.1.2. Опровержение характеристики посредством анализа – существует или не существует характеристика

ММК, глава V, шлока 3<sup>391</sup>:

Характеристики не характеризуют то, что лишено характеристик.

Они не характеризуют то, что имеет характеристики.

Они не характеризуют что-то иное,

Нежели то, что имеет характеристики и то, что не имеет их.

Более того, если бы характеристика имела место самосущим способом, то невозможно было бы избежать трех альтернатив. Нет характеристики того, что не имеет характеристик, потому что феномены, лишённые характеристик, не существуют даже конвенционально, поэтому характеристика противоречила бы отсутствию основы. В отношении объектов, имеющих характеристики, самосущая характеристика также не является существующей: в отношении таких вещей нет необходимости в характеристике, ибо тому, что в силу собственной сущности является установленным вместе с характеристиками, зачем снова нужны характеристики? Если бы для существующих таким образом вещей выполнять характеристику, то пришлось бы постоянно это делать, и получилась бы дурная бесконечность.

Что касается того, что такие характеристики как отсутствие препятствий и т. д. для основы характеристики – пространства и т. д. – являются *основанием для установления* (sgrub-byed)<sup>392</sup>, то, хотя они не

---

<sup>391</sup> Тиб. текст: ||mtshan-nyid-med-pa-mtshan-nyid-ni||mi-'jug-mtshan-nyid-bcas-la-min||mtshan-bcas-mtshan-nyid-med-pa-las||gzhan-la'ang-'jug-par-mi-'gyur-ro|| [ММК V: 3; ММК 2016, р. 7].

<sup>392</sup> В английском переводе используется термин «достаточное основание» в шопенгауэровском смысле для перевода тибетского термина «sgrub-byed»,

противоречат условному бытию, тем не менее, являются логически неприемлемыми в качестве абсолютных [феноменов]. Много раз было сказано, что зависимость не имеет смысла в случае допущения одновременных феноменов, установленных силою их собственной сущности. Поэтому характеристика и характеризуемое, одновременно установленные к бытию самосущим способом, не имеют связи. Следовательно, неправомерно [полагать,] что характеристика служит *основанием для установления* [основы характеристики].

Кроме того, быть установленным к бытию самосущим способом означает быть установленным по своей воле, и сам этот самосущий феномен должен оставаться стабильной сущностью. А в таком случае неприемлемо, чтобы он находился в чужой власти и имел с другим [феноменом] связь зависимости. Поэтому, если бы то, что установлено к бытию силою собственной сущности, зависело бы от *основания для установления*, тогда оно должно было бы никогда не существовать независимым. Следовательно, имеет место дурная бесконечность.

Характеризация также не имеет места в отношении чего-то другого помимо того, что имеет характеристики, и того, что не имеет их. Ибо этого не может быть, поскольку противоположностью отсутствия характеристики является наличие характеристики, а противоположностью наличия характеристики – отсутствие характеристики, поэтому существование и несуществование характеристики – это взаимоисключающие противоположности.

{134} Касательно этого представители джайнизма<sup>393</sup> говорят: «В аспекте жизненной субстанции характеристика отсутствует, а в аспекте телесной субстанции характеристика существует». Хотя утверждается, что характеристика существует или не существует в зависимости от способа классификации, тем не менее, этим не избежать ранее изложенного индивидуального опровержения [соответствующих позиций].

---

который, на их взгляд, по смыслу совпадает с шопенгауэровским принципом [Tsong khara 2006, p. 155, note 2]. Принцип достаточного основания у Шопенгауэра означает, что ничто не существует без основания своего бытия. Тибетский же термин «sgrub-byed» означает буквально «средство установления» или «средство доказательства». Учитывая специфическую коннотацию тибетских онтологических терминов «существование» (yod-ra). «установление к бытию» ('grub-ra), мы не стали переводить «sgrub-byed» как *достаточное основание*.

<sup>393</sup> Тиб. «'os-ra-las-skye-bu» – букв. «личность из достойных», эпитет, который относится к «gcer-bu-ra», т. е. к джайнам.

### 1.1.1.1.2. Демонстрация того, что благодаря этому основа характеристики становится опровергнутой

Предположим, кто-то говорит: «Хотя самосушая характеристика основы характеристики была опровергнута, тем не менее, опровержение совокупного целого не опровергает его составных частей, поэтому основа характеристики существует по собственной природе».

ММК, глава V, шлока 4ab<sup>394</sup>:

Если нет характеристики,  
То нет смысла в основе характеристики.

Если характеристика не является существующей по собственной природе, то является бессмысленным и самосушее существование основы характеристики, потому что основа характеристики должна быть установлена на основании характеристики. Здесь вы утверждаете самосушее существование элемента *пространство* с помощью довода, что оно обладает характеристикой *отсутствие препятствий*. Но он бессмысленен, потому что характеристика не существует. А если так, то как может иметь смысл ваше [утверждение,] что основа характеристики имеет существование по собственной природе?

### 1.1.1.1.2. Опровержение самой характеристики

Предположим, кто-то думает: «Вами опровергнуто существование характеристики, но не – характеристики. Поэтому характеристика существует по собственной природе».

ММК, глава V, шлока 4cd<sup>395</sup>:

Если нет смысла [в существовании] основы характеристики,  
То также не существующей является характеристика.

На основании того, что характеристики нет, демонстрируется, что [допущение самосушей] основы характеристики является неправомерным. [Та идея,] что основа характеристики имеет существование в силу собственной природы, оказывается неприемлемой. И не только это. Характеристика тоже не является существующей благодаря собственной природе, потому что не имеет опоры. А так как не существует характеристика без основы, то говорить, что характеристика существует в силу собственной природы, хотя была опровергнута основа, – это неразумно.

---

<sup>394</sup> Тиб. текст: ||mtshan-nyid-'jug-pa-ma-yin-na||mtshan-gzhi-'thad-par-mi-'gyur-ro|| [ММК V: 4ab; ММК 2016, p. 7].

<sup>395</sup> Тиб. текст: ||mtshan-gzhi-'thad-pa-ma-yin-na||mtshan-nyid-kyang-ni-yod-pa-ma-yin|| [ММК V: 4cd; ММК 2016, p. 7].

### 1.1.1.1.3. Резюмирующий вывод

ММК, глава V, шлока 5<sup>396</sup>:

Поэтому основа характеристики не является существующей,  
И характеристика не имеет существования.

На каком основании посредством всестороннего исследования была установлена неправомерность [идеи] о существовании основы характеристики силою ее собственной природы, на том же основании говорится, что не имеющая основы характеристика не является существующей. Таково конечное резюме предыдущих опровержений.

### 1.1.1.2. Опровержение существования пространства в качестве вещественного и невещественного

Здесь две части: 1) главный смысл; 2) отбрасывание возражений.

#### 1.1.1.2.1. Главный смысл

{135}

Допустим, кто-то заявляет: «Даже если это и обстоит так, что характеристика и основа характеристики не существуют по собственной природе, пространство субстанциальной природы (dngos-po'i-rang-bzhin-gyi-nam-mkha') существует, а раз так, то является основой характеристики или характеристикой, поэтому эти два существуют по собственной природе».

ММК, глава V, шлока 5cd<sup>397</sup>:

Помимо основы характеристики и характеристики  
Не существует некой иной вещи.

Что касается этого, то небуддийские школы – вайшешика и другие – говорят, что пространство установлено к бытию как нечто субстанциональное. Из буддийских школ вайбхишики признают пространство вещественным. Все буддисты сходятся в признании пространства как отсутствия препятствий для контакта. Однако вайбхашики, полагая, что если простое отсутствие препятствий для контакта является неутвердительным отрицанием, то в этом случае пространство не может быть [позитивным феноменом,] открытым для размещения других [феноменов], думают, что пространство служит местом для материальных вещей, поэтому способно выполнять функцию. Исходя из та-

---

<sup>396</sup> Тиб. текст: ||de-phyir-mtshan-gzhi-yod-min-te||mtshan-nyid-yod-ba-nyid-ma-yin|| [ММК V: 5ab; ММК 2016, p. 7].

<sup>397</sup> Тиб. текст: ||mtshan-gzhi-mtshan-nyid-ma-gtogs-pa'i||dngos-po-yang-ni-yod-ma-yin|| [ММК V: 5cd; ММК 2016, p. 7].

кого представления, они признают субстанциональность пространства<sup>398</sup>.

Если бы пространство функционировало [как положительный феномен], служа размещению других вещей, то для того чтобы это было так, оно должно быть способным передвигать такие материальные вещи как сосуд в другое место, изменять их позицию. Но размещение вещей происходит не благодаря способности самого пространства. Невозможность размещения случается, когда на место, занятое одной материальной вещью, не может проникнуть другая материальная вещь и вследствие этого происходит блокировка размещения. А если другая вещь проникает в это место, то прежняя должна была переместиться в другое место. Поэтому для того чтобы считать пространство открытой [возможностью] аккомодации других вещей, необходимо признавать приход и уход.

Уже было показано, что эти аргументы, а также аргументы, показывающие уязвимость [тезиса о] совместимости постоянства и субстанциональной основы (dngos-po-gzhi), не отрицая того, что пространство является вещью, демонстрируют, что пространство как основа характеристики и отсутствие препятствий как его характеристика не существуют самосущим способом. Нет вещи помимо основы характеристики и характеристики, поэтому [Нагарджуна] говорит, что пространство в качестве вещи<sup>399</sup> не существует по собственной природе. Его замысел заключается в том, что необходимо аргументы, объясняющие бессамость в отношении пространства, применить ко всем остальным элементам.

Предположим, что другие философы, представители буддийских реификационистских школ, считая, что неутвердительное отрицание, простое отсутствие препятствий, есть нематериальность (dngos-med), думают: «Такая нематериальность имеет самосущее существование».

{136} ММК, глава V, шлока 6 ab<sup>400</sup>:

Если вещественность (dngos-po) не является существующей,  
Как может существовать неведественность?

Пространство определяется как простое отсутствие препятствующих материальных форм. В том случае, если бы форма существовала

---

<sup>398</sup> Большинство буддийских школ считает, что способность исполнять функцию означает быть субстанциональной вещью и наоборот. [Tsong khapa 2006, p. 157, note 3].

<sup>399</sup> Т. е. как феномен.

<sup>400</sup> Тиб. текст: ||dngos-po-yod-pa-ma-yin-na||dngos-med-gan-gyis-yin-par-'gyur|| [ММК V: 6ab; ММК 2016, p. 7].

самосушим способом, и если бы такой феномен как воздушное пространство, простое отсутствие препятствующих форм, тоже являлся бы существующим самосушим образом, то, в соответствии с вышеобъясненным аргументом, если формная вещь не является существующей самосушим способом, отсутствием какой вещи является пространство? Никакой!

Предположим, кто-то высказывает контраргумент: «Разве отсутствие материальных рогов зайца, отрицание – отсутствие рогов зайца – не является существованием отсутствия материальных рогов зайца?» Если вы полагаете логичным, что отсутствие феномена, являющегося объектом отрицания, служит основанием для отсутствия отрицания, то это не одинаковые случаи. Если простая вещь не существует условно, то и невещественность сосуда также не имеет условного существования. Аналогичным образом, если простая вещь не существует абсолютно, то и отсутствие препятствующих вещей не существует абсолютно. Вот о чем здесь говорит [Нагарджуна].

#### 1.1.1.2.2. Отбрасывание возражений

Предположим, кто-то говорит: «Вы, исследующий существование-несуществование вещи, существуете, поэтому и объект исследования, вещь, относительно которой вы анализируете ее существование и несуществование, также существует».

ММК, глава V, шлока 6cd<sup>401</sup>:

Вещь (dngos) и невещественность (dngos-med) – это несовместимые феномены.

Кто знает вещь и невещественность?

Итак, кто бы ни был тем, кто познает и исследует субстанциональную вещь и невещественность, не избежать трех альтернатив. Если допустить, что он существует как вещественный феномен по собственной природе, то [это случай] «основы характеристики». В случае, если допустить, что он есть невещественность, существующая по собственной природе, то это [случай] «вещь существует». Оба случая были уже опровергнуты. Здесь нет третьей альтернативы для субъекта исследования, поскольку первые две являются взаимоисключающими. Итак, тот, кто проводит исследование, не существует по собственной природе. Победоносный также сказал:

---

<sup>401</sup> Тиб. текст: ||dngos-dang-dngos-med-mi-mthun-chos||gang-gis-dngos-dang-dngos-med-shes||[ММК V: 6cd; ММК 2016, p. 7].

Любой, кто понимает, что вещи несубстанциональны,  
Никогда не будет привязываться ни к каким вещам.  
Тот, у кого нет привязанности ни к каким вещам,  
Достигнет погружения в беззнаковость [*Самадхираджа-сутра*,  
*mDo sde da 152b*].  
{ 137 }

Сказанное здесь означает, что кто познал, что все вещи не существуют по собственной природе, тот не цепляется ни за какие вещи как истинные – за того, кто проводит исследование, и т. д.

Те, кто пустыми феноменами занимает ум,  
Существа, подобные младенцам, вступают на дурной путь.  
Слова выражают пустоту феноменов.  
Слова учат, что те слова пусты.  
У тех, кто мыслями о феномене покоя и высшего покоя  
Занимает ум, он никогда не возникнет.  
Все дискурсивные мысли – это концептуальные измышления.  
Поэтому феномены следует постичь внеконцептуально<sup>402</sup> [*Унали-  
парипричха-сутра*, *dKon brsegs sa 128b*].

Смысл двух строк «Те, кто пустыми феноменами...» не указывает на то, что мысль о пустоте ведет на дурной путь. Но две строки «У тех, кто мыслями о феномене покоя...» указывают на то, что любой, кто занимается мыслетворчеством относительно пустоты, которая есть отрицание, тот цепляется за [нее] как нечто истинное и вступает на дурной путь. Далее, строки «Слова выражают...» имеют смысл указания на то, что учащий пустоте всех феноменов от самобытия также сам пуст от самости: тот, кто опровергает истинность в отношении невещественности, является аутентичным источником, который не имеет истинного существования.

### 1.1.1.3. Резюмирующий вывод из опровержений

ММК, глава V, шлока 7ас<sup>403</sup>:

Следовательно, пространство несубстанционально,  
Не является невещественным, не является основой характеристики.  
Не является характеристикой.

---

<sup>402</sup> Тиб. bsam-yas – «за пределами дискурсивного ума», «в сфере безмыслия».

<sup>403</sup> Тиб. текст: ||de-phyir-nam-mka'-dngos-po-min||dngos-med-ma-yin-mtshan-gzhi-min||mtshan-nyid-ma-yin-khams-nga'o|| [ММК V: 7; ММК 2016, р. 7].

Как можно понять из предыдущего объяснения, по причине логической неприемлемости пространство не имеет самосущего бытия ни как нечто субстанциональное, ни как нечто невещественное, ни как основа характеристики, ни как характеристика, – таково заключительное резюме.

Вместо известного в Тибете термина «*mtshon-bya*» для понятия «характеризуемое», в этом трактате и многих других переводах индийских великих текстов употребляется термин «*mtshan-gzhi*». Поскольку у этих двух терминов – один и тот же оригинал: санскритское слово *lakṣya*, и они относятся к одной и той же паре «характеристика/характеризуемое», то нет смысла в том, чтобы говорить, что они – разные. Также нелогичны слова других, кто, основываясь на вышеупомянутых [словах о двух терминах], считает неприемлемой трехчленную структуру «характеристика-характеризация-характеризуемое»: как в случае, когда силлогизм (*rtags-kyis*) подтверждает (*sgrub-pa*) объект доказательства, имеются три составляющих, – объект доказательства (*bsgrub-bya*), средство доказательства (*sgrub-byed*) и базис доказательства (*sgrub-gzhi*), – так и в случае, когда посредством характеристики (*mtshan-nyid*) определяется характеризуемый объект (*mtshon-bya*), применима такая же трехчленная структура. А если так, то, как говорится, вы нуждаетесь также в аналогичной триаде для объекта высказывания (*brjod-bya*), с чем я тоже согласен.

{138} Когда одно слово имеет два значения, то в случае если референт имеется для одного из них, другое не может быть установлено. Бывает много таких случаев.

### 1.1.2. Применение данного аргумента к другим элементам

ММК, глава 5, шлока 7d<sup>404</sup>:

Другие пять элементов в этом одинаковы с пространством.

Остальные пять элементов – *землю* и т. д. – следует понять как одинаковые с пространством: они пусты от самосущей субстанциональности и несубстанциональности, основы характеристики и характеристики. Мы можем также переиначить текст так:

До характеристики элемента *земля*  
Не было ни малейшей [частицы] земли.

---

<sup>404</sup> Тиб. текст: || *gzhan-gang-dag-kyang-nam-mkha'-mtshun*|| [ММК V: 7d; ММК 2016, р. 7].

А также:

Поэтому элемент *земля* не является субстанциональным.

И это может быть применено точно так же и ко всем другим элементам.

Когда в «*Абхидхарме*» внешние и внутренние источники восприятия были представлены как объект и субъект, *скандхи* – как причина и следствие и были показаны характеристики шести элементов, то для того чтобы противодействовать цеплянию за то, что они самосущим способом существуют так, как представляются, были изложены аргументы, специфические для каждого<sup>405</sup>. Но поскольку все три [вида] цепляния за истинное [существование] рождаются по отношению ко всем трем видам феноменов, то опровергающие их аргументы должны демонстрироваться также применительно ко всем трем видам феноменов. Поэтому они не являются определенными<sup>406</sup>.

## 1.2. Обличение крайних воззрений реификации и нигилизма

ММК, глава V, шлока 8<sup>407</sup>:

Существа с малой силой ума вещи видят именно

Существующими или несуществующими.

То, что должно быть увидено, –

Полное умиротворение и покой<sup>408</sup>, – не воспринимают.

Поскольку неразумна [мысль], что в четырех феноменах существует собственная сущность, то в тех, у кого из-за «катаракты» неведения деградировал интеллект, и кто вследствие этого с безначалья времен привык к ошибочному видению вещей как существующих, несуществующих и т. д., слаба сила ума. Они отпали от пути, который ведет к освобождению, – безошибочного восприятия отсутствия самосущей

---

<sup>405</sup> Здесь при переводе выражения «*thad-ka thad-ka'i-thun-mongs-ma-yin-pa'i-rigs-rnams*» мы следуем английской версии: «*the reasoning specific to each one is explained*» («объясняется аргументация, специфическая для каждого») [Tsong khapa 2016, p. 161].

<sup>406</sup> Тиб. *nges-pa-ni-min-po* в английской версии передано так: «*Therefore, the arguments are not specific to the entities*» («Следовательно, аргументы не являются специфическими для вещей») [Ibid., p. 161].

<sup>407</sup> Тиб. текст: ||*blo-chung-gang-dag-dngos-rnams-la|yod-pa-nyid-dang-med-nyid-du||ta-ba-de-ni-blta-bya-ba|nye-bar-zhi-ba-zhi-mi-mthong*|| [ММК V: 8; ММК 2016, p. 7].

<sup>408</sup> Тиб. *nye-bar-zhi-ba-zhi* в анаглийском тексте передано так: «*As pacified and peacefull*» («как умиротворяемое и мирное») [Tsong khapa 2006, p. 161].

природы. Поскольку те слабоумные не постигают очень глубокое зависимое возникновение<sup>409</sup> и поэтому видят вещи как существующие, т. е. постоянные, или как несуществующие, т. е. в соответствии с нигилистическим воззрением. Поэтому из-за этих затемняющих завес ментального ока они не видят того, что надлежит видеть, того, что обладает характеристикой нирваны – выхода за пределы страданий, полного умиротворения, покоя; того, что свободно от всех концептов, того, что обладает природой пустоты как абсолютной сущности, устранивающей все дуалистические измышления субъекта и объекта познания.

{139} Буддапалита отвечает на следующий контраргумент: «Если бы *скандхи*, элементы, источники восприятия не существовали, то тогда то, что обычно Победитель начинал проповедовать Дхарму с них, является бессмысленным». И его ответ таков: «Мы учим устранению двух крайностей – существования и несуществования, но не говорим, что они<sup>410</sup> не существуют. Поэтому объяснение Дхармы не является бессмысленным. Если кто-то имеет воззрение с позиций крайностей существования-несуществования, то для них бессмысленно объяснять Дхарму, потому что, имея такие взгляды, они не смогут достичь нирваны». [182a] Этим объяснением отбрасываются возражения, имеющиеся во всех трех предыдущих главах.

## 2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

Чтобы продемонстрировать, что относительно шести элементов характеристика и характеризуемое, а также опровержение существующей и несуществующей субстанциональной природы не являются лишь софистикой, а подтверждаются цитатами из сутр окончательного смысла, и для того чтобы показать: «В этой главе объясняется то же самое, что является предметом всех тех сутр, где опровергается самосущая природа элемента *земля*», приведено краткое дополнение цитатами из сутр окончательного смысла. То, что не следует придерживаться крайних воззрений существования и несуществования, соответствует приведенным прежде цитатам из «*Самадхираджа-сутры*» и т. д. Также в «*Брахмавишесачинтипарииччха-сутре*» (tshangs par-khyad-par-sems-kyis-zhus-pa)<sup>411</sup> сказано:

Любой внутренний элемент *земля* и любой внешний элемент

---

<sup>409</sup> Тиб. rten-'byung-mchog-tu-zab-pa.

<sup>410</sup> Т. е. *скандхи*, элементы и чувственные способности.

<sup>411</sup> В английском переводе указано, что здесь Цонкапа ошибочно атрибутирует приводимую цитату – она встречается в «*Манджушририкрити-сутре*» [Tsong khapa 2006, p. 162, note 9].

земля – это недвойственный объект. Более того, говорится, что Татхагата, узрев эту единственную характеристику – недвойственность и неразделимое единство различающей мудрости (*праджня*; *shes-rab*) и изначальной мудрости (*джняна*; *ye-shes*), достиг беззнакового, совершенного просветления<sup>412</sup> [*mDo sde kha* 223b].

В то время как мир [говорит о] характеристике пространства,  
У пространства даже нет характеристики.

Следовательно, когда это постигнуто так,

Нет заражения мирскими феноменами [*mDo sde pa* 37a].

Также в «*Манджушривикридата-сутре*» (*'jam-dpal-gnam-par-rol-pa*) говорится:

Дочь, как следует созерцать пространство? Дочь отвечала:

«О Манджушри, вот так, например: когда три мира сгорят

В огне конца кальпы, не останется даже ни пылинки» [*mDo sde kha* 230b].

{ 140 }

Таким образом, все аргументы этой главы должны быть поняты как око, видящее все эти сутры, особенно те, в которых объясняется, что феномены не имеют характеристик и основы характеристик, и это око следует полностью очистить.

### 3. Резюме главы V и формулировка ее названия

Необходимо как следует удостовериться в смысле, который устанавливается посредством аргументов: если бы характеристики и характеризующее, существование и несуществование вещей, о которых говорится в сутрах, не являлись бы установленными условно, лишь

---

<sup>412</sup> Тиб. текст: «*de-yang-de-bzhin-gshegs-pas-shes-rab-dang-ye-shes-kyis-gnyis-su-med-pa-dang-gnyis-su-dbyer-med-pa-dang-mtshan-nyid-gcig-pa-'di-lta-ste-mtshan-nyid-med-par-mngon-par-rdzog-par-sangs-rgyas-so*». В английской версии он передан так: «Thus, the Tathāgata completely comprehended through wisdom and insight that non-duality, the indivisibility into two, and that although things have a single characteristic, they are completely known as characteristicless» («Итак, Татхагата в совершенстве понял посредством мудрости и инсайта ту недuality, неделимость надвое, и что хотя вещи имеют единственную характеристику, они известны как всецело беззнаковые») [Tsong khapa 2006, p. 162]. На наш взгляд, это интерпретирующий перевод, который значительно отходит от смысла тибетских терминов, в частности, «*ye-shes*», «*sangs-rgyas*», а также добавляет в интерпретацию слова, отсутствующие в цитате, - «*things*», «*known*», и результате искажается весь смысл цитаты.

посредством обозначения, а имели бы самосущее бытие, тогда невозможно было бы установить характеристику и характеризуемое и т. д. После этого следует убедиться, что лишь то, что установлено силою номинальной конвенции, можно определить как характеристику и характеризуемое, как существующую или несуществующую вещь, и очень корректным способом точно определить смысл двух истин.

Это был комментарий на пятую главу, имеющую восемь шлок и называемую «Исследование элементов».

#### **2.2.2.1.1.2.1.1.1.<sup>413</sup> Опровержение аргумента о том, что они имеют самость<sup>414</sup>**

Здесь три части: 1) отрицание существования омрачений на любом базисе (brten-pa-kun-nas-nyon-mongs-yod-pa-dgag); 2) отрицание существования характеристик: рождения, уничтожения, пребывания; 3) отрицание существования причины, следствия и деятеля.

#### **2.2.2.1.1.2.1.1.1.1. Отрицание существования омрачений на любом базисе**

Здесь три части: 1) объяснение главы VI; 2) дополнение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы VI и формулировка ее названия.

#### ***Структура главы VI «Исследование страстной привязанности и ее носителя»***

1. Объяснение главы VI «Исследование страстной привязанности и ее носителя»

1.1. Опровержение [самосущего существования] привязанности и ее носителя

1.1.1. Опровержение того, что возникает последовательно

1.1.1.1. Опровержение существования и несуществования носителя привязанности до привязанности

1.1.1.2. Опровержение существования и несуществования привязанности до носителя привязанности

1.1.2. Опровержение того, что возникает одновременно

1.1.2.1. Опровержение их одновременности в силу отсутствия их зависимости

---

<sup>413</sup> Эта нумерация относится к общей структуре трактата Цонкапы.

<sup>414</sup> Это вторая часть раздела «Опровержение самости феноменов». Первая – «Опровержение самости трех видов феноменов» была рассмотрена выше.

1.1.2.2. Опровержение одновременности относительно идентичности и дифференцированности

1.1.2.2.1. Общее опровержение одновременной совместности относительно идентичности и дифференцированности

1.1.2.2.2. Особое опровержение одновременности относительно дифференцированности

1.1.2.2.2.1. Неустановленность *одновременной совместности* посредством неустановленности дифференциации

1.1.2.2.2.2. Отсутствие необходимости в *одновременной совместности* в случае установленной дифференцированности

1.1.2.2.2.3. Презентация взаимозависимости при допущении, что дифференцированность зависит от *одновременной совместности*

1.2. Заключительное резюме опровержений

1.3. Применение этого аргумента также к другим феноменам

1. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

2. Резюме главы VI и формулировка ее названия

## **Глава VI. Исследование страстной привязанности и ее носителя**

### **1. Объяснение главы VI «Исследование страстной привязанности и ее носителя»**

Здесь кто-то может сказать: «*Скандхи*, элементы и источники восприятия существуют по собственной природе, ибо поддерживаемые ими омрачения являются воспринимаемыми, и Победоносный говорил: “О монахи, индивид, подобный младенцу, не имеющий знания Дхармы, впадает в ошибку приписания реальности и, увидев глазами материальные формы, умом считает их реальными объектами счастья. Когда это становится фиксацией этих объектов как реальных вещей, то порождается страстная привязанность. Став привязанным, телом, речью и умом он действует из привязанности, и карма, возникшая из этого, явно становится кармическим импульсом”. Тем самым он говорил о привязанности и т. д. как о существующей универсальной причине омрачений».

{141} Если бы привязанность и т. д. существовали по собственной природе, то тогда *скандхи* и т. д. тоже существовали бы по собственной природе. Но этого нет!

Здесь три части: 1) опровержение [самосущего существования] страстной привязанности (*‘dod-chags*)<sup>415</sup> и ее носителя (*chags-pa*); 2)

---

<sup>415</sup> Термин «страстная привязанность» (*‘dod-chags*) будем использовать в сокращенном варианте – как «привязанность».

заключительное резюме опровержений; 3) применение этого аргумента также к другим феноменам.

### **1.1. Опровержение [самосущего существования] привязанности и ее носителя**

Здесь две части: 1) опровержение того, что возникает последовательно; 2) опровержение того, что возникает одновременно.

#### **1.1.1. Опровержение того, что возникает последовательно**

Здесь две части: 1) опровержение существования и несуществования носителя привязанности до привязанности; 2) опровержение существования и несуществования привязанности до носителя привязанности.

##### **1.1.1.1. Опровержение существования и несуществования носителя привязанности до привязанности**

ММК, глава VI, шлока 1<sup>416</sup>:

Если бы прежде привязанности существовал носитель привязанности без привязанности,

Тогда при опоре на него являлась бы существующей привязанность.

Носитель привязанности существует – и привязанность являлась бы существующей.

Если бы привязанность имела самосущее бытие, то были бы возможны лишь три альтернативы. Существование привязанности одновременно с ее носителем будет опровергнуто ниже. Поэтому здесь исследуются варианты, когда носитель привязанности, привязанный, существует до привязанности, и когда привязанный существует позже нее. Если бы носитель привязанности существовал до привязанности, то привязанность отсутствовала бы, т. е. существовал бы лишь носитель привязанности, лишенный привязанности. Но в таком случае, имея своей опорой носителя привязанности, который уже существует [как тот, кто испытывает привязанность], является существующей и привязанность. И бессмысленно говорить: «Если привязанный один существует вначале, то привязанность возникает после этого». Ибо не

---

<sup>416</sup> Тиб. текст: ||gal-te-'dod-chags-nga-rol-na||'dod-chags-med-pa'i-chags-yod-na||de-la-brtan-nas-'dod-chags-yod||chags-yod-'dod-chags-yod-par-'gyur||[ММК VI: 1; ММК 2016, p. 8].

бывает привязанного, т. е. того, кто испытывает привязанность, который был бы свободным от привязанности. Иначе у архата тоже имела бы привязанность. Итак, привязанность ('dod-chags) – это вот что: когда загрязненный объект воспринимается как привлекательный, возникает ментальный аспект жажды – желание обладать им. А носитель привязанности, привязанный (chags-pa), – это ум, желающий объект, или жаждущая его личность. Т. е. это опора желания.

ММК, глава VI, шлока 2ab<sup>417</sup>:

Хотя носитель привязанности даже не стал еще существующим,  
Как может являться существующей привязанность?

Предположим, кто-то говорит: «Если бессмысленным является случай, когда раньше имеет место носитель привязанности, а позже существует привязанность, то тогда без носителя, который существовал бы раньше, существует привязанность, имеющая место позже». Если в то время, когда носитель привязанности существует раньше, привязанность не является существующей позже, то тогда, если носитель привязанности не стал раньше существовать, как являлась бы существующей привязанность? Она не могла быть существующей. Ибо не имела бы опоры. Это подобно тому, как без фрукта нет и его созревания.

{142} Опровержение носителя привязанности, который является опорой для одновременной привязанности, будет изложено в контексте опровержения их одновременности. Здесь показано, что если бы носитель привязанности появился позже привязанности, то привязанность не имела бы опоры.

Буддапалита говорит относительно этого, что если бы прежде привязанности имелся бы носитель привязанности без существования привязанности, т. е. став иным, то при опоре на него возникла бы привязанность. Причина – в том, что только в том случае если есть привязанный, правомерно говорить: «Это – его привязанность». А если нет носителя привязанности, то это чьей привязанностью является? В отношении несуществующей основы нет смысла говорить о привязанности. Следовательно, согласно его объяснению, первая шлока, в которой говорится, что если не существует носитель привязанности, то привязанность не имеет смысла, демонстрирует неправомочность того контрдовода, что если привязанного прежде не было, то привязанность существует. Затем для того чтобы дать ответ на аргумент: «Если носи-

---

<sup>417</sup> Тиб. текст: ||chags-pa-yod-par-ma-gyur-na'ang||'dod-chags-yod-par-ga-la-'gyur|| [ММК VI: 2ab; ММК 2016, p. 8].

тель привязанности существует, то и привязанность существует», он декламирует: «Даже если бы носитель привязанности существовал, как может существовать привязанность?» [183a]. [И далее объясняет, что] если бы носитель привязанности существовал прежде привязанности, то привязанность не «работала бы» в носителе привязанности, поэтому не является привязанностью, а в противном случае ничто не могло бы быть привязанностью. Следовательно, как он объясняет, «даже если бы носитель привязанности существовал, привязанность не имеет смысла» [183b]. В тексте «*Праджняпрадипа*» на эти две строки «Даже когда носитель привязанности не стал существующим...» дается сходный комментарий.

Тексты Буддапалиты и Бхававивеки сходны в опровержении привязанности в случае, когда носитель привязанности рассматривается как существующий раньше привязанности. Однако они не совпадают при объяснении строк «Даже когда носитель привязанности не стал еще существующим...». Различие возникает по причине того, декламирует-ся этот текст вместе с отрицательной частицей или без нее.

{143}

### 1.1.1.2. Опровержение существования и несуществования привязанности раньше носителя привязанности

Предположим, кто-то говорит: «Хотя привязанность опровергается в отношении носителя привязанности, раньше привязанности существующего или несуществующего, привязанность существует по собственной природе, поскольку это не опровергнуто».

ММК, глава VI, шлока 2cd<sup>418</sup>:

Независимо от того, существует привязанность или не существует, В отношении носителя привязанности порядок [анализа] одинаков.

Если бы привязанность существовала по собственной природе и если бы она имела место раньше, [чем носитель привязанности], то – только двумя альтернативными способами: она существовала бы раньше или не существовала бы раньше. Аргумент, применяемый здесь к привязанности, не является применимым только к ней: порядок анализа – тот же самый, что и при исследовании допущения, что носитель привязанности существовал или не существовал раньше, [чем привязанность], и при последующем опровержении. Следовательно, носитель привязанности не существует по собственной природе.

---

<sup>418</sup> Тиб. текст: ||chags-pa-la-yang-'dod-chags-ni||yod-dam-med-kyang-rim-pa-mtshungs||[ММК VI: 2cd; ММК 2016, p. 8].

Способы опровержения одинаковы в следующем. Если кто-то полагает, что привязанность существует первой, а носитель привязанности – следом за этим, то опровержение содержится в следующем переиначенном тексте:

Если бы до носителя привязанности  
Существовала привязанность без носителя,  
То в зависимости от нее существовал бы носитель привязанности.  
Если есть привязанность, то и носитель является существующим<sup>419</sup>.

То есть если бы привязанность существовала раньше носителя привязанности, то оказалась бы существующей привязанность, не имеющая носителя. Допустим, кто-то признает носителя привязанности существующим без привязанности, которая существовала бы раньше него. Это случай одновременности, и он будет опровергаться ниже, поэтому сейчас идет речь об идее, что привязанность имеет место раньше, а носитель привязанности – позже. Если бы это имело место, то к этому случаю относилась бы трансформированная шлока 2ab из ММК:

Хотя привязанность даже не стала существующей,  
Как может являться существующим носитель привязанности?<sup>420</sup>

Если бы носитель привязанности имел место раньше, чем привязанность, то у архата тоже существовал бы привязанный [ум]. Относительно этого Буддапалита говорит, что то, что представлено третьей строкой первого стиха, имеет своим основанием четвертую строку<sup>421</sup>. Если бы привязанность имела место раньше, то тогда было допустимым высказывание: «Из-за этой привязанности он – привязанный». Но если привязанности нет, то из-за чего [он] является привязанным? А если привязанность не делает [его] привязанным, но [он] привязывается, тогда никто не будет являться привязанным. Следовательно, это объясняет, согласно Буддапалите, что если нет привязанности, то бессмысленно говорить о носителе привязанности. Для ответа на выска-

---

<sup>419</sup> Этот стих, являющийся переиначенным текстом Нагарджуны, заимствован у Буддапалиты [183b], как указано в английском переводе. [Tsong khara 2006, p. 166, note 1]

<sup>420</sup> В английском переводе говорится, что этот переиначенный стих встречается в тексте Буддапалиты [183b]. [Tsong khara 2006, p. 167, note 2]

<sup>421</sup> В английском переводе сделана ссылка на Буддапалиту [183b], где реверсировано отношение между посылкой и заключением. Цонкапа же следует здесь за «*Прасаннападой*» [46В] Чандракирти. [Tsong khara 2006, p. 167, note 3].

зывание «Если есть привязанность, то есть и носитель привязанности» он декламирует, переиначив текст:

Хотя привязанность и стала существующей,  
Как может являться существующим носитель привязанности?  
[183b].

Тем самым он объясняет, что если бы носитель привязанности существовал позже, [чем возникла привязанность], то тогда эта привязанность не сделала бы его привязанным. Следовательно, даже если бы привязанность существовала, носитель привязанности не может иметь места. В «*Праджняпрадипе*» те две строки объясняются аналогично. Поэтому добавлением частицы отрицания в двух строках текст школы старых переводов, кажется, был изменен кем-то, кто не понимал его.

{144} Здесь, в этом комментарии, когда шесть строк, начинающихся словами «Если бы до носителя привязанности...», появляются как связанные по смыслу, то это текст, переиначенный в сравнении с оригинальным звучанием, чтобы объяснить, что в отношении носителя привязанности применим тот же подход, и что это не подлинный текст [Нагарджуны]. Дело в том, что сам Арья Нагарджуна в эксплицитной форме не рассматривал все то, что в комментариях представлено как сходное с тем, что уже объяснялось ранее в этом тексте, – то, что было установлено, и то, что осталось неустановленным. Это объясняется лаконичностью трактата. Если бы он в явном виде сочинил то, что подразумевается им имплицитно, то не было бы необходимости комментаторам объяснять это. Итак, в старом переводе слова после этих шести строк вставлено:

В отношении привязанности независимо от того, носитель привязанности

Существует или нет, порядок [аналитической] процедуры одинаков.

То, что в корпус трактата были вписаны восемь строк, это нехорошо, потому что противоречит известному из старых переводов утверждению, что «*Муламадхьямакакарика*» имеет 449 шлок. По-видимому, кто-то другой сделал сфальсифицированное дополнение. Видимо, тому, кто сделал строки «В отношении привязанности...» частью текста [Нагарджуны], показалось неопределенным то, что Арья Нагарджуна ранее, исследовав в отношении привязанности существование и несуществование носителя привязанности, сделал уже опровержение и эксплицитно сказал: «В отношении носителя привязанности примени-

те также анализ существования и несуществования привязанности!». Поэтому он сделал вставку в текст.

Поэтому, хотя в тексте Буддапалиты эти две строки присутствуют, там отсутствует какой-либо комментарий на них [183а]. Так как комментарий на сжатый смысл двух строк «Если бы носитель привязанности являлся существующим...»<sup>422</sup> и сжатый смысл двух строк «Если бы привязанность существовала» являются очень похожими, то, кажется, эти две были кем-то вставлены среди последующих строк. Поэтому ясно, что это неаутентичный текст.

Даже в текста «*Праджняпрадипа*» и в два субкомментария к этому сочинению [«*Таркаджвала*» и «*Авалокитаврата*»] вставлены эти две строки. Но ни в комментарии [Бхававивеки], ни в двух субкомментариях не дается объяснение этих строк. Они выпадают из контекста и кажутся вставленными в текст Нагарджуны кем-то еще.

{145} В «*Прасаннападе*» эти две строки отсутствуют. В «*Акутобхае*» (ga-las-'jigs-med) [dVi ta tsa 41b]<sup>423</sup> эти две строки сделаны частью коренного текста «*Муламадхьямакакарика*» и, кажется, даже дано объяснение к ним. Сочинитель этого текста выказывает [при этом] знаки большой радости и даже приводит цитату из «*Чатухшатаки*» почтенного Арьядевы [dVi ta tsha 98a] в подтверждение того, что это слова Нагарджуны. Но это нелогично<sup>424</sup>.

### 1.1.2. Опровержение того, что возникает одновременно

Предположим, кто-то говорит: «Ошибка предыдущего объяснения состоит в том, что признается последовательное появление привязанности и носителя привязанности, хотя в этом контексте они могут возникать только одновременно. Одновременно с умом возникающая привязанность делает ум одержимым желанием, и, таким образом, привязанным. Следовательно, оба феномена существуют по собственной природе». Опровержение этой позиции состоит из двух частей: 1) опровержение их одновременности в силу отсутствия их зависимости; 2) опровержение одновременности в отношении идентичности и различия.

---

<sup>422</sup> Тиб. «chags-pa-yod-par-gyur-na-yang»

<sup>423</sup> Текст «*Полное бесстрашие*» из 27 глав, приписываемый Нагарджуне [Toh. 3829]. Но более вероятным считается, что автором является Авалокитаврата (Sruan gas gzigs brtul zhugs).

<sup>424</sup> Арьядева – ученик Нагарджуны, поэтому нелогично полагать, что Нагарджуна цитирует своего ученика.

### 1.1.2.1. Опровержение их одновременности в силу отсутствия их зависимости

ММК, глава VI, шлока 3<sup>425</sup>:

Одновременное возникновение  
Привязанности и ее носителя нелогично,  
Ибо если бы это было так, то привязанность и ее носитель  
Не являлись бы взаимозависимыми.

Если бы привязанность и носитель привязанности существовали самосущим способом, то нелогично, чтобы они рождались одновременно. Если бы самосущие привязанность и привязанный возникли в одно время, то они являлись бы независимыми друг от друга и поэтому не имели бы взаимосвязи. А если так, то у них не было бы неразрывно связанной с ними порождающей причины. Если бы эти два феномена существовали одновременно, то они охватывались бы категорией последовательных феноменов либо категорией одновременных феноменов. Когда вы выполняете опровержение охватывания (khyabyed), то случай их последовательного возникновения легче опровергнуть, поскольку они не существуют как возникшие раньше-позже даже в условном смысле. Одновременное их появление – это случай, который условно имеет место, поэтому без добавления специфицирующей характеристики не опровергнуть (khyad-par-ma-sbyar-na-mi-khegs-so). Если бы они существовали одновременно самосущим способом, то возможно опровержение их взаимозависимой связи, поэтому одновременного самосущего возникновения нет. Следовательно, эти два феномена установлены к бытию как не имеющие самосущей природы.

### 1.1.2.2. Опровержение одновременности относительно идентичности и дифференцированности

Здесь две части: 1) общее опровержение одновременности в отношении идентичности и различия; 2) особое опровержение одновременности в отношении различия.

---

<sup>425</sup> Тиб. текст: ||\*dod-chags-dang-ni-chags-pa-dag||lhan-cig-nyid-du-skye-mi-rigs||di-ltar-‘dod-chags-chags-pa-dag||phan-tshun-ltos-pa-med-par-‘gyur|| [ММК VI:3; ММК 2016, p. 8].

### 1.1.2.2.1. Общее опровержение одновременной совместности относительно идентичности и дифференцированности<sup>426</sup>

ММК, глава VI, шлока 4<sup>427</sup>:

В идентичности нет *одновременной совместности*<sup>428</sup>:

[Феномен] не является одновременным с собой.

А если имеет место дифференцированность,

То как может иметь место одновременная совместность?

Теперь исследуем, являются ли признаваемые одновременными привязанность и носитель привязанности идентичными по своей природе или разными.

{146} Если бы эти два [феномена] имели одну и ту же самосущую природу, то их одновременность не имела бы места. Ибо единственный слон не является одновременным с тем же самым слоном. А если бы они имели разную самосущую природу, то каким образом являлись бы одновременными? Они не могут быть одновременными, точно так же, как такие разные феномены как свет и тьма, сансара и нирвана не воспринимаются одновременно. Это также похоже на то, что для самосущих разных вещей быть одновременными или не быть одновременными – это одно и то же<sup>429</sup>.

---

<sup>426</sup> Напомним, что выполняется анализ одновременной совместности привязанности и носителя привязанности посредством рассмотрения их идентичности и дифференцированности.

<sup>427</sup> Тиб. текст: ||gcig-nyid-lhan-cig-nyid-med-de||de-nyid-de-dang-lhan-cig-min||ci-ste-tha-dad-nyid-yin-na||lhan-cig-nyid-du-ji-ltar-'gyur|| [ММК VI: 4; ММК 2016, p. 8].

<sup>428</sup> Тиб. lhan-cig – «вместе с», «симультанно», «» То есть этот термин не относится к *разным* вещам, которые могут происходить в одно время, а относится именно к тому, что случается «одновременно и вместе», т. е. имеет спatio-темпоральное значение *одновременной совместности*, а также – *сопутствование, сопровождение*.

<sup>429</sup> Тиб. «'di-yang-ngo-bo-nyid-kysis-tha-dad-pa-la-lhan-cig-yin-min-mtshungs-pa'i-mgo-snyoms-so» в английской версии передано так: «This is also an argument that applies, *mutatis mutandis*, to things that are inherently different, whether or not they are simultaneous» («Это также аргумент, который применяется *mutatis mutandis* к вещам, которые самосущим способом являются различными, независимо от того, являются они одновременными или не являются») [Tsong khapa 2006, p. 169].

ММК, глава VI, шлока 5<sup>430</sup>:

Если допустить, что одна вещь *одновременно совместна*,  
Тогда это случилось бы без сопровождения.

Если допустить, что разные вещи *одновременно совместны*,  
Тогда это также случилось бы с ними без сопровождения.

Буддапалита выдвигает в качестве основания опровержения то, что *различие* и *одновременно-вместе* являются несовместимыми феноменами<sup>431</sup>. Смысл аргумента таков: если некие вещи являются самосущим способом разными, то они отделены друг от друга, но быть *одновременно совместными* означает не являться разделенными на отдельные вещи. Следовательно, ни в случае единичности, ни в случае дифференцированности одновременная совместность не имеет места. Опровержение идеи об одновременной совместности [привязанности и носителя привязанности] как неправильной делается так: даже если бы два феномена, привязанность и носитель привязанности, были едины, то идея об их одновременной совместности означает то же самое, как если бы не сопровождаемый никем одинокий слон являлся бы одновременно совместным. При допущении, что они, даже будучи по собственной сущности разными, являются одновременно совместными, окажется, что каждый из таких объектов как слон и т. д., пребывающий без сопровождения, в одиночестве, тоже является – индивидуально, в единственном числе, – одновременно совместным. Предыдущий аргумент послужил обоснованием того, что *одновременная совместность* [привязанности и носителя привязанности] – это неправильная идея, а последующий – продемонстрировал несостоятельность идеи об их *одновременной совместности* [184а–185а].

### 1.1.2.2. Особое опровержение одновременности относительно дифференцированности

Здесь три части: 1) неустановленность *одновременной совместности* посредством неустановленности дифференциации; 2) отсутствие необходимости в *одновременной совместности* в случае установленной дифференцированности; 3) презентация взаимозависимости при допущении, что дифференцированность зависит от *одновременной совместности*.

---

<sup>430</sup> Тиб. текст: ||gal te-cig-pu-lhan-cig-na||groggs-med-pa-yang-de-'gyur-ro||gal-te-tha-dad-lhan-cig-na||groggs-med-pa-yang-de-'gyur-ro|| [ММК VI: 5; ММК 2016, р. 8].

<sup>431</sup> Они являются несовместимыми в том специфическом спатио-темпоральном значении одновременности, которое имеется у термина «lhan-cig».

#### **1.1.2.2.2.1. Неустановленность *одновременной совместности* посредством неустановленности дифференциации**

Предположим, кто-то говорит: «Хотя для единичной вещи идея одновременной совместности не имеет смысла, для случая дифференцированности одновременную совместность можно установить».

ММК, глава VI, шлока 6<sup>432</sup>:

Если бы разные вещи были *одновременно совместными*,

Как привязанность и носитель привязанности

Являлись бы установленными как разные вещи?

Если бы было так, тогда эти феномены – *одновременно совместные*.

В том случае, если кто-то допускает, что привязанность и носитель привязанности, разные в силу их собственной сущности, могут быть одновременно совместными, то тогда как могли бы они, не будучи взаимозависимыми, быть установленными как разные? Если бы они были так установлены, то являлись бы одновременно совместными.

{ 147 } Например, если бы независимые друг от друга, установленные как разные феномены слон и лошадь воспринимались бы как одновременно совместные, то если бы это было так, как видится, они не являлись бы разными феноменами. Следовательно, эти два феномена не являются одновременно совместными в силу их собственной сущности. Привязанность и носитель привязанности не являются одновременно совместными в силу их собственной сущности. Более того, если бы они были одновременно совместными в силу их собственной сущности, то это оказалось бы сходным со случаем несвязанных друг с другом одновременно совместных вещей.

#### **1.1.2.2.2.2. Отсутствие необходимости в *одновременной совместности* в случае установленной дифференцированности**

ММК, глава VI, шлока 7<sup>433</sup>:

Если бы привязанность и носитель привязанности

Были установлены как разные [сущности],

---

<sup>432</sup> Тиб. текст: ||gal-te-tha-dad-lhan-cig-na||ci-go-'dod-chag-chags-pa-dag||tha-dad-nyid-du-grub-gyur-ram||des-na-de-gnyis-lhan-cig-'gyur|| [ММК VI: 6; ММК 2016, p. 8].

<sup>433</sup> Тиб. текст: ||gal-te-'dod-chags-chags-pa-dag||tha-dad-nyid-du-grub-gyur-na||de-dag-lhan-cig-nyid-du-ni||ci-yi-phyir-na-yongs-su-rtog|| [ММК VI: 7; ММК 2016, p. 8].

Тогда их *одновременную совместность*  
Зачем вообще воображать?

Предположим, вы признаете, что поскольку в отношении не установленных в качестве разных вещей одновременная совместность не имеет места, то привязанность и носитель привязанности установлены как разные в силу их собственной сущности. Почему для того чтобы доказать другой стороне, что они существуют самосущим способом, вы воображаете «их одновременную совместность»? Это логически некорректная идея! И почему она некорректна? Дело в том, что идея одновременной совместности привязанности и носителя привязанности необходима вам, чтобы установить смысл: «Из-за этой привязанности вот обладатель этой привязанности привязан к этому объекту». Но если бы они были разными в силу собственной сущности, то такая взаимосвязь между ними была бы невозможна.

Буддапалита говорит, что хотя признается, что они являются одновременно совместными вещами в воображении, тем не менее, допускается ошибка, когда считают их разными только из-за носителя привязанности (*chags-pa-kho-na'i-phyir*). Концептуализация такого рода является бессмысленной [185a]. Он сравнивает это с тем, как поливают водой то, что уже сгорело. «*Прасаннапада*» содержит два сходных смысла. Слова о том, что если бы была установлена разная самосущая природа, то благодаря этому было бы установлено существование самосущей природы, поэтому пока это не доказано, одновременная совместность как косвенный [аргумент] не имеет смысла, – нет необходимости объяснять [47b].

### 1.1.2.2.3. Презентация взаимозависимости при допущении, что дифференцированность зависит от *одновременной совместности*

ММК, глава VI, шлока 8<sup>434</sup>:

Поскольку они не установлены как разные,  
Если вы признаете их *одновременно совместными*,  
Для того чтобы установить *одновременную совместность*,  
Вы утверждаете также их [самосущее] различие?

Хотя относительно каждой отдельной [самосущей] вещи не устанавливается взаимозависимость, которая необходима, чтобы сказать:

---

<sup>434</sup> Тиб. текст: ||tha-dad-grub-par-ma-gyur-pas||de-phyir-lhan-cig-'dod-byed-na||lhan-cig-rab-tu-grub-pa'i-phyir||tha-dad-nyid-du-yang-'dod-dam|| [ММК VI: 8; ММК 2016, p. 8].

«Этот [субъект] привязывается к этому», для того чтобы осуществить это, вы признаете, что эти два феномена – привязанность и носитель привязанности – являются одновременно совместными. Но даже если примете одновременную совместность взаимозависимых вещей, то это не будет иметь смысла относительно вещей, разных в силу их самосущей природы. Поэтому у вас произойдет ошибка утверждения их тождественности. Ради подтверждения [одновременной совместности] вы признаете их различие, и это, как ясно показал Буддапалита, похоже на то, что вы сидите, плотно натянув на себя плохую одежку, в опасении, что ее сорвет сильным ветром, и когда не можете вытерпеть этой неудобной позы, расслабляетесь [185a].

{ 148 } ММК, глава VI, шлока 9<sup>435</sup>:

Поскольку дифференциация не установлена к бытию,  
То одновременная совместность вещей не может быть установлена.  
Благодаря какому разнообразию вещей  
Вы признаете одновременную совместность?

Здесь возникает вопрос: существует дифференцированная субстанция (tha-dad-pa'i-dngos-po)<sup>436</sup> в каждой единичности или в том, что возникает в одновременной совместности? Первый случай не имеет смысла, потому что нет дифференциации, которая позволила бы сказать индивидуально в отношении каждого из феноменов – привязанности и носителя привязанности: «Это – привязанность; это – ее носитель». Что касается второго случая, то уже было объяснено, что дифференциация не существует самосущим способом, поэтому дифференцированная самосущая субстанция не существует (mi-'grub), и поскольку она не установлена к бытию (ma-grub-pa), то не являются установленными и одновременно совместные субстанции (вещи). Ибо [одновременность] устанавливается только для разных вещей.

Буддапалита спрашивает: «В таком случае, речь идет о каждом в отдельности или о том, что возникает в их одновременной совместности, или вы воображаете какую-то случайную, иную отдельно дифференцированную субстанцию? Скажите, какая самосущим способом

---

<sup>435</sup> Тиб. текст: ||tha-dad-dngos-po-ma-grub-pas||lhan-cig-dngos-po-'grub-mi-'gyur||tha-dad-dngos-po-gang-yod-na||lhan-cig-dngos-por-'dod-par-byed|| [ММК VI: 9; ММК 2016, р. 8].

<sup>436</sup> Возможен и иной вариант перевода этого выражения: «субстанция дифференцированности» или «субстанция различия». В английской версии это выражение переведено как «the nature of difference» («природа различий») [Tsong khapa 2006, р. 172].

отдельно дифференцированная субстанция существует, делая возможным принятие привязанности и носителя привязанности в качестве одновременно совместных вещей? [185b]

## 1.2. Заключительное резюме этих аргументов

Из приведенных здесь опровергающих аргументов мы можем сделать следующий вывод. Поскольку привязанность и носитель привязанности не являются установленными ни как одновременно совместными, – происходящие вместе и в одно время, – ни как последовательными во времени, то та личность, или ум, что испытывает привязанность, объект привязанности и механизм, посредством которого личность или ум становятся привязанными, устанавливаются к бытию как пустые от самосушей природы.

## 1.3. Применение этого аргумента к другим феноменам

ММК, глава VI, шлока 10<sup>437</sup>:

Итак, привязанность и ее носитель не могут быть установлены ни как *одновременно совместные*, ни как не являющиеся таковыми.

Так же, как привязанность, все феномены не являются установленными

ни как *одновременно совместные*, ни как не являющиеся таковыми<sup>438</sup>.

---

<sup>437</sup> Тиб. текст: ||de-ltar-‘dod-chags-chags-pa-dag||lhan-cig-lhan-cig-min-mi-‘grub||’dod-chag-bzhin-du-chos-rnams-kun||lhan-cig-lhan-cig-min-mi-‘grub|| [ММК VI: 10; ММК 2016, р. 8].

<sup>438</sup> В переводе К. Инады с санскрита шлока 10 передана так: «Consequently, there is no establishment of passion with or without the accompaniment of the impassioned self. Similar to passion, there is no establishment of the dharmas (i.e., factors of existence) with or without the accompaniment (of the dharmic self)» («Следовательно, страсть не является установленной ни вместе, ни без сопровождения «я», испытывающего страсть. Подобно страсти, все феномены (т. е. факторы бытия) не установлены ни вместе, ни без сопровождения («я» феноменов»)). [ММК 1993, р. 62]. Если принять во внимание этот перевод, то получается, что в последних двух строках шлоки речь идет о том, что так же как привязанность, все другие феномены не являются установленными к бытию ни вместе со своим носителем (ten), ни отдельно от него. Впрочем, если исходить только из тибетского текста ММК, то эти строки можно понять в том смысле, что вообще феномены не являются установленными к бытию ни в их пространственно-временном совпадении, ни в ином случае. Из комментария Цон-

Точно так же, как была исследована привязанность, следует посредством этих аргументов понять также ненависть и ненавидящего, заблуждение и заблуждающегося и т. д. – все феномены как не установленные ни как одновременно совместные, ни как не являющиеся таковыми, т. е. как последовательные. Более того, мы можем, переиначив коренной текст следующим образом, дать такое опровержение:

Если бы раньше ненависти  
Существовал ненавидящий без ненависти,  
То при опоре на него существовала бы ненависть.  
Когда есть ненавидящий, то есть и ненависть.  
{149}

## 2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

Итак, в подкрепление к тому, что аргументы, исследующие привязанность и т. д., являются учением о том, что все феномены<sup>439</sup> не имеют самосущей природы, и что это установлено также сутрами окончательного смысла, а также для того чтобы показать, что эту главу следует понять как объяснение всех сутр, которые учат: «то, к чему имеется привязанность, и тот, кто привязывается, не имеют самосущей природы», сделаем краткое дополнение цитатами из сутр окончательного смысла.

В «*Самадхираджа-сутре*» говорится:

Юноша! Тот бодхисаттва-махасаттва, кто проникателен в мудрости, [постигающей] несубстанциональную сущность всех феноменов, в отношении всех феноменов – формы, звука, запаха, вкуса, объекта контакта – не делается привязанным; не делается ненавидящим, не делается заблуждающимся. Спрашиваешь, почему это так? Это так, потому что он не рассматривает те феномены как реальные (yang-dag-par-gjes-su-mi-mthong) и не объективирует (mi-dmigs) их [как объекты восприятия]. Субъект привязанности, объект привязанности, инструмент привязанности, субъект ненависти, объект ненависти, инструмент ненависти, субъект заблуждения, объект заблуждения, инструмент заблуждения и т.д. – все эти феномены он не видит как существующие на самом деле и не объ-

---

капы становится ясно, что речь идет в данном контексте о других ментальных факторах, таких как ненависть и т. д.

<sup>439</sup> Хотя в контексте комментируемой шлоки имеются в виду ментальные феномены, комментарий Цонкапы поясняет, что речь должна идти о всех феноменах как пустых от самобытия.

ективирует их. Если он не видит те феномены как истинно существующие и не проецирует объекты, то является не привязанным ко всем трем мирам и быстро достигает этого медитативного погружения. Он быстро достигнет высшего, совершенного и полного просветления [*mDo sde da* 22b].

### **3. Резюме главы VI и формулировка ее названия**

Если бы три феномена, которые относятся к омрачениям, – субъект привязанности, объект привязанности, инструмент привязанности, и три феномена, которые относятся к совершенному очищению, – субъект веры, объект веры и инструмент веры, – существовали в соответствии с тем способом цепляния, при котором они считаются установленными в силу их собственной сущности, то в этом следовало бы удостовериться посредством доказательных аргументов. Тогда их конвенциональный статус не имел бы смысла.

{150} Но поскольку невозможно определить их как установленные самосущим способом, то наиболее корректным способом их определения является только пустота от самосущей природы и удостоверение в их зависимом возникновении. Поэтому их конвенции должны определенно быть принятыми. Мы можем также принять такой переименованный текст: «Носитель привязанности зависит от привязанности»<sup>440</sup>.

Это был комментарий к шестой главе, которая имеет 10 шлок и называется «Исследование привязанности и того, кто испытывает привязанность».

#### **2.2.2.1.1.2.1.1.1.2.<sup>441</sup> Опровержение существования характеристик: рождения, уничтожения, пребывания**

Здесь три части: 1) объяснение главы VII; 2) дополнение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) заключительное резюме главы VII и ее название.

---

<sup>440</sup> В английской версии указано, что, вероятно, это стих 16cd из главы VII. [Tsong khapa 2006, p. 174, note 11].

<sup>441</sup> Эта нумерация соответствует общей структуре текста Цонкапы. Мы находимся в процессе рассмотрения той части коренного текста Нагарджуны, где дается опровержение самосущего существования феноменов, и, завершив ее первую часть – бессамость трех видов феноменов, рассматриваем вторую часть опровержения самости феноменов. В ней три части: опровержение самосущих омрачений; опровержение существования характеристик: рождения, уничтожения, пребывания; опровержение существования причины-агента и действия. Опровержение самосущих омрачений рассмотрено в гл. VI. Сейчас переходим к рассмотрению характеристик: рождения, уничтожения, пребывания.

## ***Структура главы VII «Исследование возникновения, пребывания и прекращения»***

1. Объяснение главы VII «Исследование возникновения, пребывания и прекращения»

1.1. Представление позиции оппонента

1.2. Опровержение позиции оппонента

1.2.1. Опровержение [тезиса о том, что] характеристика производного установлена к бытию в силу собственной природы

1.2.1.1. Опровержение общих характеристик

1.2.1.1.1. Общее опровержение трех характеристик

1.2.1.1.1.1. Опровержение посредством исследования – являются три характеристики производными или не являются

1.2.1.1.1.2. Опровержение посредством исследования – являются три характеристики индивидуальными или коллективными

1.2.1.1.1.3. Опровержение посредством исследования – существуют или не существуют другие характеристики

1.2.1.1.1.3.1. Презентация редукции

1.2.1.1.1.3.2. Опровержение критики редукции

1.2.1.1.1.3.2.1. Опровержение критики первой редукции

1.2.1.1.1.3.2.1.1. Изложение критики

1.2.1.1.1.3.2.1.2. Опровержение критики

1.2.1.1.1.3.2.2. Опровержение критики второй редукции

1.2.1.1.1.3.2.2.1. Презентация возражений оппонента против второй редукции (изложение критики со стороны оппонента)

1.2.1.1.1.3.2.2.2. Опровержение этих возражений

1.2.1.1.1.3.2.2.2.1. Опровержение примера

1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.1. Опровержение посредством подрывания тезиса  
1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2. Опровержение посредством демонстрации сомнительности аргумента

1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.1. Презентация главного смысла

1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.2. Презентация подтверждения того, что было объяснено ранее

1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.3. Объяснение смысла подтверждающих сутр

1.2.1.1.1.3.2.2.2.2. Опровержение объекта

1.2.1.1.2. Опровержение каждой из характеристик

1.2.1.1.2.1. Опровержение того, что возникновение установлено к бытию в силу собственной природы

1.2.1.1.2.1.1. Опровержение посредством исследования объекта порождения в трех временных периодах

1.2.1.1.2.1.1.1. Общее и специальное (детальное) опровержение возникновения

- 1.2.1.1.2.1.1.1.1. Общее опровержение возникновения в трех временных периодах
- 1.2.1.1.2.1.1.1.2. Специальное (детальное) опровержение процесса возникновения
  - 1.2.1.1.2.1.1.2. Отбрасывание возражений против опровержения
    - 1.2.1.1.2.1.1.2.1. Отбрасывание возражений против опровержения возникновения, существующего в трех временных периодах
    - 1.2.1.1.2.1.1.2.2. Отбрасывание возражений против опровержения возникновения в том, что находится в процессе возникновения
    - 1.2.1.1.2.1.1.3. Опровержение даже в случае принятия процесса возникновения
      - 1.2.1.1.2.1.2. Опровержение посредством исследования существования-несуществования в трех [временных периодах]
      - 1.2.1.1.2.1.3. Опровержение посредством исследования – является или не является это пресечением
        - 1.2.1.1.2.2. Опровержение того, что пребывание установлено [к бытию] в силу собственной природы
          - 1.2.1.1.2.2.1. Опровержение посредством исследования кармы относительно трех временных периодов
          - 1.2.1.1.2.2.2. Опровержение посредством исследования – имеет или не имеет места процесс прекращения
          - 1.2.1.1.2.2.3. Опровержение посредством исследования – существует или не существует что-то иное, выполняющее функцию пребывания
          - 1.2.1.1.2.3. Опровержение того, что уничтожение установлено к бытию в силу собственной природы
            - 1.2.1.1.2.3.1. Способ опровержения посредством исследования пресечения
              - 1.2.1.1.2.3.1.1. Опровержение посредством исследования трех временных периодов
              - 1.2.1.1.2.3.1.2. Опровержение посредством исследования – является или не является это пребыванием
              - 1.2.1.1.2.3.1.3. Опровержение посредством исследования случаев себя и других
                - 1.2.1.1.2.3.1.3.1. Главный смысл
                - 1.2.1.1.2.3.1.3.2. Отбрасывание возражений
                - 1.2.1.1.2.3.1.4. Опровержение посредством исследования – существуют или не существуют вещи
                - 1.2.1.1.2.3.1.5. Опровержение посредством исследования – имеются или не имеются другие факторы уничтожения

1.2.1.1.2.3.2. Причина, по которой та критика неприменима в отношении нас

1.2.1.1.2.3.3. Опровержение утверждения, что уничтожение является беспричинным

1.2.1.1.2.3.3.1. Аргументы, представленные в «*Прасаннападе*»

1.2.1.1.2.3.3.2. Аргументы, представленные в «*Комментарии к “Шестидесяти строфам обоснования”*»

1.2.1.2. Опровержение специфических характеристик

1.2. 2. Демонстрация того, что благодаря этому опровергается также [тезис, что] производные феномены установлены к бытию в силу их собственной природы

1.2.3. Отбрасывание возражений о противоречии сутрам

2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

3. Резюме главы VII и формулировка ее названия

### ***Глава VII. Исследование возникновения, пребывания и прекращения***

#### **1. Объяснение главы VII «Исследование возникновения, пребывания и прекращения»**

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

##### **1.1. Представление позиции оппонента**

Здесь некоторые говорят, что *скандхи*, элементы, источники восприятия – производные феномены – существуют по собственной природе, потому что характеристики таких производных феноменов – возникновение и т. д. – существуют. Учитель также говорил: «О монахи, таковы три характеристики производного: производное кажется также возникающим, кажется также разрушающимся, кажется также, что пребывающее трансформируется в нечто другое» [*Samyuttanikāyāli, Khandhavagga, Ānandasūtra, Vol. II, 792*]. В «*Абхидхарме*» также написано: «Поскольку было сказано, что возникновение, старение, пребывание и прекращение являются неассоциируемыми композитными факторами (Idan-min-‘du-byed)» [*Abhidharmakośa-bhāṣya mngon pa ku 70a*], большинство наших высших и низших школ, опираясь на это, рассматривают их как непсихофизические совокупности. Поэтому в отношении формы, ума, ментальных факторов возникновение, прекращение и пребывание также считаются неассоциируемыми композитными факторами.

Буддийские школы, начиная с саутрантиков, считают их номинально существующими, а вайбхашики – субстанционально существующими. Такие характеристики как возникновение, благодаря которым о таких феноменах как материальная форма говорят, что они – производны, саутрантики и высшие школы признают как активность возникновения этих феноменов, активность уничтожения и активность пребывания.

{151} Вайбхашики, как объясняется ниже, признают их субъектами действия, которые делают вещи возникающими, делают их уничтожающимися и делают их пребывающими. Согласно этому последнему воззрению, когда, например, *скандха* формы характеризуется как производное, то не характеризуется как являющаяся возникающей и т. д. А речь идет о том, что существует другой объект, ее порождающий и т. д. Если же характеризовать согласно предыдущему воззрению, то это не имеет места.

Когда саутрантики опровергают тезис, что такие вещи как форма и такие вещи как их возникновение являются субстанционально разными, вайбхашики выдвигают следующий контраргумент: как это возможно, чтобы тот самый феномен, который является основой характеристики, являлся бы характеристикой? В ответ на это автокомментарий к «*Абхидхармакоше*» дает объяснение: хотя такие производные вещи как подгрудок, [такие качества как] твердость не являются субстанционально другими, чем слон и элемент земли, они являются характеристиками; с возникновением и т. д. обстоит аналогичным образом [*mNgon pa ku* 82b].

## 1.2. Опровержение позиции оппонента

Опровержение самосущего существования характеристики и характеризваемого было сделано ранее в главе V. Поэтому здесь опровержение производится посредством другого аргумента и имеет три части: 1) опровержение [тезиса о том, что] характеристика производного установлена к бытию в силу собственной природы; 2) демонстрация того, что благодаря этому опровергается также [тезис о том, что] непроизводные феномены установлены к бытию в силу их собственной природы; 3) отбрасывание возражений о противоречии сутрам.

### 1.2.1. Опровержение [тезиса о том, что] характеристика производного установлена к бытию в силу собственной природы

Здесь две части: 1) опровержение общих характеристик; 2) опровержение специфических характеристик.

### 1.2.1.1. Опровержение общих характеристик

Здесь две части: 1) общее опровержение трех характеристик; 2) опровержение каждой из характеристик.

#### 1.2.1.1.1. Общее опровержение трех характеристик

Здесь три части: 1) опровержение посредством исследования – являются три характеристики производными или не являются; 2) опровержение посредством исследования – являются три характеристики индивидуальными или коллективными; 3) опровержение посредством исследования – существуют или не существуют другие характеристики.

##### 1.2.1.1.1.1. Опровержение посредством исследования – являются или не являются три характеристики производными феноменами

ММК, глава VII, шлока 1<sup>442</sup>:

Если возникновение является производным,  
То оно также имеет три характеристики.  
В случае если оно – непроизводное,  
Как может быть характеристикой производного?

Здесь, если возникновение признается характеристикой производного, то является оно производным или не является? Если возникновение является производным, то у него тоже имеется набор трех характеристик, – возникновение, пребывание и уничтожение, – субстанционально иные, нежели он сам. Это так, потому что возникновение, пребывание и разрушение неразрывны с производными феноменами и потому что утверждается, что производное должно характеризоваться посредством возникновения и т. д., характеристик, субстанционально других.

{152} Если это принимается, то тогда это здесь также применимо и возникает вопрос: «Каким образом возникновение может являться характеристикой производного?» Ведь возникновение является основой характеристики, характеризуемой посредством характеристики, которая характеризует производное. Поэтому оно не является характеристикой, которая характеризует такие вещи как форма и т. д. в качестве производного. В суждении «Что касается того, что *твердость* харак-

---

<sup>442</sup> Тиб. текст: ||gal-te-skye-ba''dus-byas-na||de-la-mtshan-nyid-gsum-lدان-  
'gyur||ci-ste-skye-ba-'dus-ma'byas||ji-ltar-'dus-byas-mtshan-nyid-yin|| [ММК VII:  
1; ММК 2016, p. 9].

теризует элемент *земля*, то если бы твердость являлась элементом *земля*, тогда элемент *земля* характеризовался бы другой характеристикой» не выражается ошибка. Когда *твердость* характеризует собственную основу характеристики, элемент *земля*, то определяет ее как в сущности неотличимую от себя, а когда, с другой стороны, возникновение характеризует производное, то оно делает это посредством чего-то иного, субстанционально отличающегося от собственной основы характеристики.

Спрашивая: «Каким образом возникновение, если бы оно было непроизводным феноменом, являлось характеристикой производного?», [мастер] подразумевает, что оно не может быть [характеристикой производного], подобно пространству<sup>443</sup>. [Чандракирти] замечает [49a], что, как сказано в комментарии<sup>444</sup>, если у возникновения не признаются эти три характеристики, то, поскольку оно лишено их, оно не может быть характеристикой производного. Тем не менее, продолжает он ниже, это аргумент самого комментатора, а не автора коренного текста. Буддапалита представляет иное объяснение: термин «возникновение» указывает также на *пребывание* и *уничтожение*. И мы можем переиначить текст так: «Если пребывание является производным» и т. д. [186b].

#### **1.2.1.1.1.2. Опровержение посредством исследования – являются три характеристики индивидуальными или коллективными**

ММК, глава VII, шлока 2<sup>445</sup>:

Каждый в отдельности из трех [феноменов] – возникновение и прочее – не может

Функционировать в качестве характеристик производного.

Так как же это могло бы случиться,

Даже если бы они собрались воедино в один миг?

Давайте продолжим исследование дальше. Если вы полагаете, что возникновение и т. д. являются характеристиками производного, то

---

<sup>443</sup> В буддийской философии пространство рассматривается как постоянное и непроизводное.

<sup>444</sup> Геше Нгаванг Самтен и Джей Гарфилд делают примечание, что здесь Чандракирти цитирует Буддапалиту, у которого встречается данный аргумент [186b]. [Tsong khapa 2006, p. 180, note 3]

<sup>445</sup> Тиб. текст: ||skye-la-sogs-gsum-so-so-yis||dus-byas-mtshan-nyid-bya-bar-ni||nus-min-gcig-la-dus-gcig-tu||dus-pa-yang-ni-ji-ltar-rung|| [ММК VII: 2; ММК 2016, p. 9].

возникает вопрос: являются ли они характеристиками по-отдельности или вместе?

{153} Смысл этого вопроса заключается в установлении того, являются ли возникновение и т. д. характеристиками производного по-отдельности и последовательно или все вместе и одновременно? Что касается этого, то возникновение и другие характеристики, обозначаемые сокращенно как «и т. д.» – пребывание и уничтожение – не могут быть индивидуальными, последовательными характеристиками производного. Ибо если в период возникновения пребывания и уничтожения не существуют, то [производное] было бы подобным пространству, которое не имеет возникновения. А если бы в период пребывания не существовали бы возникновение и уничтожение, то [производное] оказалось бы подобным небесному цветку, не имеющим вещественного пребывания. Если бы оно пребывало во второй момент после своего прихода к существованию, то оно было бы также позже неуничтоженным. А если допустить, что оно оказалось бы позже уничтоженным, то в этом нет никакого смысла – одна и та же вещь не может быть одновременно постоянной и непостоянной. Если же в период уничтожения не существуют возникновение и пребывание, то это подобно небесному цветку, не ведающему тлена.

Вайбхашики считают, что хотя форма и т. д. – вещи, являющиеся основой характеристики, – одновременно имеют четыре характеристики, вначале проявляется активность возникновения, затем – активность пребывания, далее – активность старения и потом по порядку – активность уничтожения. В ответ на обвинение со стороны саутрантиков, что тем самым они подрывают свою теорию *мгновенности*, они говорят в соответствии с объяснением их позиции в автокомментарии к «*Абхидхармакоше*»: «Мы считаем, что *мгновенность* функционирует, будучи завершением четырех активностей» [*mNgon pa ku* 83a]. Это опровергается здесь следующим образом: так как это противоречило бы тому, что характеристики – возникновение и т. д. – существуют и каждая вступает в собственную активность, и поскольку если бы они не проявляли соответствующей активности, то и не существовали бы, то, следовательно, вайбхашики допускают ошибку.

Даже если бы речь шла о второй позиции, – что они характеризуют производное все вместе и одновременно, – то и она нелогична. Как может быть логичным утверждение, что в одной вещи одновременно присутствуют в качестве собственных самосущих характеристик и возникновение, и пребывание, и уничтожение – все вместе? Это нелогично! Собрание такого рода являлось бы внутренним противоречием, сродни тому, как быть свободным от привязанности и быть привязанным, это было бы подобным свету и тьме. Хотя в конвенциональном

смысле нет противоречия в том, чтобы эти три характеристики объединить одновременно в одном базисе, тем не менее, противоречие имеет место при допущении, что они существуют в силу собственных характеристик или в абсолютном смысле. {154} Ибо если бы пребывание существовало в силу собственных характеристик, то оно должно было бы иметь место и во второй момент после прихода к бытию. Поскольку во второй момент разрушительное уничтожение не может иметь места, то и в собственный период<sup>446</sup> уничтожение, которое прекращает [пребывание], также не существует. По этой причине во время активности пребывания активность уничтожения противоречит ей точно так же, как это имеет место в случае света и тьмы.

Если бы возникновение существовало в силу собственных характеристик, то [производный феномен] должен был бы возникать снова и снова. Тогда это противоречило бы тому, что во время активности возникновения [производный объект] обладает уничтожением, которое прекращает [его существование] в этот момент. Это потому что если [объекту] предстоит вот-вот возникнуть, то это – будущее, а если ему предстоит вот-вот исчезнуть, то это – настоящее. Это является опровержением позиции саутрантиков и других школ, которые полагают возникновение, пребывание и уничтожение функционирующими по природе соответствующей активности и существующими благодаря собственным характеристикам, установленными к бытию одновременно: *возникновением* они называют новое появление того, что прежде не существовало; *пребыванием* – однородное продолжение прежнего [объекта]; *уничтожением* – несохранение бытия во второй момент; *старением* – наличие в следующий момент характеристик, не совпадающих с характеристиками предыдущего момента.

Что касается воззрения, согласно которому [три характеристики] считаются субъектами действия, которые одновременно вступают в активность, то понять, что такого рода вступление является противоречием, нетрудно. Это было также объяснено Буддапалитой – несколько иным способом.

#### **1.2.1.1.1.3. Опровержение посредством исследования – существуют или не существуют другие характеристики**

Здесь две части: 1) презентация редукции; 2) опровержение критики редукции.

---

<sup>446</sup> Тиб. rang-dus-na – букв. «в собственное время» в английском тексте передано как «at the moment of enduring» (в момент пребывания) [Tsong khapa 2006, p. 181].

### 1.2.1.1.3.1. Презентация редукции

ММК, глава VII, шлока 3<sup>447</sup>:

Если бы возникновение, пребывание и уничтожение  
Имели характеристики иные, чем производные,  
То получился бы бесконечный регресс.  
А если бы не имели, то не являлись бы производными.

Возникает вопрос: есть у возникновения и т. д. другие характеристики или нет? Если признать в соответствии с вышесказанным, что они имеют другие характеристики, то в чем заключается ошибка? А если не имеют, то какая ошибка тоже имеет место? Предположим, что возникновение, пребывание и уничтожение имеют субстанционально отличные от них самих характеристики, которые определяют их как производные феномены. В отношении них также необходимо представить другие характеристики, отличные от них. Поэтому получается дурная бесконечность. Если принять такое допущение, то окажется, что коренные характеристики никогда не будут установлены к бытию.

{155} А если у этих трех нет характеристик, субстанционально иных, нежели они сами, то окажется, что они не являются производными феноменами. Это так, потому что для того чтобы быть характеризованными как производные феномены, такие вещи как форма и т. д. должны быть определены посредством характеристик, субстанционально отличающихся от них. Предположим, кто-то спрашивает: «Поскольку относительно обоих случаев – имеют или не имеют возникновение и т. д. другие характеристики – была уже выражена критика ошибок, зачем нужно снова повторять ее?» Дело в том, что когда раньше была приведена критика допущения, что если бы у них отсутствовали другие характеристики, то оказалось бы, что они не производные феномены, то эта критика принадлежала комментатору [Чандракирти], а не наставнику [Нагарджуна]. Наставник не говорил прямо именно это: «Если нет других характеристик, то они не являются характеристиками производного». Хотя главный смысл он объясняет так же, способ презентации ошибки указывает другой, непохожий на предыдущий. Поэтому повторения нет. Более того, в то время как в предыдущей критике рассматривается только возникновение, главная характеристика, то здесь критика распространяется на все три характе-

---

<sup>447</sup> Тиб. текст: ||skye-dang-gnas-dang-‘jig-rnams-la||’dus-byas-mtshan-nyid-gzhan-zhig-ni||gal-te-yod-na-thug-med-‘gyur||med-na-de-dag-‘dus-byas-min||  
[ММК VII:3; ММК 2016, р. 9].

ристики, поэтому имеется различие. Говоря «если – нет, то они не являются производными», он указывает, что если бы у них отсутствовали другие характеристики, то они не являлись бы производными феноменами, а ранее он показал, что если бы возникновение не было производным феноменом, то оно не являлось бы характеристикой производного. Так что это не является повтором. С другой стороны, в комментарии посредством использования слова «или» (*yang-na*) представлены три альтернативные интерпретации и также показано, что здесь нет повтора. Наличие многих способов демонстрации того, что повторение не имеет места, и использование слова «или» (*yang-na*) не означает, что смысл коренного текста является здесь неопределенным. Поэтому это слово «или» следует понимать в другом контексте вполне определенно.

### 1.2.1.1.3.2. Опровержение критики редукции

Здесь две части: 1) опровержение критики первой редукции; 2) опровержение критики второй редукции.

#### 1.2.1.1.3.2.1. Опровержение критики первой редукции

Здесь две части: 1) изложение критики; 2) опровержение критики.

##### 1.2.1.1.3.2.1.1. Изложение критики

ММК, глава VII, шлока 4<sup>448</sup>:

Возникновение возникновения порождает

Лишь базовое возникновение.

Базовое возникновение выполняет также функцию

Порождения возникновения возникновения.

Согласно школе *самматия* (*mang-pos-bkur-ba*)<sup>449</sup>, возникновение из себя и т. д. имеют возникновение возникновения и т. д., поэтому, с их точки зрения, абсурдное следствие, что они не являются производными феноменами, не имеет места. Нет и дурной бесконечности, потому

---

<sup>448</sup> Тиб. текст: ||skye-ba'i-skye-bas-rtsa-ba-yi||skye-ba-'ba'-zhig-skyed-par-byed||rtsa-ba'i-skye-bas-skye-ba-yi||skye-ba'ang-skyed-par-byed-pa-yin|| [ММК VII: 4; ММК 2016, р. 9].

<sup>449</sup> *Самматия* считается ответвлением раннебуддийской школы *ватсипутрия*. Ее представители довели до логического завершения концепцию *пудгалы*, которая противоречит принятому другими буддийскими школами принципу *анатман*. Закат школы произошел в результате исламского завоевания Индии.

что, по их мнению, базовые характеристики и соответствующие вторичные характеристики функционируют так, что устанавливают друг друга.

{156} Итак, когда возникает производный феномен – благой или омраченный, возникает он сам и заодно с ним – пятнадцать феноменов: сам этот феномен; [феномен,] обладающий его возникновением; его пребывание; старение; непостоянство, и если это омраченный феномен, то – ложное освобождение<sup>450</sup>; а если это благой феномен, то – совершенное освобождение; если это отречение, то – конечный уход из сансары (nges-par-'byung-ba-nyid); если это не отречение, то – противоположность конечному уходу (nges-bar-'byung-ba-ma-yin-pa-nyid). Эти феномены – благие или омраченные – являются главными. Пять из них – от его возникновения до непостоянства, – ложное освобождение и т. д. и первый или последний член пары – эти семь являются их подчиненными, или свитой. Семь [феноменов] от возникновения возникновения до противоположности конечному уходу, противоположной конечному уходу, – это свита свиты. *Отречение* и *неотречение* означают соответственно отречение от сансары и неотречение от сансары.

Возникновение возникновения выполняет функцию порождения только базового возникновения. Базовое возникновение выполняет функцию порождения возникновения возникновения. Слово «также» ('ang) означает, что помимо самого феномена порождаются другие тринадцать феноменов, итого порождаются четырнадцать феноменов. Аналогичным образом, каждый из шести – начиная с базового ассоциируемого [фактора] (rtsa-ba'i-ldan-pa) и вплоть до неотречения (nges-'byung-min-pa) – действует помимо самого себя в каждом из четырнадцати, начиная с того, что ассоциируется с четырнадцатью (bcu-bzhi-ldan-pa), и вплоть до неотречения. Каждый из шести – от вторичного ассоциируемого [фактора] (mthun-pa'i-ldan-pa) и до вторичного неотречения (mthun-pa'i-nges-'byung-min-pa) не функционирует как отречение, начиная с функционирования в качестве ассоциации с базовой ассоциацией (rtsa-ba'i-ldan-pa-nyid-ldan-par-byed-pa) и вплоть до базового неотречения (rtsa-ba'i-nges-'byung-min-pa). А нефункционирование в качестве отречения означает, что не осуществляется достижение выхода из сансары.

Эта классификация пятнадцати феноменов представлена во всех трех великих комментариях. В тексте «*Праджнапрадипа*» объясняет-

---

<sup>450</sup> Тиб. «de'i-log-pa'i-rnam-par-grol-ba» можно перевести и так, как это сделано в английской версии: «its being obstructive to liberation» («его способность быть препятствием к освобождению») [Tsong khapa 2006, p. 183].

ся, что школа ватсипутрия (gnas-ma-bu-i-sde-pa)<sup>451</sup> признает эти представления [103а]. Презентация, описанная в «*Абхидхармакоше*», дана по системе кашмирских вайбхашиков [II: 46]<sup>452</sup>.

{157} Четыре [базовые характеристики] – возникновение, пребывание, старение, уничтожение, четыре вторичные характеристики и сам феномен – итого девять. Базовое возникновение и т. д. – четыре базовые характеристики – вступают в действие относительно каждого из восьми помимо самого феномена, и возникновение возникновения и т. д. – относительно каждого из базовых феноменов.

Согласно системе саммития (mang-bkur-ba'i-lugs), хотя вторичные характеристики действуют в каждом феномене, тем не менее, базовые характеристики вступают в каждый из четырнадцати феноменов. Когда выражается позиция оппонента, то необходимо также представлять их описания таких вещей как ассоциируемый [фактор] (ldan-pa) и т. д. Намереваясь показать, что опровержение взаимного установления характеристик в равной мере применимо также к взаимному установлению ассоциируемого [фактора] и т. д., способ их взаимного установления выражен также в качестве позиции оппонента.

Здесь некоторые интерпретируют слова из «*Абхидхармакоши*» о том, что «они вступают в восемь феноменов и в один», в том смысле, что *старение* считается отдельно, и что здесь «старение» определяется как *старое пребывание* и таким образом включается в *пребывание*. Поэтому, как они считают, объяснение феноменов в «*Комментарии*» и их классификация из пятнадцати не совпадает со смыслом коренного текста. Итак, те, кто говорят это, опираясь лишь на видение одного аспекта, отрицают остальное.

### 1.2.1.1.3.2.1.2. Опровержение критики

ММК, глава VII, шлока 5<sup>453</sup>:

Если, по вашим словам, возникновение возникновения  
Выполняет порождение базового возникновения,  
Тогда то, что не было порождено базовым возникновением,  
Как может породить его?

---

<sup>451</sup> Одна из 18 ранних буддийских школ.

<sup>452</sup> В русском переводе см. [*Абхидхармакоша* 1998, с. 491-498].

<sup>453</sup> Тиб. текст: ||gal-te-khyod-kyi-skye-ba'i-skyes||rtsa-ba'i-skye-ba-skyed-byed-na||khyod-kyi-rtsa-bas-ma-skyed-des||de-ni-ji-ltar-skyed-par-byed|| [ММК VII: 5; ММК 2016, р. 9].

Если согласно вашей системе возникновение возникновения выполняет функцию порождения базового возникновения, тогда как может то возникновение возникновения, которое не было прежде порождено базовым возникновением, выполнять функцию порождения базового возникновения? Не может, ибо, согласно вашему воззрению, то возникновение возникновения должно порождаться базовым возникновением.

ММК, глава VII, шлока 6<sup>454</sup>:

Если бы тем, что порождено вашим базовым [возникновением],  
Порождалось базовое [возникновение],  
Тогда как бы это базовое, не порожденное им,  
Выполнило функцию порождения этого?

Если вы утверждаете, что это возникновение возникновения, которое порождается базовым [возникновением], порождает базовое возникновение, тогда каким образом это базовое возникновение, которое не было прежде порожденным тем возникновением возникновения, стало бы функционировать по порождению возникновения возникновения? Никаким. Это невозможно, ибо то базовое [возникновение] должно порождаться возникновением возникновения. Следовательно, является бессмыслицей допущение, что эти две [характеристики] могут устанавливать друг друга, и остается дурная бесконечность.

Предположим, вы говорите, что эти две [вещи], будучи возникшими ранее, хотя и не порождают друг друга, тем не менее, в процессе возникновения порождают друг друга.

ММК, глава VII, шлока 7<sup>455</sup>:

Если бы это невозникшее  
Было в состоянии функционировать по его порождению,  
Тогда вы должны были бы принять  
Вещи, в процессе возникновения дающие возникновение друг другу.

Если бы нечто, само еще не возникшее, было способно порождать другие еще невозникшие вещи, то тогда, по вашему, обе [вещи], находящиеся в процессе возникновения, взаимно порождали бы друг друга.

---

<sup>454</sup> Тиб. текст: ||gal-te-khyod-kyi-rtsa-ba-yis||bskyed-pa-de-yis-rtsa-skyed-na||des-ma-skyed-pa'i-rtsa-ba-des||de-ni-ji-ltar-skyed-par-byed|| [ММК VII: 6; ММК 2016, p. 9].

<sup>455</sup> Тиб. текст: ||gal-te-ma-skyes-pa-de-yis||de-skyed-par-ni-byed-nus-na||khyod-kyi-skye-bzhin-pa-de-yis||de-skyed-par-ni-'dod-la-rag|| [ММК VII: 7; ММК 2016, p. 9].

{158} Если бы это было так, то находящийся в процессе возникновения росток и т. д. – это будущее. А то, что еще не возникло, как может дать возникновение чему-то другому? Это нелогично.

Итак, презентация критики возникновения и возникновения возникновения – это лишь пример. Точно так же, с соответствующими предметными изменениями, следует рассмотреть и опровергнуть все шесть – пребывание и т. д.

### **1.2.1.1.3.2.2. Опровержение критики второй редукции**

Здесь две части: 1) презентация возражений оппонента против второй редукции (изложение критики со стороны оппонента) (skyon-spong-brjod<sup>456</sup>); 2) опровержение этих возражений.

#### **1.2.1.1.3.2.2.1. Презентация возражений оппонента против второй редукции (изложение критики со стороны оппонента)**

Предположим, теперь они говорят: «Из такого утверждения следует дурная бесконечность. У возникновения и т. д. нет других характеристик, но даже если их нет, они также не являются непроеизводными»<sup>457</sup>. Почему так?

ММК, глава VII, шлока 8<sup>458</sup>:

Так же как масляный светильник  
Освещает себя и других,  
Возникновение функционирует по порождению  
Обоих – себя и других вещей,

Кто-то может сказать: «Как, например, масляный светильник, поскольку его сущностью является освещение, освещает себя и другие вещи – сосуд и т. д., так и возникновение, поскольку его природой является возникновение, порождает как себя, так и другие вещи».

---

<sup>456</sup> Тиб. skyon-spong-brjod означает: «презентация избавления от ошибки», т. е. речь идет о представлении защиты со стороны оппонента.

<sup>457</sup> В английском тексте сделано примечание, что комментарий Цонкапы отражает искаженное прочтение фрагмента санскритского текста «*Прасаннападды*» Чандракирти, которое имеет место из-за неточного тибетского перевода данного фрагмента. Этот фрагмент следует в переводе с санскрита читать так: «Поскольку здесь имелся бы бесконечный регресс, возникновение не имеет дальнейшего возникновения» [Tsong khapa 2006, p. 186, note 5].

<sup>458</sup> Тиб. текст: ||ji-ltar-mar-me-rang-dang gzhan||snang-bar-byed-pa-de-bzhin-du||skye-ba'ang-rang-dang-gzhan-gyi-dngos||gnyis-ka-skyed-par-byed-yin-nal|| [ММК VII: 8; ММК 2016, p.9].

### 1.2.1.1.1.3.2.2.2. Опровержение этих возражений

Здесь две части: 1) опровержение примера; 2) опровержение объекта.

#### 1.2.1.1.1.3.2.2.2.1. Опровержение примера

Здесь две части: 1) опровержение посредством подрывания тезиса (dam-bca'-la-gnod-pa-brjod-pas-dgag-pa); 2) опровержение посредством демонстрации сомнительности аргумента (gtan-tshig-ma-nges-par-bstan-pas-dgag-pa).

#### 1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.1. Опровержение посредством подрывания тезиса

ММК, глава VII, шлока 9<sup>459</sup>:

В масляном светильнике *и* в любом месте,

Где он есть, нет тьмы.

Что бы ни освещал масляный светильник,

Устраняющий тьму, он является светом.

Освещение – это устранение тьмы. В масляном светильнике, устраняющем полную тьму и потому делающим себя ясным, нет тьмы, потому что иначе это было бы противоречием. Союз «*и*» (dang) имеет тот смысл, что указывает на наличие двух оснований отсутствия тьмы. В любом месте, где есть масляный светильник, устраняющий полную тьму, другие вещи делаются ясно видимыми и там, куда достигают лучи света, также нет тьмы. Итак, что освещает масляный светильник? Себя и другие объекты? Нет, он не делает этого.

В том случае если масляный светильник, устраняющий тьму, не существует по собственной природе, будет нелогичным говорить, что в масляном светильнике и в том месте, куда достигают лучи света от него, нет тьмы. Ибо только благодаря тому, что находящийся в процессе возникновения масляный светильник устраняет тьму, в масляном светильнике и в том месте, куда достигает его свет, исчезает тьма.

{159} Если бы масляный светильник не устранял тьму, то даже если бы он был зажжен, сосуд и другие объекты не были бы видны, как и в то время, когда он не зажжен.

Допустим, кто-то говорит: «Масляный светильник имеет функцию освещения – устранения тьмы, и, более того, так функционирует масляный светильник, находящийся в процессе возникновения».

---

<sup>459</sup> Тиб. текст: ||mar-me-dang-ni-gang-dag-na||de-'dug-pa-na-mun-pa-med||mar-med-ci-zhig-s nang-bar-byed||mun-pa-sel-bas-s nang-byed-yin|| [ММК VII: 9; ММК 2016, р. 9].

ММК, глава VII, шлока 10<sup>460</sup>:

Если во время возникновения масляный светильник  
Не имеет контакта с темнотой,  
Тогда каким образом возникающий масляный светильник  
Функционирует по устранению темноты?

Свет и тьма не могут существовать одновременно в одном и том же месте, поэтому они не могут иметь контакта между собой. При условии, что возникающий масляный светильник и тьма не могут иметь контакта в силу их собственных характеристик, нелогично заниматься исследованием: «Каким образом, т. е. каким способом возникающий масляный светильник устраняет тьму, будучи существующим самосущим способом?» Хотя с конвенциональной точки зрения для утверждения, что масляный светильник рассеивает тьму, необходимо, чтобы возникающий масляный светильник и тьма имели контакт, тем не менее, в то время, когда масляный светильник находится в процессе возникновения, он еще не существует, поэтому не требуется и контакт с тьмой.

С точки зрения тех, кто признает, что масляный светильник, устраняющий тьму, установлен к бытию в силу его собственных характеристик, если масляный светильник и тьма имеют контакт, то в это время масляный светильник должен существовать. Но поскольку это не так, то это является аргументом, показывающим, что нет смысла в том, чтобы масляный светильник устранял тьму, поскольку масляный светильник, находящийся в процессе возникновения, не имеет контакта с тьмой.

Предположим, кто-то думает, что точно так же, как мудрость побеждает неведение, не имея контакта с ним, глаз видит материальную форму без контакта с нею, магнит притягивает драгоценности без контакта с металлом, масляный светильник без контакта с тьмой устраняет ее.

ММК, глава VII, шлока 11<sup>461</sup>:

Если бы масляный светильник даже без контакта  
Выполнял функцию рассеивания тьмы,

---

<sup>460</sup> Тиб. текст: ||gang-tshe-mar-me-skye-bzhin-pa||mun-pa-dang-ni-phrad-med-na||ji-ltar-mar-me-skye-bzhin-pas||mun-pa-sel-bar-byed-pa-yin|| [ММК VII: 10; ММК 2016, р. 9-10].

<sup>461</sup> Тиб. текст: ||mar-me-phrad-pa-med-par-yang||gal-te-mun-pa-sel-byed-na||jig-rten-kun-na-gnas-pa'i-mun||di-na-gnas-pa-nges-sel-'gyur|| [ММК VII: 11; ММК 2016, р. 10].

Тогда вся тьма, что пребывает в мире, должна была бы полностью исчезнуть благодаря тому, который здесь есть.

Если вы говорите, что масляный светильник, даже без контакта устраняющий тьму, существует в силу собственных характеристик, то тогда тот масляный светильник, что находится здесь, должен являться устраняющим всю тьму, что пребывает повсюду в мире, подобно тому, как устраняется тьма вблизи лампы. Это следует понять равным образом также относительно других суждений: то, что неведение устраняется посредством мудрости и т. д.

Это аргумент, который показывает, что если бы объект устранения (*sel-bya*) и средство устранения (*sel-byed*) были установлены к бытию в силу собственных характеристик, то была бы невозможной категорическая определенность (*nges-pa-can*). Поэтому, если устраняется что-то одно, то должно устраняться все, а если не устраняется все, то не устраняется также одно.

{160} Если вы признаете возникновение, установленное к бытию силою собственных характеристик, то это подобно выведению возникновения из всего.

Предположим, кто-то говорит, что нет ошибки, поскольку, даже не имея контакта, такие вещи как магнит и т. д., только будучи пребывающими в правильном месте, функционируют: притягивают и т. д. Но если нет контакта, то также невозможно установить, в правильном месте они находятся или в неправильном. Следовательно, это похоже на то, изложено выше.

Допустим, кто-то говорит, что в обычной жизни даже без контакта можно видеть разницу между тем, что устранено, и тем, что не устранено, между тем, что притянато, и тем, что не притянато. Мы отвечаем на это, что, вступив в анализ того, имеют вещи контакт или не имеют, вы утверждаете относительно масляного светильника и т. д., что он функционирует для освещения и т. д. таким способом, каким в повседневной жизни [эти вещи] не воспринимаются. Потому что при мирском подходе, не вступая в подобный анализ, принимают, что масляный светильник рассеивает тьму, глаз видит материальную форму и т. д.

Или это можно объяснить следующим образом: мирские люди, даже если вступают в такой способ восприятия, будучи некомпетентными в средствах достоверного познания для того, чтобы выполнить абсолютный анализ *таковости*, не способны подорвать это.

Эти ответы опровергают позицию, что такие [тезисы] как «масляный светильник устраняет тьму», «глаз видит форму» и т. д. выдержжи-

вают логическое исследование. И, более того, поскольку это не утверждается мирскими людьми, то и не противоречит мирскому восприятию. Кроме того, в этих ответах показано, что опровержение этих [тезисов] является опровержением того, что это установлено в качестве *таковости*, а поскольку мирское восприятие не является достоверным относительно этого, оно, хотя и вступает в видение [вещей], не в состоянии подорвать [абсолютный анализ]. Если бы масляный светильник, устраняющий тьму, и магнит, притягивающий металл, и т. д. были установлены к бытию в абсолютном смысле, то были бы равны в том, что не имеют контакта. Тогда для них можно было бы вывести редукцию: нет различия между устранением и неустранением и т. д. Но вообще-то такого рода редукция невозможна<sup>462</sup>.

Таким образом, хотя это и нелогично – исследовать посредством логики, анализирующей способ существования, условно принятые мирские конвенции, все же, когда выполняется исследование – установлены или не установлены [эти вещи] *именно так* (de-kho-nar), требуется вступить в логический анализ. Потому что если этого не сделать, то в качестве абсолютной будет принята иррациональная позиция (rigs-pa-dang-bral-ba'i-phyogs).

{161} Рассматриваемый способ анализа не таков, как мирской способ вопрошания, например: «Ты видел или не видел N?» или: «Магнит притянул или не притянул этот металл?», когда не анализируется, каким образом в действительности существуют объект и субъект восприятия (mthon-bya-mthon-byed) и т. д. Напротив, это такой анализ, когда исследуется, феномены существуют или не существуют в силу абсолютной сущности (don-gyi-ngo-bos-yod-med) и т. д.

#### **1.2.1.1.1.3.2.2.1.2. Опровержение посредством демонстрации сомнительности аргумента**

Здесь три части: 1) презентация главного смысла; 2) презентация подтверждения того, что было объяснено ранее; 3) объяснение смысла подтверждающих сутр.

##### **1.2.1.1.1.3.2.2.1.2.1. Презентация главного смысла**

ММК, глава VII, шлока 12<sup>463</sup>:

---

<sup>462</sup> То есть рассматриваемая редукция ограничена случаем, когда утверждается, что вещи установлены абсолютно.

<sup>463</sup> Тиб. текст: ||mar-me-rang-dang-gzhan-gyi-dngos||gal-te-s nang-bar-byed- 'gyur-na||mun-pa'ang-rang-dang-gzhan-gyi-dngos||sgrib-par-'gyur-bar-the-tshom-med|| [ММК VII: 12; ММК 2016, p. 10].

Если масляный светильник выполняет функцию освещения  
Себя и других вещей,  
То тьма является покровом, затемняющим себя и другие вещи –  
В этом сомнения нет.

Если бы масляный светильник в силу того, что имеет своей природой свет, освещал два вида самосущих вещей, – [себя и других], – то тогда, вне сомнения, тьма, поскольку обладает природой затемнения, должна бы скрывать два вида объектов – себя и других. Если бы тьма скрывала саму себя, то тогда она была бы невидимой, подобно сосуду. Таким образом, тьма, скрывающая саму себя, и масляный светильник, освещающий самого себя, – в них обоих нет истинного [существования]<sup>464</sup>. Тьма, скрывающая другие объекты, и масляный светильник, делающий ясными другие объекты, существуют условно, но не существуют в абсолютном смысле.

#### **1.2.1.1.1.3.2.2.1.2.2. Презентация подтверждения того, что было объяснено ранее**

В «Уналипариприччха-сутре» (nye-bar-'khor-gyis-zhus-pa) говорится:

Великосострадательный также учил следующим образом:  
В соответствии с этим учением высшей радости  
Отбрось знаки мирянина, прими посвящение в монахи,  
Достигни высшего результативного состояния.

Хотя, отбросив знаки мирянина, приняв монашество,  
Ты станешь обретшим все плоды,  
Если постигнешь естественную чистоту феноменов,  
То – не существует всех плодов, и обретения тоже нет.

Тем не менее, обретение плода является достижением –  
Высший среди людей, Сострадательный Победитель  
Объяснил это посредством превосходной логики.

О, эти чудесные вещи являются возникающими! [dKon brtseg ca 130a].

---

<sup>464</sup> В английской версии тиб. фраза «mun-pas-rang-sgrib-pa-dang-mar-mes-rang-gsal-bar-byed-pa-ni-bden-pa-nyis-kar-med» переведена так: «in neither of the two truths does darkness conceal itself or the butterlamp illuminate itself» («Следовательно, ни в одной из двух истин тьма не скрывает себя, а масляный светильник не освещает себя») [Tsong khapa 2006, p. 189]. Но это противоречит тому, что говорится в следующей фразе.

{ 162 }

Как было сказано здесь, когда вы исследуете природу, то хотя ни плод, который предстоит обрести, ни личность, которая обретает его, ни его обретение не существуют [по собственной природе], тем не менее, обретение плода существует – это поистине чудесная вещь! Если вы думаете так, то зародится великое почтение к Победителю. Достижение плода также означает контакт с ним, поэтому контакт не существует самосущим способом, и это является основанием для определения контакта и достижения.

В «*Ратнакута-сутре*» (dkon-mchog-brtsegs-pa) также говорится:

Например, когда в доме спустя долгое время  
Кто-то задувает масляный светильник,  
У него не было мысли: «Я буду стоять здесь в темноте  
Долгое время, и я не уйду отсюда».

Когда [зажженный] масляный светильник появился,  
То нет силы, чтобы сделать так, чтобы тьма не была  
Несуществующей во мраке.

В зависимости от масляного светильника

Тьма является несуществующей.

К пустоте<sup>465</sup> того и другого нет никакого пристрастия<sup>466</sup> [*dKon brtsegs cha* 134a].

Здесь представлен пример, который показывает, что оба – свет и тьма пусты от самобытия, он также демонстрирует когерентную систему объекта и субъекта устранения (sel-bya-sel-byed) и, применяя его в абсолютном смысле (don la)<sup>467</sup>, [сутра] продолжает:

Подобно этому, при опоре на незагрязненную мудрость арьев  
Прекращается накопление *клеш* неведения.  
Мудрость и омрачения даже в воображении  
Вовсе не совместимы.

Хотя мудрость не имеет намерения прекратить неведение,  
При опоре на мудрость неведение становится несуществующим.  
То и другое – вне восприятия, словно небесный цветок.

---

<sup>465</sup> Тиб. «stong-la» можно перевести и как «в пустоте».

<sup>466</sup> Тиб. «gnyis-kar-stong-la-rlom-sems-ci-yang-med» в английской версии передано так: «So one is not obsessed with the emptiness of either» (Так что никто не одержим пустотой того и другого) [Tsong khapa 2006, p. 190].

<sup>467</sup> В английской версии тиб. «don-la» переведено совершенно иначе – как «to the present matter» («к настоящему предмету») [Ibid., p. 190].

Как и он, оба – мудрость и неведение – являются пустыми [*dKon brtsegs cha* 134a].

Было приведено достаточно цитат с примерами из сутр, служащих источниками [для понимания] пустоты от самобытия масляного светильника, устраняющего тьму. Тем не менее, действительный смысл приведения этих примеров заключается в следующем: способ отбрасывания посредством антидота того, что должно быть отброшено, следует понять подобно тому, как масляный светильник устраняет тьму.

### 1.2.1.1.1.3.2.2.2.1.2.3. Объяснение смысла подтверждающих сутр

Предположим, кто-то задумывается: «Если отбрасывание посредством антидота мудрости того, что должно быть отброшено, является похожим на то, как масляный светильник устраняет тьму, то каков этот способ?» В одном месте возникающий свет – тот, что вот-вот возникнет, – и тьма, которая вот-вот исчезнет, являются одновременными. Следовательно, возникший свет и прекращение тьмы также являются одновременными.

{163} А если это так, то нет противоречия в том, что в этом самом месте, где во время горения масляного светильника нет тьмы, которую он должен устранить, масляный светильник функционирует по устранению тьмы. Это так же, как нет противоречия в том, что, хотя во время предыдущего момента последующий не существует, тем не менее, предыдущий порождает последующий момент. Аналогичным образом в одном потоке сознания антидот – незагрязненная мудрость и то, что подлежит отбрасыванию, одновременно не существуют, и на это указывают слова «Они вовсе не совместимы». И хотя это так, это не противоречит тому, что этот антидот отбрасывает то, что следует отбросить. Это и означает, что «при опоре на мудрость неведение становится несуществующим».

Следовательно, хотя беспрепятственный путь пути видения (*mthong-lam-gyi-bar-chad-med-pa'i-lam*) и объекты отбрасывания, которые устраняются на пути видения, не существуют одновременно в одном потоке сознания, тем не менее, этот путь является процессом отбрасывания того, что следует отбросить. Беспрепятственный путь пути медитации сходным образом также отбрасывает то, что должно быть отброшено на пути медитации.

Допустим, кто-то отстаивает следующее: «Когда антидот – незагрязненный беспрепятственный путь – появился, а соответствующих объектов отбрасывания нет, то теряет смысл утверждение, что при опоре на мудрость неведение становится несуществующим. Ибо в то

время, когда есть мудрость, те объекты отбрасывания стали несуществующими». Здесь об отбрасывании и противоядии говорится по аналогии с тьмой и светом, поэтому прямой антидот, который вот-вот возникнет, и исчезновение объектов отбрасывания, которое вот-вот произойдет, существуют в одно время, следовательно, появившееся противоядие и пресечение объектов отбрасывания существуют в одно время.

Хотя это и так, во время беспрепятственного пути то, что необходимо отбросить, не отбрасывается, а отбрасывание происходит во время пути совершенного освобождения (*gnam-grol-lam*)<sup>468</sup>. Поэтому утверждение о том, что в зависимости от антидота объект устранения становится несуществующим, имеет смысл. Ибо при опоре на противоядие – беспрепятственный путь – возникает путь совершенного освобождения, устраняющий то, что необходимо отбросить. Допустим, вместо этого отбрасывание определяется как простое отсутствие объектов отбрасывания во время пути.

{164} Тогда из того, что во время манифестации пути подготовки объекты отбрасывания пути видения не проявляются, а во время манифестации пути видения не проявляются те объекты отбрасывания, которые подлежат устранению на пути медитации, следовало бы, что они являются устраненными. А это не так.

В этом случае, хотя на заключительной стадии махаянского пути медитации не существуют даже меньшие из меньших отпечатков того, что подлежит отбрасыванию на пути медитации, отбрасывание объектов устранения является путем совершенного освобождения, и это происходит во время первого момента всеведения. Говорится, что тонкие отпечатки, способные ввергнуть в дурные уделы бытия, нейтрализуются только на стадии просветления (*sang-rgyas-kyi-sa*), но не раньше. Это также считается отбрасыванием.

Смысл отбрасывания состоит в том, что в данном потоке сознания в последующем никогда не возникнет чего-то подобного объектам отбрасывания пути видения и пути медитации. Для этого прежде необходимо иметь противоядие от семян объектов отбрасывания. Ибо, как было объяснено ранее, путь совершенного освобождения, отбрасывающий то, что должно быть отброшено, должен функционировать благодаря этому противоядию.

---

<sup>468</sup> Это путь, следующий непосредственно после беспрепятственного пути, являющийся актуализацией состояния свободы после устранения деструктивных эмоций. Эта градуация путей в рамках пути видения соответствует скорее презентации шравакаяны, нежели махаянского пути, где путь видения является лишь мгновением, переходящим в путь медитации.

Отбрасывание и противоядие образуют противоречие в том смысле, что не существуют одновременно. Способ, каким они не пребывают одновременно, отличается от того способа, каким холод и жара не могут сосуществовать непрерывно. Но он похож на то, как не могут одновременно существовать свет и тьма. Поэтому антидот – незагрязненный беспрепятственный путь – и объекты, подлежащие отбрасыванию на нем, не могут одновременно быть вовлеченными в один поток сознания.

Предположим, кто-то думает так: «Хотя на стадии беспрепятственного пути видения объект отбрасывания пути видения не существует, должен существовать «спящий» отпечаток объекта отбрасывания пути медитации. В это время ментальное сознание, будучи не зараженным отпечатком обманчивой двойственной видимости, является незагрязненным, поэтому нелогично утверждать, что в его сущности пребывают «спящие» кармические тенденции. Чувственное сознание не является также опорой для этого, и нелогично, чтобы форма служила опорой для этого; *алая* (kun-gzhi) также не принимается в этом качестве. Следовательно, для этого нет опоры (носителя)».

Здесь нет ошибки. К примеру, в системе, признающей *алаю*, ум-основу всего, эта основа, являющаяся концепцией омраченного ума, имеющего аспект цепляния за «я», является местом [хранения] отпечатков омрачений.

{ 165 } А в системе прасангики, которая не признает *алаю*, опорой для «спящих» отпечатков того, что надлежит отбросить на пути медитации, является простая основа для обозначения «я». Это также просто «я», являющееся обозначением потока сознания, или просто личность.

Предположим, кто-то думает так: «В «*Мадхьямака-аватара-бхашье*» говорится:

То, что делает ментальный поток оскверненным, загрязненным  
И управляет им, есть кармический отпечаток [*dBu ma* 'a 342b].

Здесь объясняется, что ментальный поток является основой, которую загрязняют те кармические отпечатки. Если вы думаете, что личность – это не ментальный континуум, поэтому она не может быть основой для загрязненных отпечатков, то в этом ошибки нет. И также нет противоречия в том, что ум той личности видит материальную форму и поэтому считается, что личность видит форму. Континуум сознания является основой для загрязненных кармических отпечатков и личность, являющаяся обозначением этого потока как основы, тоже является основой кармических отпечатков. Здесь нет противоречия.

Этим же способом следует также познать опору «спящих» отпечатков объектов отбрасывания пути видения и т. д. Предыдущий оппонент представил один аргумент, чтобы обосновать существование *алаи*. Посредством способа, которым опровергнут этот аргумент, можно вывести также опровержение других [аргументов].

### 1.2.1.1.3.2.2.2. Опровержение объекта примера

ММК, глава VII, шлока 13<sup>469</sup>:

Как может это возникновение, будучи невозникшим,  
Порождать самого себя?

А если нечто возникшее выполняет функцию самопорождения,  
То если оно возникло, чему еще породиться снова?

Более того, если это возникновение выполняет функцию порождения самого себя, то порождением занимается нечто еще не возникшее или уже возникшее? В первом случае, когда это возникновение еще не возникло, как оно может функционировать по порождению самого себя? Не может. В противном случае небесный цветок тоже может порождать самого себя. В случае, когда нечто уже возникшее функционирует по порождению самого себя, если возникновение уже состоялось, то вновь чему рождаться? Нечему. Следовательно, возникновение не является порождающим самого себя.

А если оно не порождает самого себя, то должно иметь другие характеристики. Тогда невозможно избежать дурной бесконечности. Тем не менее, если кто-то говорит, что оно не порождает ни себя, ни других, то оно должно быть непроизводным. Поэтому, как объясняется в тексте «*Праджняпрадипа*» [256b ff] и в комментарии к нему, если нет [порождения себя и других], то это – непроизводные вещи, остающиеся неизменными.

Здесь следует завершить общее опровержение трех характеристик.

{166} Опровержение каждой из них в отдельности начинается с «возникшего и невозникшего», и так начинается также опровержение двух других [характеристик]. Поэтому, хотя до этого пункта при опровержении критики со стороны оппонента (*skyong-srong-'gog-pa*) относительно существования-несуществования других характеристик упоминалось только возникновение, это опровержение следует понимать также как опровержение других двух [характеристик].

---

<sup>469</sup> Тиб. текст: ||skye-ba-'di-ni-ma-skyes-pas||rang-gi-bdag-nyid-ji-ltar-skyed||ci-ste-skyas-pas-skyed-byed-na||skyes-na-ci-zhig-skyed-du-yod|| [ММК VII: 13; ММК 2016, p. 10].

### **1.2.1.1.2. Опровержение каждой из характеристик**

Здесь три части: 1) опровержение того, что возникновение установлено к бытию в силу собственной природы; 2) опровержение того, что пребывание установлено к бытию в силу собственной природы; 3) опровержение того, что уничтожение установлено к бытию в силу собственной природы.

#### **1.2.1.1.2.1. Опровержение того, что возникновение установлено к бытию в силу собственной природы**

Здесь три части: 1) опровержение посредством исследования объекта порождения в трех временных периодах; 2) опровержение посредством исследования существования-несуществования в трех периодах; 3) опровержение посредством исследования – является или не является это пресечением ('gag-bzhin-pa).

##### **1.2.1.1.2.1.1. Опровержение посредством исследования объекта порождения в трех временных периодах**

Здесь три части: 1) общее и специальное (детальное) опровержение возникновения; 2) отбрасывание возражений против опровержения; 3) опровержение даже в случае принятия процесса возникновения.

###### **1.2.1.1.2.1.1.1. Общее и специальное (детальное) опровержение возникновения**

Здесь две части: 1) общее опровержение возникновения в трех временных периодах; 2) специальное (детальное) опровержение процесса возникновения.

###### **1.2.1.1.2.1.1.1.1. Общее опровержение возникновения в трех временных периодах**

ММК, глава VII, шлока 14<sup>470</sup>:

Возникшее, невозникшее и то, что в процессе возникновения,

Никоим образом не порождаются.

Это детально объясняется посредством

[Понятий] *ушедшее, неушедшее и то, что в процессе ухода.*

Возникновение не порождает что-то иное помимо себя самого. Причина заключается в том, что в трех случаях – уже возникшего, т. е.

---

<sup>470</sup> Тиб. текст: ||skyes-dang-ma-skyes-skye-bzhin-pa||ji-lta-bur-yang-mi-skyed-pa||de-ni-song-dang-ma-song-dang||bgom-pas-rnam-par-bshad-pa-yin|| [ММК VII: 14; ММК 2016, р. 10].

прекратившейся активности возникновения; еще не возникшего, т. е. не начавшейся активности возникновения; и процесса возникновения – никак не может иметь места порождение. Это было подробно объяснено в главе второй при опровержении *ухода* в локусах *ушедшего*, *неушедшего* и *находящегося в процессе ухода*: активность ухода отсутствует в том, что уже пройдено, стало прошлым, потому что прошлое и настоящее взаимно исключают друг друга. Аналогичным образом, активность возникновения отсутствует в том, что уже возникло и прекратилось, потому что прошлое и настоящее исключают друг друга. В том, что еще не произошло, – в будущем, – отсутствует активность ухода, потому что будущее и настоящее исключают друг друга. Аналогичным образом, активность возникновения отсутствует в том, что еще не возникло, – там, где активность возникновения еще не началась, ибо будущее и настоящее исключают друг друга.

{167} Как в процессе ухода отсутствует активность ухода, поскольку помимо пройденного и непройденного процесс ухода не воспринимается, так и в вещи, которая находится в процессе возникновения, отсутствует активность возникновения, поскольку процесс возникновения не существует помимо уже возникшего и еще не возникшего. Аналогично тому, как ранее объяснялся процесс хождения, уже возникшее и еще не возникшее вообще являются взаимоисключающими явлениями. Тем не менее, возникновение не является опровергнутым на этом основании. Ибо «уже возникшее, еще не возникшее», соответствующие двум предпринятым анализам, и *эти* «уже возникшее, еще не возникшее» должны иметь один смысл. Но в «Комментарии» те два объясняются соответственно как то, что, возникнув, прекратилось, и как будущее [53а–53b]. Следовательно, возникновение в настоящий момент, никак не являющееся ни тем, что, возникнув, прекратилось, ни тем, где еще не началась активность возникновения, существует условно. Следовательно, это означает, что процесс возникновения не существует самосущим способом отдельно от прошлого и будущего времени. Если вы признаете в вещи, находящейся в процессе возникновения, активность возникновения, не являющуюся ни одним из этих двух, то это также опровергается с помощью соответствующего преобразования аргументов, которые опровергают существование активности ухода в процессе ухода. Кроме того, обратимся к примеру: «Росток, находящийся в процессе возникновения, возникает». Благодаря обладанию какой активностью возникновения он является находящимся в процессе возникновения? И благодаря обладанию какой активностью возникновения формулируется [тезис] о действии порождения (*skyed-byed-du-brjod-pa*)? Т. е. активность возникновения

должна опираться на две основы. Но здесь имеется только одна активность. Поскольку для одной активности, которая, [как утверждает оппонент], существует самосушим способом, неприемлемо, чтобы она опиралась на две отдельные основы, то если одно из двух – либо слово, указывающее на действие (las-tshig), либо слово, указывающее на субъект действия (byed-tshig), – имеет референта, то другое является абсолютно пустым, лишенным референта. А если вы признаете, что оба имеют референта, то тогда имеются две активности возникновения и, следовательно, субъект действия, росток, также удваивается. Оба наставника применяли этот пассаж из коренного текста для того чтобы опровергнуть возникновение, которое порождает нечто иное помимо себя. Хотя предыдущий пример с масляным светильником является опровержением смысла порождения в обоих случаях – касательно себя и других, он не годится для того чтобы применить его также в качестве общего опровержения.

{168}

#### **1.2.1.1.2.1.1.1.2. Специальное (детальное) опровержение процесса возникновения**

Предположим, кто-то говорит: «Только процесс возникновения является возникновением, а возникшее и невозникшее не являются им. Это не так, что помимо возникшего и невозникшего не существует процесс возникновения: то, что обладает активностью возникновения, называется процессом возникновения, и возникновение тоже существует. А если это так, то при опоре на возникновение процесс возникновения является установленным к бытию, поэтому возникает только то, что находится в процессе возникновения, то есть возникновение порождает это».

ММК, глава VII, шлока 15<sup>471</sup>:

В случае если возникновение существует,

Тогда то, что находится в процессе возникновения, приходит к бытию.

Но если – нет, тогда как можно говорить, что то, что находится

В процессе возникновения, зависит от возникновения?

Те, кто говорит: «В случае если возникновение существует, т. е. при опоре на активность возникновения установлено самосушее суще-

---

<sup>471</sup> Тиб. текст: ||gang-tshe-skye-ba-yod-pa-na||skye-bzhin-'di-'byung-med-pa'i-tshe||ji-ltar-skye-la-brten-nas-ni||skye-bzhin-zhe-ni-brjod-par-bya|| [ММК VII: 15; ММК 2016, p. 10].

ствование того, что находится в процессе возникновения, тогда то, что находится в процессе возникновения, также приходит к бытию, т. е. является возникновением», должны быть способны также достоверно идентифицировать состояние (момент) процесса возникновения, говоря: «Вот *этот* росток и т. д. являются находящимися в процессе возникновения в зависимости от возникновения *этого* ростка и т. д.». Однако это невозможно, так как в это время они еще не возникли и, следовательно, их признаки еще не воспринимаются. Следовательно, поскольку в тот момент росток, находящийся в процессе возникновения, и т. д. не существуют, то и активность их возникновения тоже не существует самосущим способом. Тогда каким образом можно говорить, что при опоре на активность возникновения росток и т. д., находящиеся в процессе возникновения, существуют по собственной природе? Такое утверждение нелогично.

#### **1.2.1.1.2.1.2. Отбрасывание возражений против опровержения**

Здесь две части: 1) отбрасывание возражений против опровержения возникновения, существующего в трех временных периодах; 2) отбрасывание возражений против опровержения возникновения в том, что находится в процессе возникновения.

##### **1.2.1.1.2.1.2.1. Отбрасывание возражений против опровержения возникновения, существующего в трех временных периодах**

Наши собственные школы говорят: «Увы, вы – личности, притворяющиеся, что объясняете Слово Победителя, а сами демонстрируете лишь искусность в критике позиций других. Вы разрушаете проповеданную Учителем абсолютную истину, зависимое возникновение. Мы очень беспокоимся за вас. Ибо Татхагата, проповедуя, что «поскольку это существует, возникает то» и т. д., опроверг речи о самосущей природе, всемогущем Боге и прочие представления о Творце и объяснил способ, каким вещи существуют на самом деле. А когда вы говорите, что

Возникшее, невозникшее и то, что в процессе возникновения, Никоим образом не порождаются [ММК VII: 14ab].

{ 169 }

и т. д., то вы этим самым опровержением убиваете мать, рождающую всех Победителей, – зависимое возникновение. По этой причине мы позволяем себе спорить с вами – нигилистами».

Это аргумент, представленный в споре со стороны тех, кто интерпретировал объясненные выше аргументы как опровержение причины и результата, определяемых как субъект и объект порождения в [системе] зависимого возникновения. Здесь следует сказать следующее.

ММК, глава VII, шлока 16<sup>472</sup>:

Все, что является зависимо возникающим,

То по своей сущности есть покой.

Следовательно, то, что в процессе возникновения,

И также возникновение – это именно покой.

Наставник Нагарджуна не является тем, кто вредит матери Победителя – зависимому возникновению, но именно вы лишены убежденной веры в глубинное зависимое возникновение, поэтому, восприняв ошибочно его смысл, вы осуждаете нас. Когда Учитель проповедовал: «В зависимости от этого возникает то», он ясно преподавал, что все феномены не являются существующими по собственной природе. Все, что возникает зависимым образом, есть покой<sup>473</sup>, т. е. свободно от самосущего существования и является пустым. Таким образом, если бы вещи существовали в силу собственной природы, тогда они должны были бы самосущим способом удерживать собственную природу без деградации. Но в таком случае, поскольку они не зависели бы ни от чего другого, то и возникновение было бы несуществующим. Поэтому, если признавать, что вещи существуют в силу собственной природы, тогда как может являться существующим зависимое возникновение? Следовательно, когда именно вы принимаете [идею] самобытия, то этим полностью подрываете зависимое возникновение вещей. Из этого следует, что вы также наносите вред [способности] видеть Дхарму и Будду, ибо в текстах Слова Будды говорится: «Кто видит взаимозависимое происхождение, тот видит Дхарму. Кто видит Дхарму, тот видит Будду».

Что касается нас, то когда мы учим, что в зависимости от причины, называемой «семенем», возникает результат, называемый «ростком», и что они оба являются зависимым возникновением, покоем и что они свободны от самобытия, то мать Победителей, взаимозависимое происхождение, полностью проясняется.

---

<sup>472</sup> Тиб. текст: ||rten-cing-'byung-ba-gang-yin-pa||de-ni-ngo-bo-nyid-kyis-zhi||de-phyir-skye-bzhin-nyid-dang-ni||skye-ba-yang-ni-zhi-ba-nyid|| [ММК VII: 16; ММК 2016, р. 10].

<sup>473</sup> Здесь тиб. «zhi» – букв. «покой» – используется Чже Цонкапой в значении «свободный от самобытия».

{170} Поскольку то, что является зависимым возникновением, по своей сущности есть покой, то существующие [в системе] зависимого возникновения оба [феномена] – то, что в процессе возникновения, и само возникновение – по своей сущности являются также именно лишь покоем. Такого рода ответ дается в «*Прасаннападе*». Поэтому аргументы, призванные дать опровержение посредством исследования, даже в малейшей степени не подрывают систему зависимого возникновения, причины и результата, а, наоборот, очень ясно демонстрируют эту систему. Следовательно, нужно понимать, что они придают устойчивость убежденности в зависимом возникновении. Ибо, сделав зависимое возникновение доводом, мы опровергаем самосущее существование.

В «*Сутре, испрошенной царем нагов Анаватантой*» (*Анаватанта-раджапариприччха-сутра*; ma-dros-pas-zhus-pa) также говорится:

То, что возникло из условий, есть невозникшее:

В нем нет самосущего возникновения.

Говорится: что зависит от условий, то – пусто.

Кто познал пустоту, тот является осторожным<sup>474</sup>.

Посредством довода о возникновении из условий опровергается возникновение в силу собственной природы. Кроме того, слово «невозникшее» в первой строке имеет смысл, который раскрывается во второй строке, где говорится, что нет самосущего возникновения. Поэтому опровержение возникновения снабжается специфической характеристикой объекта отрицания. Далее в третьей строке о том, что опирается на условия и зависит от них, говорится как об объекте, пустом от собственной природы. Поэтому смыслом зависимого возникновения является пустота от собственной природы, но не пустота от способности выполнять функцию.

В «*Антологии всех сутр*» (*Сутра-самуччая*; mdo-kun-las-btus-pa) также говорится:

О Победоносный! Все феномены являются взаимозависимо возникающими, поэтому сущность не существует.

О Победоносный! Поскольку все вообще, будь то омрачения или совершенное очищение, являются взаимозависимо возникающими

---

<sup>474</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд отмечают, что перевод Цонкапы немного отличается от редакций данной сутры в нартангском и дегеском изданиях [sDe dge mdo sDe pha 230b; Narthang mDo sde na 355b], но не отличается от них по смыслу [Tsong khapa 2006, p. 198, note 12].

объектами, то это – несуществующие объекты.

О Победоносный! Смысл несуществования [объектов] мудрецы постигают как смысл взаимозависимого возникновения. Мудрецы, отражая [в сознании] несуществование как смысл зависимого возникновения, при этом не концептуализируют так [d*Vi ta ki* 200b].

Это необходимо понять в соответствии с цитатой из «*Ратнасанчая-сутры*» (rin-po-che-bsags-pa-bstan-pa'i-mdo).

{171} В последней строке данного фрагмента раскрывается, что пустота от самосущей природы является смыслом зависимого возникновения конвенционально, и это также – смысл, не концептуализируемый в качестве истины. Поэтому несуществование не означает, что вообще ничто не существует, а означает несуществование того, что установлено к бытию самосущим способом, следовательно, относительно него может иметь место вся система причины и результата. Для тех, кто не проводит различие между несуществованием самосущих [вещей] и несуществованием, смысл пустоты от самосущей природы сводится к смыслу, что никакое определение<sup>475</sup> невозможно сформулировать. Для них он не становится смыслом зависимого возникновения. Следовательно, необходимо прилагать усилия к тому, чтобы постичь высший из аргументов – аргумент зависимого возникновения.

#### **1.2.1.1.2.1.2.2. Отбрасывание возражений против опровержения возникновения в том, что находится в процессе возникновения**

Предположим, кто-то утверждает: «Когда говорится, что возникновение существует и т. д., то это не является логичным. Слова «этот сосуд находится в процессе возникновения» означают, что сосуд в настоящий момент является возникающим. Но сосуд находится в процессе возникновения при опоре на возникновение сосуда, и тот процесс возникновения также порождается возникновением».

ММК, глава VII, шлока 17<sup>476</sup>.

Если бы некая невозникшая вещь  
Являлась где-нибудь существующей,

---

<sup>475</sup> Тиб. gam-gzhaḡ можно в данном контексте перевести и как «классификация» или «система».

<sup>476</sup> Тиб. текст: ||gal-te-dngos-po-ma-skyes-pa||'ga-zhig-gang-na-yod-gyur-na||de-ni-skye-'gyur-dngos-po-de||med-na-ci-zhig-skye-bar-'gyur|| [ММК VII: 17; ММК 2016, p. 10].

Тогда, если не существует та вещь, являющаяся возникающей,  
Что являлось бы возникающим?

В том случае если бы до возникновения сосуда некая невозникашая сущность (субстанция) сосуда являлась существующей в каком-нибудь месте, то это должно было бы быть чем-то возникающим в зависимости от активности возникновения. Однако подобная сущность не существует ни в малейшей степени до того как произошло возникновение. А если ее нет, то, спрашивается, что возникает? Ничто не возникает. Ибо когда вы говорите, что это возникает, то, чему предстоит возникнуть, не является заранее существующим.

Это объяснение, ранее также представленное в контексте утверждения «Если не является существующей такая вещь как я-самость (bdag-gi-dngos-po)...» [ММК I: 3с], является опровержением возникновения в зависимости от причины и условия. Но здесь опровергается, что возникновение, называемое характеристикой производных [феноменов], порождает результат. Поэтому повтора нет. Следовательно, необходимо также понять, что опровержение возникновения при исследовании условий и другие опровержения возникновения, представленные в этой главе, не являются дублирующими.

Итак, опровергаем ли мы возникновение, порождающее результат, или отличное от этого порождение посредством причины и условий, – в обоих случаях трудным объектом опровержения является это возникновение ростка и прочих вещей, которые находятся в процессе возникновения.

{172} Дело в том, что мы сами принимаем это конвенционально, поэтому если не видеть тонких аспектов опровержения утверждений другой стороны, то все опровержения оппонентов окажутся в равной степени также применимыми и к нам самим. Следовательно, когда функционирует конвенция: «Шерстяная одежда возникает», необходимо также принять то, что является шерстяной одеждой и возникновением шерстяной одежды. Эти два [феномена] не могут также быть последовательными во времени. То, что эти два не существуют последовательно во времени, не противоречит принятию конвенционального существования шерстяной одежды и возникновения. Но если кто-то допускает, что шерстяная одежда, возникновение существуют абсолютно и самосущим способом, то тогда он должен принять, что возникновение в качестве шерстяной одежды имеет место после того как шерстяная одежда уже была установлена к бытию [в этом качестве]. А это противоречит тому, что эти два [феномена] не являются последовательными во времени.

Следовательно, когда посредством тезиса «вещь, которая еще не возникла...» опровергается, что возникновение установлено к бытию в абсолютном смысле, то слова «та вещь, которой предстоит возникнуть, существующая прежде, чем возникла, должна все еще возникнуть в настоящий момент», показывают, что время установления вещи к бытию и время, когда она возникла, должны считаться последовательными периодами. Если [оппонет] признает эти два временных момента последовательными, то опровержение дается сравнительно легко. Более трудным является случай, когда для реификационистов (*dnngos-smga-ba*), которые утверждают, что в период причины нет результата, демонстрируется система, по которой они также должны признавать, что эти два периода времени имеют место последовательно.

Эта система такова. Вообще-то мы и оппоненты должны говорить, что вещь, которой предстоит возникнуть, – субъект действия, – является базисом, а ее возникновение, опирающееся на этот базис, является активностью; и что в то время, когда шерстяная вещь вот-вот возникнет, субъект действия, являющийся базисом, – шерстяная вещь – не существует; но что активность возникновения существует; тем не менее, если бы шерстяная вещь и возникновение существовали абсолютно, то эти два [феномена], опора и то, что опирается на нее, являлись бы сущностями, установленными к бытию самосущим способом и, значит, в любое время не должно было бы быть никогда ошибки относительно них. Тогда и в то время шерстяная вещь должна существовать, поэтому, будучи установленной к бытию до того как возникла, она должна была бы снова возникать в качестве шерстяной вещи. Это было также объяснено уже ранее. Этот аргумент, встречающийся в начале и в конце и повсюду в тексте, является очень значимым.

{173} В текстах «*Буддапалита*» [192a] и «*Праджняпрадипа*» [107b] первые две строки этой шлоки совпадают с коренным текстом, а две последние переведены так:

Почему это является возникающим как это?

Если это существует, то не возникает<sup>477</sup>.

Их комментарии также основываются на этой версии перевода, которая немного отличается от версии коренного текста.

---

<sup>477</sup> Тиб. версия этих строк в коренном тексте ММК и в «*Прасаннападе*» звучит так: «*de-ni-skye-'gyur-dngos-po-de/med-na-ci-zhig-skye-bar-'gyur*» [ММК VII: 17; ММК 2016, p. 10]. А в «*Буддапалите*» и «*Праджняпрадипе*» – так: «*de-ni-ci-phyir der skye-'gyur/yod-na-skye-bar-mi-'gyur-ro*» [Tsong khapa 2006, p. 201, note 16]..

### 1.2.1.1.2.1.1.3. Опровержение даже в случае принятия процесса возникновения

ММК, глава VII, шлока 18<sup>478</sup>:

В том случае, если это возникновение  
Функционирует по порождению того, что в процессе возникнове-  
ния,  
Тогда какое именно возникновение  
Действует по порождению того возникновения?

Более того, хотя было признано нелогичным, что то, что находится в процессе возникновения, возникает, приняв вашу систему, мы должны сказать следующее: «Если согласно вашей системе это возникновение функционирует по порождению результата, который находится в процессе возникновения, тогда вы должны сказать, каким другим возникновением порождается это возникновение».

В двух других великих комментариях [*Buddhapālita* 192b; *Prajñāpradīpa* 108a] эти строки [ММК VII: 18cd] переведены так<sup>479</sup>:

Каково же возникновение,  
Что функционирует по порождению того возникновения?

Эти два комментария соответствуют данному переводу. Перевод из «*Прасаннапады*» также не обнаруживает смыслового расхождения с ними, и, кажется, переводы, представленные в двух комментариях, являются старыми и удачными.

ММК, глава VII, шлока 19<sup>480</sup>:

Если другим возникновением  
Порождается это, то тогда получается дурная бесконечность.  
В случае если нечто возникает без возникновения,  
Тогда все является возникающим подобно этому.

---

<sup>478</sup> Тиб. текст: ||gal-te skye-ba-de-yis-ni||skye-bzhin-pa-ni-skyed-byed-na||skye-ba-de-ni-skye-ba-lta||gang-zhig-gis-ni-skyed-par-byed|| [ММК VII: 18; ММК 2016, p. 10].

<sup>479</sup> Тиб. переводы в коренном тексте и в «*Прасаннападе*» совпадают [см. примечание 453]. А в «*Буддапалите*» и «*Праджняпрадипе*» эти строки переведены на тибетский язык так: «skye-ba-de-ni-skyed-byed-pa/skye-ba-yang-ni-gang-zhig-yin» [Tsong khapa 2006, p. 201, note 17].

<sup>480</sup> Тиб. текст: ||gal-te-skye-ba-gzhan-zhig-gis||de-skyed-thug-pa-med-par-'gyur||ci-ste-skye-ba-med-skye-na||thams-cad-de-bzhin-skye-bar-'gyur|| [ММК VII: 19; ММК 2016, p. 10].

В случае если бы то возникновение порождалось неким другим возникновением, то, поскольку то другое тоже должно порождаться неким другим, получалась бы дурная бесконечность. В том случае если бы не признаете другое возникновение, то даже если нет другого возникновения, это возникновение имело бы место. А если бы это было так, то все другие вещи, подобно тому возникновению, тоже возникли бы, не имея другого возникновения, которое порождало бы их. Следовательно, то, что не порождено, являлось бы также возникающим.

#### **1.2.1.1.2.1.2. Опровержение посредством исследования существования-несуществования**

ММК, глава VII, шлока 20<sup>481</sup>:

Ни на миг не является логичным возникновение  
того, что существует, а также того, что не существует,  
Как то было представлено ранее словами  
«не является ни существованием, ни даже несуществованием».

Эти четыре строки – «Ни на миг не является логичным возникновение того, что существует, а также того, что не существует ...» – говорят о том, что хотя в этой главе не представлена критика относительно утверждения «возникновение порождает себя и другого», это было объяснено ранее – в контексте рассмотрения утверждений «ни для существующего, ни для несуществующего объекта...» [ММК I: 6a] и «Когда феномены не установлены ни как существующие, ни как несуществующие ...» [ММК I: 7a].

Согласно объяснению, данному Буддапалитой, в контексте двух строк «Ни на миг не является логичным возникновение...» говорится, что возникновение существующей вещи не имеет смысла, а если бы несуществующее возникало, то это являлось бы подобным возникновению рогов зайца. Тем самым объясняется, что необходимо опровергать возникновение того и другого – существующего и несуществующего. Или это может относиться к контексту строк «Когда феномены не установлены ни как существующие, ни как несуществующие...». Это две возможные интерпретации.

{ 174 }

---

<sup>481</sup> Тиб. текст: ||re-zhig-yod-dang-med-pa-yang||skye-bar-rigs-pa-ma-yin-zhing||yod-med-nyid-kyang-ma-yin-zhes||gong du-bstan-pa-nyid-yin-no|| [ММК VII: 20; ММК 2016, p. 10].

### 1.2.1.1.2.1.3. Опровержение посредством исследования – является или не является это процессом прекращения

ММК, глава VII, шлока 21<sup>482</sup>:

Возникновение вещей в процессе прекращения –

Это не является тем, что приемлемо.

Но и то, что не находится в процессе прекращения,

[Считать] вещью – это лишено смысла.

Более того, когда выполняется анализ этого возникновения, не избежать двух альтернатив. Если вы исследуете его с точки зрения вот-вот готового случиться прекращения вещи, находящейся в процессе прекращения, то новое возникновение для нее не имеет смысла, поскольку она существует. А если оно анализируется как возникновение вещи, которая есть то прошлое или будущее, которое не находится в процессе прекращения, т. е. свободно от дезинтеграции, то в нем также отсутствует самосущее возникновение, и неприемлемо называть это *вещью*, поскольку оно лишено характеристики вещи – дезинтеграции. Здесь объясняется, что уничтоженный сосуд и будущий сосуд не существуют как вещь «сосуд», но тем самым не утверждается, что они не способны функционировать. С помощью этого способа анализа следует познать также другие [феномены] в прошлом и будущем.

Буддапалита здесь говорит, что если вы утверждаете, что вещь, находящаяся в процессе возникновения, функционирует по порождению, то тогда у вещи, что находится в процессе возникновения, должно существовать также прекращение. Ибо вещь есть то, что обладает характеристикой уничтожения. Если вы признаете это, то неправомерно было бы утверждать, что вещь, которая находится в процессе прекращения, возникает. Ибо то, что находится в процессе возникновения, есть нечто развивающееся и возрастающее, а то, что находится в процессе прекращения, является исчезающим. Возможно, вы думаете, что в то время, когда результат находится в процессе возникновения, не существует результат, находящийся в процессе прекращения. Но в случае, если бы вещь, находящаяся в процессе возникновения, не являлась прекращающейся, тогда то, что находится в процессе возникновения, не являлось бы вещью, потому что оно, не имея дезинтеграции, не имело бы и характеристики вещи. Если вы признаете это, то нело-

---

<sup>482</sup> Тиб. текст: ||dngos-po-'gag-bzhin-nyid-la-ni||skye-ba-'thad-par-mi-'gyuro||gang-zhig-'gag-bzhin-ma-yin-pa||de-ni-dngos-por-mi-'thad-do|| [ММК VII: 21; ММК 2016, p. 10].

гично утверждать, что вещь, находящаяся в процессе возникновения, выполняет функцию порождения. Иначе, согласно его объяснению [193а], это означало бы, что вы говорите: «Несуществующая вещь, находящаяся в процессе возникновения, порождает [что-то]».

#### **1.2.1.1.2.2. Опровержение того, что пребывание установлено к бытию в силу собственной природы**

Предположим, кто-то говорит: Возникновение вещей существует самосущим способом, потому что их пребывание существует по собственной природе. Пребывание – это феномен, который существует, если существует возникновение, и не существует, если его нет. Следовательно, поскольку пребывание существует, то установлено и существование возникновения».

{175} Опровержение этого утверждения имеет три части: 1) опровержение посредством исследования кармы (действия) относительно трех временных периодов; 2) опровержение посредством исследования – имеет или не имеет места процесс прекращения; 3) опровержение посредством исследования – существует или не существует что-то иное, выполняющее функцию пребывания.

##### **1.2.1.1.2.2.1. Опровержение посредством исследования кармы (деятеля) относительно трех временных периодов**

ММК, глава VII, шлока 22<sup>483</sup>:

Вещь, которая пребывает, не пребывает.

Вещь, которая не пребывает, не является пребывающей.

То, что находится в процессе пребывания, также не пребывает.

Как невозникшее являлось бы пребывающим?

Если бы пребывание существовало самосущим способом, то вы бы не избежали трех альтернатив. Вещь, чье пребывание уже состоялось и стало прошлым, не пребывает. Ибо в это время активность пребывания того, что уже в прошлом, прекращена.

Вещь, что еще не пребывает, – будущее – также не является пребывающей: в это время то, что является будущим, лишено активности пребывания.

---

<sup>483</sup> Тиб. текст: ||dngos-po-gnas-pa--mi-gnas-te||dngos-po-mi-gnas-gnas-pa-min||gnas-bzhin-pa-yang-mi-gnas-te||ma-skyes-gang-zhig-gnas-par-'gyur|| [ММК VII: 22; ММК 2016, p. 10].

То, что находится в процессе пребывания, также не пребывает, потому что помимо двух предыдущих вариантов не существует ничего, что по собственной природе находилось бы в процессе пребывания. Ибо если бы пребывало то, что находится в процессе пребывания, тогда активность пребывания оказалась бы двойной и, следовательно, субъект пребывания – тоже удвоился бы. Более того, существование самосущего возникновение было уже опровергнуто, и поскольку его нет, то у какой вещи, не возникшей самосущим способом, пребывание являлось бы существующим самосущим способом? Этого не может быть.

#### **1.2.1.1.2.2.2. Опровержение посредством исследования – имеет это место или нет в процессе прекращения**

ММК, глава VII, шлока 23<sup>484</sup>:

Пребывание вещи, что находится в процессе прекращения,  
Не является приемлемым.  
То, что не находится в процессе прекращения,  
Неприемлемо считать вещью.

Кроме того, если вы анализируете пребывание, то не избежать двух альтернатив. Неправомерным было бы утверждение относительно вещи, находящейся в процессе прекращения, что до того как она вот-вот прекратит существовать, существует ее самосущее пребывание. Ибо эти два [феномена] – пребывание и активность прекращения – несовместимы. В том случае если кто-то думает, что во время пребывания [вещь] не является находящейся в процессе прекращения, то все, что не находится в процессе прекращения, неприемлемо считать вещью, поэтому как может существовать самосущее пребывание?

ММК, глава VII, шлока 24<sup>485</sup>:

Если все вещи во всякое время  
Являются феноменами старения и умирания,  
То, пребывая без старости и смерти,  
Какие вещи могут существовать?

---

<sup>484</sup> Тиб. текст: ||dngos-po-'gag-bzhin-nyid-la-ni||gnas-pa'thad-par-mi-'gyur-ro||gang-zhig-'gag-bzhin-ma-yin-pa||de-ni-dngos-por-mi-'thad-do|| [ММК VII: 23; ММК 2016, p. 11].

<sup>485</sup> Тиб. текст: ||dngos-po-thams-cad-dus-kun-tu||rga-dang-'chi-ba'i-chos-yin-na||gang-dag-rga-dang-'chi-med-par||gnas-pa'i-dngos-po-gang-zhig-yod|| [ММК VII: 24; ММК 2016, p. 11].

Более того, поскольку все вещи во всякое время являются феноменами стареющими, т. е. становящимися другими, и даже ни на миг не свободными от смерти, т. е. уничтожения, то каким образом у них может существовать самосушее пребывание, как могут существовать вещи, пребывающие без старения и смерти? Это никак невозможно.

Здесь [объясняется, что] пребывание не существует ни как континуум [бытия], ни как мгновение даже конвенционально в момент, следующий после того как [вещь] установлена к бытию.

{176} Та характеристика, которая называется непостоянством, есть факт, что вещи не остаются прежними уже во второй момент после того как они были установлены к бытию. Однако то, что они помимо мгновения не пребывают [в прежнем состоянии], не является смыслом моментарности.

Для того чтобы год завершился, необходимо, чтобы завершились двенадцать месяцев. По их истечении этот год более не пребывает. Поэтому то, что всякий поток во второй момент времени после того как был установлен к бытию, не пребывает [в прежнем состоянии], – это и есть моментарность, [или непостоянство]. К примеру, хотя непостоянство, специфическое для звука, не проявляется в сосуде, непостоянство присутствует в обоих случаях – звука и сосуда. Аналогичным образом, хотя сосуд, существующий в предыдущий момент, не существует в следующий момент, это не противоречит тому, что сосуд пребывает в оба момента времени – предыдущий и последующий. Следовательно, хотя такого рода пребывание и такое пребывание как пребывание всех вещей в их собственное время и пребывание человека на земле конвенционально существуют, их самосушее существование является объектом отрицания. Если бы пребывание существовало самосушим способом, то оно должно было бы существовать во всякое время точно так же, как и прежде. Поэтому это противоречит активности старения и уничтожения, но не противоречит *простому* пребыванию.

### **1.2.1.1.2.2.3. Опровержение посредством исследования – существует или не существует что-то иное, выполняющее функцию пребывания**

ММК, глава VII, шлока 25<sup>486</sup>.

---

<sup>486</sup> Тиб. текст: ||gnas-pa-gnas-pa-gzhan-dang-ni||de-nyid-kyis-kyang-gnas-mirigs||ji-ltar-skye-ba-rang-dang-ni||gzhan-gyis-bskyed-pa-ma-yin-bzhin|| [ММК VII: 25; ММК 2016, р. 11].

Пребывание, осуществляемое посредством другого пребывания  
Или даже посредством самого себя, нелогично,  
Подобно тому, как возникновение не может породить  
Посредством самого себя или другого.

Более того, если бы пребывание существовало самосущим способом, то невозможно было бы избежать двух альтернатив. Т. е. было бы нелогичным, чтобы пребывание сделалось пребыванием благодаря некоему другому субъекту<sup>487</sup> пребывания. Подобно тому, как было показано, что возникновение не является порождаемым другим [возникновением], этот способ применим и здесь:

Если это пребывание имеет место  
Посредством некоего другого пребывания,  
То получаем дурную бесконечность.

Также нелогично, чтобы пребывание сделалось пребыванием благодаря собственной функции пребывания. Это можно установить по аналогии с тем, что возникновение не является порождающим самого себя:

Это пребывание не пребывает,  
Поэтому как может пребывать его собственная сущность?  
Если нечто пребывающее, которым творится пребывание,  
Пребывает, тогда что существует, чтобы пребывать?<sup>488</sup>

В «*Самадхираджа-сутре*» также говорится:  
{177}

Эти феномены не пребывают,  
В них не существует пребывание.  
Хотя отсутствие пребывания выражается словом «пребывание»,  
Его собственную сущность невозможно найти.

Защитник мира не учил  
О пребывании и возникновении.  
Поэтому, узнав такого Защитника мира,  
Упражняйся в *самадхи*! [*mDo sde da 45a*].

Это означает, что, осознав, что Победитель преподавал Дхарму о том, что пребывание и возникновение не существуют самосущим способом,

---

<sup>487</sup> Тиб. gnas-par-byed-ra-gzhan можно перевести и как «другой механизм пребывания».

<sup>488</sup> Это трансформированная шлока 13 из главы VII.

необходимо понять *самадхи*. В «Сжатой Праджняпарамита-сутре» (Санчягатха-сутра; *sdud-pa*) также сказано:

Тот, кто не пребывает в форме, не пребывает в ощущениях,  
Тот, кто не пребывает в различающем восприятии, не пребывает  
в волевых импульсах; не пребывает никак в первичном сознании,  
Тот пребывает в *дхармате*.

Это высшая практика *запредельного совершенства мудрости*.

Постоянное и непостоянное, блаженство и страдание,  
красота и уродство, samость и бессамость, таковость  
и пустота таковости.

Он не пребывает в достижении плода и в состоянии архатства,  
Не пребывает в состоянии пратьекабудд и точно так же –  
В состоянии будды.

Как Учитель не пребывает в сфере производного  
И точно так же не пребывает [в мире] производного,  
Он практикует непребывание.

Таким образом, бодхисаттва пребывает без пребывания в пребыва-  
нии.

Это являющееся пребыванием без пребывания

Есть то, о чем Победитель говорил как о пребывании<sup>489</sup> [29–31,  
*Sher phyin ka 3b*].

### **1.2.1.1.2.3. Опровержение того, что уничтожение установлено к бытию в силу собственной природы**

Здесь три части: 1) способ опровержения посредством исследова-  
ния прекращения; 2) причина, по которой та критика неприменима в  
отношении нас; 3) опровержение утверждения, что уничтожение явля-  
ется беспричинным.

#### **1.2.1.1.2.3.1. Способ опровержения посредством исследования прекращения**

Предположим, кто-то говорит: «Возникновение и пребывание су-  
ществуют по собственной природе, потому что одновременно с ними

---

<sup>489</sup> Геше Нгаванг Самтен и Джей Гарфилд здесь делают примечание, что тибетский глагол «gnas-ra», повсюду в этой главе переводимый ими как «to endure» («пребывать»), в этом фрагменте используется в значении «remain fixed on» («оставаться фиксированным на») [Tsong khapa 2006, p. 206, note 23]. Но мы и в этом фрагменте для перевода «gnas-ra» оставляем термин «пребывание».

активный феномен, уничтожение, существует. Это опровержение состоит из пяти частей: 1) опровержение посредством исследования трех временных периодов; 2) опровержение посредством исследования – является или не является это пребыванием; 3) опровержение посредством исследования случаев себя и других; 4) опровержение посредством исследования – существуют или не существуют вещи; 5) опровержение посредством исследования – имеются или не имеются другие факторы уничтожения.

### **1.2.1.1.2.3.1.1. Опровержение посредством исследования трех временных периодов**

ММК, глава VII, шлока 26<sup>490</sup>:

То, что пресечено, не является прекращающимся.

То, что не пресечено, также не является прекращающимся.

То, что находится в процессе пресечения, также не является таковым.

А то, что не возникло, как может быть прекращающимся?

Если бы непостоянство существовало, будучи установленным самосущим способом, то вы не могли бы избежать трех альтернатив.

{178} Вещь, которая пресечена, не является прекращающейся, потому что прошлое и настоящее исключают друг друга. С позиции тех, кто считает уничтожение<sup>491</sup> вещью, при прекращении такой вещи как сосуд нет прекращения вещи, которая является объектом прекращения. В качестве причины указывают на то, что активность прекращения сосуда, имеющая место в настоящем, и оставшееся в прошлом уничтожение сосуда являются взаимоисключающими [феноменами].

То, что не прекратилось, т. е. не возникшая еще активность прекращения, будущее, также не является прекращением, поскольку прекращение отсутствует. То, что находится в процессе прекращения, также не является таковым; т. е. не является прекращением по собственной природе, ибо процесс прекращения существует только в виде двух вышеуказанных вариантов, но не самосущим способом.

Если бы в том, что находится в процессе прекращения, прекращение существовало самосущим способом, то активность прекращения

---

<sup>490</sup> Тиб. текст: ||'gags-pa-'gag-par-mi-'gyur-te||ma-'gags-pa-yang-'gag-mi-'gyur||'gag-bzhin-pa-yang-de-bzhin-min||ma-skyes-gang-zhig-'gag-par-'gyur|| [ММК VII: 26; ММК 2016, p. 11].

<sup>491</sup> Тиб. zhig-pa переводится также как «дезинтеграция».

удвоилась бы, и в таком случае субъект прекращения также удвоился бы. Что касается прекращения, есть две [его составляющие]: действие, называемое «прекращением в качестве этого» ('dir-'gag-ces-las), и функция прекращения, называемая «это прекращение» ('di-'gag-ces-nyed-pa). Их также следует познать как пребывание.

Кроме того, поскольку ранее самосущее возникновение было опровергнуто, то каким образом то, что не возникло самосущим способом, могло бы на самом деле являться самосущим прекращением? Это невозможно.

#### **1.2.1.1.2.3.1.2. Опровержение посредством исследования – является или не является это пребыванием**

ММК, глава VII, шлока 27<sup>492</sup>:

В то время как для пребывающей вещи  
Прекращение не является приемлемым,  
Для непребывающей вещи  
Прекращение также не является приемлемым.

Более того, если бы прекращение существовало по собственной природе, то было бы невозможно избежать двух альтернатив. Для пребывающей вещи не является приемлемым прекращение, существующее самосущим способом, потому что это противоречило бы тому, что две активности – та активность прекращения и активность пребывания – имеют место в одной и той же основе. Для вещи, которая не пребывает в свое время, также не является приемлемым наличие активности прекращения, потому что она не является даже существующей.

#### **1.2.1.1.2.3.1.3. Опровержение посредством исследования состояний себя и других**

Здесь две части: 1) главный смысл; 2) отбрасывание возражений.

##### **1.2.1.1.2.3.1.3.1. Главный смысл**

ММК, глава VII, шлока 28<sup>493</sup>:

---

<sup>492</sup> Тиб. текст: ||re-zhig-dngos-po-gnas-pa-la||'gag-pa-'thad-par-mi-'gyur-ro||dngos-po-mi-gnas-pa-la-yang||'gag-pa-'thad-par-mi-gyur-ro|| [ММК VII: 27; ММК 2016, p. 11].

<sup>493</sup> Тиб. текст: ||gnas-skabs-de-yis-gnas-skabs-ni||de-nyid-'gag-pa-nyid-mi-'gyur||gnas-skabs-gzhan-gyis-gnas-skabs-ni||gzhan-yang-'gag-pa-nyid-mi-'gyur|| [ММК II: 28; ММК 2016, p. 11].

То пребывающее состояние не является  
Прекращением того самого пребывающего состояния.  
Другое пребывающее состояние также не является  
Прекращением другого пребывающего состояния<sup>494</sup>.

Более того, если бы прекращение существовало самосущим способом, то не избежать двух альтернативных состояний прекращения.

{179} Состояние молока не является прекращающимся посредством самого этого состояния молока, потому что действие в отношении самого себя является противоречивым. Состояние йогурта, которое отличается от состояния молока, также не является средством прекращения состояния молока, которое отличается от состояния йогурта, потому что объект разрушения (gzhig-bya) и инструмент уничтожения ('jig-byed) не являются одновременно существующими.

### 1.2.1.1.2.3.1.3.2. Отбрасывание возражений

Предположим, кто-то говорит: «Хотя также ни это состояние не функционирует по прекращению самого себя, ни другое состояние – по прекращению другого, тем не менее, все же для состояния молока существует прекращение, поэтому и возникновение является существующим».

ММК, глава VII, шлока 29<sup>495</sup>:

Поскольку для всех феноменов  
Является неприемлемым возникновение,  
То для всех феноменов и прекращение  
Является неприемлемым.

---

<sup>494</sup> В английской версии Геше Самтена и Джея Гарфилда: «A state does not make / That state itself cease./ Nor does one state / Make another state cease» («Состояние не заставляет / Само состояние прекратиться. / Ни одно состояние не заставит другое состояние прекратиться») [Tsong khapa 2006, p. 208]. В переводе Кеннета К. Инады с санскрита: «From its abiding state, surely, the same state does not extinguish itself. Also, from another abiding state, that state does not extinguish itself» («Конечно, из своего пребывающего состояния то состояние не уничтожит себя самого. А также из другого пребывающего состояния то состояние не уничтожит себя самого») [ММК 1993, p. 69]. Наш перевод по смыслу близок переводу Инады. Но, судя по комментирующим строкам Цонкапы, перевод Геше Самтена и Джея Гарфилда не является ошибочным.

<sup>495</sup> Тиб. текст: ||gang-tshe-chos-rnams-thams-cad-kyi||skye-ba-'thad-par-mi-'gyur-ba||de-tshe-chos-rnams-thams-cad-kyi||'gag-pa-'thad-par-mi-'gyur-ro|| [ММК VII: 29; ММК 2016, p. 11].

Поскольку посредством изложенного выше способа утверждается, что [идея] возникновения всех феноменов благодаря их собственной природе является непремлемой, разве эта [шлока] не была уже объяснена очень четко?

Буддапалита говорит, что эта строфа является ответом на следующее возражение: «Прекращение существует, ибо, если, как вы сказали ранее, возникновение является неприемлемым для вещи, находящейся в процессе прекращения, то вы отрицаете возникновение, появляющееся из причины, находящейся в процессе прекращения».

#### **1.2.1.1.2.3.1.4. Опровержение посредством исследования – существуют или не существуют вещи**

ММК, глава VII, шлока 30<sup>496</sup>:

В то время как для существующей вещи  
Являлось бы неприемлемым прекращение,  
Для единичной вещи быть чем-то вещественным  
И невещественным оказалось бы лишенным смысла.

Более того, если бы пресечение существовало самосущим способом, то не избежать двух альтернатив: вещи существуют или не существуют. В отношении существующей вещи было бы неприемлемым прекращение, имеющее место самосущим способом, потому что не может такого быть, чтобы такие вещи как сосуд и т. д. и их дезинтеграция – несуществующие вещи – являлись бы идентичными. Поскольку здесь дезинтеграция – это феномен, опирающийся на вещь, то если бы прекращение существовало самосущим способом, то сосуд во время дезинтеграции должен был бы также опираться на сосуд. Или, иначе говоря, подобно тому, как свет и тьма противоречат друг другу, неприемлемо, чтобы вещь была и существующей и несуществующей.

ММК, глава VII, шлока 31<sup>497</sup>:

Также и для несуществующей вещи  
Прекращение не является приемлемым,  
Подобно тому, как вторую голову  
Невозможно отсечь.

---

<sup>496</sup> Тиб. текст: ||re-zhig-dngos-po-yod-ba-la||'gag-pa-'thad-par-mi-'gyur-ro||gcig-nyid-na-ni-dngos-po-dang||dngos-po-med-pa-'thad-pa-med|| [ММК VII: 30; ММК 2016, p. 11].

<sup>497</sup> Тиб. текст: ||dngos-po-med-par-gyur-ba-laang-||'gag-pa-'thad-par-mi-'gyur-ro||mgo-gnyis-ba-la-ji-ltar-ni||gcad-du-med-pa-de-bzhin-no|| [ММК VII: 31, p. 11].

Более того, для того, что является несуществующей вещью, прекращение не является приемлемым, поскольку оно не является существующим.

{180} Это подобно тому, например, что в отношении того, кто не является двухголовым, невозможно выполнить два обезглавливания. Поскольку несуществование двух голов является хорошо известным фактом, то, хотя «несуществование» эксплицитно не упоминается, в этом нет нужды, поскольку объяснение является очевидным.

#### **1.2.1.1.2.3.1.5. Опровержение посредством исследования – имеются или не имеются другие субъекты уничтожения**

ММК, глава VII, шлока 32<sup>498</sup>:

Прекращение не является существующим посредством себя самого  
И не является существующим посредством чего-то другого,  
Так же как возникновение не является порожденным  
Ни самим собою, ни чем-то другим.

Более того, если бы прекращение функционировало по прекращению вещей, то невозможно было бы избежать двух альтернатив в качестве того, что осуществляет прекращение: это само прекращение и нечто другое. Но прекращение, самосущим способом функционирующее как прекращение, не существует, ибо с этим обстоит так же, как с возникновением, которое не является самопорождающимся. Мы можем переиначить коренной текст следующим образом:

Как это прекращение, не являющееся прекратившимся,  
Могло бы пресечь самого себя?  
А если оно функционировало по прекращению чего-то,  
И если бы прекращение имело место, тогда *чему* следовало бы прекратиться?<sup>499</sup>

Прекращение не осуществляется как прекращение и другим объектом, отличным от самого себя. Ибо с этим обстоит точно так же, как с возникновением, которое не порождается другим возникновением, отличным от себя. Мы можем переиначить коренной текст так:

---

<sup>498</sup> Тиб. текст: ||'gag-pa-rang-gi-bdag-nyid-kyis||yod-min-'gag-pa-gzhan-gyis-min||ji-ltar-skye-ba-rang-dang-ni||gzhan-gyis-skyed-ba-ma-yin-bzhin|| [ММК VII: 32; ММК 2016, р. 11].

<sup>499</sup> Это трансформированная шлока 13 из главы VII.

Если бы эта дезинтеграция достигалась посредством другой,  
То получилась бы дурная бесконечность.  
А если бы нечто неуничтожимое могло прекратиться,  
Тогда все что угодно прекращалось бы так же<sup>500</sup>.

Итак, если таким способом провести исследование и анализ, то окажется, что возникновение, пребывание и уничтожение никоим образом не могут существовать в качестве самосущих [феноменов]. А если это невозможные вещи, то тогда как являлись бы существующими самосущим способом характеристики производных феноменов?

### **1.2.1.1.2.3.2. Причина, по которой эта критика неприменима в отношении нас**

Предположим, кто-то думает так: «Если провести такого рода абсолютный анализ, то даже в вашей системе уничтожение нелогично. Следовательно, поскольку и вы, и мы – обе стороны – являемся уязвимыми для этой критики, вы не должны выдвигать это в качестве аргумента против других».

В ответ на это мадхьямики объясняют: так как мы соглашаемся с мирскими конвенциями, то в ошибке, которая имеется у оппонентов, нас нельзя обвинить. Способ функционирования мирских конвенций таков, что, хотя вещи не имеют собственной природы, существа-младенцы цепляются за них как за истинно существующие вещи и идут по условному пути. [см. *Prasannapadā* 58b–59a]

{181} Как это происходит? Для того чтобы обозначить объект, например, конвенцию, которая называется «уничтожение», выполняется только простое наименование, а не проводится исследование, когда по размышлении о том, существует ли основа обозначения каким-нибудь образом и где-нибудь в прошлом, будущем и т. д., выполняется соответствующий поиск. Если бы объект был обнаружен, то был бы определен как «уничтожение». Но подобный анализ не предпринимается, и конвенция «уничтожение» создается в качестве объекта, установленного к бытию, без подобного поиска.

Более того, в отношении мирских вещей, подобных иллюзии и т. п., не принято предпринимать исследование – установлены или не установлены они к бытию именно таким образом, [как проявляются], и они лишены логического обоснования. [Тем не менее], с точки зрения мирских людей, чье око мудрости загрязнено завесами неведения, они су-

---

<sup>500</sup> Это трансформированная шлока 19 из главы VII.

ществуют, и незрелые существа считают их установленными к бытию просто в их взаимной зависимости. Следовательно, если объект порождения существует, то существуют и субъект порождения, и если субъект порождения существует, то и объект порождения существует. А если прекращение существует, то и объект прекращения, т. е., то, что подлежит прекращению, существует. А если объект прекращения, т. е. то, что подлежит прекращению, существует, то и прекращение является существующим. Мадхьямики тоже это признают. Но они не устанавливают такие вещи как уничтожение по отношению к объекту, обнаруживаемому в ходе исследования<sup>501</sup>.

Если изложить это кратко, когда в отношении вещей выполняется анализ способом, ранее объясненным, то, хотя мы тоже не находим никакого возникновения, уничтожения и пребывания, тем не менее, это не опровергает возникновения, уничтожения и т. д., которые принимаются нами. Причина заключается в том, что мы не признаем также, что возникновение, уничтожение и т. д. способны выдержать такой анализ, который был объяснен выше. И мы также не признаем, что то, что в случае принятия должно было бы выдержать [абсолютный] анализ, является существующим самосущим способом.

Итак, для нас, кто не принимает ни того, что выдерживает абсолютный анализ, ни чего-либо в категории, которая выдерживает такой анализ, как могло бы обнаружение чего-то в ходе логического анализа подорвать его [конвенциональное] принятие?

Ведь для [установления] простого существования возникновения, уничтожения и пребывания нет необходимости в том, чтобы они были найдены посредством логического познания. Что касается вас, то вы признаете, что возникновение, уничтожение, пребывание и т. д. выдерживают [абсолютный] анализ, и принимаете также вещи этого вида. А когда во время такого исследования они не обнаруживаются, то подрывается их существование, потому что, если бы они существовали таким способом, каким [вы их] принимаете, они должны были бы быть найденными посредством этих аргументов, но их невозможно обнаружить.

{182} В «*Прасаннападе*» в качестве причины, по которой критика [Чандркирти], направленная против оппонентов, не применима в отношении нас самих, приводится следующее: мы не принимаем, что вещи выдерживают [абсолютный] анализ, но устанавливаем без исследования их принятие в соответствии с тем, как функционирует мир-

---

<sup>501</sup> В английской версии сделано примечание, что вся эта часть совпадает с текстом «*Прасаннапады*» [Tsong khapa 2006, p. 211, note 27].

ская конвенция [59a]. Следовательно, ответ должен быть следующим. Если бы логика, осуществляющая абсолютный анализ, посчитала опровергнутыми всякое возникновение, уничтожение и пребывание и затем было бы установлено [их] принятие, то не следует думать, что критика, адресованная другим, сходным образом применяется [к нам], и не следует говорить, что собственной системы не существует. Это следует понять в контексте всех глав, более того, это зависит от знания границы между тем, что опровергается, и тем, что не опровергается, от различия того, что выдерживает рациональный анализ, и того, что подрывается аргументами.

### **1.2.1.1.2.3.3. Опровержение утверждения, что уничтожение является беспричинным**

Здесь две части: 1) аргументы, представленные в *«Прасаннападе»*; 2) аргументы, представленные в *«Комментарии к “Шестидесяти строфам обоснования”»* (*Юктишастикавритти*; rigs-padrug-cu-pa'i-'grel-ba).

#### **1.2.1.1.2.3.3.1. Аргументы, представленные в *«Прасаннападе»***

Здесь, согласно *«Комментарию»*, утверждение тех, кто, признав уничтожение беспричинным, говорит о моментарности производных феноменов, опровергается посредством следующего аргумента. Поскольку они беспричинны и, следовательно, неуничтожимы, то спрашивается: как могли бы быть установленными к бытию в качестве производных феноменов вещи, являющиеся моментарными и неуничтожимыми? Следовательно, со всем этим невозможно согласиться.

Те, кто говорит о беспричинности уничтожения, считают, что уничтожение – непребывание вещи во второй момент после собственного установления к бытию – возникает из самой причины этой вещи, и что помимо этой причины нет иной, возникающей позже, причины. А поскольку во второй момент дезинтеграция является несуществующей вещью (dngos-ro-med), то она вообще беспричинна, как говорят они. По этой причине кто-то может подумать так: «Какой есть смысл указывать тем, кто говорит о беспричинности уничтожения, на неправомерность слов о том, что в силу моментарности вещей уничтожение не существует и поэтому не установлено к бытию в качестве производного феномена, а производные вещи моментарны?»

На это ответ таков. Как будет объяснено ниже, о разрушении и неразрушении говорится, что они равны в отношении их порожденности или непорожденности причиной. Следовательно, если для того, что не

осталось пребывающим во второй момент, не существовало причины, то тогда, поскольку для того, что не остается пребывать во второй момент, также нет необходимости в причине, оно является не существующим моментарно. В таком случае, неправомерно говорить, что вещи не являются установленными в качестве производных феноменов, и что производные феномены являются моментарными.

{183} Это было опровержение посредством логической аргументации, а что касается опровержения посредством коренных текстов, то оно заключается в следующем. Когда Учитель говорил, что посредством условий возникновения происходят старение и смерть, и что характеристики производных феноменов включаются в состав *санскара-скандхи*, разве он не сказал ясно, что дезинтеграция имеет причину? Он сделал это, поскольку сказал, что смерть – это дезинтеграция живых существ, и она возникает, будучи обусловленной рождением, и этими словами он установил, что дезинтеграция порождается причиной [Vasubandhu, *Pañcaskandhaprakaraṇa*, *Sems tsam she* 15a].

Слова о том, что четыре характеристики – возникновение, пребывание, уничтожение, старение – являются *санскара-скандхами* ('du-byed), могут быть проиллюстрированы на примере синевы. Когда дается характеристика синевы, то определяется, что синева является производным феноменом, поскольку обладает четырьмя характеристиками – возникновением и т. д. Так как синева как субъект противоречит собственной активности, то четыре активности не являются *скандхой* формы. А поскольку они не являются также функционирующими в качестве *компаративных факторов* ('du-byed), ассоциируемых с ощущением, различием, первичным сознанием, то это *неассоциируемые композитные факторы*<sup>502</sup>.

Впрочем, это не является объяснением всего – возникновения синевы и т. д. – как неассоциируемых композитных факторов на том основании, что синева, которой раньше не было, возникает в первый раз, что естественным образом пребывает в свое время, что уничтожается без пребывания в период после естественного пребывания, что стареет – превращается в нечто другое в сравнении с прежним состоянием.

Для активности уничтожения синевы во второй момент ее существования также существует дезинтеграция, но если она является неассоциируемым композитным фактором, то должна быть композитным фактором в силу собственной причины и условий. Следовательно, установлено, что дезинтеграция имеет причину.

---

<sup>502</sup> Тиб. *Idan-min-'du-byed* – неассоциируемые композитные факторы, т. е. не являющиеся ни формой, ни сознанием.

Основанием для того, что дезинтеграция должна быть постулирована, поскольку является активностью уничтожения синевы, является следующее. Поскольку было показано, что недезинтегрированность синевы в момент ее существования и дезинтеграция во второй момент – оба находятся в одинаковом положении относительно того, являются или не являются вещью. В таком случае, ее дезинтеграция является также ее непостоянством. Смысл утверждения, что они являются характеристиками производного, состоит в том, что они являются просто индикаторами (*mtshon-byed*), посредством которых при наличии этих активностей вещи познаваемы как производные феномены.

{184} Но они не являются такими характеристиками, как выпуклость сосуда, которые являются признаками *определения* (*gnam-'jog*). Ибо [иначе] последовал бы абсурдный вывод, что непостоянство не имеет моментарности в качестве признака определения. Благодаря аргументу, утверждающему, что старение и смерть обусловлены рождением, дезинтеграция во второй момент [после установления к бытию] является зависимой просто от рождения в первый момент и не нуждается в том, чтобы зависеть от чего-то другого. Следовательно, легко можно также доказать, что вещи, не остающиеся пребывать во второй момент, ежесекундно разрушаются. Так что в этой доктрине все это прекрасно сочетается.

Допустим, кто-то думает следующим образом: «Дезинтеграция (*zhig-pa*) ростка – это несуществующая вещь (*dnagos-po-med*). Так почему для этого требуется причина? Нет причины для этого». В таком случае, росток является существующим. Но что за необходимость есть в том, чтобы для этого имелась причина? Ведь то, что было рождено, завершилось и невозможно его снова породить. Это показывает, что эти случаи являются сходными: если дезинтеграцию ростка не может произвести никакая причина, то и для неуничтожения (*ma-zhig-pa*) ростка не требуется действующая причина. Поскольку в настоящий момент неуничтожение уже установлено к бытию, то хотя и нет необходимости в это время в действии причины для этого, тем не менее, само это установление к бытию было обязано действию причины, поэтому причина существует. Хотя это утверждение является фундаментальным ответом, [также] демонстрируется его неуязвимость. Более того, поскольку возникновение ростка, не существовавшее в период семени, позже существует, то оно имеет причину. Аналогичным образом, дезинтеграция ростка, не существовавшая прежде, в период существования ростка, позже существует, поэтому имеет причину.

Предположим, кто-то говорит, что если бы это имело место, то было бы нелогичным спрашивать, что за причина действует для дезинте-

грации роста. Мы тоже не признаем, что для этого в настоящий момент есть другая причина, действующая разрушительно. Но у дезинтеграции этого самого роста есть действующая причина. Оппонент может сказать: «В таком случае, это должна быть вещь». Мы признаем это, потому что, если принять во внимание ее природу, то это – вещь, но относительно роста это не существует как вещь. Более того, в «*Дашабхуми-сутре*» (sa-bcu-ṗa) говорится:

Смерть также пребывает полностью в двух видах активности:  
Действует по уничтожению составных феноменов ('du-byed)  
И актуализирует причину непрерывного потока неведения [*phal chen kha 221b*].

Как сказано здесь, дезинтеграция способна выполнять функцию и, следовательно, имеет причину.

{185} Когда в контексте этих положений в «*Прасннападе*» говорится о «разрушении» ('jig-ṗa), то это делается в соответствии с точкой зрения, которая объясняет, что сама по себе дезинтеграция (zhig-ṗa) есть разрушение. Однако оппоненты считают «дезинтеграцию» и «разрушение» несовместимыми. Поэтому здесь объясняется «дезинтеграция». На примере роста следует также понять дезинтеграцию других вещей.

### **1.2.1.1.2.3.3.2. Аргументы, представленные в «Комментарии к “Шестидесяти строфам обоснования”»**

Причина дезинтеграции во второй момент того, что существует в первый момент, была уже объяснена. Помимо этого причина дезинтеграции континуума была объяснена в «*Комментарии к “Шестидесяти строфам обоснования”*» (*Юктишастикаверитти*; rigs-ṗa drug-cu-ṗa'i-'grel-ba) по аналогии с тем, как исчезновение масла и фитиля в масляной лампе объясняется в качестве причины ее затухания. Что касается этого, то оппонировавшая сторона не считает истощение масла и фитиля причиной затухания масляной лампы, а полагает, что истощение масла и фитиля является неполнотой набора условий для того чтобы последний момент породил будущий однородный момент. Поскольку условия для будущего состояния являются неполными, то оно не возникло, – говорят оппоненты. Но если бы это было так, то когда набор условий для чего-нибудь не является неполным, то оно определенно должно бы возникнуть. Неполнота условий принимается за причину невозникновения в будущем. Но тогда следовало бы принять, что из-за того, что истощается причина пребывания, истощается и результат – пребывание.

Причина возникающего ростка, – еще не возникшего в настоящем, а являющегося будущим, – также рассматривается оппонентами как неполная из-за истощения условий, существовавших ранее: те, кто определяет дезинтеграцию ростка как вещь, должны рассматривать так же и то, что является будущим.

В ответ на дискуссию о том, что неприемлемо считать истощение масла и фитиля причиной, Чандракирти говорит, что равным образом в качестве причины также неприемлемо их неистощимое существование. Он объясняет, говоря: «Семя в то самое время, когда оно существует, не следует воспринимать как причину ростка» и т. д. Объяснение этих положений было дано ранее<sup>503</sup>. Следовательно, причины и результаты таких вещей как росток необходимо устанавливать в соответствии с восприятием обычных существ. Обычные люди говорят: «Не было воды, поэтому мой урожай не уродился. Не было еды, поэтому мой сын умер». Они говорят, что поскольку не было предшествующего, то последующее было уничтожено.

{186} Кроме того, подобно тому, как [для обыденного сознания] неистощившиеся запасы еды и воды действуют как причины соответственно выживания сына и хорошего урожая, их истощение также определяется как причина соответствующих потерь. Следовательно, [вещи], не являющиеся истощением, не сходны с несуществованием. Эти положения следует понять также и в отношении результата. Это, как будет объяснено ниже, есть смысл утверждения «И вещи и не-вещи являются производными [феноменами]», а также утверждения, известного из «*Юктишастики*»:

Из истощения причин приходит покой.

Так называемое «истощение» воспринимается как активность [20ab].

В «*Чатухшатаке*» также сказано:

Результат разрушает причину,

Следовательно, то, что не существует, не является возникающим [XV: 2].

Как было объяснено, прекращение причины осуществляется результатом, который находится в процессе возникновения. И таково воззрение святых отца и сына. Благодаря тому факту, что они рассматривали прошлое дезинтегрированного ростка в качестве вещи, буду-

---

<sup>503</sup> См. главу I.

щее роста рассматривается также сходным образом. Это также имеет тот смысл, что то, что не существует, не является возникающим. Хотя такое определение прошлого и будущего неприемлемо в системе, в которой вещи самосущим способом установлены к бытию, в системе, которая не признает даже условно ту самосушую природу, оно является очень уместным. Это объясняется в «Комментарии к “Чатухиата-ке”» [dVu ta уа 224а] и является крайне важным для данной системы, но поскольку это малоизвестно, то подробно объясняется здесь.

### 1.2.1.2. Опровержение специфических характеристик

Предположим, что кто-то утверждает: «Хотя общие характеристики производных феноменов – возникновение, пребывание и уничтожение – опровергнуты, тем не менее, поскольку производные феномены обладают специфическими характеристиками, – твердостью, скрытностью, лицом и т. д., – они существуют по собственной природе».

ММК, глава VII, шлока 33ab<sup>504</sup>:

Так как возникновение, пребывание и уничтожение  
Не установлены к бытию, производные феномены не существуют.

Итак, поскольку возникновение, пребывание и уничтожение не установлены к бытию посредством их собственной природы, то производные феномены не существуют по собственной природе. По этой причине и специфические характеристики не существуют, будучи установленными к бытию по собственной природе.

### 1.2.2. Демонстрация того, что благодаря этому опровергается также [тезис, что] непродуваемые феномены установлены к бытию в силу их собственной природы

Предположим, кто-то выдвигает тезис: «Продуваемые феномены существуют по собственной природе, потому что их противоположность – непродуваемое – существует».

ММК, глава VII, шлока 33cd<sup>505</sup>:

Поскольку производное никак не установлено к бытию,  
Как может быть установленным к бытию непродуваемое?

---

<sup>504</sup> Тиб. текст: ||skye-dang-gnas-dang-'jig-pa-dang||ma-grub-phyir-na-'dus-byas-med|| [ММК VII: 33ab; ММК 2016, p. 11].

<sup>505</sup> Тиб. текст: ||'dus-byas-rab-tu-ma-grub-pas||'dus-ma-byas-ni-ji-ltar-'grub|| [ММК VII: 33cd; ММК 2016, p. 11].

Как было объяснено ранее, производные феномены никоим образом не являются установленными к бытию посредством их собственной природы. Тогда как могут быть установленными к бытию эти четыре непроеизводных феномена: аналитическое прекращение (so-sor-brtags-pa'i-'gog-pa), неаналитическое прекращение (so-sor-brtags-pa-ma-yin-pa'i-'gog-pa), пространство и *таковость* (de-bzhin-nyid)<sup>506</sup>? Они не могут! Это ясно излагается.

{187} Поскольку здесь, в коренном тексте, истинное [существование] производных феноменов подробно опровергается, то и для непроеизводных феноменов нет никакой возможности, чтобы они являлись истинно существующими (bden-par-'grub). Даже если кто-то принимает непроеизводные феномены как истинные, они должны признать их в качестве объектов достоверного исследования (gzhal-bya) посредством *цемы*. А в таком случае они опровергаются посредством аргументов: «Объект познания (gzhal-bya) не познается (mi-'jal)» и т. д. А если они также принимают их за объекты, которые должны быть обретенны, то также есть опровергающий аргумент: «То, что подлежит обретению, не обретается» и т. д. Если они также принимают, что [непроеизводное] пребывает на такой же основе, то это опровергается аргументом: «Все пребывающее не пребывает» и т. д. Аналогичным образом, если они также признаются действующей причиной достижения, то это опровергается так же, как это было объяснено при исследовании *скандх*. Позиция тех, кто вынужден признавать относительно них характеристику и характеризуемое, опровергается подобно объяснению [опровержения] посредством исследования элементов. Следуя тем примерам, аргументы, приведенные в предыдущих главах, могут быть переформулированы как опровержения.

Если не опровергнуть с помощью этих аргументов утверждение о том, что непроеизводные феномены являются истинными в качестве объектов достижения и т. д., то невозможно будет опровергнуть также истинность производных феноменов, поскольку эти случаи полностью похожи. Следовательно, если хорошо понять аргументы, изложенные Арьей Нагарджуной в каждой главе, то благодаря этому будут устранены все такие ошибочные интерпретации. Поэтому утверждение «хотя производные феномены неистинны, непроеизводные феномены установлены к бытию как истинные» – это речь тех, кто не понял эти аргументы.

---

<sup>506</sup> Это четыре вида непроеизводных феноменов в системе вайбхашики [см.: *Abhidharmakośa* I: 5–6].

### 1.2.3. Отбрасывание возражений о противоречии сутрам

Если возникновение, пребывание, уничтожение не установлены к бытию самосущим способом, то как следует понимать такие утверждения как «производные [феномены] проявляются как возникающие» [*Samyuttanikāya, Khandhavagga, Ānandasutta, Vol. II, 792*] и т. д.?

ММК, глава VII, шлока 34<sup>507</sup>:

Как сновидение, как иллюзия,  
Как город гандхарвов,  
[Существуют] возникновение, пребывание  
И уничтожение, – так было сказано.

О возникновении, пребывании и уничтожении (прекращении) было сказано, что они подобны сновидению, подобны иллюзии, подобны городу гандхарвов, и не говорилось о возникновении и т. д. как существующих самосущим способом. Подобно тому, как иллюзия и т. п., хотя не существуют по собственной природе так, как они проявляются, тем не менее, являются традицией языковой условности, возникновение и т. д., хотя не являются существующими по собственной природе, тем не менее, демонстрируются посредством того, что они просто известны в обычном мире.

{188} Короче говоря, хотя возникновение, уничтожение и т. д. не установлены к бытию самосущим способом, они являются определенными на основе их проявления, подобного иллюзии. Это не противоречит священным текстам, где о них говорится. А если бы утверждалось, что возникновение, уничтожение и т. д. вообще не имеют места, то это противоречило бы этим текстам.

В тексте «*Праджняпрадипа*» для того чтобы дать отпор мысли о том, что возникновение и т. д. являются объектами прямого восприятия, имеют субъект действия, являются объектами, воспринимаемыми сообществом живых существ, и поэтому истинно существуют, по порядку объясняются эти три примера – сновидение и т. д.

## 2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

Таким образом, для того чтобы показать, что возникновение, пребывание и уничтожение не установлены к бытию самосущим способом, чтобы показать, что те сделанные посредством логических аргу-

---

<sup>507</sup> Тиб. текст: ||rmi-lam-ji-bzhin-sgyu-ma-bzhin||dr-za'i-grong-khyer-ji-bzhin-du||de-bzhin-skye-dang-de-bzhin-gnas||de-bzhin-du-ni-'jig-pa-gsungs|| [ММК VII:34; ММК 2016, р. 12].

ментов категорические заключения подтверждают цитатами из сутр окончательного смысла, – утверждение, что форма не имеет возникновения, утверждение, что форма не имеет пребывания, утверждение, что форма не уничтожается, – что все эти положения, сформулированные в Слове Будды, следует понять с помощью аргументов, приведенных в этой главе, представим краткое дополнение цитатами из сутр окончательного смысла. В «*Самадхираджа-сутре*» говорится:

Породив идею, что сие собрание  
кожи, сухожилий, плоти, костей – это «моя жена»,  
глупые существа – «младенцы» порождают привязанность.  
Они не понимают, что женщина подобна иллюзии [*Арьявирадат-  
танаруприччха-сутра, dKon brtsegs sa 202a*]<sup>508</sup>.

А также говорится:

Как во сне юной девы появляется юноша и умирает,  
А она радуется, увидев его появление  
И печалится, когда он умирает,  
Точно так же и все феномены следует познать [*mDo sde da 26b.*]

И еще сказано:

Как город гандхарвов, как мираж,  
Как иллюзию, как сновидение – как подобные им,  
Все феномены следует познать.  
Медитация о качествах пуста от самосущих признаков [*mDo sde da 26a.*]

{ 189 }

Более того, говорится:

Отрекшись от всего производного и непроизводного,  
Святые отшельники не имеют концептуальных измышлений.  
Во всех мирах благодаря тому, что достигли непроизводного,  
Они совершенно отрешены от воззрений.

Те, кто полностью постиг такие феномены,  
Никогда не бывают привязанными, гневливыми, невежественными.  
Их ум пребывает в медитативном равновесии на [подлинной] при-  
роде.

И они, обладая силой *самадхи*, могущественны [*mDo sde da 147a.*]

---

<sup>508</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд делают примечание, что эта цитата в тексте атрибутирована ошибочно, но остальная часть цитаты – из «*Самадхираджа-сутры*» [Tsong khapa 2006, p. 218, note 32].

### 3. Резюме главы VII и формулировка ее названия

Необходимо определенно удостовериться посредством логической аргументации в том, что если [допустить, что] возникновение, пребывание и уничтожение не установлены как существующие просто в силу конвенции, а существуют так, как это имеет место при цеплянии за них, – как существующие самосущим способом, – то эти три [характеристики] никаким образом не могут быть постулированы. Затем следует упражняться в следующем: они очень даже правомерны постольку, поскольку установлены просто силою конвенции; и хотя все производные [феномены] пусты от самосущего существования, они [сами] и то, что проявляется как их сущность, должны переживаться словно иллюзия, мираж и тому подобное.

Это был комментарий к седьмой главе, которая имеет тридцать четыре шлоки и называется «Исследование возникновения, пребывания и уничтожения».

#### 2.2.2.1.1.2.1.1.1.3.<sup>509</sup> Опровержение существования причины – кармы и деятеля

Здесь три части: 1) объяснение главы VIII; 2) дополнение цитатами из сутр окончательного смысла; 3) резюме главы VIII и формулировка ее названия.

#### *Структура главы VIII «Исследование причины – кармы (действия) и ее деятеля»*

1. Объяснение главы VIII «Исследование причины – кармы (действия) и ее деятеля»

1.1. Опровержение того, что карма и деятель существуют самосущим способом

1.1.1. Опровержение того, что однородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом

1.1.1.1. Опровержение первых двух альтернатив в отношении действия и деятеля

1.1.1.1.1. Формулирование тезиса

---

<sup>509</sup> Это нумерация в соответствии с общей структурой текста Цонкапы. Мы находимся в том разделе коренного текста Нагарджуны, где рассматривается бессамость феноменов, и закончили опровержение самосущего существования омрачений и характеристик: возникновения, пребывания, уничтожения. Теперь переходим к третьей части этого раздела – опровержению существования причины – кармы и деятеля.

- 1.1.1.1.2. Презентация аргументации
  - 1.1.1.1.2.1. Аргументация для первого тезиса
    - 1.1.1.1.2.1.1. Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует карма, никем не сотворенная
    - 1.1.1.1.2.1.2. Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует деятель, который никак не функционирует
    - 1.1.1.1.2.2. Аргументация для второго тезиса
      - 1.1.1.1.2.2.1. Опровержение посредством абсурдного вывода, что причина не существует
      - 1.1.1.1.2.2.2. Дискредитация тех, кто признает это
  - 1.1.1.2. Опровержение третьей альтернативы в отношении кармы и деятеля
    - 1.1.2. Опровержение того, что неоднородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом
      - 1.1.2.1. Опровержение каждого деятеля, который осуществляет каждую неоднородную карму
      - 1.1.2.2. Опровержение механизма (деятеля), который осуществляет две неоднородные кармы
- 1.2. Способ условного определения кармы и деятеля
- 1.3. Применение этого аргумента к другим феноменам
- 2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла
- 3. Резюме главы VIII и формулировка ее названия

### ***Глава VIII. Исследование причины – кармы<sup>510</sup> и ее субъекта (деятеля)***

#### **1. Объяснение главы VIII «Исследование причины - кармы и деятеля»**

Допустим, здесь некоторые оппоненты утверждают: «Первичное сознание (nam-shes) и другие производные феномены существуют по собственной природе, потому что причина – карма и субъект той кармы (las-de'i byed-ra-po) существуют». Они указывают на слова Учителя:

Существа, личности, ведомые неведением, хотя и аккумулируют Формирующие факторы (mngon-par-'du-bya-ba), являющиеся благи́ми заслугами,

---

<sup>510</sup> Для обозначения понятия «действие» здесь используется термин «карма» (las).

Они также аккумулируют и импульсы, не являющиеся заслугами, и Те, что являются неколебимой [кармой] [*Шалистамбха-сутра*, *mDo sde tsha 120a*].

Эти и другие слова приводятся в обоснование того, что субъект кармы, или деятель (*las-kyi-byed-pa-po*), его карма и результат – сознание и т. д. – полностью представлены.

{190} Опровержение этого аргумента состоит из трех частей: 1) опровержение того, что карма и деятель существуют самосущим способом; 2) способ условного определения кармы и деятеля; 3) применение этого аргумента к другим феноменам.

### **1.1. Опровержение того, что карма и деятель существуют самосущим способом**

Здесь две части: 1) опровержение того, что однородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом; 2) опровержение того, что неоднородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом.

#### **1.1.1. Опровержение того, что однородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом**

Здесь две части: 1) опровержение первых двух альтернатив в отношении действия и деятеля; 2) опровержение третьей альтернативы в отношении действия и деятеля.

##### **1.1.1.1. Опровержение первых двух альтернатив в отношении действия и деятеля**

Здесь две части: 1) формулирование тезиса (*dam-bca'-gzhag*); 2) презентация аргументации (*sgrub-byed-bstan-pa*).

###### **1.1.1.1.1. Формулирование тезиса**

ММК, глава VIII, шлока 1<sup>511</sup>:

То, что стало деятелем,

Не осуществляет то, что стало кармой<sup>512</sup>.

То, что не стало деятелем,

Также не осуществляет то, что не стало кармой.

---

<sup>511</sup> Тиб. текст: ||byed-po-yin-par-gyur-pa-de||las-su-gyur-pa-mi-byed-do||byed-pa-ma-yin-gyur-pa-yang||las-su-ma-gyur-mi-byed-do|| [ММК VIII: 1; ММК 2016, р. 12].

<sup>512</sup> Следует напомнить, что «карма» (*las*) означает «действие».

«Поскольку это действует, то это – деятель», т. е. тот, кто осуществляет хотя бы малейшую активность, называется деятелем. А тот, кто не осуществляет, не является деятелем. Мы можем представить только три альтернативы в отношении осуществления или неосуществления той активности: осуществление посредством того, кто стал деятелем; осуществление посредством того, кто не стал деятелем; осуществление посредством того, кто стал и не стал деятелем.

«Поскольку это – активность, то [называется] кармой (las)». Т. е. это то, что завершает осуществление в соответствии с желанием деятеля. Здесь тоже имеются три альтернативы: то, что стало кармой; то, что стало не-кармой; то, что стало кармой и не-кармой.

«То, что стало деятелем и имеет активность, – то стало кармой, т. е. то, что имеет активность, не функционирует»<sup>513</sup> – это утверждение является первым тезисом. «То, что не стало деятелем и лишено активности, также не становится кармой, т. е. то, что лишено активности, не функционирует» – это утверждение является вторым тезисом.

#### **1.1.1.1.2. Презентация аргументации**

Здесь две части: 1) аргументация для первого тезиса; 2) аргументация для второго тезиса.

##### **1.1.1.1.2.1. Аргументация для первого тезиса**

Здесь две части: 1) опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует карма, никем не сотворенная; 2) опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует деятель, который никак не функционирует.

###### **1.1.1.1.2.1.1. Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует карма, никем не сотворенная**

ММК, глава VIII, шлока 2ab<sup>514</sup>:

У того, что стало [деятелем], не существует активность.

Тогда это является также кармой без деятеля.

---

<sup>513</sup> Тиб. текст: «de-la-byed-pa-po-yin-par-gyur-pa-bya-ba-dang-ldan-pa-de-las-guur-ba-ste-bya-ba-dang-ldan-pa-mi-byed-do». В английской версии это утверждение переведено иначе: «That which is an agent and has an action does not perform an action that does *not* have activity» (То, что является агентом и имеет действие, не выполняет действия, которое *не* имеет активности) [Tsong khapa 2006, p. 223].

<sup>514</sup> Тиб. текст: ||yin-par-gyur-pa-bya-ba-med||byed-po-med-pa'i-las-suang-'gyur|| [ММК VIII: 2ab; ММК 2016, p. 12].

Определение деятеля происходит на основании функционирующей активности, поэтому конвенция «деятель» достигается только благодаря наличию активности. Итак, поскольку некто обладает активностью, он становится деятелем, и теперь у него нет другой активности, которая являлась бы творящей ту карму.

{191} Если бы было верным, что поскольку нет другой активности, чтобы действовать, то деятель не творит карму и карма является независимой от деятеля, то тогда это было бы подобным тому, что сын бесплодной женщины творит сосуд: не существует кармы без деятеля.

Итак, когда абсурдный вывод отбрасывается, посредством аргумента об отсутствии кармы без деятеля [мы можем утверждать], что то, что стало деятелем и творит то, что является кармой, не установлено к бытию самосущим способом. Так обоснован первый тезис.

В случае изготовления глиняного сосуда благодаря именно действующей активности гончар определяется как создатель сосуда, но разве он не является также тем, кто творит карму изготовления глиняного сосуда? На основании того, что гончар осуществляет активность создания глиняного сосуда, он сначала определяется как деятель. Затем утверждается, что поскольку помимо этой нет другой активности, которую [ему] нужно было бы осуществлять, та карма создания глиняного сосуда оказывается кармой, которая не создана деятелем.

Каким образом это опровержение может быть логичным? Что касается этого, то мы конвенционально признаем: то, что является деятелем, осуществляет то, что является кармой, и благодаря функционированию той единичной активности деятель постулируется [как деятель] и та карма определяется как созданная. К примеру, в высказывании «Лхеджин занимается накоплением заслуг, выполняя простираания» сказано, что Лхеджин является деятелем той кармы, а то действие простирааний создает накопление заслуг и поэтому является кармой. Поскольку говорится, что происходит накопление [заслуг], то осуществляется то, что становится кармой. Хотя это так, тем не менее, если [вы] говорите, что деятель и карма установлены к бытию самосущим способом, то поскольку в качестве кармы функционирует одна активность, она не может быть определена в двух «лицах» как деятель и как сотворенная карма. Следовательно, опровержение состоялось. Таким образом, карма изготовления зависит и от гончара и от глины, но если бы эти две основы были по отдельности установлены к бытию благодаря их собственным характеристикам, то и активности [двух основ] должны были бы пребывать по отдельности, будучи индивидуально установленными. Следовательно, это находилось бы в противоречии с

наличием одной общей активности двух основ. Это соответствует тому, что было уже объяснено ранее.

{ 192 } Следовательно, если не осуществлена вторая активность, не являющаяся той, благодаря которой [деятель] постулирован как деятель, тогда то, что является деятелем, не является осуществившим то, что является кармой. Этим самым устанавливается логическое охватывание с вышепредставленного довода, который противоположен абсурдному заключению.

Если то, что считается деятелем, не осуществляет активность, которую ему надлежит осуществить, то он также не устанавливается как деятель. Поэтому тем самым здесь выражается обвинение в абсурдном выводе, что та карма, которая подлежит созданию, является не созданной никем кармой, но не обвинение в том, что та личность является деятелем, который никак не функционирует.

#### **1.1.1.2.1.2. Опровержение посредством редукции к абсурдному выводу о том, что существует деятель, который никак не функционирует**

ММК, глава VIII, шлока 2cd<sup>515</sup>:

[Если] у того, что является [кармой], нет активности.  
[Тогда нечто] является деятелем без кармы.

Поскольку то, что является кармой, постулируется на основании того, что сотворено деятелем, конвенция «карма» достигается только благодаря обладанию активностью. Таким образом, у того, что уже стало кармой в силу того, что обладает активностью, сейчас нет другой активности, благодаря которой карма является функционирующей. Если допустить, что из-за отсутствия другой активности деятель не творит карму и в это время карма не существует, т. е. именно не создающая карму личность является также деятелем, то [на самом деле] не существует деятель, который не творит карму. Говорится, что «тот, кто не творит карму немедленного воздания (mtshams-med-las), не может восприниматься как ее субъект (byed-pa-po)».

Посредством довода, противоположного абсурдному заключению, доказывается утверждение: «Осуществление тем, что является деятелем, того, что является кармой, не имеет места [как] установленное к бытию самосущим способом». Подход к этому опровержению следует

---

<sup>515</sup> Тиб. текст: ||yin-par-'gyur-la-bya-ba-med||las-med-byed-pa-por-yang-'gyur|| [ММК VIII: 2cd; ММК 2016, p. 12].

понять так же, как было объяснено в предыдущем случае. Если то, что признается кармой, не осуществлено своим деятелем, то оно также не устанавливается в качестве кармы. Поэтому здесь отброшен [абсурдный вывод], что тот деятель (byed-mkhan), который никак не функционирует, является субъектом действия (byed-pa-po). Но не отброшен [абсурдный вывод, что нечто], подлежащее осуществлению, [но] не осуществленное никем, [следует признать] в качестве кармы.

#### **1.1.1.1.2.2. Аргументация для второго тезиса**

Здесь две части: 1) опровержение посредством абсурдного вывода, что причина не существует; 2) дискредитация тех, кто признает это.

##### **1.1.1.1.2.2.1. Опровержение посредством абсурдного вывода, что причина не существует**

ММК, глава VIII, шлока 3<sup>516</sup>:

Если бы тот, кто не стал деятелем,  
Осуществлял то, что не станет кармой,  
Тогда карма являлась бы беспричинной  
И у деятеля тоже не было бы причины.

В том случае, если бы признавалось, что тот, кто не стал деятелем, осуществляет то, что не стало кармой, тогда карма, подлежащая осуществлению той личностью, являлась бы не имеющей причины, потому что она была бы лишена активности. И не только это. Оказалось бы, что у той личности тоже нет причины, чтобы быть постулированной в качестве субъекта собственной активности (rang-gi-bya-ba-byed-pa-po), потому что у нее нет активности.

{ 193 }

##### **1.1.1.1.2.2.2. Дискредитация тех, кто признает это**

ММК, глава VIII, шлока 4<sup>517</sup>:

Если причина не существует, то результат  
И [действующая] причина тоже не имеют смысла.

---

<sup>516</sup> Тиб. текст: ||gal-te-byed-por-ma-gyur-pa||las-su-ma-gyur-byed-na-ni||las-lar-gyu-ni-med-par'gyur||byed-pa-po-yang-rgyu-med-'gyur|| [ММК VIII: 3; ММК 2016, p. 12].

<sup>517</sup> Тиб. текст: ||rgyu-med-na-ni-'bras-bu-dang||rgyu-yang-'thad-par-mi-'gyur-ro||de-med-na-ni-bya-ba-dang||byed-pa-po-dang-byed-mi-rigs|| [ММК VIII: 4; ММК 2016, p. 12].

А если они не существуют, то активность,  
Деятель и инструмент (byed-ra)<sup>518</sup> иррациональны.

Если ни то, что подлежит осуществлению, ни то, что осуществляет это, не имеют причины, тогда нет и результата – глиняного сосуда, поскольку отсутствует его причина. А если нет глиняного сосуда, то тогда его действующая причина (byed-gyu) или одновременно действующее условие (byed-gkyen) – гончарный круг и т. д. – также не имеют места. А если нет ни причины, ни результата, то для создания какого сосуда существовала бы активность? И для какой активности гончар стал бы независимым деятелем? А также могла бы [в этом случае] глина, будучи по природе того, что подлежит осуществлению, (bdag-nyid-kyis) материальной причиной (byed-ra-dam-ra) для реализации кармы, функционировать? Ничто из этого не является логически возможным.

ММК, глава VIII, шлоки 5 и 6<sup>519</sup>:

Если бы активность и т. д. были чем-то иррациональным,  
То тогда феномены и нефеномены не являлись бы существующими.  
А если нет феноменов благих и неблагих,  
То нет и плода, из них возникающего.

А если нет плода, то освобождение  
И путь к высшим сферам не имеют смысла;  
Всякая активность также бессмысленна –  
Такой абсурдный следует вывод.

Если три – активность и т. д. – иррациональны, то тогда являются несуществующими Дхарма, десять добродетелей и т. д., а также не-Дхарма и десять неблагих деяний. Ибо деятель, независимо осуществляющий активность телом, речью и умом, соответственно отбрасывает или опирается на них<sup>520</sup>, и в то время, когда он это делает, возникает Дхарма или не-Дхарма. Если бы не было Дхармы и благих деяний, с

---

<sup>518</sup> Геше Самтен и Джей Гарфилд здесь делают примечание, что и тиб. термин «gyu», и тиб. термин «byed-ra» соответствуют санскритскому термину «*kaṛaṇat*», который означает «*инструментальное условие*» [Tsong khapa 2006, p. 226, note 6].

<sup>519</sup> Тиб. текст: ||bya-ba-la-sogs-mi-rigs-na||chos-dang-chos-min-yod-ma-yin||chos-dang-chos-min-med-na-ni||de-las-byung-ba'i-'bras-bu-med||'bras-bu-med-na-thar-ba-dang||tho-ris-'gyur-ba'i-lam-mi'thad||bya-ba-dag-ni-thams-cad-kyang||don-med-nyid-du-thal-bar-'gyur|| [ММК VIII:5-6; ММК 2016, p. 12].

<sup>520</sup> То есть на 10 добродетелей или 10 недобродетелей.

одной стороны, и не-Дхармы и неблагих деяний, с другой стороны, то тогда не являлись бы существующими их плоды – приятные и неприятные вещи. Если бы этих двух видов результатов не было, то тогда не было смысла медитировать на восьмичленный путь ради достижения освобождения, практиковать путь медитативной концентрации и бесформной медитации ради достижения высших благих уделов – мира форм и бесформного мира. Более того, следует абсурдный вывод, что нет смысла заниматься всеми мирскими делами, такими как сельское хозяйство и т. д. Но этому следует возразить: «Это не бессмысленные вещи!» По порядку отвергая эти абсурдные заключения, нужно отказаться от тезиса «то, что не стало деятелем, осуществляет то, что не стало кармой», который служит источником всех ошибок.

### **1.1.1.2. Опровержение третьей альтернативы в отношении кармы и деятеля**

ММК, глава VIII, шлока 7<sup>521</sup>:

То, что стало и не стало деятелем,

Не может осуществить ставшее и не ставшее [кармой].

Вещь не может быть и не быть одновременно – это противоречие.

Поэтому как нечто подобное могло бы случиться?

С точки зрения тех, кто говорит о разнообразии аспектов (nam-grangs-kyi-tshul), [феномен] в зависимости от субстанции является деятелем или кармой, но до деятеля и инструмента (byed-pa) ничто не обладает таким статусом.

{194} В соответствии с этим говорится, что то, что стало деятелем, и то, что не стало им, – оба не осуществляют сущность того, что стало кармой, и того, что не стало кармой. Ибо то, что стало деятелем и кармой, и то, что не стало деятелем и кармой, в одной вещи являются в одно и то же время исключаящими друг друга. Поэтому как нечто подобное может быть? Никак.

В случае если кто-то думает: «Поскольку это было постулировано с точки зрения разнообразия аспектов, то ошибка не допущена», то подобная точка зрения была опровергнута двумя предыдущими аргументами, так что это неправомерное утверждение.

---

<sup>521</sup> Тиб. текст: ||byed-pa-por-gyur-ma-gyur-pa||gyur-ma-gyur-de-mi-byed-de||yin-dang-ma-yin-gyur-gcig-la||phan-tshun-'gal-bas-ga-la-yod|| [ММК VIII: 7; ММК 2016, p. 12].

### **1.1.2. Опровержение того, что неоднородные действие и деятель установлены к бытию самосущим способом**

Здесь две части: 1) опровержение каждого деятеля, который осуществляет каждую неоднородную карму; 2) опровержения деятеля (byed-pa), который осуществляет две неоднородные кармы.

#### **1.1.2.1. Опровержение каждого деятеля, который осуществляет каждую неоднородную карму**

ММК, глава VIII, шлока 8<sup>522</sup>:

То, что стало деятелем,

Не исполняет то, что не стало кармой.

А то, чего нет, также не исполняет то, что есть.

[Иначе] последуют абсурдные заключения как ошибка.

Если то, что стало деятелем, т. е. обладает активностью, не осуществляет то, что не стало кармой, т. е. лишено активности, и, [тем не менее], является деятелем, то следуют абсурдные заключения. Так, следует абсурдный вывод, что действующий (byed-pa) в этом контексте также является ранее объясненным деятелем, но что [у него] нет другой активности, и что существует также не сотворенная никем карма, а некармическое действие (las-min-pa-byed-pa), в этом контексте также не являющееся кармой, не имеет причины. И т. д. Поэтому следует познать с помощью предыдущего изложения ошибку, которая связана с утверждением: то, что не стало деятелем, не осуществляет то, что стало кармой.

Здесь неоднородные действия (phyogs-mi-mthun-pa-byed-pa) не опровергаются посредством рассмотрения третьей альтернативы по той причине, что, как полагаем, это не отличается от нижеследующего контекста.

#### **1.1.2.2. Опровержение деятеля, который осуществляет две неоднородные кармы**

ММК, глава VIII, шлока 9<sup>523</sup>:

---

<sup>522</sup> Тиб. текст: ||byed-pa-por-ni-gyur-pa-yis||ma-gyur-las-ni-mi-byed-de||ma-gyur-pas-kyang-gyur-mi-byed||'dir-yang-skyon-der-thal-bar-'gyur|| [ММК VIII: 8; ММК 2016, p. 12].

<sup>523</sup> Тиб. текст: ||byed-pa-por-ni-gyur-pa-dang||bcas-pa-las-ni-ma-gyur-dang||gyur-ma-gyur-pa-mi-byed-de||gtan-tshigs-gong-du-bstan-pyir-ro|| [ММК VIII: 9; ММК 2016, p. 12-13].

То, что является деятелем, имеющим [активность,]  
Не исполняет то, что не станет кармой,  
И то, что станет и не станет кармой –  
Аргументы были представлены выше.

То, что стало деятелем и обладает активностью, не исполняет ни то, что не станет кармой, ни то, что станет и не станет кармой. Это обстоит так благодаря вышепредставленной линии рассуждения. Это аргумент, изложенный в шлоке «У того, что стало [деятелем], не существует активность...» [ММК VIII: 2], который показывает ошибочность утверждения, что нечто, уже ставшее деятелем, действует; аргумент «...Тогда карма являлась бы беспричинной» [ММК VIII: 3abc], который показывает ошибочность утверждения, что то, что не является кармой, исполняется; аргумент «...Вещь не может быть и не быть одновременно – это противоречие...» [ММК VIII: 7c], который показывает ошибочность утверждения, что оба – то, что является и не является кармой, исполняются.

ММК, глава VIII, шлока 10<sup>524</sup>:

Тот, кто не стал деятелем,  
Не исполняет то, что станет кармой, имеющей [активность],  
[А также] то, что станет и не станет кармой.  
Аргументы были представлены выше.

То, что не стало деятелем, не исполняет то, что станет кармой, т. е., обладает активностью, и то, что станет и не станет кармой.

{195} Это обосновано благодаря приведенным ранее рассуждениям. Аргумент «у действия без деятеля нет причины» и строки « [Если] у того, что является [кармой], нет активности, / [Тогда нечто] является деятелем без кармы» [ММК VIII: 2cd] показывают ошибочность утверждения «то, что является кармой, исполняется, а то, что станет кармой, не имеет активности». Ошибочность утверждения «то, что является и не является кармой, – оба исполняются» демонстрируется благодаря строкам «Вещь не может быть и не быть одновременно – это противоречие. Поэтому как нечто подобное могло бы случиться?» [ММК VIII: 7cd].

ММК глава VIII, шлока 11<sup>525</sup>:

---

<sup>524</sup> Тиб. текст: ||byed-pa-por-ni-ma-gyur-pas||las-ni-gyur-dang-bcas-pa-dang||gyur-ma-gyur-pa-mi-byed-de||gtan-tshigs-gong-du-bstan-phyir-ro|| [ММК VIII: 10; ММК 2016, p. 13].

То, что стало и не стало деятелем,  
Не исполняет то, что станет и не станет кармой.  
Это также посредством аргументации,  
Изложенной выше, следует познать.

То, что стало деятелем, и то, что не стало деятелем, – оба не исполняют ни то, что станет кармой, ни то, что не станет кармой, ибо это обосновано в данном контексте предшествующей линией рассуждений. С помощью аргумента ««Вещь не может быть и не быть одновременно – это противоречие» [ММК VIII: 7с] показана ошибочность утверждения «то, что является тем и другим – деятелем и недеятелем, функционирует». Посредством аргумента «[Если] у того, что является [кармой], нет активности, /[Тогда нечто] является деятелем без кармы» [ММК VIII: 2cd] показана ошибочность утверждения: «то, что является кармой, исполняется». Посредством аргумента «тогда карма являлась бы беспричинной» [ММК VIII: 3с] показана ошибочность утверждения: «то, что не является кармой, исполняется».

Следовательно, нелогичны те, кто утверждает: «Сознание и другие производные феномены существуют по собственной природе, поскольку их причина, карма и деятель существуют по собственной природе».

## 1.2. Способ условного определения кармы и деятеля

Предположим, кто-то может сказать: «Утверждая, что такие вещи как деятель и активность не существуют, вы защищаете это как определенный [факт] и потому впадаете в ошибку принижения [онтологического статуса] вещей. А утверждая, что та несубстанциональность<sup>526</sup> действия и деятеля (bya-byed-kyi-dngos-po-med-pa), существует как *таковость*, вы занимаетесь материализацией (sgro-btags)».

ММК, глава VIII, шлока 12<sup>527</sup>:

Деятель зависит от кармы.

Карма – от этого самого деятеля.

---

<sup>525</sup> Тиб. текст: ||byed-pa-por-gyur-ma-gyur-ni||las-su-gyur-dang-ma-gyur-pa||mi-byed-'di-yang-gtan-tshigs-ni||gong-du-bstan-pas-shes-par-bya|| [ММК VIII: 11; ММК 2016, p. 13].

<sup>526</sup> Тиб. «dngos-po-med» может переводиться и как «несуществование вещи», «не-вещь», «невещественность».

<sup>527</sup> Тиб. текст: ||byed-pa-po-las-brten-byas-shing||las-kyi-byed-po-de-nyid-la||brten-nas-'byung-ba-ma-gtogs-pa||'grub-pa'i-rgyu-ni-ma-mthong-ngo|| [ММК VIII: 12; ММК 2016, p. 13].

Помимо зависимого возникновения  
Нет никакой иной причины их установления к бытию.

Для вас, считающих, что вещи существуют по собственной природе, сказать, что та вещь, которая существовала прежде, позднее не существует, означает принижение [онтологического статуса] всех вещей, потому что при допущении самосущего бытия вещей неприемлемо, чтобы они стали вообще несуществующими. Мы же не признаем у всех вещей их собственную природу, поскольку они имеют взаимозависимое происхождение. Следовательно, как это может быть принижением [онтологического статуса] абсолютного или относительного существования, поскольку мы считаем, что ничто не существует как нечто абсолютное, а в качестве относительного мы признаем все, что имеет взаимозависимое происхождение. Как говорится в «*Ратнавали*»,  
{196}

Некто, увидев мираж, подумал: «Это – вода»,  
Но, придя туда, обнаружил: «Здесь нет той воды».  
Тот, кто цепляется за это, – глупец.

Точно так же тот, кто цепляется за слова об этом мире,  
Похожем на мираж, что «он существует» или «не существует»,  
Является омраченным.  
А [у кого] есть омраченность, тот не свободен [I: 55, 56].

Если прежде силой неведения был измышлен объект,  
А позже появилась убежденность в нем,  
То в то время, когда вещь не воспринимается,  
Где можно обнаружить несуществующую вещь (dngos-po-med)?  
[I: 98]

Устранение цепляния за самосущее существование вещей похоже на то, как устраняется фиксация на мираже, принимаемом за воду, поэтому не является принижением [онтологического статуса]. Когда вещи не воспринимаются как существующие по собственной природе, как тогда могло бы быть абсолютно установленным к бытию несубстанциональное (не-вещь), т. е. то, что не имеет собственной природы? Вещи никоим образом не существуют как [нечто] абсолютное, поэтому и их несубстанциональность (dngos-med) тоже не существует как [нечто] абсолютное.

Следовательно, относительные вещи, которые похожи на воду, привидевшуюся в мираже, устанавливаются к бытию только путем

признания их искаженным сознанием мирских людей и принятия их просто как обусловленных<sup>528</sup>. Но никак иначе.

Таким образом, поскольку то, что не функционирует и не зависит от кармы, неприемлемо считать деятелем, Лхеджин, будучи деятелем, зависит от кармы, т. е. в зависимости от нее он появляется, т. е. становится установленным к бытию. То, что не осуществляется деятелем, не является кармой. Поэтому не только деятель является зависимым, но и карма тоже при опоре на деятеля возникает, т. е. устанавливается к бытию. Помимо этого невозможно увидеть другую причину, т. е. метод самосущего установления к бытию.

Это говорит о том, что мадхьямики признают [деятеля и карму] как взаимозависимо существующие феномены и не признают, что они существуют самосущим способом. Тем самым открывается различие между мадхьямиками и реификационистами в понимании способа существования, и это демонстрирует также различие между ними в отношении способа несуществования.

### 1.3. Применение этого аргумента к другим феноменам

ММК, глава VIII, шлока 13<sup>529</sup>:

Точно так же следует понять *схватывание (присвоение)*<sup>530</sup>.

Поскольку карма и деятель устранены [как самосущие],

Посредством деятеля и кармы

Следует познать все остальные вещи.

Точно так же, как карма и деятель являются просто установленными к бытию во взаимной зависимости, и подобно тому, как они не являются установленными к бытию самосущим способом, следует понять это *схватывание* (nye-bar-len-pa).

---

<sup>528</sup> Тиб. «rkyen-nyid-‘di-pa-tsam du» переводится буквально как «в качестве просто этих условий».

<sup>529</sup> Тиб. текст: ||de-bzhin-nyer-len-shes-par-bya||las-dang-byed-po-bsal-phyir-ro||byed-pa-po-dang-las-dag-gis||dngos-po-lhag-ma-shes-par-bya|| [ММК VIII: 13; ММК 2016, р. 13].

<sup>530</sup> Тиб. «nyer-len» переводится также как «цепляние», «существенная причина», «субстанциональная причина», «скандхи». В этом контексте речь идет, очевидно, о *схватывании скандх*. Но следует также принимать во внимание и перевод Инады с санскрита, в котором в этой шлоке говорится о концепте цепляния (*upādāna*) [ММК 1993, р. 75]. Поэтому мы понимаем здесь «схватывание», или «присвоение (nyer-len), как *цепляние за скандхи*.

{197} Если есть это *схватывание* (nye-bar-len-pa), то поскольку это *схвачено*, то имеется *объект схватывания* (nye-bar-blang-bya), и поскольку есть это *схватывание*, то поскольку это *схвачено*, то имеется *субъект схватывания*, или *присвоитель* (nye-bar-len-pa-po). И следует понять, что они просто установлены к бытию взаимозависимым способом, а не существуют как самосущие.

Более того, предположим, кто-то спрашивает: «Почему они не установлены к бытию самосущим способом?» Отвечаем: потому что тот самый аргумент, посредством которого было элиминировано самосущее существование деятеля и кармы, опровергает и самосущее существование *схваченного* и *субъекта схватывания*, или *присвоителя*. Способ применения этого аргумента заключается в том, чтобы применить его к неоднородным случаям, рассмотрев по отдельности то, что является *присвоителем*, и то, что не является *присвоителем*; то, что является и не является *присвоителем*; то, что является *объектом присвоения*, и то, что не является *объектом присвоения*, а также то, что является и не является *объектом присвоения*. В результате делается вывод, что [самосущее] *присвоение* (*схватывание*) не имеет места.

В том, что *присвоитель* и *объект присвоения* установлены к бытию в их взаимной зависимости, следует удостовериться не только посредством опровержения самобытия кармы и деятеля. Кроме этого, следует опровергнуть также посредством логики абсолютного анализа, примененной к двум – деятелю и карме, самосущее существование *остального*, т. е. также всех индивидуальных вещей помимо двух аспектов *действия* и *присвоения*. То есть тот, у кого есть мудрость, должен познать их как установленные в их взаимной зависимости. Это относится ко всем следующим вещам: *порождаемое* и *порождающий*, *уход* и *уходящий*, *видимое* и *видящий*, *характеристика* и *характеризуемое*, *то, что приходит к бытию*, и *то, что вызывает это к бытию*. Аналогичным образом, это *часть* и *целое*, *качество* и *носитель качества*, *достоверное познание* и *объект познания* и т. д.

Способ применения состоит в том, чтобы применить аргумент к неоднородным парам. Это такие пары: то, что является порождающим, и то, что является уходящим; то, что не является порождающим и то, что не является уходящим; то, является и не является порождающим, и то, что является и не является уходящим; то, что является порождаемым, и то, что уходит; то, что не является порождаемым, и то, что не уходит; то, что является и не является порождаемым, и то, что уходит и не уходит. Это также такие неоднородные пары: *часть* и *качество*, *не-часть* и *не-качество*, *то, что есть* и *не есть часть* и *качество*; *целое* и *носитель качества*, *нецелое* и *не-носитель качества*, *то, является* и *не*

является целым и носителем качества. К остальным следует применить его точно так же.

{198} Поскольку опровержения, выполненные в первой главе посредством исследования порождаемого и порождающего, во второй главе – прихода и ухода, в третьей главе – объекта видения и субъекта видения, в четвертой главе – характеристики и характеризуемого, отрицают лишь самосущее существование порождаемого и порождающего и т. д., то они не опровергают их существование. Когда они опровергаются, то определяются в их взаимной зависимости и устанавливаются к бытию как имеющие взаимозависимое происхождение. Поскольку достоверное познание и объект познания [определяются и устанавливаются] сходным образом, то невозможно не принять, что достоверное познание и объект познания являются взаимозависимыми, и также нет разницы в отношении доказательства и объекта доказательства.

Смысл коренного текста заключается в том, что в случае таких [феноменов] как причина и следствие и т. д. они также являются не просто *конвенциональной* взаимозависимостью, но и два смысла<sup>531</sup> являются взаимозависимыми. Ибо это – контекст, в котором на основании взаимозависимости в отношении смысла объекта и субъекта действия (*bya-byed*) и всех конвенций опровергается существование в силу собственной природы. Поэтому огонь устанавливается к бытию в зависимости от дыма, порождаемого им, а не существует самосущим способом как нечто независимое. Это не похоже на другие системы, в которых огонь рассматривается как независимый от дыма и т. д.

Следует понимать, что это применимо ко всем главам. Поскольку все вещи должны устанавливаться как существующие в их взаимной зависимости, то у них нет возможности независимого существования – самосущим способом, самостоятельно. Следовательно, благодаря аргументу взаимозависимого возникновения устанавливается отсутствие самобытия. При опоре на убежденность, индуцированную посредством этого, разрушаются все структуры (*dmigs-gtad*) цепляния за характеристики, воспринимаемые как фиксированные. Тем самым пресекаются все ошибки в понимании правильного воззрения, этернализм и нигилизм (*rtag-chad*) – крайности [онтологического] преувеличения и принижения. До тех пор пока объясненный выше смысл пустоты от самобытия не достигнут в качестве смысла взаимозависимого проис-

---

<sup>531</sup> Поскольку тиб. «don» означает также «объект», в данной фразе, возможно, говорится, что «два объекта являются взаимозависимыми».

хождения, будут сохраняться остатки фиксированных структур цепляния за истинно существующее. А также не станет вполне освоенной в качестве собственной системы [доктрина] взаимозависимого происхождения, в соответствии с которой «из этой причины возникает это». Также не будет искреннего состояния подлинной убежденности в ней, поэтому не будет преодолена опасность впадения в одну из крайностей – этернализм или нигилизм.

{199} Допустим, кто-то говорит: «Поскольку говорится, что смысл *присваиваемого* и *присвоителя* является постигаемым так же, как “все остальные вещи следует понять”, то нет необходимости в утверждении “*Присвоение* следует понять аналогичным способом”». Хотя это и верно, для того чтобы стало понятным, что эти два были главными для абсолютного анализа, они представлены по отдельности. В последующих главах исследование этих двух тоже часто будет встречаться.

## 2. Дополнение цитатами из сутр окончательного смысла

Итак, в отношении таких вещей как благая и неблагая карма и ее деятель показано с помощью аргументов, что все активности и деятели пусты от самосущего бытия. Для того чтобы показать, что это относится к учению сутр окончательного смысла, и что в этой главе говорится о необходимости объяснить все утверждения о том, что активность и деятель не воспринимаются, здесь приводится краткое дополнение цитатами из сутр окончательного смысла.

В «*Упалипариприччха-сутре*» (upe-bar-‘khor-gyis-zhus-pa) говорится:

Я показал ужасных адских существ.  
Хотя многие тысячи живых существ встревожены,  
Тем не менее, перерождающиеся существа, что идут  
В дурные уделы, никогда не являлись существующими.  
Те острые ножи, копья, оружие  
И причиняемый ими вред не существуют.  
Из-за концепций существа в тех нижних мирах  
Видят свое тело пораженным оружием, но оно не существует.  
Разнообразные прекрасные цветы, которые распускаются,  
И великолепные золотые здания, радующие взор,  
Не имеют создателя.  
Они являются установленными силою концепции.

Мир полностью измышлен благодаря концепции.  
Посредством цепляния за воспринятые образы (‘du-shes)

Существа – «младенцы» проводят различие.

Но ни цепляние, ни отсутствие цепляния не возникают.

Будучи лишь концептами, они иллюзорны, подобно миражу.

Здесь объясняется, что те, кто идут в дурные уделы, действия и деятели, которые причиняют им вред, и что объекты и субъекты действий в высших мирах являются пустыми от самобытия и установленными силою конвенциональных концепций.

{200}

### **3. Резюме главы VIII и формулировка ее названия**

Итак, следует удостовериться в том, что если бы активность и деятель не являлись просто установленными к бытию силою концепции, а вместо этого считались бы существующими в силу собственной сущности, то тогда деятель и активность являлись бы чем-то иррациональным. Необходимо понять, что эти два [феномена] устанавливаются как взаимозависимые.

Это был комментарий к главе VIII, которая состоит из 12 шлок и называется «Исследование причины – кармы (действия) и ее деятеля».

## Библиография

### Список сокращений

Абхидхармакоша 1998 – Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Раздел I: Учение о классах элементов; Раздел II. Учение о факторах домирирования в психике / изд. подгот. Е. П. Островская и В. И. Рудой. – М.: Ладомир, 1998. – 670 с.

Дараната 1869 – Буддизм, его догматы, история и литература. – Ч. 3: История буддизма в Индии/ сочинение Даранаты, пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869. – 288 с.

IBP 2005 – *Indian Buddhist Pandits: From “Jewel Garland of Buddhist History”*/ Trans. by Lobsang N. Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005.

МА 2004 – Чандракирти. Введение в Мадхьямику. Перевод с тибетского, комментарии, глоссарий и указатели Донца А. М. под общей редакцией Монтлевича В. М. – СПбю: Евразия, 2004. – 464 с.

ММК – Нагарджуна. *Праджня-нама-муламадхьямакакарика*, Toh. 3824, *dBu ma tsa 1b1-19a6*

ММК 1993 – Nāgārjuna: A Translation of his “Mūlamadhymakakārikā” with an Introductory Essay by Kennet K. Inada. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1993. – 204 p.

ММК 2016 – dpal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub (автор – Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). dbu-ma-rtsa-ba’i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so (название текста – *Коренные строфы о срединности*: текст, называемый *Мудростью*). – ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang (Издатель: великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже), 2016. – 47 p.

Toh. – A Compleat Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons / Edited by Hacuju Ui, Munetada Suzuki, Yensho Kanakura [and] To-Kan Tada. – Sendai Tohoku Imperial University Aided by Saito Gratitude Foundation, 1934. – 702 p.

Tsong khapa 2001 – rJe-tsong-kha-pa-blo-bzang-grags-pa (автор – Чже Цонкапа Лосанг Драгпа). rTen-‘brel-bstod-pa (Хвала зависимому возникновению)//Chos-sphyod-rab-gsal-skal-bzang-skye-bo’i-mgul-rgyan-zhes-bya-ba-zhugs-so (Текст, называемый «Ожерелье блистательных практик Дхармы счастливых существ»). – Mundgod (N.K), Karnataka, India: Drepung Loseling Library Society (Издатель), 2001. – Pp. 270–279.

Tsong khapa 2006 – rJe Tsong Khapa. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhymakakārikā* / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006. – 603 p.

Tsong khapa 2012 – Tsong- khapa- blo-bsangs-grags-pa (автор). dBu-ma-rtsa-ba’i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba’i-rnam-bshad-rigs-pa’i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so (“*Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакакарики», известному как «Мудрость»*”) // rJe-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-‘bum (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin (место издания): khrung-go’i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang (Publisher). – 2012. – 663 p. (тиб.)

**Источники, цитируемые Чже Цонкапой  
в предварительном разделе и гл. I-VIII**

**I. Сутры из Кангьюра в редакции Деге  
Секция Праджняпарамита (Shes-phyin)**

*Бхагавати-праджняпарамита-хридая-сутра*, Toh. 21, ka 144b4-146a3

*Ваджрачхеддика-праджняпарамита-сутра*, Toh. 16, ka 121a1-132b7

*Санчаягатха*, Toh. 13, ka 1b1-19b7

*Штасахасрика-праджняпарамита-сутра*, Toh. 370, vol. Ка – vol. А

**Секция Аватамсака (Phal-chen)**

*Дашабхумика-сутра (Будда-аватамсака-махавайтулья-сутра)*, Toh. 44, kha 166a5-283a7

**Секция Ратнакута (dKon-brtsegs)**

*Бодхисаттвапатака-сутра*, Toh. 56, kha 255b1-294a7

*Вирадантагрихапатипарипричча-сутра*, Toh. 72, ca 194a1-204b1

*Растралапарипричча-сутра*, Toh. 62, nga 227a7-257a7

*Татхагатачинтиягухьянирдеши-сутра*, Toh. 47, ka 100a1-203a7

*Винаявинишчая-упалипарипричча-сутра*, Toh. 68, ca 115a1-131a7

**Секция сутр (mDo-sde)**

*Аджаташатраукритьявинодана-сутра*, Toh. 216, tsha 211b2-268b7

*Анавататанагараджапарипричча-сутра*, Toh. 156, pha, 206a1-253b7

*Анишьята-сутра*, Toh. 310, sa 155b5-157a5

*Брахмавишесачинтипарипричча-сутра*, Toh. 160, ba 23a1-100b7

*Гаганаганджа-парипричча-сутра*, Toh. 148, pa 243a1-330a7

*Лалитавистара-сутра*, Toh. 95, kha 1b1-261b7

*Ланкаватара-сутра*, Toh. 107, 108, ca 56a1-191b7 и 192a1-284b7

*Махабхерихаракапариварта-сутра*, Toh. 222, dza 84b5-126b7

*Махамегха-сутра*, Toh. 232, wa 113a1-214b1

*Манджушривикридата-сутра*, Toh. 96, kha 217a1-241b7

*Манджушривикурванпариварта-сутра*, Toh. 97, kha 242a1-257b7

*Марадамана-сутра*, Toh. 97, tsha 242a1-257b7

*Махакарунапундарика-сутра*, Toh. 111, cha 56a1-128b7

*Питапутрасамагама-сутра*, Toh. 60, nga, 1b1-168a7

*Ратнакара-сутра*, Toh. 124, tha 213a1-292b7

*Самадхираджа-сутра*, Toh. 127, da 1a-175b

*Уданаварга*, Toh. 326, sa 209a1-253a7

*Шалистамбха-сутра*, Toh. 210, tsha 116b2-123b1

**Сутры, цитируемые в тексте, но не расположенные в Кангьюре**

*Татхагатакоша-сутра*

**II. Сутты палийского канона**

*Samyuttanikāya*. Vols. I-IV /Edited and translated by Swāmī Dvārikādāsa Śāstrī,  
Bauddha Bharati series 40. – Varanasi: Bauddha Bharati, 2000.

### III. Тантра (rGyud)

*Манджуширимула-тантра*, Toh. 543, rGyud na 105a1-351a6  
*Суварнапрабхасоттамасутрендраджа-сутра*, Toh. 556, 557, Pa1s1b1-273a7, Pha1b1-62a7

### IV. Индийские шастры из Тенгьюра в редакции Дега

Арьядева. *Чатушатакаштракарика*, Toh. 3846, dVi ta tsha 1b1-18a7  
Авалокиитаврата. *Праджняпрадипатика*, Toh. 3859, dVi ta wa, sha, za.  
Бхававивека. *Мадхьямакахридаявритти таркаджвала*, Toh. 3856, dVi ta dza 40b7-329b4  
Бхававивека. *Праджняпрадипамуламадхьямакавритти*, Toh. 3853, dVi ta tsha 45b4-259b3  
Буддапалита. *Буддапалитамуламадхьямакавритти*, Toh. 3842, dVi ta tsha 158b1-281a4  
Васубандху. *Абхидхармакошабхашья*, Toh. 4090, mNon pa ku 26b1-258a7  
Васубандху. *Абхидхармакошакарика*, Toh. 4089, mNon pa ku 1b1-25a7  
Васубандху. *Вьякхьявьяюкти*, Toh. 4061, sems tsam, shi 29a2-134b2  
Васубандху. *Мадхьянтавибхангатика*, Toh. 4027, sems tsam bi 254b7-260b5  
Васубандху. *Панчаскандхапракарана*, Toh. 4095, sems tsam, shi 11b4-17a7  
Дхармакирти. *Праманаваерттикакарика*, Toh. 4210, tshad ma ce 94b1-151a7  
Камалашила. *Мадхьямакалока*, Toh. 3887, rGyud ni 57a2-106b7  
Майтрея. *Мадхьянтавибхангакарика*, Toh. 4021, sems tsam phi 40b1-45a6  
Нагарджуна. *Локатитастава*, Toh. 1120, bsTod tshogs ka 68b4-69b4  
Нагарджуна. *Муламадхьямакавриттиакутобхья*, Toh. 3829, dVi ta tsa 29b1-99a7-  
Нагарджуна. *Праджня-нама-муламадхьямакакарика*, Toh. 3824, dVi ta tsa 1b1-19a6  
Нагарджуна. *Ратнавали (Раджапарикатаратнамала)*, Toh. 4158, sPrin yig, ge 107a1-126a4  
Нагарджуна. *Шуньятасантатикакарика*, Toh. 3827, dVi ta tsa 24a6-27a1  
Нагарджуна. *Шуньятасантативритти*, Toh. 3831, dVi ta tsa 110a4-121a4  
Нагарджуна. *Сутрасамуччая*, Toh. 3934, dVi ta, ki 148b1-215a5  
Нагарджуна. *Вайдальясутра*, Toh. 3826, dVi ta, tsa 22b6-24a6  
Нагарджуна. *Виграхавьявартаникакарика*, Toh. 3828, dVi ta, tsa 27a1-29a7  
Нагарджуна. *Юктишастикакарика*, Toh. 3825, dVi ta, tsa 20b1-22b6  
Чандракирти. *Бодхисаттвайогачарачатушатакатика*, Toh. 3865, dVi ta ya 30b6-239a7  
Чандракирти. *Мадхьямака-аватара*, Toh. 3861, dVi ta 'a 201b1-219a7  
Чандракирти. *Мадхьямака-аватара-бхашья*, Toh. 3862, dVi ta 'a 220b1-348a7  
Чандракирти. *Муламадхьямакавриттипрасаннапада*, Toh. 3860, dVi ta 'a 1b1-200a7  
Чандракирти. *Прадиподъетана-нама-тика*, Toh. 1785, rGyud 'a 1b1-201b2

Чандракирти. *Юктишастикаврutti*, Toh. 3864, *dBu ma* ya 1b1-30b6  
Шантидева. *Бодхичарья-аватара*, Toh. 3871, *dBu ma* la 1b1-40a7

### Источники и литература, цитируемые во вступительной статье и в примечаниях к переводу

#### I. Труды Нагарджуны и Цонкапы в современных изданиях

Nagarjuna. *The Philosophy of the Middle Way*/ Translated with an introduction by David J. Kalupahana. – Alba New-York, New York: State University of New York Press (SUNEW-YORK Series in Buddhist Studies), 1986. – 412 p.

Nagārjuna. *Ratnāvalī with Commentary*/ edited by N. Samten. – Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies Press, 1991.

Nāgārjuna: A Translation of his “Mūlamadhymakārikā” with an Introductory Essay by Kennet K. Inada. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1993. – 204 p.

Nagarjuna. *The Philosophy of the Middle Way*/ Translated with an introduction by David J. Kalupahana. – Alba New-York, New York: State University of New York Press (SUNEW-YORK Series in Buddhist Studies), 1986. – 412 p.

Tsong khapa. *Drang-nges-legs-bshad-snying-po* (Сущность превосходного объяснения окончательного и нуждающегося в интерпретации) / Edited by Geshe Yeshe Thab khas. – Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies Press, 1997.

dpal-mgon-‘phags-pa-klu-sgrub (автор – Прославленный Покровитель Арья Нагарджуна). *dbu-ma-rtsa-ba’i-tshig-le-ur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba-bzhugs-so* (название текста – *Коренные строфы о срединности*: текст, называемый *Мудростью*). – *ser-byes-rig-mdzod-chen-mo-gra-tshang* (Издатель: великая сокровищница знаний – дацан Сера Дже). – 2016. – 47 p. (тиб.)

rJe-tsong-kha-pa-blo-bzang-grags-pa (автор – Чже Цонкапа Лосанг Драгпа). *rTen-‘brel-bstod-pa* (Хвала зависимому возникновению)//*Chos-sphyod-rab-gsal-skal-bzang-skye-bo’i-mgul-rgyan-zhes-bya-ba-zhugs-so* (Текст, называемый «Ожерелье блистательных практик Дхармы счастливых существ»). – Mundgod (N.K), Karnataka, India: Drepung Loseling Library Society (Издатель), 2001. – P. 270–279. (тиб.)

rJe Tsong Khapa. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhymakārikā* / Translated by Geshe Ngawang Samten and Jay L. Garfield. – Oxford University Press, 2006. – 603 p.

Tsong- khapa- blo-bsangs-grags-pa (автор). *dBu-ma-rtsa-ba’i-tshig-leur-byas-pa-shes-rab-ces-bya-ba’i-rnam-bshad-rigs-pa’i-rgya-mtsho-zhes-bya-ba-bzhugs-so* (“*Океан аргументов: Большой комментарий к тексту «Муламадхьямакарикки», известному как «Мудрость»*”) // *rje-tsong-kha-pa-chen-po-i-gsung-‘bum* (Собрание сочинений Чже Цонкапы). – Vol. 15. – Pe cin (место издания): *khung-go’i-bod-rigs-pa-dpe-skrun-khang* (Publisher). – 2012. – 663 p. (тиб.)

#### II. Вторичные источники на европейских языках

Буддизм, его догматы, история и литература. – Ч. 3: История буддизма в Индии/ сочинение Даранаты, пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869. – 288 с.

Будон Ринчендуб. История буддизма / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. – Изд. 2-е, доп. – СПб.: Евразия, 1999. – 336 с.

Шоннупэл, Гой-лоцава. Синяя летопись. Deb-ther sNgon-ro. История буддизма в Тибете, VI–XV вв. / пер. с тиб. Ю. Н. Рериха; пер. с англ. О. В. Альбедия, О. Ю. Харьковской. – СПб.: Евразия, 2001. – 768 с.

*Indian Buddhist Pandits: From “Jewel Garland of Buddhist History”* / trans. from Tibetan by Lobsang N. Tsonawa. – Dharamsala: LTWA, 2005. – 136 p.

mKhas grub. *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang* by José Ignacio Cabezón. – Delhi: Sri Satguru Publications. A Division of Indian Books Centre, 1992. – 590 p.

Tāranātha’s History of Buddhism in India / Trans. from Tibetan by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya. – Simla, 1970. – 472 p.

### III. Литература на европейских языках

Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. – М.: Восточная литература РАН, 2001. – 799 с.

Донец А. М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 268 с.

Frauwallner E. “Die Entstehung der buddhistischen Systeme” // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, I. Philosophisch-historische Klasse Jg. Göttingen. – 1971. – 6. – S. 115–27.

Hahn M. *Hundert Strophen von Lebensklugheit. Nāgārjuna’s Prajñāśataka*. Tibetisch und Deutsch. / Eingel., hrsg. u. übers. von Michael Hahn. – Bonn, 1990. – S. 124.

Hayes, Richard P. “Nāgārjuna’s Appeal” // *Journal of Indian Philosophy* 22. – 1994. – P. 299–378.

Inada Kennet K. *Introductory Essay*. Inada: Nāgārjuna: A Translation of his “Mūlamadhymakārikā” with an Introductory Essay. – Delhi: Sri Satguru Publications, 1993. – P. 1–34.

Kalupahana D. *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994. – 304 p.

Nakamura, Hajime. *Indian Buddhism*. – Osaka: Kufu Publication, 1980. – 343 p.

Pezzali Amalia. *The Works of Nāgārjuna in Sanskrit* In: Sanskrit and world culture: proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference of the International Association of Sanskrit Studies, Weimar, May 23–30, 1979. – De Gruyter, 1986. – P. 502–507.

Robinson Richard H. *Early Mādhyamika in India and China*. – Madison, Milwaukee, London: The University of Wisconsin Press, 1967. – 347 p.

Ruegg David S. *The Buddhist Philosophy of the Middle: Essays on Indian and Tibetan Madhyamaka*. – Boston: Wisdom Publications, 2010. – 442 p.

Walser Joseph. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture*. – N.-Y.: Columbia University Press, 2004. – 369 p.

Wayman Alex. *Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays*. – Delhi, 1997. – 633 p.

Williams Paul. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. – New York: Routledge, 1989. – 456 p.

**Цонкапа Лосанг Драгпа**

**ОКЕАН АРГУМЕНТОВ**

**БОЛЬШОЙ КОММЕНТАРИЙ К ТЕКСТУ НАГАРДЖУНЫ  
«MŪLAMADHYAMA KĀRIKĀ»**

(предв. раздел и гл. I – VIII)

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом ИМБТ СО РАН

Обложка – *Д. Т. Олоев*

Макет – *Г. В. Кашина*

Печатается в авторской редакции

Подписано в печать 23.11.2020. Формат 60x84 1/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 20,0. Уч.-изд. л. 25,8. Тираж 500. Заказ № 20.

РИО Изд-ва БНЦ СО РАН

670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Изд-ва БНЦ СО РАН

670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.