

Российская академия наук
Сибирское отделение
Институт монголоведения, буддологии и тибетологии

А. М. Донец

**ДОКТРИНА
ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ
В ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ
СХОЛАСТИКЕ**



Улан-Удэ

Издательство Бурятского научного центра СО РАН

2004

УДК 571.54
ББК 87+86
Д672

Ответственный редактор
д-р филос. наук *С. Ю. Лепехов*

Рецензенты
д-р ист. наук, проф. *Е. С. Сафронова*
д-р ист. наук, проф. *Т. Д. Скрынникова*
д-р филос. наук, проф. *В. Б. Цыбикжапов*

*Работа выполнена при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (проект № 03–03–00543)*

А. М. Донец

Д672 **Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике.** – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 268 с.
ISBN 5–7925–0150–5

Монография посвящена анализу тибетоязычной схоластической литературы философских факультетов буддийских монастырей Центральной Азии и представленной в ней тибето-монгольской интерпретации доктрины зависимого возникновения. Определяются принципы, на которых базируется эта литература, разрабатывается методика изучения конкретной тематики, устанавливается интегральная концепция зависимого возникновения. В приложении даются переводы с тибетского языка Сутр и произведений Нагарджуны, Буддхапалиты, Цзонхавы и Жамьян Шадбы, терминологический словарь.

Книга может оказаться полезной для тибетологов, буддологов, философов, педагогов и историков культуры.

ISBN 5–7925–0150–5

Д $\frac{0301020000-14}{042(02)5-2004}$ Пл. – 2002

© А. М. Донец, 2004
© ИМБиТ СО РАН, 2004
© Изд-во БНЦ СО РАН, 2004

ВВЕДЕНИЕ

Буддизм можно изучать двумя путями: по литературным источникам и исследуя религиозную жизнь буддистов. В первом случае только качественная полнота источниковой базы может служить надежной основой для теоретического изучения проблем социокультурного развития общества. В связи с этим представляется актуальной разработка методологии критического анализа средневековых текстов на восточных языках, принципов репрезентативного отбора источников для научной постановки исследовательских задач [Герасимова, 1995, с. 3]. Немаловажное значение при этом имеет классификация источников.

Формирование тибетоязычной литературы подразделяют на два этапа: начальный – тесно связанный с распространением буддизма в Тибете, характеризующийся интенсивным переводом индийских буддийских текстов, и второй – ознаменовавшийся появлением оригинальных авторских сочинений. На втором этапе в Тибете начала складываться собственная религиозно-философская литература разных школ и направлений [Дылыкова, 1986, с. 211].

Кроме религиозно-философских, писались оригинальные исторические работы, тематическую классификацию которых впервые в тибетологии дал А. И. Востриков [Востриков, 1962], а также повествовательные литературные произведения, превосходно описанные В. С. Дылыковой [Дылыкова, 1986]. Исследованиями буддийских религиозно-философских источников как на санскрите, так и на тибетском, монгольском и китайском языках занимались у нас: В. П. Васильев, А. М. Позднеев, Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург, А. О. Ивановский, И. П. Минаев, О. О. Розенберг, Е. Е. Обермиллер, О. М. Ковалевский, Б. Я. Владимирцов, Ю. Н. Рерих, О. Ф. Волкова, Г. Ц. Цыбикив, Б. Б. Барадийн, Б. Д. Дандарон, Б. В. Семичов, Р. Е. Пубаев, К. М. Герасимова, Л. Е. Янгутов, Н. Д. Болсохоева, Ц. П. Ванчикова и многие другие, а также зарубежные ученые. Но несмотря на значительные успехи, достигнутые в этой области, мы фактически не имеем достаточно полного тематического описания тибетоязычной схоластической литературы, нет достаточно обоснованного ее определения. Связано это не только с обширностью схоластической литературы, но и с наличием в ней большого пласта учебных пособий (*yig cha*) философских факультетов (*mtshan nyid grva tshang*), являющихся в

известном смысле ее ядром. Они настолько отличаются по своей форме от других работ, что «мы можем выделить их как тексты особого рода в структуре буддийской систематической литературы» [Базаров, 1998, с. 59].

Когда закончился период перевода индийских буддийских текстов и были составлены Ганжур и Данжур¹, возникла насущная необходимость в выработке методологии, методики и техники их систематического изучения. В отношении религиозной философии главным методологическим принципом было избрано изучение пяти предметов по основам (rtsa ba) – пяти признанным авторитетными работам (po ti lnga) индийских авторов². Главным методом стало усвоение материала посредством диспута. Поэтому учебная литература была комментирующей ('grel ba) по сути и имела весьма специфическую форму, содержащую элементы диспута [Барадийн, 1992, с. 99, 105].

Хотя эта литература и была комментирующей, но содержала много оригинального – чисто тибетского. Время ее формирования совпало с периодом расцвета в Тибете схоластической философии и становлением системы монастырского образования. Поэтому она впитала все лучшее, что было тогда создано. Ведь учебники писали знаменитые ученые, прославившиеся своими разработками в области буддийской философии. В «Каталоге собраний сочинений учителей кадампы и гелугпы» Лондол-лама Агван Лобсан (klong rdol bla ma ngag dbang blo bzang) (р. 1719) приводит названия двухсот сорока девяти учебников сорока восьми самых авторитетных ученых [Лондол-лама, л. 39–43]. Эти учебники были написаны на философских факультетах и для философских факультетов в XV–XVII вв. Большинство из них настолько удачны, что по ним до сих пор учатся в Тибете, Индии, Китае, Монголии и Бурятии.

И этот огромный пласт оригинальнейшей философской литературы очень мало изучен буддологами из-за ее весьма специфической формы, которая крайне затрудняет понимание. И даже если мы изучим характерную для диспута терминологию и разберемся во всех особенностях способа изложения в таких работах, этого окажется недостаточно для исчерпывающего понимания тех концепций, которые в них объясняются, поскольку достижение этого возможно только при комплексном исследовании сразу целого блока текстов (часто очень больших) по данной тематике.

Первые шаги в этом направлении в отечественной буддологии были сделаны Е. Е. Обермиллером [Obermiller, 1932–1933], хотя те источники, которые он изучал, относятся к типу *описаний* и не имеют схоластической формы. Интересную работу об институте философского диспута в тибетском буддизме написал А. А. Базаров, что позволяет в известной мере изучить терминологию, связанную с диспутом [Базаров, 1998]. Однако специальных работ как по форме учебной литературы, так и по излагаемым в ней концепциям в настоящее время мы не имеем.

Поскольку учебники часто бывают очень большими и для их изучения необходимо параллельное исследование сразу нескольких, причем желательно разных авторов, то сначала необходимо заняться такими, которые имеют небольшой объем и посвящены изложению в известной мере отдельной концепции. Изучая каталоги учебной литературы, перечни работ собраний сочинений разных авторов, можно обнаружить небольшие работы (14–58 л.) о зависимом возникновении (*rten 'brel*). Так, в каталоге Лондол-ламы указано восемь таких работ разных авторов. У двух из этих авторов мы обнаружили аналогичные работы, но другого типа. Все эти работы являются весьма своеобразными комментариями на двадцать третьи четверостишие пятой главы «Абхисамаяланкары» Майтреи. По сути же они представляют собой самостоятельные оригинальные произведения, излагающие разработанную в Тибете концепцию зависимого возникновения, мало исследованную буддологами.

По общему мнению буддистов, центральное место в их учении занимает доктрина зависимого возникновения. В Сутре³ «Вопросы Пурны» говорится, что под деревом бодхи Будда постиг зависимое возникновение и благодаря этому обрел Просветление [Вопросы Пурны, л. 43]. Именно эта доктрина в той или иной форме постоянно была лейтмотивом его проповедей, поскольку говорил он о четырех истинах святого (*'phags pa'i bden pa bzhi*)⁴, для объяснения которых приводил двенадцать членов зависимого возникновения в том или ином порядке, а также разъяснял, что благодаря пониманию идеи зависимого возникновения обретается постижение отсутствия индивидуального Я и устраняется неведение – основная причина перерождения в сансаре вообще и страдания, в частности [Будон, 1999, с. 158–159; Вималакирти, л. 27]. Если же говорил о двух истинах – относи-

тельной и абсолютной, то фактически говорил о тех же четырех истинах, поскольку третья истина, по мнению прасангики, входит в последнюю, а три остальные – в первую, причем зависимое возникновение рассматривалось как основа постижения абсолютной истины [Вопросы Сувикранта-викрамина, л. 29]. Сам Будда утверждает, что понимание двенадцати членов зависимого возникновения является основой Просветления [Сутра расчета, л. 2].

В Ганжуре (bka 'gyur) есть три текста, считающиеся основными при объяснении доктрины зависимого возникновения. Это Сутра «Десять ступеней» (Дашабхумика), Сутра «Ростки белого риса» (Шалистамбха, То. 210) и Сутра «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения» (Пратитьясамутпада ади вибханга, То. 211). Другие тексты, связанные с этим предметом (То. 212, 519, 521 и др.), как и ряд имеющихся в Данжуре (bstan 'gyur) (То. 2165, 2885, 3138, 4370 и др.), посвящены, в основном, описанию применения заклинания-дхарани «зависимого возникновения».

В двух четверостишиях поклонения в начале «Основ мадхьямики» Нагарджуна обращается к Будде как к постигшему и объяснившему зависимое возникновение [Нагарджуна, л. 2]. Интересно заметить, что эти стихи были взяты из Сутры «Покаяния великой Матери Праджня-парамиты», где их чтение рекомендуется самим Буддой для очищения от греха неправильного обращения с Сутрами Праджня-парамиты [Сутра покаяния, л. 4]. Сам Будда заключает, что идея зависимого возникновения занимает первое место в его учении. Эти же стихи включены в текст «Прибегания», который фактически является символом веры последователей Цзонхавы и должен читаться ими ежедневно [Прибегание, с. 3].

Это же признают Буддхапалита [Буддхапалита, л. 2–3], Чандракирти [Чандракирти, 1912, гл. 6], Шантидэва [Шантидэва, гл. 9] и другие известные ученые-буддисты Индии.

Не обошли своим вниманием эту доктрину и в Тибете. Знаменитый чжонэйский учитель объединенного пути Сутры и Тантры Шаддуб (bshad sgrub) (1675–1748) полагает, что объяснение глубокой сущности зависимого возникновения является высшим из всех объяснений учения, а постижение глубокой сущности зависимого возникновения – высшим из всех постижений учения [Шаддуб, 2, л. 2]. Цзонхава даже сочинил «Восхваление зависимого возникновения», где, в частности, пишет:

«[Высшее] из учений – учение о зависимом возникновении,
[Высшее] из знаний – знание зависимого возникновения»
[Лобсан Дагба, с. 44–45].

Далай-лама XIV Тензин Гьяцо отмечает, что Будду называют несравненным учителем и почитают по причине того, что он открыл взаимозависимое происхождение⁵ [Тензин Гьяцо, 1996, с. 30]. Он также считает, что «Дхарма Будды возникает из учения о взаимозависимом происхождении» [Там же, с. 33].

Поэтому доктрина зависимого возникновения всегда была предметом исследований буддийских ученых. Так, Васубандху и Гунамати написали большие комментарии («*rten cing 'brel bar 'byung ba dang po'i rnam par dbye ba bzhad pa*» – То. 3995 и соответственно «*rten cing 'brel bar 'byung ba dang po dang rnam par dbye ba bstan pai rgya cher bshad pa*» – То. 3996) на «Вибханга-Сутру» [Дараната, 1869, с. 129, 163]. Довольно подробно она рассматривается и в «Абхидхармакоше», являющейся своеобразной буддийской энциклопедией [Васубандху, 1980, с. 28–53; 1994, с. 104–140]. Эта доктрина разрабатывалась в работах Майтреи (Мадхьянта-вибханга), Асанги и других виджнянавадинов, Нагарджуны (Пратитья-самутпада-чакра, в 26-й главе «Праджня-мулы»), Бхавьи (Таркаджвала, Праджня-прадипа-мала), Буддхапалиты (Буддхапалита-мула-мадхьямака-вритти), Чандракирти (Прасанна-пада, Мадхьямакаватара) и других мадхьямиков.

Специальному исследованию доктрины зависимого возникновения посвящены десятки работ таких известных буддийских ученых, как Гедун Дандар, Жамьян Шадба, Гунтан, Агван Даши, Суматишилабхадра и многие другие. Рассматривается она при объяснении четырех истин святого Цзонхавой в «Большом руководстве к этапам Пути Пробуждения» [Чже Цонкапа, 1995, с. 75–89], «Золотых четках объяснения превосходного», «Сущности объяснения превосходного», «Полном разъяснении мыслей подробного объяснения» и других работах.

Изучают эту доктрину и в буддийских учебных заведениях. При обучении по программе факультета Гоман она преподается в восьмом классе – начальном классе глубокого изучения «Абхисамаяланкары», по этой теме проводятся учебные диспуты. Кроме того, ею занимаются и при изучении «Абхидхармакоши» в четырнадцатом классе [Кенсур, 1996, с. 29].

В специальных исследованиях эта доктрина рассматривается в тибето-монгольском буддизме с позиций мадхьямики. При этом ее анализ подразделяется на три части: 1) теорию зависимости, 2) двенадцать членов зависимого возникновения и 3) взаимоотношения между двенадцатью членами, метод и польза созерцания.

Исследование тибетоязычной литературы монастырских философских факультетов вообще и текстов по доктрине зависимого возникновения, в частности, представляет интерес как в плане историко-ведческом (форма, структура, типизация, тематическая классификация и методы исследования), так и историческом (генезис данного вида литературы и ее сравнение с западной схоластической литературой), философском (установление теоретических основ, на которых она базируется, и содержащихся в ней концепций), социокультурном (влияние излагаемых в ней концепций на мировоззрение, поведение, изобразительное искусство), психолого-педагогическом (ее роль в обучении и формировании определенного типа мышления).

Эта доктрина известна в нашей стране по переводам буддийских текстов, работам буддологов и буддистов. В переведенной на русский язык «Абхидхармакоше» она довольно подробно разбирается с хиньянской точки зрения, для которой характерно рассмотрение восьми средних членов как следующих друг за другом стадий в жизни одного индивида [Васубандху, 1980, с. 28–53; 1994, с. 104–140]. В «Большом руководстве к этапам пути Пробуждения» Чже Цонкапы она вкратце комментируется при объяснении четырех истин святого с махаянской точки зрения, но вне связи с идеей зависимости и фактически без четких определений [Чже Цонкапа, 1995, с. 75–89]. В переведенной Ф. И. Щербатским на английский язык работе Майтреи «Мадхьянта-вибханга» с комментариями Васубандху и Стхирамати эта доктрина очень кратко анализируется с точки зрения школы виджнянавадинов [Maitreya, 1936, с. 54–72].

Затрагивается она (как правило, в плане постижения пустотности на основе зависимого возникновения) и в других переведенных с тибетского языка работах буддийских авторов [Соднам-Цзэмо, 1994, с. 39; Далай-лама II, 1998, с. 31].

О. О. Розенберг провел исследование этой доктрины в связи с тем, как она рассматривается в Абхидхарме [Розенберг, 1991, с. 167–178]. Аналогичную работу проделал Ф. И. Щербатской [Щербатской,

1988, с. 134–141, 238–240]. Похожая работа имеется у Б. Д. Дандарона, который включил и тибетские источники [Дандарон, 1996, с. 8–24]. Кроме того, при анализе четырех истин с позиций современного человека он сделал интересное истолкование такого относящегося к данной доктрине понятия, как «общественная карма» [Дандарон, 1995, с. 11]. В непредназначенных для печати, но изданных впоследствии, письмах он попытался раскрыть суть этой доктрины с позиций современного буддийского мистика, знакомого с западной философией и достижениями науки [Дандарон, письма, 1995, с. 131–150].

Очень интересное объяснение концепции зависимого возникновения в «Абхидхармакоше» дали Е. П. Островская и В. И. Рудой во введении к своему переводу третьего раздела «Абхидхармакоши» Васубандху [Васубандху, 1994, с. 25–30], и они же в содружестве с Т. В. Ермаковой – в «Классической буддийской философии» [Классика, 1999, с. 223–265].

В. И. Корнев дает описание двенадцати членов зависимого возникновения с хинаянской точки зрения [Корнев, 1983, с. 12]. Комментирует двенадцать членов зависимого возникновения и Л. Е. Янгутов, признавая, что они связаны только с двумя первыми из четырех истин [Янгутов, 1995, с. 31]. Отмечая, что «разработка Шакьямуни концепции пратитьясамутпады имела выдающееся значение для развития индийской теоретической мысли и мировой философии в целом» [Лепехов, 1999, с. 103], С. Ю. Лепехов рассматривает роль этой концепции в Махаяне [Там же, с. 107] и сами двенадцать членов зависимого возникновения в абхидхармовском варианте [Там же, с. 76]. В. П. Андросов описывает, какую роль играла идея зависимого возникновения в работах Нагарджуны [Андросов, 1990, с. 83]. А. В. Парибок анализирует двенадцать членов зависимого возникновения в связи с их символическими изображениями на картине «Колесо сансары» [Парибок, 1997, с. 34–35]. В той или иной мере освещение этой доктрины содержится и в других работах [Бонгард-Левин, Герасимов, 1975, с. 144; Кычанов, Савицкий, 1975, с. 180–182; Берзин, 1993, с. 63].

Излагают эту доктрину и проживающие в нашей стране тибетские буддисты. Геше Джампа Тинлэй в «Шаматхе» и «К ясному свету: этапы пути» рассматривает ее при объяснении четырех истин святого [Тинлэй, 1; Тинлэй, 2]. Затрагивают ее в своих лекциях по «Ступеням пути Просветления» Ешей Лодой Ринпоче, лхарамба Хайдуб Лубсанов и др.

Уделяли внимание рассмотрению этой доктрины и зарубежные ученые. А. В. Keith описывает ее при анализе причинности [Keith, 1923, p. 96–115]. Е. J. Thomas изучает, главным образом, четыре первых из двенадцати членов зависимого возникновения [Thomas, 1933, p. 57–71]. Rhys Davids признает, что в этой концепции впервые был ясно осознан, сформулирован и представлен миру закон всеобщей причинности [Rhys Davids, 1899, p. 45–47]. Дает краткое описание двенадцати членов с хинаянской точки зрения [Rhys Davids, 1936, p. 328]. С. Радхакришнан излагает хинаянскую трактовку двенадцати членов зависимого возникновения [Радхакришнан, 1956, с. 348–349]. В переведенной на английский язык Г. И. Гюнтером работе Гампопы двенадцать членов зависимого возникновения рассматриваются в рамках объяснения четырех истин святого [Sgam.Po.Pa., 1959, p. 74–91]. Ananda W. P. Guruge исследует доктрину зависимого возникновения в рамках объяснения четырех истин святого [Guruge, 1984, p. 18–30], Далай-лама XIV – в плане объяснения четырех истин святого и постижения шуньяты [Далай-лама XIV, 1991, с. 14–16; 1996, с. 53], Лама Сопа и Лама Ешей – в плане постижения шуньяты [Лама Сопа, 1996, с. 149–150; Лама Ешей, 1995, с. 35], Чогьям Трунгпа – с абхидхармовской точки зрения [Чогьям Трунгпа, 1994, с. 142–144].

Мы не перечисляем работы других авторов, поскольку как буддологи, так и буддисты в том или ином плане обязательно касаются проблемы зависимого возникновения. Кроме того, многие известные буддийские учителя часто выступают с лекциями на самые разнообразные темы. Иногда эти лекции издаются небольшими тиражами, поэтому являются для нас малодоступными, и нам неизвестно, в каком именно виде они излагают доктрину зависимого возникновения.

Тем не менее, оценивая степень изученности доктрины зависимого возникновения в нашей стране, Е. П. Островская и В. И. Рудой констатируют, что исследованию закона зависимого возникновения в современной отечественной специальной литературе уделяется явно недостаточно внимания, а между тем «понимание этой главной для буддийской религиозной доктрины концепции в немалой степени способствует уяснению общеподддийской религиозной установки. Без отчетливого знания классических интерпретаций этого закона научное исследование современных форм буддийского религиозного сознания едва ли может быть осуществлено» [Васубандху, 1994, с. 27–28].

Это было сказано об изученности классической, т. е. абхидхармовской концепции зависимого возникновения. Что же тогда говорить о махаянской концепции зависимого возникновения, да еще разработанной в Тибете?! Фактически мы можем ознакомиться только с отдельными фрагментами этой концепции. Хотя мы и говорим о хинаянской, махаянской, абхидхармовской и других концепциях (lta ba) зависимого возникновения, сама теория зависимого возникновения должна называться доктриной (srol), поскольку в той или иной форме признается всеми буддийскими школами и именно на ее основе строится вся буддийская религиозная практика [Гедун Дандар, 3, л. 9–11].

Оценить изученность проблемы как слабую можно исходя из того, что в одних из указанных выше работ просто перечисляются двенадцать членов зависимого возникновения, в других даются абхидхармическая или хинаянская интерпретации, в третьих анализируется с позиций Махаяны, но очень кратко, в четвертых описывается роль идеи зависимого возникновения в мадхьямике. Абхидхармический или хинаянский подход очень узок, поскольку рассмотрение двух первых из двенадцати членов как относящихся к прошлой жизни, двух последних членов – как относящихся к будущей жизни, а восьми средних – как представляющих собой этапы теперешней жизни, имеет своей целью только устранение неведения в отношении прошлой, будущей и теперешней жизни, в то время как цели и содержание этой доктрины значительно многообразнее и шире. Тибетские мадхьямики рассматривают двенадцать членов зависимого возникновения в рамках общей теории зависимости, дают их определения и указывают механизм взаимодействия. Такое целостное описание доктрины зависимого возникновения с позиций мадхьямики в литературе фактически отсутствует, поскольку Тибет был долгое время закрытой для западного человека страной. Сейчас же, когда тибетские буддисты живут во многих странах мира, они, в основном, преподают тантрийские учения, а если и упоминают о доктрине зависимого возникновения, то при объяснении четырех истин святого. Буддологам же трудно ознакомиться с этой доктриной в тибетском варианте, так как работы об этом предмете написаны в специфической схоластической форме, очень затрудняющей их понимание. Поскольку же эта доктрина именно в тибетском варианте изучается во многих буддийских учебных заведениях Индии, Тибета, Китая, Монголии и Бурятии, где осо-

бое распространение имеет учение Цзонхавы и его последователей, то ее исследование по тибетоязычным источникам представляет для буддологии значительный интерес.

Мы говорим здесь о тибетском варианте доктрины зависимого возникновения, но было бы точнее назвать ее тибето-монгольским вариантом, поскольку многие знаменитые монгольские и бурятские ученые писали свои работы не только на родном языке, но и на тибетском, причем целый ряд этих работ получил признание и большое распространение в Тибете. В связи с этим А. И. Востриков отмечает, что в создании обширной и разнообразной литературы на тибетском языке, в том числе и литературы исторической, принимали фактически участие «не только сами тибетцы, но и представители других народов, нередко достигавшие, кстати сказать, исключительной славы и авторитета» [Востриков, 1962, с. 11].

Кроме того, в этом отношении наибольший интерес представляют работы схоластические, поскольку после широкого распространения идей Цзонхавы изучению буддийской философии стали уделять особое внимание. При монастырях было создано много философских факультетов, где разрабатывались, обсуждались в диспутах и преподавались различные предметы буддийской философии. Была выработана основывающаяся на идеях мадхьямики-прасангики специфическая форма изложения материала, к характерным особенностям которой можно отнести и опору на цитаты из авторитетных текстов, наличие элементов диспута, а также очень интересный способ установления взаимоотношений между различными понятиями. Эти особенности говорят о том, что при формировании схоластической формы изложения немаловажную роль играли и учебные цели. Многие написанные в такой форме исследовательские работы служили учебниками. Целый ряд таких работ, написанных в XV–XVIII вв., служит учебниками и в настоящее время. Это обусловлено не столько авторитетом авторов или косностью следования традиции, сколько тем, что в этих книгах была найдена наиболее эффективная для учебных целей форма изложения. Все это представляет большой интерес для изучающих историю философии и психологию религии.

При исследовании тибетоязычных источников обнаружилось, что даже после достижения понимания схоластической формы изложения невозможно не только с достаточной полнотой получить представле-

ние о доктрине зависимого возникновения по одной, хотя бы и большой, работе авторитетного автора, но и просто понять эту работу более или менее приемлемо. Дело в том, что существует целый ряд терминов, которые употребляются во многих работах по самым различным предметам, но уяснить специфическое значение этих терминов можно только по работам, посвященным доктрине зависимого возникновения. Причем их уяснение становится возможным только путем сравнительного анализа различных работ по этому предмету.

Эти тексты можно разделить на три основные группы: 1) *описания* (rnam bzhang), 2) *общие исследования* (spyi don) и 3) *подробные исследования* (mitha dpyod). В *описаниях* предмет излагается широко, даются определения, проводятся подразделения, много внимания уделяется объяснению, приводятся мнения разных авторов. *Общие исследования* близки к *описаниям*, но некоторые вопросы рассматриваются в них более подробно, обсуждаются те или иные мнения и делаются заключения. *Подробные же исследования* изучают все или почти все вопросы.

Общие и подробные исследования написаны в схоластической форме, для которой характерно подразделение изложения материала на три части: 1) критику идей других (ltar snang bkag pa), 2) изложение своей точки зрения (rang lugs bzhang pa) и 3) опровержение возражений (rtsod srong). Второй особенностью является подразделение на отдельные блоки, состоящие из тезиса (dam bca), в состав которого входят субъект (chos can), предикат (bsgrub byai chos), доказательства (gtan tshigs), содержащего обоснование (rtags) и одну или несколько цитат (drangs pa), а иногда и пример (dpe). Эта форма называется правильным силлогизмом (rtags sbyor). Имеется и более популярная форма – «выведение» (prasanga; thal 'gyur), отличающаяся от первой тем, что тезис начинается со слов: «Приходим к тому, что (thal)...» При этом употребляется много специальных терминов, характерных для ведения диспута [Базаров, 1998, с. 73–85].

Поскольку часто проявляется свойственное мадхьямикам-прансангикам стремление опровергать доводы противников, то результатом этого являются некоторая фрагментарность изложения, обилие цитат из авторитетных текстов, большое мастерство в критике и опровержении и некоторая слабость в изложении собственных идей, что затрудняет понимание объясняемых концепций.

Исследования рассчитаны на предварительное знакомство с предметом, которое дают только *описания*. *Подробные исследования* многосторонне освещают предмет, но некоторые вопросы описываются мало или вообще опускаются. В известной мере они рассчитаны и на предварительное знакомство с *общими исследованиями*. Авторы, как правило, пишут два исследования – *общее* и *подробное*.

Поэтом для изучения доктрины зависимого возникновения в тибето-монгольском схоластическом буддизме необходимо как минимум три вида текстов – *описание*, *общее* и *подробное исследование*, причем желательно, чтобы два последних были написаны одним автором. Поскольку же два *исследования* одного автора могут содержать недостаточно разработанные или даже пропущенные вопросы, а также не учитывать некоторые мнения других авторов, то нужно еще два *исследования* – *общее* и *подробное* другого автора, причем важно, чтобы он жил в другое время и принадлежал другой школе. Для научного исследования необходимо, чтобы эти авторы были достаточно авторитетны и их работы изучались в буддийских учебных заведениях и в настоящее время.

На основании вышеизложенного для исследования было выбрано пять работ трех авторов:

1) Хайдуб Гедун Данба Даржэй Ченпо (mkhas grub dge 'dun bstan ba dar rgyas chen po, в дальнейшем – Гедун Дандар);

2) Гунчен Ченмо Жамьян Шадбы Дорже Агван Зондуй Балсанпо (kun mkhyen chen mo 'jam dbyangs bzhad bai rdo gje ngag dbang brtson 'grus dpal bzang po, в дальнейшем – Жамьян Шадба);

3) Суматишилабхадры (Sumatishilabhadra).

Гедун Дандар (1493–1568) является автором многих работ, среди которых имеются *общие* и *подробные исследования* парамиты, мадхьямики, зависимого возникновения, представляющие собой учебники, по которым раньше учились на Нижнем (smad pa) факультете тибетского монастыря Сэра [Цыбиков, 1, с. 184], да и сейчас еще учатся в Университете махаянской философии при монастыре Sera Mey Dratsang в Южной Индии [The Asian Classics, 1993, с. 95]. Из его работ были выбраны две:

«Rten 'brel gyi spyi don legs par bshad bai snying po pad ma dkar poi 'phreng ba zhes bya ba bzhugs so» (Гирлянда белых лотосов сущности объяснения превосходного. Общее исследование зависимого возникновения);

«Mkhas grub smra bai khyu mchog dge 'dun bstan dar ba chen poi gsung rten 'brel gyi mtha dpyod bzhugs so» (Наставление мудреца и реализатора, вождя говорящих Гедун Дандарбы Ченпо. Подробное исследование зависимого возникновения).

Оба текста изданы в электронной форме «The Asian Classics Input Project. Release Three» [The Asian Classics, 1993, p. 95]. Первый текст имеет четырнадцать листов, а второй – двадцать пять листов. Первая работа представляет собой *общее исследование* зависимого возникновения и является комментарием к одному четверостишию из «Абхисамаяланкары» Асанги. Имеющиеся в названии слова «сущность объяснения превосходного» намекают, что данный предмет будет рассматриваться в соответствии с идеями Цзонхавы, изложенными им в «Сущности объяснения превосходного». Вторая работа – это отдельное *подробное исследование* зависимого возникновения. Обе они служат учебниками в вышеуказанном университете [Там же, p. 95].

Жамьян Шадба (1648–1722) – уроженец Амдо. Отправившись на учебу в Тибет, он проявил блестящие способности и был назначен деканом факультета Гоман, принял активное участие в разработке учебной программы этого факультета. Вернувшись в Амдо, основал прославившийся дисциплиной монастырь Лавран. Оставил после себя собрание сочинений в пятнадцати томах. Является первым из перерожденцев с таким же именем – настоятелей Лаврана [Цыбиков, 1, с. 50; Базаров, 1998, с. 36]. По его книгам до сих пор учатся в буддийских учебных заведениях Индии, Тибета, Китая, Монголии и Бурятии, где следуют программе Гомана [Кенсур, 1996, с. 28–29]. Из собрания его сочинений были выбраны две, имеющиеся в томе da, работы:

«Zab mo rten cing 'brel bar 'byung bai mtha dpyod rje bla ma 'jam dbyangs bzhad pai rdo rjei gsung rgyun dri ma med pa bzhugs so» (Подробное исследование глубокого зависимого возникновения. Безупречный поток наставлений владыки учителя Жамьян Шадбы Дорже);

«Rten 'brel gyi mtha dpyod lung dang rigs pai gter mdzod blo gsal dga ba bskyed pai phreng mdzes bzhugs so» (Подробное исследование зависимого возникновения. Сокровищница цитат и доказательств. Прекрасная гирлянда, порождающая радость ясного ума).

Первая работа – ксилограф, имеющий семнадцать листов, вторая – содержит пятьдесят восемь листов. Несмотря на название, первая работа фактически является *общим исследованием* и, как было уста-

новлено путем опроса лам, до сих пор служит учебником в буддийских учебных заведениях Монголии и Бурятии с четырехлетним курсом обучения по программе факультета Гоман. Вторая работа – учебное пособие для углубленного изучения предмета.

В качестве *описания* была выбрана работа Суматишилабхадры «Blang dor la nye bar mkho bai rten 'brel kyī don dang nam gzhaḡ bshad paī tshul bzhuḡs» (Идея зависимого и описание [двенадцати членов], необходимые для принятия и отказа. Способ объяснения), представляющая собой ксилограф, имеющий двадцать восемь листов. В издательском колофоне ксилографа указывается, что автором работы является владыка мудрецов Суматишилабхадра, а вырезана на досках она была в год железной овцы, т. е., вероятно, в 1871 г. Судя по тому, что об авторе не дается никаких сведений, кроме указания, что он – владыка мудрецов, Суматишилабхадра был довольно известной личностью. Поскольку санскритские имена у авторов работ на тибетском языке встречаются довольно редко и в литературе есть только одно похожее имя – Суматишила, то, вероятнее всего, Суматишилабхадра – это более полное имя Суматишиллы. Под именем Суматишиллы известен монгольский ученый чахар-гэбши Лобсан Цультим (1740–1810), автор большой биографии Цзонхавы [Цыбиков, 2, с. 198–199; Пубаев, 1970, с. 40–42], оставивший после себя собрание сочинений в десяти томах [Дандарон, Семичов, 1960, с. 133]. По словам А. И. Вострикова, «этот автор пользуется столь большой славой, что его называют иногда вторым Цзонкабой» [Востриков, 1962, с. 150]. Во всяком случае эта работа представляет большой интерес в качестве *описания* зависимого возникновения.

Эти пять работ являются типичными образцами учебной литературы и хорошо дополняют друг друга, позволяя составить более или менее полное представление об особенностях тибетоязычной учебной литературы и доктрине зависимого возникновения в тибето-монгольском схоластическом буддизме, тем более, что они опираются в своих исследованиях на идеи, изложенные более чем в шестидесяти текстах различных авторов. Так, в этих работах цитируются Сутры «Зависимого возникновения», «Ростков белого риса», «Десять ступеней», «Вибханга-Сутра», «Праджня-парамита восьмитысячная»; «Праджнямула», «Ратнавали», «Шуньятасаптати», «Сухрилекха» и другие работы Нагарджуны, «Комментарий Буддхапалиты», «Сияние филосо-

фии» Бхававивеки, «Прасаннапада» и «Введение в мадхьямику» Чандракирти, «Введение в деяния Бодхисаттвы» Шантидэвы, «Йогачарья-бхуми» и «Абхидхарма-самуччая» Асанги, «Уттаратантра», «Мадхьянта-вибханга», «Абхисамаяланкара» и другие работы Майтреи, «Абхидхармакоша» и другие работы Васубандху, «Чатухшатака» Арьядэвы, работы Дхармакирти, Дигнаги, Буддхашриджняны и других индийских авторов, «Ступени пути Просветления», «Золотые четки объяснения превосходного», «Сущность объяснения превосходного», «Полное разъяснение мыслей подробного объяснения» и другие работы Цзонхавы, работы Агван Даши, Джанжа Ринпоче, Балри-ламы и других тибетских авторов. В данной работе цитировались многие из этих текстов. При этом их перевод большей частью выполнялся по вариантам, приводимым в исследуемых источниках, поскольку именно на их основе авторы давали объяснения.

Описанный выше характер изучаемых текстов определяет тот факт, что в качестве главного метода исследования подходит только «интегрирование» на основе сравнительного критического анализа отдельных фрагментов одной и разных работ. Поэтому в данной работе так много ссылок, указывающих, на основании каких фрагментов каких текстов устанавливается тот или иной элемент «интегральной» концепции. Для выяснения целого ряда вопросов понадобилось обращение к различным Сутрам, комментариям на них, работам буддистов, отечественных и зарубежных ученых на тибетском, русском и английском языках. Применялся сравнительный анализ санскритских и тибетских терминов, обозначающих двенадцать членов зависимого возникновения, и того круга предметов, к которым они относятся. Проводился анализ символических изображений двенадцати членов зависимого возникновения на картине «Колесо сансары».

В приложении дается перевод с тибетского языка Сутры «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения» (Вибханга-Сутра), Сутры «Ростков белого риса» (Шалистамбха), «Сущности зависимого возникновения» и «Разъяснения 'Сущности зависимого возникновения'» Нагарджуны, двадцать шестой главы «Исследования двенадцати членов существования» из его «Основ мадхьямики» (Праджнямула) с комментарием Буддхапалиты, «Восхваления [Учения о] зависимом возникновении» Цзонхавы и «Анализа глубокого зависимого возникновения» Жамьян Шадбы. Переводы

других тибетоязычных текстов учебной литературы по зависимому возникновению не приводятся, поскольку основной массив содержащейся в них информации представлен в данной работе. Прилагается тибетско-русский глоссарий трехсот пятидесяти шести терминов, использующихся при объяснении доктрины зависимого возникновения. Многие термины, имеющие отношение к специфической «критическо-диалектической» форме изложения материала в тибетоязычной учебной литературе монастырских философских факультетов, объяснены в соответствии с небольшой, но очень ценной работой Муге Сандана «Ответы на вопросы. Сокровищница ученого» (dMu dge bsam gtan. Dris lan gter gyi kha byang bzhugs // Sudhiprashaka dang bse ngag dbang bkra shis. Tshad mai don rtsa 'grel. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – P. 337–372).

Автор выражает глубокую благодарность чл.-кор. РАН Б. В. Базарову, д-ру филос. наук С. Ю. Лепехову, д-ру ист. наук Т. Д. Скрынниковой, канд. филос. наук С. П. Нестеркину, канд. ист. наук Ц. П. Ванчиковой, к. ист. наук С.-Х. Д. Сыртыповой, Н. С. Мункиной и другим за ценные советы и помощь в работе над книгой, а известному специалисту по тибетской медицине, достопочтенному гэлону Николаю Каратуеву – за его бескорыстную спонсорскую поддержку, сделавшую возможной ее издание.



Глава 1

ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ТИБЕТОЯЗЫЧНОЙ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1.1. ГЕНЕЗИС И СТРУКТУРА ТИБЕТОЯЗЫЧНОЙ СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Схоластикой обычно называют тип религиозной философии, характеризующийся сочетанием теолого-догматических предпосылок с рационалистической методикой и интересом к формально-логическим проблемам [СЭС, 1980, с. 1304]. Она опирается на авторитет текстов Писания и заслуживающих доверия авторов, поскольку схоластики считают, что в них содержится истина, которую можно открыть путем правильно построенных умозаключений. Поэтому схоластическое мышление идет путем дедукции и почти не знает индукции, а его основная форма – силлогизм. Можно сказать, что вся схоластика есть «философствование в формах интерпретации текста» [ФЭС, 1983, с. 667]. Слово «схоластика» происходит от греческого «scholastikos» – «школьный, ученый» и ассоциируется с образованием, ученостью, учебными заведениями. Ее формирование было тесно связано со средневековыми духовными и светскими учебными заведениями, где преподавалась религиозная философия.

Так было на Западе. Но такое есть и на Востоке. В тибетоязычной буддийской литературе имеется огромный пласт, который можно назвать схоластическим. Больше всего под определение схоластической подходит учебная литература монастырских философских факультетов. Эта литература опирается на авторитет текстов Писания и заслуживающих доверия авторов (*lung*), а также на доказательство (*rigs pa*) [Базаров, 1998, с. 47–48]. Изучение буддийского учения на философских факультетах (*mtshan nyid grva tshang*) в монастырях Гелугпы сводится к прохождению пяти предметов по основам (*rtsa ba*) – пяти работам признанных заслуживающими доверия индийских авторов (*po ti lnga*). Эти пять работ изучаются по учебникам (*yig cha*), которые фактически считаются оригинальными тибетскими комментариями (*'grel ba*), написанными в специфической форме, связанной с тем, что основным видом обучения на этих факультетах является усвоение материала посредством диспута, проводимого по определенным правилам [Барадийн, 1992, с. 105]. Поэтому и учебники, готовящие к

диспуту, написаны в очень специфической форме, содержащей элементы и терминологию диспута. Поскольку именно такая форма самая характерная для оригинальной тибетской схоластики, то ее можно называть схоластической. Если работа написана в этой форме, то она неизбежно является схоластической. Но это совсем не значит, что схоластическая литература сводится только к таким работам. Чтобы разобраться в этом, необходимо рассмотреть генезис тибетской схоластики и исследовать ее структуру.

Тибетоязычная схоластическая литература тесно связана с жизнью буддийских монастырей, а особенно таких их видов, как монастыри-университеты и монастырские школы (*chos grwa*), которые впервые возникли и получили большое распространение в Индии. В своей очень интересной работе о буддийских монастырях Б. Б. Барадийн пишет, что история буддизма в Индии имеет три периода: первоначального буддизма – от бенаресской проповеди Будды до первого собора, Хинаяны – до I в. и Махаяны – преобладающего распространения Махаяны и Ваджраяны в I тысячелетии [Барадийн, 1992, с. 64]. При этом он предполагает, что в первом периоде монастырей в строгом смысле не было, а были только временные пристанища в рощах или уступленных общине на некоторое время зданиях, и лишь во втором периоде появились монастыри со своей собственностью, налаженным хозяйством и первыми опытами создания монастырских школ [Там же, с. 66–68].

Чтобы проверить предположение Б. Б. Барадийна об отсутствии настоящих монастырей в первый период, обратимся к текстам Сутр. В Сутре «Предсказание на горе Гошринга» Будда говорит о трех видах монастырей: вихарах (*gtsug lag khang*), уединенных обителях (*dgon pa'i gnas*) и садах (*kun dga' ba*) [Гошринга, л. 3]. В некоторых Сутрах повествуется о пребывании Будды вместе с монахами в саду Анатхапиндады. В Сутре «Вопросы царя киннаров Друмы» описывается, что при отправлении в гости к царю киннаров Друме на неделю Будда оставляет часть монахов на горе Гридхракута присматривать за вихарой [Друма, с. 113]. В Сутре «Вопросы домохозяина Угры» Будда, объясняя Угре, как должен вести себя мирянин при посещении вихары и у кого чему учиться, упоминает о наличии в общине вихары монахов-знатоков ('*dzin pa*, букв. «держателей», т. е. учителей) Винаи, Абхидхармы, Бодхисаттва-питаки, а также монахов-экономов, адми-

нистраторов и слуг. Сообщает и о наставнике (mkhan po) и учителе (slob dpon)⁶ [Вопросы Угры, л. 14]. Таким образом, еще во времена Будды были монастыри со своей собственностью, четкой структурой общины и системой преподавания. В Сутре «Поучения Вималакирти» сказано о наличии в городе Вайшали школ, где обучались дети [Вималакирти, л. 15]. Поэтому можно предположить, что и в буддийских монастырях могли быть школы для детей.

В третий период, по мнению Б. Б. Барадийна, появляется новый тип многолюдных монастырей-университетов, в которых изучаются, разрабатываются и преподаются все виды буддийского учения и мирских наук [Барадийн, 1992, с. 68]. Самыми известными монастырями такого типа являются Наланда, Викрамашила, Отантапури [Дараната, 1869]. Г. Ц. Цыбиков считает V–X вв. периодом расцвета Махаяны вообще и махаянской философии, в частности [Цыбиков, 2, с. 69], что связано с деятельностью таких выдающихся ученых, как Асанга, Васубандху, Дхармакирти, Гунамати, Гунапрабха, Буддхапалита, Бхававивека, Чандракирти, Шантидэва и многих других [Дараната, 1869]. Именно в этот период были написаны работы, в истолковании которых изучались пять предметов в тибетских и других монастырских школах.

Многие исследователи индийской цивилизации отмечали, что публичный спор в Индии не только достиг высочайшего уровня, но и стал фундаментальной основой местного социального взаимодействия [Дараната, 1869], а также сыграл большую роль в развитии теоретического знания, в том числе и философии [Базаров, 1998, с. 20]. Его возникновение относят к концу ведического периода (начало VII – начало V в. до н. э.) [Там же, с. 21]. В Сутрах говорится об участии в диспутах Будды [Сутра о мудрости]. В Сутре «Вопросы Пурны» Будда объясняет, как следует вести диспут, на какие вопросы и как отвечать [Вопросы Пурны, л. 51]. В своих базовых формах культура индийского спора закрепились в период II–IV вв., а формы аргументации и логики, в особенности буддийской, еще некоторое время функционировали как относительно динамические системы, но к концу VII в. перестали видоизменяться [Базаров, 1998, с. 21].

Б. Б. Барадийн называет VII в. кульминационной точкой расцвета буддизма в Индии, когда окончательно сложилась система монастырского образования и началось интенсивное проникновение буддизма в

Тибет, породившее оживленное культурное общение между этими странами и приведшее к тому, что индийский буддизм окончательно упрочился в Тибете, приняв национально-тибетскую форму [Барадийн, 1992, с. 67–68]. Сначала, на взгляд Б. Б. Барадийна, в Тибете появились монастыри отшельнического типа (*sgrub grva*), и только в XIII в. сектой Сакьяпа (*sa skya pa*) были организованы, а впоследствии заимствованы сектами Жонанба (*jo nang pa*) и Гелугпа (*dge lugs pa*), монастыри школьного типа (*bshad grva*) по образцу индийских монастырей-университетов. Позднее секта Жонанба была запрещена гелугпинцами как еретическая, Сакьяпа пришла в упадок и закрыла монастырские школы. Ньинмапа и Каржудпа не имели монастырей школьного типа⁷. И лишь у Гелугпы они привились и стали преобладающими [Там же, с. 70–71].

Г. Ц. Цыбиков пишет: «Ламаистские монастыри, как известно, служат ныне не столько убежищем отрекшихся от мира аскетов, сколько школами для духовенства, начиная от обучения азбуке до высших пределов богословских знаний» [Цыбиков, 2, с. 18]. Цзонхава ориентировался, главным образом, на изучение философии, которое требовало многих лет упорной учебы, и монашество [Базаров, 1998, с. 36]. Желая перенести в Тибет изучение Махаяны по толкованиям философов периода ее расцвета в Индии с V до X в. [Цыбиков, 2, с. 69], он учредил в монастырях Гелугпы философские факультеты⁸, на которых изучали всю «буддийскую философию, какая создавалась у индийских ученых последних веков буддизма в Индии» [Там же, с. 67].

Обучение на этих факультетах состояло в индивидуальных занятиях с учителем, самостоятельном изучении толкований и участии в диспутах⁹. Способ изучать богословие посредством диспутов, по словам Г. Ц. Цыбикова, перешел в Тибет из Индии, но до времени Цзонхавы диспуты практиковались только для получения ученых степеней или разрешения споров между людьми с разными взглядами. «Последователи Цзонхавы применили эти диспуты для практики изучения богословия в дацанах» [Цыбиков, 1, с. 157].

Такая система обучения имеет место и в настоящее время. Получившие образование на факультете Гоман в Индии рассказывают, что там изучают учебники самостоятельно, а с возникшими вопросами обращаются к учителю. Главными же являются учебные диспуты, которые проводятся три раза в день по два часа. Обязательным счита-

ется присутствие на первом диспуте, а на других – желательным. О таком обучении вспоминают с восторгом.

Теоретические основы диалектического¹⁰ метода рассуждения, на взгляд Б. Б. Барадийна, были выработаны Дигнагой и Дхармакирти, но в санскритской литературе нет тех строгих формул ведения диалектического рассуждения, которым следуют при ведении диспута и написании учебников в Тибете. Он же отмечает, что разработку этого метода в качестве языка диспутов и применение его к законам тибетского языка впервые дал знаменитый сакьяпинский лама Чаба Чойжи Сэнге (*phyu ba chos kyi seng ge*) (1109–1169), составивший первый на тибетском языке учебник по предмету «Собрание тем» (*bsdus grva*) в форме изложения диалектических приемов ведения диспутов. Этот учебник был составлен настолько удачно, что представленная в нем методика стала интенсивно внедряться в школьное преподавание буддизма в Тибете, а затем и других странах. «С тех пор созданный Чаба Чойжи Сэнгеем метод почти без всякого изменения продолжает служить основным аппаратом преподавания во всех цаннитских факультетах Тибета, Монголии и Бурятии» [Барадийн, 1992, с. 105].

Специфическими и весьма оригинальными особенностями тибетоязычной учебной литературы философских факультетов монастырей Гелугпы являются изучение и использование взглядов разных философских школ. Это связано с разработанной на этих факультетах базовой концепцией образования: изучать все лучшее, что было создано буддийскими учеными, независимо от их принадлежности к той или иной школе. Такой подход оказался очень плодотворным и привел к созданию оригинальных концепций, на которые подчас не удастся «навесить ярлык» конкретной школы. В «Ламриме» и «Агриме» Цзонхава попытался дать интегральное описание всех путей совершенствования, сводя их в один путь, подразделяемый на ряд этапов. В других работах он старался проинтегрировать аналогичным образом теоретическую часть буддийского учения, рассматривая различные философские школы как этапы пути к достижению понимания прасангики – вершины буддийской философской мысли. Решением этой задачи занимались и создатели учебной литературы. Поэтому, хотя прасангики и считается единственно верной школой, но в учебной литературе мы видим попытку создания интегральной философии. В работах по доктрине зависимого возникновения двенадцать членов

анализируются с позиций системы «Абхисамаяланкары», очень близких мадхьямике-сватантрике, но в рамках общей теории зависимости мадхьямики-прасангики. Эта тема изучается при прохождении курса парамиты, который предшествует курсу мадхьямики, где рассматривается прасангика. Поэтому в качестве подготовки к восприятию идей прасангики обсуждаются более простые для усвоения взгляды других школ. Но дело в том, что и впоследствии концепция зависимого возникновения не была изложена полностью с позиций прасангики. На основании этого следует признать эту концепцию плодом интегрального подхода к решению философской проблематики, а не созданной просто с учебными целями.

На философских факультетах (цаннид дацанах) Гелугпы изучают пять предметов по пяти работам индийских буддистов (po ti lnga):

1. Логика (tshad ma) – по работе Дхармакирти «Полное объяснение правильного познания» (Прамана-варттика).

2. Парамита (pha rol tu phyin pa) – по работе Майтреи «Украшение полного постижения» (Абхисамаяланкара).

3. Мадхьямика (dbu ma) – по работе Чандракирти «Введение в мадхьямику» (Мадхьямикаватара).

4. Абхидхарма (chos mngon) – по работе Васубандху «Сокровищница высшего учения» (Абхидхармакоша).

5. Виня (dul ba) – по работе Гунапрабхи «Сутра нравственной дисциплины» (Виня сутра).

Эти предметы проходят последовательно в указанном порядке, причем в связи с логикой изучают «дуйра» (bsdus grva, букв. «собрание тем»), т. е. формы ведения диспута по разным темам посредством «выведения» (thal 'gyur) [Судхипрашака]; «теорию аргументирования» (rtags rig), «теорию форм познания» (blo rig), «теорию правильного познания» (tshad ma); в связи с парамитой – «восемь предметов и семьдесят пунктов» (dngos po brgyad don bdun bcu), «ступени и пути» (sa lam), «ум и алаю» (yid dang kun gzhi), «двадцать общин» (dge 'dun nyi shu), «зависимое возникновение» (rten 'brel), «парамиту» (pha rol tu phyin), «ступени дхьяны» (bsam gzugs); в связи с мадхьямикой – «опровержение путем выведения» (thal bzlog), «герменевтику» (drang nges mam 'byed) и «философские системы» [Барадийн, 1992, с. 100; Кенсур, 1996, с. 29–32].

Учебная литература (yig cha), по существу комментирующая ('grel ba) основы – пять указанных работ, содержит базовые учебники (rtsa tshig), которые очень сжато излагают предмет в стихотворной форме, и объясняющие их смысл учебники (tshig don). С точки зрения формы, последние подразделяются на *исследования* и *описания*. *Исследования* полностью или частично написаны в схоластической форме. Это *подробные исследования* (mtha dpyod) и *общие исследования* (spyi don). *Описания* (gnam gzhang) излагают в обычной форме материал, помогающий понять предмет [Цыбиков, 1, с. 157; Барадийн, 1992, с. 99].

Специфическая схоластическая форма сводится к тому, что изложение материала подразделяется на три части: 1) критику ошибочных идей других (gzhan lugs ltar snang bkag pa), 2) объяснение своей точки зрения (rang lugs bzhang pa) и 3) опровержение возражений (rtsod srong). Первая и третья части включают отдельные блоки, которые выглядят так: «Некоторые говорят, что... Но это неверно, поскольку...» То, что утверждается и отрицается здесь, бывает двух видов: доказательство путем умозаключения (rtags sbyor) и путем «выведения» – прасанги (thal 'gyur). Умозаключение состоит из тезиса (dam bca), в состав которого входят субъект (chos can) и предикат (bsgrub bya'i chos), и доказательства (gtan tshis), содержащего одно или два обоснования (rtags) и одну или несколько цитат (drangs pa), а иногда и пример (dpe). «Выведение» имеет аналогичную структуру, но начинается со слов: «Приходим к тому, что...»¹¹ При этом употребляется много специальных терминов, свойственных ведению диспута [Базаров, 1998, с. 73–85].

Такая форма характерна для *общих* и *подробных исследований*. Их отличие состоит в том, что в *общих исследованиях* не все рассматривается в указанной форме, а в *подробных* – все. *Исследования* обычно являются комментариями на одну из пяти основных работ или на часть работы. В последнем случае они отмечают «исходный пункт» ('phros pa), т. е. в связи с каким именно местом и какой работы они собираются проводить исследование, а также содержат «введение» (sbyor ba), где указывают, какой предмет будут изучать [Барадийн, 1992, с. 99].

Кроме этих видов учебников, существует большая дополнительная литература, которая используется в качестве учебных пособий [Базаров, 1998, с. 40].

Учебники, которыми пользовались на философских факультетах четырех главных монастырей Гелугпы – Даши Лхунпо, Брэйбуна, Галдана и Сэра, являются основными, поскольку на философских факультетах других монастырей, как правило, учатся по учебникам одного из них.

Монастырь Даши Лхунпо (*bkra shis lhung po* – «гора счастья») был основан в 1447 г. учеником Цзонхавы Гедун Дубом (*dge 'dun grub*) (1391–1475), которого считают первым Далай-ламой [Цыбиков, 1, с. 190]. В нем три философских факультета:

1. Факультет Шарзе (*shar rtse* – «восточная гора») был основан Жандон Димедом (*byang ston dri med*)¹². По утверждению Цыбикова, здесь учатся по книгам сэраского Гедун Дандара (*dge 'dun bstan dar*) [Там же, с.191], но Лондол-лама говорит об одиннадцати учебниках пяти авторов: шарзейского Гуншен Легба Дондуба (*shar rtse kun mkhyen legs pa don grub*) и т. д. [Лондол-лама, л. 39–40]. Среди них нет Гедун Дандара.

2. Факультет Джилхан (*dkyil khang*). Насчитывается двенадцать основных учебников пяти авторов – Шантипы Лодой Жалсана¹³ (*shan ti pa blo gros rgyal mtshan*) и т. д. [Там же, л. 39].

3. Факультет Тойлин (*thos gling*)¹⁴ основан Димед Шейньеном (*dri med bshes ngyen*). Г. Ц. Цыбиков замечает, что учатся по учебникам Жамьян Шадбы и сэраского Чжебзунбы [Цыбиков, 1, с. 191], но Лондол-лама называет шестнадцать учебников девяти авторов – Панчена Соднам Намжала (*bsod nam gnam rgyal*) и т. д.; Жамьян Шадба и Чжебзунба не указаны [Лондол-лама, л. 39].

Монастырь Галдан (*dga ldan*) был основан Цзонхавой в 1409 г. Имеет три философских факультета:

1. Факультет Шарзе (*shar rtse*) основан Шарпа Ринчен Жалсаном (*shar pa rin chen rgyal mtshan*) – сподвижником Цзонхавы. Имеется двадцать восемь учебников Панчена Соднам Дагбы (*bsod nams grags pa*) (1478–1554) [Цыбиков, 1, с. 191; Лондол-лама, л. 43].

2. Факультет Жанзе (*byang rtse*) основан одним из двух ближайших учеников Цзонхавы Жалсаб Дарма Ринченом (*rgyal tshab darma rin chen*). Используется двадцать восемь учебников, больше половины которых написал Хайдуб Шунпруг Жамба Даший (*mkhas grub khyung phrug byams pa bkra shis*) [Цыбиков, 1, с. 167; Лондол-лама, л. 42].

3. Факультет Ньягрон (nyag gong) основан Сэма Ванжалом¹⁵. Не действовал уже во времена Г. Ц. Цыбикова. Учебники те же, что на факультете Шарзе [Там же].

Монастырь Брэйбун ('bras drung) основан в 1416 г. учеником Цзонхавы Даший Балданом (bkra shis dpal ldan) (1379–1448)¹⁶ [Цыбиков, 1, с. 171–172]. Имеет три философских факультета:

1. Факультет Гоман (sgo mang) основан Дагба Ринченом (grags pa rin chen) [Там же]. Имеется двенадцать старых учебников Шогчунги Дай Гунру Шойжуна (shog chung gi gras gung ru chos 'byung) и новые – тридцать два учебника Жамьян Шадбы и два – Агван Даши (ngag dbang bkra shis) и Чойдака (chos grags) [Лондол-лама, л. 42].

2. Факультет Лосалин (blo gsal gling) основан Лэгдонбой (legs don pa). Цыбиков сообщает, что здесь учатся по книгам Соднам Дагпы¹⁷ [Цыбиков, 1, с. 172]. Лондол-лама называет тридцать два учебника, которые написали Жалсаб, Соднам Дагпа, Гало (dga blo)¹⁸ и ряд других авторов [Лондол-лама, л. 42–43].

3. Факультет Дэян (bde yangs) основан, по словам Г. Ц. Цыбикова, Чжогба-Чжанбалом. Учатся по учебникам пятого Далай-ламы Агван Лобсана (ngag dbang blo bzang) [Цыбиков, 1, с. 172]. Лондол-лама пишет, что логику там проходили по учебникам факультета Раба Додба (ra ba stod pa) [Лондол-лама, л. 40].

Монастырь Сэра (sera) основал в 1419 г. ученик Цзонхавы Шакья Еше¹⁹ (shakya ye shes) (1354–1435) [Цыбиков, 1, с. 183]. Действуют следующие философские факультеты:

1. Факультет Мад (smad thos bsam norbu) основан Жанчуб Одсэром²⁰ (byang chub od zer) [Там же]. Имеется пятнадцать учебников Гедун Дандара и шесть его же текстов ритуального характера [Лондол-лама, л. 41].

2. Факультет Жэй (byes) основал Лодой Ринчен Сэнгэ²¹ (blo gros rin chen seng ge). Цыбиков отмечает, что учатся по учебникам Чойжи Жалсана (chos kyi rgyal mtshan) (1469–1546), которого называют сэраским Чжебзунбой (rje btsung pa) и считают перерожденцем основателя Сэра Шакья Ешея (shakya ye shes) [Цыбиков, 1, с. 184]. Лондол-лама указывает тридцать шесть учебников, большая часть которых написана Чжебзунбой [Лондол-лама, л. 40–41].

Раньше здесь были еще факультеты Додба (stod pa), Бромдэн и Чжэя, которые впоследствии закрылись, но вместо них организованы Жэй и Агпа [Цыбиков, 1, с. 184].

Лондол-лама говорит о факультете Дагсан Рабадодба (stag tshang ra ba stod pa), где имеется девятнадцать учебников панчена Чоглха Одсэра (mchog lha od zer) и других авторов, и о факультете Дагпо (dvags po)²², где есть шесть учебников Дагпо Галсан Жамсо (dvags po bskal bzang rgya mtsho) и других авторов [Лондол-лама, л. 40].

Лондол-лама в своем каталоге перечисляет двести сорок девять учебников сорока восьми авторов, в число которых входят два Далай-ламы, четыре Панчена – фактически весь цвет буддийских ученых. Поскольку именно они были знатоками тогдашней философии и сами принимали активное участие в ее разработке, то можно считать, что в их учебниках в том или ином виде представлена вся тибетская схоластика того периода. Кроме того, ряд идей, которые содержатся в схоластической литературе в разрозненном виде, были объединены и представлены в учебниках в виде целостных концепций. Поэтому изучать схоластическую литературу лучше всего по учебникам.

Лондол-лама указывает, что им перечислены только основные учебники, есть еще много другой учебной литературы. Г. Ц. Цыбиков подчеркивает: «В вышеупомянутых монастырях богословие изучается в толкованиях шести ученых в семи редакциях, каждая из которых изучается на специальном факультете (дацане) – три – в Брайбуне и по две – в Сэре и Галдане» [Цыбиков, 2, с. 18]. Он, вероятно, имеет в виду, что учебники этих авторов являются главными при изучении философии. Эти авторы таковы: Жамьян Шадба, Гедун Дандар, Лодой Жалсан, Чжебзунба, Соднам Дагпа, Жамба Даший и Агван Лобсан [Там же].

Во всех других монастырях на философских факультетах учатся по учебникам одного из указанных выше факультетов, причем Гоман занимает в этом отношении доминирующее положение [Там же, с. 66]. Наибольшей популярностью пользуются учебники Жамьян Шадбы, Соднам Дагпы и Гедун Дандара [Там же, с. 68]. Если в монастыре только один философский факультет, то обучаются по учебникам Жамьян Шадбы. При наличии двух факультетов – на втором учатся по учебникам Соднам Дагпы [Там же, с. 69]. Правда, в Гумбуме семь лет обучение идет по учебникам Жамьян Шадбы, а с восьмого – по учебникам сэраского Чжебзунбы [Цыбиков, 1, с. 45].

В 1709 г. Жамьян Шадба основал в Амдо монастырь Лавран (bla brang) со своим философским факультетом. «Лишь за немногими ис-

ключениями цанитские школы всех монгольских и бурятских монастырей имеют организацию по образцу лавранской школы» [Барадийн, 1992, с. 76]. Такая популярность учебников Жамьян Шадбы связана с его талантом, географическим положением Лаврана, а также тем, что он, по мнению Г. Ц. Цыбикова, был последним из составителей существующих сейчас учебников [Цыбиков, 1, с. 157]. Но учебники писались и после Жамьян Шадбы. У чахар-гэбши Лобсан Сультама (Суматишилы), жившего позже, имеется большой учебник по парамите, а Содном Чжамцо из Агинского дацана написал учебник по мадхьямике [Дандарон, 1996, с. 122]. Другое дело, что учебники Жамьян Шадбы являются основными.

Если говорить о популярных в настоящее время учебниках, то таковыми следует признать учебники Жамьян Шадбы и Гедун Дандара. В Монголии и Бурятии учатся по программе Гомана. Кроме того, получают образование в Гоман-дацане, находящемся в Индии. В махаянском буддийском университете при монастыре Seramey в Южной Индии обучаются по учебникам Гедун Дандара. Их популярность такова, что в изданный в электронной форме сборник буддийских текстов включили шесть работ Гедун Дандара²³, по которым сейчас идет обучение в указанном университете [The Asian Classics, 1993]. К тому же он является одним из первых авторов учебников.

По названиям отмеченные в каталоге Лондол-ламы учебники можно подразделить на восемь типов: 1) *описания* (rnam gzhang), 2) *общие исследования* (spyi don), 3) *подробные исследования* (mtha dpyod), 4) *полные объяснения* (rnam bshad), 5) *объяснения трудных мест* (dka 'grel), 6) *комментарии* (tika), 7) *комментарии текста* (gzhung 'grel) и 8) *общие пояснения* (spyir bstan). Удобнее всего было бы приступить к изучению учебной литературы, написанной в схоластической форме, с исследования работ по зависимому возникновению, тем более, что оригинальная тибетская концепция зависимого возникновения в целостном виде представлена только в них.

Среди перечисленных Лондол-ламой учебников имеется восемь специальных работ по зависимому возникновению (rten 'brel):

1. На факультете Жэй монастыря Сэра – работа Чжебзунбы, имеющая тридцать девять листов.

2. На факультете Мад монастыря Сэра – работа Гедун Дандара (14 л.).

3. На факультете Лосалин монастыря Брэйбун – работа Габи Лоды (dga bai blo gros), имеющая двадцать три листа.

4. На факультете Гоман того же монастыря – три работы: Гунру Чойжуна (32 л.), ламы Чойдага (38 л.) и неоконченная работа Жамьян Шадбы (45 л.).

5. На факультете Жанзе монастыря Галдан – работа Хайдуб Шунпруг Жамба Даши (45 л.).

6. На факультете Шарзе того же монастыря – работа Панчена Содном Дагпы (24 л.).

Какого именно типа эти работы – не указывается. Можно предположить, что это *описания, общие или подробные исследования*. Для изучения нами были отобраны две работы из этого списка – Гедун Дандара и Жамьян Шадбы. Для полноты исследования к ним были добавлены еще две работы этих же авторов другого типа, а также одна работа Суматишилабхадры. Это было вызвано следующими соображениями.

Подробные исследования рассматривают предмет всесторонне, *описания* содержат информацию, без которой невозможно понимание *подробных исследований*, а изучение *общих исследований* служит подготовительным этапом при переходе от *описаний* к *подробным исследованиям*. Поэтому эти три типа тестов образуют целостную систему, каждый член которой дополняет другие и невозможен без них. Это приводит к заключению, что изучение конкретной темы по источникам такого рода обязательно должно опираться на тексты всех трех типов. В силу своей специфики эти тексты характеризуются фрагментарностью и пропусками в изложении материала. Поэтому главным методом изучения их содержания должно стать интегрирование на основе сравнительного критического анализа отдельных фрагментов одной и разных работ. Исследования и опыт показывают, что использование только трех работ указанных типов для изучения конкретной тематики чаще всего оказывается недостаточным для уяснения концепции с приемлемой полнотой. Авторы, как правило, пишут по два *исследования* – *общее* и *подробное*, которые являются самостоятельными произведениями и в известной мере разъясняют и дополняют друг друга. Поэтому лучше всего брать *описание* одного автора и по две пары *исследований* двух других авторов. Использование более пяти текстов является крайне трудоемкой работой, почти не приносящей в итоге ничего нового.

Поскольку Гедун Дандар относится к числу первых составителей учебников, а Жамьян Шадба – последних, их работы и раньше пользовались большой известностью, и сейчас популярны, по ним учатся в Индии, Тибете, Китае, Монголии и Бурятии, то мы выбрали для научного исследования по две их работы двух типов – *общего* и *подробного исследования*. Поскольку же работы по зависимому возникновению типа *описаний* встречаются нечасто, и нам хотелось взять автора более позднего времени, причем монгола, то мы выбрали работу Суматишилабхадры, которого идентифицировали с известным монгольским ученым чахар-гэбши Лобсан Сультимом.

Итак, все наши авторы являются очень авторитетными. По учебникам двух из них учатся и сейчас. Жили они в разное время, поэтому в их работах отражены философские взгляды на эту проблему большого периода протяженностью около трех веков. По происхождению один из них – тибетец, второй – амдосец, третий – монгол. По своему типу их тексты по данному предмету являются взаимодополняющими. Поэтому этот выбор источников можно считать достаточно репрезентативным для изучения концепции зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике, а также для апробации метода исследования источников, написанных в схоластической форме, и самой этой формы.

1.2. АНАЛИЗ СТРУКТУРЫ И ФОРМЫ РАБОТ

ГЕДУН ДАНДАРА, ЖАМЬЯН ШАДБЫ И СУМАТИШИЛАБХАДРЫ, ПОСВЯЩЕННЫХ ПРОБЛЕМЕ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Работа Суматишилабхадры «Blang dor la nye bar mkho bai rten 'brel kyi don dang rnam gzhang bshad pai tshul bzhuḡs» (Идея зависимости и описание [двенадцати членов], необходимые для принятия и отказа. – Способ объяснения) изучалась по напечатанному ксилографическим способом на белой бумаге тексту. Этот ксилограф включает двадцать восемь листов размером 42х8,5 см, по пять строчек на каждой стороне листа. На лицевой стороне первого и обратной стороне последнего листа имеется по оттиску печати, в центре которой находится тибетское слово rḡya (печать). В издательском колофоне отмечено, что автором является владыка мудрецов Суматишилабхадра (sumatishilabhadra) и что текст был вырезан Даной (dana) в год железавоу (lcags lug). Место, где был вырезан на досках текст, не указано.

Санскритские имена у авторов, пишущих на тибетском языке, не так уж и часты. Как правило, они являются буквальным переводом их тибетских имен. Эквивалент «Суматишилабхадры» – «Лобсан Сультим Санбо» (blo bzang tshul 'khrims bzang po). Санскритское «су» и «бхадра» обычно переводятся на тибетский одним термином – bzang (po). Этот термин редко встречается в имени дважды. В этом случае он образует сочетание с другим словом. Например, blo bzang и dral bzang po. В связи с этим можно сделать два предположения: тибетским именем автора является Лобсан Сультим Балсанпо или, поскольку колофон написан в стихотворной форме, слово «бхадра» просто добавлено, чтобы имелось соответствующее количество слогов. Слова «владыка мудрецов» указывают на авторитет и известность автора. Среди же известных авторов нам удалось обнаружить только одного с похожим именем – знаменитого монгольского ученого чухар-гебши Лобсан Сультима (1740–1810), который иногда подписывал работы именем Суматишила [Цыбиков, 2, с. 198–199; Пубаев, 1970, с. 40–42]. Поскольку «этот автор пользуется столь большой славой, что его называют иногда вторым Цзонкабой» [Востриков, 1962, с. 150], и в Агинском дацане было издано собрание его сочинений в десяти томах [Дандарон, Семичов, 1960, с. 133]²⁴, то он должен быть достаточно известным и авторитетным, чтобы его называли «владыкой мудрецов». Поэтому можно предположить, что именно он является автором этой работы. Год написания не известен. Год, когда текст был вырезан на досках, 1811, или 1871, или 1931. Вероятнее всего – это 1871 г.²⁵

Слова «способ объяснения» (bshad pai tshul) в названии показывают, что работа – методическое пособие по изучению двенадцати членов зависимого возникновения в рамках идеи зависимости. Слова «необходимые для принятия и отказа» (blang dor) свидетельствуют, что работа связана с объяснением четырех истин (две первые отвергают, а две вторые принимают). Слово «описание» (rnam gzhaḡ) указывает на тип работы.

О структуре. Работа содержит две части: общее рассмотрение идеи зависимости и описание двенадцати членов зависимого возникновения. В первой части дается определение, подробно рассматриваются виды зависимого – санскриты ('dus byas) и – асанскриты ('dus ma byas), приводится истолкование термина pratīyasamutpāda [л. 1–2].

Вторая часть начинается с подробного рассмотрения трех особенностей причин возникающего зависимо [л. 2–5], переходит к описанию каждого из двенадцати членов зависимого возникновения [л. 5–24] и завершается объяснением группирования, обуславливания, функции, реализации при перевоплощении, метода и пользы созерцания двенадцати членов зависимого возникновения [л. 24–27]. Такая структура характерна для *общих и подробных исследований* зависимого возникновения. Поскольку не указывается «исходный пункт» ('phros) и отсутствует «введение» (sbyog ba), то может быть использована в качестве учебного пособия не только при изучении парамиты на философском факультете, но и при изучении четырех истин на ламримовском факультете (о чем говорит и тот факт, что некоторые части работы очень близко следуют «Ступеням пути Просветления» Цзонхавы).

Работа довольно подробно излагает предмет, приводит точки зрения Нагарджуны, Васубандху, Цзонхавы, Жамьян Шадбы, Джанжа Ринпоче, Агван Даши. Автор никого не критикует, не высказывает своего мнения. Определения даются в схоластической форме («То-то и то-то – признак того-то»), а все остальное – в обычной. Определений не так уж и много, и они не всегда отличаются точностью и полнотой. Не проводится четкая граница между относящимся к двенадцати членам зависимого возникновения и излагаемым в связи с ними. Работа носит явно компилятивный характер и относится к числу *описаний*. К такому же типу относятся *описания* философских систем²⁶, являющиеся учебными пособиями при изучении мадхьямики.

Работа позволяет получить общее (хотя и неполное) представление о концепции зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике, уяснить ряд понятий и терминов, значение которых невозможно установить по текстам, посвященным рассмотрению других предметов, и незнание которых крайне затрудняет изучение *исследовательских работ* по данному предмету.

Сравнивая данную работу с другими аналогичными источниками, приходим к выводу, что в схоластической тибетоязычной буддийской литературе существует определенный тип текстов, которые представляют собой составленные на основе посвященных некому предмету работ различных авторов более или менее подробные описания предмета в обычной форме и являются учебными пособиями по изучению данного предмета. Такие работы обычно называются *описаниями*

(gnam gzhang или gnam bzhang). Следует отметить, что встречаются тексты с таким названием, которые частично или даже полностью написаны в схоластической форме [Жамьян Шадба, 3]. Но все-таки им более свойственна обычная форма изложения [Жамьян Шадба, 2].

Поскольку характерной чертой основной массы схоластической литературы служит изложение материала в форме диспута и очень часто эти тексты являются комментариями пяти основных работ, которые изучаются на философских факультетах, а дискутировать можно только о чем-то известном, и для понимания комментария необходимо иметь предварительно некоторые сведения, не сообщаемые в комментарии из-за специфики этого типа работ, то схоластическая литература невозможна без *описаний* [Судхипрашака, 1996].

Работа Гедун Дандара (1493–1568) «Rten ‘brel gyi spyi don leg par bzhad bai snying po padma dkar poi ‘phreng ba zhes bya ba bzhugs so» (Гирлянда белых лотосов сущности объяснения превосходного. Общее исследование зависимого возникновения) изучалась по изданию, сделанному в электронной форме в «The Asian Classics Input Project. Release Three» [The Asian Classics, 1993, p. 95] с манускрипта, имеющего четырнадцать листов, на каждом из которых примерно по двадцать пять шлок или восемьсот слогов. В колофоне указывается, что работа является комментарием на «Абхисамаяланкару» Майтреи. Время написания работы не установлено. Перечисляя учебники факультета Мад монастыря Сэра, Лондол-лама упоминает о работе Гедун Дандара по зависимому возникновению [Лондол-лама, л. 41]. Поскольку она тоже содержит четырнадцать листов, то можно предположить, что имеется в виду рассматриваемая нами работа.

Имеющиеся в названии слова «сущность объяснения превосходного» намекают на то, что данный предмет будет изучаться в соответствии с идеями, изложенными Цзонхавой в «Сущности объяснения превосходного». Слова «spyi don» буквально означают «общий смысл» и являются названием определенного типа схоластических текстов, сочетающих краткий обзор предмета с подробным исследованием отдельных вопросов.

Данная работа содержит указание «исходного пункта» исследования, пользы познания зависимого возникновения [Гедун Дандар, 1, л. 1], объяснение четырех особенностей возникающего зависимо по системе вайбхашиков [Там же, л. 1 2], термина *pratītyasamutpāda*, трех

особенностей причин возникающего зависимо [Там же, л. 2], каждого из двенадцати членов зависимого возникновения [Там же, л. 2–6], рассмотрения двенадцати членов посредством примеров [Там же, л. 6–7], функций, обуславливания, группирования [Там же, л. 7–8], проблемы реализации одного цикла зависимого возникновения в нескольких жизнях [Там же, л. 8–9], вопросы сходства-соответствия ступеней при перерождениях [Там же, л. 9–13] и необходимости объяснения зависимого возникновения [Там же, л. 13–14].

Неведение, проблема реализации одного цикла зависимого возникновения в нескольких жизнях и вопрос сходства-соответствия ступеней при перерождениях рассматриваются подробно и в схоластической форме, а другое – очень кратко и в обычной форме.

Б. Б. Барадийн говорит о наличии «исходного пункта» только у *подробных исследований* [Барадийн, 1992, с. 99], но мы видим его присутствие и здесь.

Если сравнивать этот текст с другими аналогичного типа, то можно прийти к выводу, что их специфической характеристикой является изложение лишь нескольких вопросов подробно и в схоластической форме, а большинства – кратко и в обычной форме. По объему тексты этого типа бывают и очень большими, а также могут представлять собой довольно подробные комментарии на одну из пяти основных работ [Гедун Дандар, 3]. Можно предположить, что они являются учебными пособиями, предназначенными для изучения предмета на среднем уровне и предполагают некоторое знакомство с предметом по *описаниям*, а также дальнейшее изучение предмета на более высоком уровне по *подробным исследованиям*. Как правило, авторы пишут по два исследования – *общее* и *подробное*. Наличие *общих исследований* в схоластической литературе обусловлено необходимостью поэтапного изучения, что связано с большой сложностью рассматриваемых предметов.

Вторая работа Гедун Дандара «Mkhas grub smra bai khyu mchog dge 'dun bstan dar ba chen poi gsung rten 'brel gyi mtha dpyod bzhugs so» (Наставление мудреца и реализатора, вождя говорящих Гедун Дандарбы Ченпо. Подробное исследование зависимого возникновения) изучалась по изданию, сделанному в электронной форме с манускрипта, имеющего двадцать пять листов, на каждом из которых примерно по двадцать пять шлок или восемьсот слогов. Время написания

работы не установлено. По типу она относится к *подробным исследованиям* небольшого объема.

Работа содержит указание «исходного пункта», цели изучения зависимого возникновения, критику некоторых определений зависимого возникновения [Гедун Дандар, 2, л. 1], схоластическое рассмотрение неведения [Там же, л. 2–8], деяния сансары [Там же, л. 8–10], сознания, психического и физического [Там же, л. 10–12], аятан и соприкосновения [Там же, л. 12–13], ощущения [Там же, л. 13], остальных членов [Там же, л. 14–17], функций, группирования [Там же, л. 17], обуславливания, реализации в нескольких жизнях [Там же, л. 18–19], сходства-соответствия ступеней [Там же, л. 19–25].

Наибольшее внимание, как и в первой работе, уделено рассмотрению неведения, проблеме реализации одного цикла зависимого возникновения в нескольких жизнях и вопросу сходства-соответствия ступеней, что говорит об особом интересе автора к этим предметам. Все вопросы рассматриваются подробно. Форма изложения схоластическая. Специфическое отличие: некоторые из двенадцати членов анализируются не по отдельности, а по два-три. В работе отсутствует характерное для *подробных исследований* «введение».

Работа Жамьян Шадбы (1648–1722) «Zab mo rten cing 'brel bar 'byung bai mtha dpyod rje bla ma 'jam dbyangs bzhad pai rdo rjei gsung rgyun dri ma med pa bzhugs so» (Подробное исследование глубокого зависимого возникновения. Безупречный поток наставлений владыки учителя Жамьян Шадбы Дорже) изучалась по напечатанному ксилографическим способом на синей бумаге тексту. Этот ксилограф имеет семнадцать листов размером 52,5x8 см, по шесть строчек на каждой стороне листа. Колофон отсутствует. На каждом листе слева стоит буква да, указывающая обычно том в собрании сочинений. Места и времени издания нет.

Работа содержит указание «исходного пункта», «введение» [Жамьян Шадба, 1, л. 1], объяснение четырех особенностей возникающего зависимо согласно «Абхидхармакоше» [Там же, л. 2–3], объяснение каждого из двенадцати членов [Там же, л. 4–15], способа и пользы созерцания [Там же, л. 17]. Неведение и сансары описаны подробно и в схоластической форме, причем в разделе неведения рассматриваются также группирование и обуславливание. Все остальное излагается очень кратко и в обычной форме. Хотя эта работа и назы-

вается «*подробным исследованием*», но по всем признакам относится к *общим исследованиям*.

Вторая работа Жамьян Шадбы «Rten 'brel gyi mtha dpyod lung dang rigs pai gter blo gsal dga ba bskyed pai phreng mdzes bzhugs so» (Подробное исследование зависимого возникновение. Сокровищница цитат и доказательств. Прекрасная гирлянда, порождающая радость ясного ума) изучалась по напечатанному ксилографическим способом на синей бумаге тексту. Этот ксилограф имеет пятьдесят восемь листов размером 52,5x8 см, по шесть строчек на каждой стороне листа. Колофон отсутствует. На каждом листе слева стоит буква da. Места и времени издания нет.

Текст содержит выражение почитания и указание цели в стихотворной форме [Жамьян Шадба, 2, л. 1–2], «исходного пункта», «введения» [Там же, л. 2–3], общий обзор предмета, включающий анализ термина *pratītyasamutpāda* [Там же, л. 3–6], анализ определений и подразделения зависимого [Там же, л. 6–7], трех особенностей причины зависимого [Там же, л. 8–10], и подробное рассмотрение предмета, включающее освещение общего признака и подразделения возникающего зависимо [Там же, л. 10–11], затем идет подробнейшее исследование неведения [Там же, л. 12–49] и частичное – деяния санскары [Там же, л. 49–58]. Остальные члены и их взаимоотношения не исследуются. Фактически эта работа является не законченным по каким-то причинам образцовым *подробным исследованием*, написанным в схоластической форме. Автор цитирует более пятидесяти текстов. Между некоторыми разделами вставлены стихи автора на религиозно-философскую тематику, не имеющие непосредственной связи с излагаемым материалом.

В приводимом Лондол-ламой списке учебников факультета Гоман монастыря Брэйбун указана неоконченная (*ma tshang*) работа Жамьян Шадбы по зависимому возникновению, имеющая сорок пять листов [Лондол-лама, л. 42]. Можно предположить, что им упомянута рассматриваемая нами работа.

Те части исследуемых источников, которые написаны в схоластической форме, подразделяются на отдельные блоки, состоящие из критики ошибочных идей других (*gzhan lugs ltar snang bkag pa*), изложения своих идей (*rang lugs bzhag pa*) и опровержения возражений (*rtsod pa srong pa*). Критика и опровержение в свою очередь делятся

на блоки, которые выглядят так: «Некоторые говорят, что (kha sig... zeg na или kha sig na ge)... Но это неверно (ma khyab), поскольку...» Приводимое мнение других и свое опровержение этого взгляда имеют форму обычного умозаключения (rtags sbyor) или «выведения» (thal 'gyur). Иногда обоснование (rtags) умозаключения или «выведения» состоит из двух частей, которые отделяются друг от друга словом gang zhid («некто», «нечто») и одинарной чертой (shad). Употребляется и термин «согласная основа» (mthun gzhi), который мы обычно переводим как «общая основа». Этот термин обозначает дхарму, которая обладает двумя другими дхармами (служит их общей основой). Общей основой «белого» и «раковины» является «белая раковина».

При этом устанавливаются наличие или отсутствие тождества рассматриваемых понятий. Например: «Некоторые говорят, что признание Я индивида есть признание Я, поскольку... Но это неверно, поскольку признание Я содержит также признание Я дхарм». Отрицание означает здесь не то, что признание Я индивида не является признанием Я, а только то, что второе не исчерпывается (ma khyab) первым. Установление наличия тождества между понятиями или его отсутствия является базовым в обучении и диспутах.

Наблюдаются повторы: то, что уже рассматривалось при «критике идей других», снова анализируется при «опровержении возражений». Это, вероятно, делается с учебными целями – для закрепления усвоенного материала и указания наиболее часто встречающихся возражений.

Бывают и противоречия: то, что отрицается в одном месте, утверждается в другом. Это особый учебный прием. Поразив противоречием, заставляют ум активно работать, искать способ его разрешения.

Иногда тянется цепочка утверждений, отрицаний, опровержений отрицаний. Читая это, человек теряется, запутывается и не может определить позицию автора. Это тоже особый прием, имеющий целью активизировать ум учащегося, вынудить его не опираться на авторитет автора, а мыслить самостоятельно, привить любовь к столь чтимому прасангиками опровержению любых мнений.

Приводится много цитат (особенно отличается этим Жамьян Шадба), причем часто в сокращенной или несколько видоизмененной, комментарирующей форме. Этот прием имеет своей целью побудить учащихся самостоятельно изучать цитируемые труды и правильно, а также искусно употреблять цитаты в сочинении или диспуте.

«Изложение своих идей» обычно занимает мало места и сводится к определениям и подразделениям в обычной форме. Определения иногда бывают неполными или неточными, а также тавтологичными («старение – это элемент старения»). В общем случае полным определением следует считать такое, которое указывает сущность (ngo bo), природу (rang bzhin) и функцию (byed las) определяемого. Оно состоит из определяемого (mtshon bya) и определения (mtshon pa). Например: «Признак (mtshan nyid) неведения (mtshon bya chos can) – психический элемент (rang bzhin) помрачение, являющийся противоположностью (ngo bo) и противником мудрости ведения (byed las)». Отмечается «основа признака» (mtshan gzhi), т. е. то, что обладает этим признаком. Подразделение производится в такой форме: «Если подразделять (dbye pa) это, то имеется столько-то таких-то, поскольку (phyir) имеется то-то и то-то».

В разных частях можно встретить еще две специфические формы: «имеется основание» (rgyu mtshan yod) и «имеется способ» (или характеристика – tshul yod). Первая разъясняет, почему нечто называется именно так. Например: «Имеется основание называть первую ступень Бодхисаттв Совершенно радостной: поскольку на этой ступени..., то по этой причине и называется так (rgyu mtshan gyis de ltar brjod)». Пример второй формы: «Имеется способ обоснования того, что нет необходимости принимать алая-виджняну в качестве опоры, (устанавливающей связь между) деянием и плодом: поскольку с точки зрения собственного бытия деяние не родилось, то и не прекратилось, поэтому...»

Употребляется много характерных для диспута терминов и конструкций, несколько затрудняющих понимание излагаемого материала. Особенности трудностей доставляет понимание термина khyab в разных конструкциях.

Условные обороты ma grub na и 'dod na означают: «Если (считаете, что я еще) не доказал (это), то (следует сказать:)...» и соответственно: «Если (вы) признаете (то, что только что утверждали, или только что сказанное), то...»

Схоластическая форма изложения была выработана мадхьямиками-прасангиками, которые, с точки зрения абсолютной истины, отрицают любой тезис (dam bca) путем «выведения» (thal 'gyur). Поэтому в «критике идей других» и «опровержении возражений» они достигают большого мастерства и именно опровержению всяких тезисов

путем «выведения» стараются научить обучающихся. Но поскольку без относительной истины, по их мнению, невозможно постигнуть абсолютную, то поневоле приходится излагать и относящееся к именуемому относительной истиной.

Именно поэтому они откровенно слабы в «изложении своих идей», которое занимает значительно меньше места, чем «критика» и «опровержение». Особенно это касается определений – очень часто неточных и неполных. С этим же связан и тот факт, что учебная литература является преимущественно комментирующей, хотя в то же время и оригинальной. Излагая какую-нибудь концепцию, они большую часть усилий затрачивают на «критику» и «опровержение», а к четкому описанию концепции относятся с некоторой прохладцей. Поэтому такие тексты характеризуются изрядной фрагментарностью и упущениями.

Ярким примером таких работ являются четыре изучаемых нами *исследования* и даже *описание* Суматишилабхадры. Ни по одной из них невозможно получить достаточно полного представления о концепции зависимого возникновения, поскольку ни одна из них не имеет полного набора элементов, относящихся к данной концепции, а те, которые имеются, рассматриваются фрагментарно, с различной полнотой и в несколько отличающейся последовательности. Поэтому главным методом уяснения этой концепции может быть интегрирование на основе сравнительного критического анализа отдельных фрагментов одной и разных работ. Именно фрагментарность и схоластический способ изложения делают возможным уяснение концепции зависимого возникновения только по набору нескольких, как минимум пяти текстов, хотя бы один из которых является *описанием*.

Первоочередная задача состоит в выявлении всех относящихся к данной концепции элементов и установлении их места в ее структуре. Поскольку двенадцать членов зависимого возникновения рассматриваются в этих работах в рамках общей концепции зависимости школы мадхьямика-прасангика, а описание взаимоотношений между членами возможно только после ознакомления с каждым из двенадцати членов, то изложение этой концепции должно подразделяться на три части.

Первая часть должна рассмотреть концепцию зависимости и содержать указание «исходного пункта», «введение», анализ термина *pratītyasamutpāda*, характеристику и подразделение зависимого, а так-

же исследование зависимого возникновение. Именно эти элементы должны быть проанализированы и именно в такой последовательности, поскольку основным объектом этой концепции являются двенадцать членов зависимого возникновение, а они – частный случай возникающего зависимо, а оно – зависимого вообще. Базовый термин зависимого – *pratītyasamutpāda*. И все это рассмотрение считается комментарием к двадцать третьему четверостишию пятой главы «Абхисамаяланкары».

Вторая часть должна проанализировать каждый из двенадцати членов зависимого возникновение в отдельности. При этом следует дать по возможности полные и точные формулировки членов и установить четкую границу между относящимся к ним и излагаемым в связи с ними.

В третьей части следует исследовать взаимосвязи между членами. Последовательность их рассмотрения не играет особой роли. Поэтому они описываются в наиболее часто встречающемся порядке.

Поскольку изучаемые тексты имеют примерно одинаковую структуру и содержание, то можно сделать вывод, что они следуют некому образцу. Источниковедческий анализ показывает, что в санскритских текстах нет таких образцов. Поэтому можно утверждать, что данная концепция является оригинальной тибетской. Кто же ее автор? Это можно установить по цитатам в исследуемых текстах. Наиболее ранним из авторов, в цитатах из работ которого содержатся элементы данной концепции, считается Цзонхава. В основном, это касается его «Золотых четок объяснения превосходного». Поэтому можно предположить, что изучаемые нами тексты являются своеобразным истолкованием идей Цзонхавы, а излагаемая в них концепция в известной мере представляет собой плод коллективного творчества. «Проинтегрировав» эти работы, можно уяснить эту концепцию с достаточной полнотой²⁷.

После проведения исследования структуры и формы изучаемых работ можно вернуться к рассмотрению определения тибетоязычной схоластической литературы. Схоластической является религиозная философия. Поэтому первым условием определения текста как схоластического будет то, что он должен иметь своим предметом религиозную философию. Пять предметов, изучаемых на философских факультетах в монастырях, – разделы религиозной философии. Поэтому учебная литература может быть схоластической.

Схоластической называется литература, которая опирается на авторитет Писания и заслуживающих доверия авторов. Учебная литература соответствует и этому критерию. Схоластическая литература бывает комментирующая и дедуктивная. Такова же и учебная литература. Схоластика характеризуется рационалистической методикой и интересом к формально-логическим проблемам. Это же можно отнести и к учебной литературе, поскольку она занимается рассмотрением тождественности понятий и имеет форму утверждения или отрицания с обоснованием путем доказательства или «выведения» и ссылкой на авторитет.

Она базируется на идеях мадхьямики-пранангики в отношении двух истин. Опираясь на абсолютную истину, опровергают путем «выведения» любой тезис. Опираясь на относительную истину, без которой невозможно постичь абсолютную, признают и отстаивают некие концепции. Поскольку же фактически только абсолютное является истиной, а относительное – истинным лишь при неизученности и неисследованности в абсолютном – высшем смысле (*don dam paṅ*), то акцентируется именно опровержение любых тезисов. Поскольку же научиться опровергать легче всего в диспутах, то именно диспуты и являются главным методом обучения, а в учебной литературе преобладают работы со специфической формой, содержащей элементы диспута. Поскольку «выведение» – главная характерная особенность системы логических построений тибетоязычной схоластической литературы, то указанную форму следует признать наиболее характерной для тибето-монгольской схоластики и назвать схоластической. Поскольку написанные в этой форме работы предполагают наличие таковых в обычной форме и сами в той или иной степени содержат элементы, опирающиеся на относительную истину, то их тоже следует отнести к схоластическим.

Итак, методологией тибето-монгольской схоластики является постижение истины при опоре на авторитет текстов Писания и заслуживающих доверия авторов, методом – опирающееся на постулирование понимания двух истин школой мадхьямика-пранангики признание необходимости постижения абсолютного через относительное, основной техникой – установление истины при анализе текстов и утверждений в оригинальной тибето-монгольской форме посредством «выведения».

Тибетоязычной схоластической литературой является представляющая собой отражение тибето-монгольского схоластического типа мышления и тесно связанная со становлением тибето-монгольской системы монастырского образования тибетоязычная литература религиозно-философского содержания, которая, опираясь на авторитет текстов Писания и заслуживающих доверия авторов, постулирует понимание двух истин школой мадхьямика-прасангики и ориентирована на постижение абсолютного посредством относительного путем анализа авторитетных текстов в оригинальной тибето-монгольской форме, характеризующейся содержанием в той или иной степени элементов диспута и использованием в качестве главного средства установления истины «выведения».

Вследствие обширности и малой изученности тибетоязычной схоластической литературы и специфически тибето-монгольского типа схоластического мышления это определение следует признать весьма и весьма приблизительным и принять лишь в качестве некоторого ориентира для дальнейшего исследования проблемы.

Тибетоязычная схоластическая литература имеет индийские корни и тесно связана с возникновением и развитием монастырской системы образования. Это преимущественно учебная литература, которая делится на два основных типа: *критические исследования* и *описания*. Первые написаны в специфической схоластической форме и имеют своей главной целью научить «выведению», опровергающему любые тезисы, а второстепенной – ознакомить с буддийским учением в истолковании признанных авторитетов в рамках общей гносеологической концепции мадхьямиков-прасангикиков. *Описания* дают в обычной форме информацию, необходимую для понимания критических исследований. Последние подразделяются на два типа: *общие* и *подробные исследования*. Первые только ряд вопросов излагают подробно и в схоластической форме, а вторые – все. *Общие исследования* занимают промежуточное положение между *описаниями* и *подробными исследованиями*, их изучение служит подготовкой к переходу к *подробным исследованиям*. Наименования не всегда соответствуют типу самой работы. Хотя и первая работа Жамьян Шадбы называется *подробным исследованием*, но фактически является *общим исследованием*, так как написана в обычной форме. Хотя его «Семьдесят предметов» и именуется *подробным исследованием*, но фактически они

являются *описанием*, поскольку не имеют схоластической формы [Жамьян Шадба, 4]. Хотя его «Теория познания» и называется *описанием*, но фактически является *общим исследованием*, так как только частично излагает предмет в обычной форме [Жамьян Шадба, 3]. Изучать эти работы можно только комплексно – посредством параллельного исследования как минимум пяти работ: одного *описания* и двух пар *общего* и *подробного исследования* двух разных авторов. Такой метод исследования – своеобразный ключ к схоластической литературе и, несмотря на трудности, дает хорошие результаты, что позволяет ознакомиться со своеобразной творческой лабораторией тибетского и монгольского философа, прояснить целый ряд оригинальных концепций тибето-монгольского буддизма.

Исследовав структуры и формы изучаемых источников, можно перейти к анализу концепции, которая в них излагается.



Глава 2

КОНЦЕПЦИЯ ЗАВИСИМОСТИ В ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ СХОЛАСТИКЕ, ПО РАБОТАМ ГЕДУН ДАНДАРА, ЖАМЬЯН ШАДБЫ И СУМАТИШИЛАБХАДРЫ

2.1. ИСХОДНЫЙ ПУНКТ ИССЛЕДОВАНИЯ ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Следуя традиции, Жамьян Шадба и Гедун Дандар, чтобы обосновать необходимость своих работ, вначале указывают «исходный пункт» ('phros) своих исследований. Таковым они считают двадцать третье четверостишие пятой главы «Абхисамаяланкары» Майтреи:

«Затем, погружившись в самадхи
Зевающего льва, занимаются
Постижением зависимого возникновения
В порядке прямом и порядке обратном»
[Maitreya, 1926, p. 54].

Их обоснование состоит в следующем. Пребывающий на Пути Полного Спасения махаянского Пути Видения²⁸ должен обдумывать и созерцать двенадцать членов зависимого возникновения стороны полного осквернения и стороны совершенного очищения в прямом и обратном порядке для порождения неудовлетворенности сансарой, уничтожения клеш и оказания поддержки следующим пути Пратьекабудды [Гедун Дандар, 2, л. 1]. Это является противоядием от неведения, великим уничтожителем всех плохих взглядов [Жамьян Шадба, 2, л. 2]. Кто видит глубокое зависимое возникновение, тот видит истинную суть вообще и буддийского Учения, в частности [Гедун Дандар, 1, л. 1].

Такая трактовка «исходного пункта» является несколько ограниченной. Она обусловлена, вероятно, схоластической традицией²⁹, поскольку изучение, обдумывание и созерцание двенадцати членов зависимого возникновения начинаются с первого Пути – Собрания, и не только в Махаяне, но и в Шравакаяне, и Пратьекабуддаяне [Жамьян Шадба-второй, с. 98–100]. Кроме того, заниматься этим рекомендуется лицам, у которых доминирует неведение [Сутра встречи, л. 53]. Мадхьямики же обсуждают двенадцать членов зависимого возникновения в рамках анализа зависимого возникновения и зависимо-

сти вообще для постижения отсутствия сущности [Буддхапалита; Чандракирти, 1912] и познания единства двух истин – абсолютной и относительной [Шаддуб, 2, л. 7]. Цзонхава говорит в «Восхвалении [учения] о зависимом возникновении»:

«Когда вы видите шуньяту
Как сущность возникающего зависимо, то
Пустота – лишенность собственного бытия
И совершение деяний приемлемы, а также непротиворечивы»
[Лобсан Дагба, 1993, с. 40–41].

Поэтому Жамьян Шадба отмечает, что методов созерцания двенадцати членов зависимого возникновения существует очень много: с точки зрения двух истин, трех Колесниц, трех типов личности... [Жамьян Шадба, 2, л. 2–3].

В дальнейшей работе авторы забывают об «исходном пункте», поскольку занимаются рассмотрением двенадцати членов зависимого возникновения только со стороны осквернения и только в порядке прямом – возникновения.

Установив «исходный пункт» изучения и обосновав его необходимость, наши авторы указывают текст Писания, объяснять который они собираются при проведении своего исследования. Этим текстом является Сутра «Зависимое возникновение»³⁰.

2.2. АНАЛИЗ ТЕРМИНА PRATĪTYASAMUTPĀDA

Переходя к обзору предмета, авторы сначала проводят его исследование в общем плане. Поскольку базовым является термин *pratītyasamutpāda*, то Жамьян Шадба проводит его детальный анализ [Жамьян Шадба, 2, л. 3–6]. Зачем это нужно? Все авторы признают, что учение о *pratītyasamutpāda* является лейтмотивом всех проповедей Будды и ядром всего Учения [Шаддуб, 2, л. 2]. В связи с различным пониманием этого термина происходит подразделение на школы [Щербатской, 1909, с. 118]. Поэтому важно знать тот круг значений, которые он содержит.

В своем анализе Жамьян Шадба опирается на исследования Шрилабхи, Васубандху, Бхавьи, Чандракирти и других авторов, а также на различные работы по языкознанию и многие другие источники [Stcherbatsky, 1927]. Все это потребовалось потому, что термин состоит из нескольких языковых единиц (*sgrai gzhi*), которые сами по себе и в сочетании дают большой спектр значений.

По традиции термин делят на две части и исследуют каждую в отдельности, а затем вместе. Первая часть – *pratītu*. Здесь два варианта:

1. *pratī* – глагол «встречаться», *tu* – суффикс герундия (*luab*). Их сочетание толкуется как «встреча», «зависимость», «опора», или же «опора и связь» (*rten cing 'brel*), «связанное опираясь», «связанное с опорой».

2. *pratī* или *prati* – префикс (*nyer 'gyur*) «каждый», *itī* – «ходьба», «движение», «уничтожение», «неостающееся». Вместе они имеют значение «повторяющегося появления (*zlos pa*) каждого» [Рерих, вып. 8, с. 167; Тиб. – кит. словарь, 1996, с. 2486–2487; Суматиратна, 1959, т. 7, с. 787].

Опираясь на второй вариант, хинаянист Шрилабха утверждает, что имеется в виду мгновенность существования всех дхарм («повторное появление и уничтожение каждого, не остаются»). Это отвергается Жамьян Шадбой, поскольку при таком истолковании подразумевается всеобщность («каждый»), а данный термин употребляется и в отношении таких единичных явлений, как «сознание [видимого] глазом, [возникающее], опираясь на цветоформу и глаз» [Жамьян Шадба, 2, л. 4]. К тому же, если этот термин означает мгновенность дхарм, то относится только к обусловленным дхармам (санскрита-дхармам; *'dus byas kyī chos*), признаком которых являются возникновение, пребывание и уничтожение, и не относится к постоянным дхармам (асанскрита-дхармам; *'dus ma byas kyī chos*), в то время как, по мнению мадхьямиков, должен относиться ко всем дхармам [Там же, л. 5].

Первый же вариант дает набор значений, взятых, вероятно, из «гибридного санскрита»³¹, поскольку в больших словарях обычного санскрита они по большей части отсутствуют. Этот набор значений довольно знаменателен. Критерием, которым при анализе пользовался Жамьян Шадба, следуя Чандракирти и др., была область применения этого термина у мадхьямиков-прасангиков, которая подразделяется на три: причинное возникновение, взаимозависимое существование³² (короткое – длинное, большое – малое), номинальное существование составного [Чандракирти, 1912, гл. 6]. Первое имеет место при *встрече* причин и условий, второе – при наличии того, *в связи* с чем и по отношению к которому оно имеет место или признается, третье –

при наличии *опоры*, т. е. частей. Это является в известной мере условным рассмотрением, но показывает, чем вызван данный выбор значений.

Затем три эти значения сводятся к двум – опоре и связи. Почему же? По мнению буддистов, ум воспринимает существующее двойственно, подразделяя на субъект ('dzin) и объект (gzung). Такое подразделение ложно, поэтому существующее, как оно предстает в таком двойственном восприятии, ложно, значит, относительно и условно. Поэтому никакая вещь не имеет места благодаря самой себе, но всегда *в связи* и по отношению к другой, каждая вещь имеет *опору*, с которой связана [Там же].

Поскольку термин *praṭīṭya* имеет также значение «появления и уничтожения каждого», то в известной мере содержит в себе часть значений *samutpāda* (возникновение), поэтому тибето-монгольские схоласты часто пользуются термином «связанное с опорой» (*rten cing brel ba*) как эквивалентом всего термина *praṭīṭyasamutpāda*. В зависимости от контекста его можно переводить как «зависимость», «зависимое», «возникающее зависимо», «зависимое возникновение», «существующее по отношению и в связи» [Джанжа, 1988, с. 313–314].

Хинаянисты же, рассматривая первый вариант, приходят к выводу, что слово *praṭīṭya* означает встречу, и истолковывают, что имеется в виду встреча причин и условий возникновения вещи. Мадхьямики же считают, что при этом происходит сужение области значений термина.

Вторая часть термина – *samutpāda*. *Sam* – «истинное, собрание», *ut* – «верх», «последующее», *pāda* – «нога», «существование». Здесь берется *sam* – «соединение», *utpāda* – «рождение», «возникновение». Почему получается «рождение»? Потому что при соединении отдельных самостоятельных языковых единиц (*sgrai gzhi*) в одно целое по правилам слияния-сандхи (*mtshams sbyor*) может происходить потеря их самостоятельных значений и возникновение нового круга значений. В книге «*Sgrai ngag rgyun*» сказано:

«В силу изменения [значения отдельная] языковая единица
Полностью меняет [свое значение так же], как, например,
Вода Ганга, хотя и сладкая [сама по себе],
[Меняет свой вкус] из-за воды моря»
[Жамьян Шадба, 2, л. 4].

При соединении эти три части (*sam-ut-pāda*), по мнению мадхьямиков, дают четыре значения: «возникновение», «рождение», «реализация» (или «наличие», «образование», «формирование», «доказательство»), «существование» (или «достижение»). Их выбор понятен в связи с приведенными выше пояснениями. Тибето-монгольские схоласты переводят его словом *'byung ba* – «возникновение», «появление», «выход», «происхождение». Хотя основным значением слова *'byung ba* является именно «возникновение», оно имеет своим второстепенным значением «происхождение», поэтому соответствует общей идее мадхьямиков в отношении этого термина – идее зависимости вообще.

Гедун Дандар тоже проводит краткий анализ этого термина. Первая часть, по его мнению, имеет значение «встречи», «зависимости» и «условия», а вторая – «реализации» («наличия») и «возникновения». Хиньянисты-реалисты считают, что термин имеет значение «возникновения в результате встречи», поскольку «встреча» означает встречу с причинами и условиями, а «возникновение» – рождение благодаря причинам и условиям. Поэтому здесь имеется в виду «зависимое возникновение», и оно относится только к санскрита-дхармам. Гедун Дандар не признает этого, поскольку смыслом этого термина считает «реализацию [и наличие] или возникновение в связи с собственной опорой» [Гедун Дандар, 1, л. 2]. Суматишилабхадра полагает, что содержанием этого термина является идея реализации – наличия в связи и по отношению к чему-то [Суматишилабхадра, л. 2].

Итак, обычный перевод термина *pratītyasamutpāda* на тибетский язык *rten cing 'brel bar 'byung ba*. Буквально это означает «возникновение – происхождение при опоре и связи» или, более свободно, «возникновение-происхождение в связи с опорой», а если еще проще, то «зависимое возникновение-происхождение».

В нашей отечественной буддологии существует традиция переводить этот термин как «зависимое происхождение». Слово «происхождение» соответствует тибетскому *'byung ba*, в известной мере – санскритскому эквиваленту, даже состоит тоже из трех частей, к тому же может быть применено к указанным выше трем частям области использования термина. Но поскольку «происхождение» не является основным значением тибетского *'byung ba*, не соответствует четырём значениям *samutpāda*, не всегда «звучит» при переводе в различных

контекстах и у многих термин *praṭītyasamutpāda* ассоциируется с двенадцатью членами зависимого возникновения, т. е. с возникновением, да и термин этот общепбуддийский, а значит, и хинаянский, где он употребляется в значении зависимого возникновения, то чаще приходится переводить его как зависимое возникновение. Почему же не относительное? Ведь тогда подчеркивается условный характер существования дхарм: хотя и существуют, но относительно, условно. Дело в том, что этот термин общепбуддийский, а в Хинаяне признается реальность существования дхарм³³.

Интересно отметить, что тибетский термин состоит из пяти частей – так же, как и санскритский. В работах тибето-монгольских авторов можно встретить употребление этого термина в различных сочетаниях указанных значений (три и два первой части и четыре второй). Приводятся следующие эквиваленты термина *praṭītyasamutpāda*: возникновение опираясь, рождение опираясь, рождение обусловленное, реализация опираясь, возникновение в связи с опорой [Джанжа, 1988, с. 314]. При переводе же всегда следует исходить из общего контекста.

При проведении анализа термина *praṭītyasamutpāda* Жамьян Шадба, по его словам, руководствовался двумя принципами: необходимостью учитывать все значения отдельных языковых единиц и их сочетаний, а также целесообразностью выбирать те, которые, по мнению исследователя, переводчика, с наибольшей полнотой соответствуют области применения термина. Таким образом, этот выбор будет соответствовать философским воззрениям того, кто это делает.

Вайбхашики и саутрантики, опирающиеся на слова «Вибханга-Сутры», где говорится: «Поскольку имеется это, возникает то», относят этот термин только к санскрита-дхармам, обладающим возникновением, пребыванием и уничтожением, поэтому считают, что он обозначает «зависимое возникновение». Виджнянавадины, на взгляд Жамьян Шадбы, тоже относят этот термин к санскрита-дхармам, поскольку в «Абхидхармасамуччае» Асанга говорит: «Что же возникает зависимо? Отвечаю: все, кроме одной стороны дхату дхармы и аятаны дхармы» [Жамьян Шадба, 2, л. 10]. Мадхьямики же полагают, что все дхармы не имеют независимого существования, они зависимы, следовательно, термин *praṭītyasamutpāda* должен относиться ко всем дхармам и означать зависимость³⁴. Поэтому получается так, что даже в

отношении двенадцати членов мадхьямики используют термин «связанное с опорой» (rten 'brel), т. е. зависимое. Но хотя иногда и употребляют термин «зависимое возникновение» (rten byung), имеют в виду именно зависимое вообще, поскольку относят его и к асанскрита-дхармам, не имеющим своим признаком возникновение.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод, что анализ Жамьян Шадбой и Гедун Дандаром термина grañīyasamutpāda проведен тенденциозно – с позиций мадхьямики-прасангики³⁵.

2.3. ХАРАКТЕРИСТИКА И ПОДРАЗДЕЛЕНИЕ ЗАВИСИМОГО

С точки зрения мадхьямиков, термин grañīyasamutpāda означает зависимость и зависимое. Зависимость характеризуется как связанность с опорой. Зависимое – то, что связано с опорой.

Исходя из области применения термина grañīyasamutpāda, Жамьян Шадба называет зависимым реализующееся – имеющее место в зависимости от того, что вызывает признание (gdags pa) – наличие (grub pa) его самого, или в зависимости от своих частей [Жамьян Шадба, 2, л. 10]. Первая часть определения подразумевает зависимое возникновение благодаря причинам и условиям и зависимое существование взаимообусловленного – признаваемого друг по отношению к другу (phan tshun ltos), вторая часть – зависимое существование составного (btags yod). Гедун Дандар определяет его как «реализующееся – наличествующее в зависимости и в связи с собственной опорой» [Гедун Дандар, 1, л. 2].

Зависимым, по мнению мадхьямиков, является все познаваемое (shes bya)³⁶. Все дхармы делятся на два вида: санскрита-дхармы и асанскрита-дхармы. В соответствии с этим и зависимое подразделяется на зависимое-санскрита ('dus byas kyi rten 'brel) и зависимое-асанскрита ('dus ma byas kyi rten 'brel).

Зависимое-санскрита – то, что возникает, опираясь на свои причины и условия. Зависимым-асанскритой является реализующееся-наличествующее в зависимости от того, что вызывает признание (или наличие) при отсутствии возникновения, опирающегося на свои причины и условия [Жамьян Шадба, 2, л. 7].

Это является обычным в мадхьямике подразделением зависимого [Джанжа, 1988, с. 315]. Данные определения отличаются некоторой неточностью, поскольку зависимое-санскрита не только возникает в

зависимости от своих причин и условий, но и является также признаваемым в зависимости от своих частей.

Зависимое-санскрита подразделяется на три вида: материальное (gzugs), или неодушевленное (bem po), психическое, или сознание (shes pa), и не связанные с психическим санскары (ldan min 'du byed)³⁷. Идею зависимости в их отношении поясняют следующим образом:

1. *Неодушевленное*. Если взять, например, слово «кувшин» и исследовать его значение, то обнаруживаем, что кувшином является «пузатый» предмет, возникший в связи с неким материалом – медью и действиями кузнеца. Сделав то «пузатое» и «основой названия» (gdags gzhi)³⁸, говорят: «Это кувшин». Поэтому именуемое кувшином имеет место не само по себе, а в связи и по отношению к его частям, материалу и изготовителю. Это же можно отнести и к другим неодушевленным предметам.

2. *Сознание*. Сознание подразделяется на шесть видов – от сознания видимого глазом до сознания мыслимого умом. Поэтому оно имеет место не само по себе, а в связи и по отношению к ним. Сознание видимого глазом имеет место не само по себе, а в связи и по отношению к объекту видения – цветоформе, органу чувств – глазу. Это же следует отнести и к другим видам сознания (психического).

3. *Не связанные с психикой санскары* не имеют места сами по себе. Год имеет место в связи и по отношению к двенадцати месяцам, месяц – в связи и по отношению к тридцати суткам. Существа типа человека и животного имеют место в связи и по отношению к совокупности тела и ума каждого. Это следует отнести и ко всему другому из этого разряда факторов.

Идея зависимости в отношении асанскрита-дхарм поясняется так.

Пространство. Им называется пустота, лишенность (stong pa) вещей, имеющих форму (gzugs). Пространство не имеет места само по себе. Пространство внутри дома имеет место в связи и по отношению к пустоте в доме, лишенности возможности соприкосновения с преградой. Пространство долины имеет место в связи и по отношению к пустоте – лишенности гор. Кроме того, пространство подразделяется на части – северную, южную и др. Те, в свою очередь, тоже поразделяются на части.

Дхарма, именуемая отличием (tha dad), не имеет места сама по себе, поскольку отличие между кувшином и столбом, восточной и

западной горой имеет место в связи и по отношению к кувшину, столбу, горам.

Дхармата (chos nyid) кувшина имеет место в связи и по отношению к кувшину, не имеет места независимо [Суматишилабхадра, л. 1–2].

Оценивая вышеизложенное, можно указать, что хотя в определении зависимого авторы фактически подчеркивают три вида принятого в мадхьямике-прасангике зависимого, но при подразделении они не называются. Это говорит о том, что разделение делается в соответствии с неким авторитетным текстом (скорее всего Цзонхавы). Такое рассмотрение характеристик и подразделения зависимого позволяет авторам перейти к анализу зависимого возникновения вообще и двадцати членов зависимого возникновения, в частности.

2.4. СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Зависимое возникновение – это возникновение, опирающееся на свои причины и условия. Зависимо возникающее – это возникающее, опираясь на свои причины и условия.

Если рассматривать возникающее зависимо с точки зрения причины, то оно обладает тремя особенностями (khyad pa): возникает от причины, не имеющей ничего общего с богом (gyo med), возникает от причины непостоянной (mi rtag pa), возникает от причины способной (nus pa) [Гедун Дандар, 1, л. 2].

Основанием этого являются три предложения из «Вибханги» и других Сутр: «Поскольку имеется это, возникает то. Поскольку родилось это, рождается то. Так, по причине неведения – санскара», – и т. д. Эти слова Сутры истолковываются в соответствии с «Абхидхарма-самуччайей»³⁹: «Каковы же признаки? Поскольку возникают по причине, не имеющей [ничего общего с приводящим в] движение [богом и т. д.], возникают по причине непостоянной и возникают по причине способности – силы» [Жамьян Шадба, 2, л. 8].

Это рассмотрение имеет своей целью отграничение от идей иноверцев в отношении причинности.

1. Первое предложение истолковывается следующим образом: «[Миры сосуда и сока] возникают по причине, не [имеющей ничего общего с] приведением в движение [кем-то]» [Там же]. Приведение в движение (gyo ba) состоит в том, что Махешвара или другой бог подумал: «Сотворю-ка я такие-то и такие-то сосуды и соки»⁴⁰, – и сде-

лал это. Некоторые небуддисты-тиртики⁴¹ считают, что все миры и живые существа были сотворены Махешварой или другим богом. Буддисты же полагают, что они возникают от причин и условий. Ничто не существует без причин. Причиной является индивидуальная (thun mong gi las) и общая карма (thun mong min gyi las) живых существ, а не бог.

2. Второе предложение толкуется так: «[Все сосуды и соки] возникают по причине, не [являющейся] постоянной-вечной» [Там же].

Последователи санкхьи (grangs can pa) признают причиной мира нечто неизменное, вечное, именуемое пракрити (gtso bo), другие полагают мир модусом (gnas skabs) постоянной пракрити. Буддисты же считают, что причины вещей непостоянны и сами являются следствиями непостоянных причин.

3. Третье предложение истолковывается так: «[Все сосуды и соки] возникают по причине, способной [породить именно их]» [Там же]. Каждая вещь возникает из-за соответствующей ей причины, способной породить именно ее. При этом имеется в виду закон кармы, который отрицают материалисты-чарваки⁴² и неверно понимают некоторые брахманы.

Итак, вещи не возникают беспричинно, и хотя бы и была причина, не возникают от постоянной, и хотя бы причина и была непостоянной, не возникают от несоответствующей.

В религиозном плане это истолковывается так. Страдание и блаженство не являются беспричинными, не зависят от бога, они – плоды наших деяний. Из-за неведения совершаются деяния, что приводит к накоплению кармы, вызывающей рождение в той или иной форме жизни и переживание в ней страдания и блаженства. Благодаря постижению истины можно устранить неведение, что приводит к прекращению забрасывания в новые существования. Плодом изучения этих идей должна стать уверенность в их неложности [Суматишилабхадра, л. 3].

Какие же дхармы возникают зависимо? В «Пракаране»: «Все санскрита-дхармы» [Васубандху, 1980, с. 31]. Признаком санскрита-дхарм является наличие у них возникновения, пребывания и уничтожения [Чандракирти, 1912, гл. 6]. Длительность пребывания – мгновение⁴³. Поэтому первая характерная особенность возникающего зависимо – мгновенность (skad cig ma nyid) [Жамьян Шадба, 1, л. 2–3]. Санскри-

та-дхармы называют обусловленными. Санскрита – «соединившееся», оно – плод действия соединителей-санскар. Обуславливающее действие санскар проявляется в том, что они вызывают появление дхарм, соединенных в группы [Там же]. Поэтому второй характерной особенностью возникающего зависимо является обладание связью ('brel can) [Там же]. Эти возникающие на мгновение и тут же исчезающие группы дхарм не прерываются во времени, т. е. они существуют некоторое время вместе. Поэтому их третья характерная особенность – непрерывность (rgyun chags) [Жамьян Шадба, 1, л. 3]. Поскольку такими особенностями обладает поток реки, то эти отдельные группы дхарм называют потоками (rgyud) [Чандракирти, 1912, с. 59]. Вода в реке движется неравномерно – в середине быстрее, у берегов медленнее. Аналогично и в потоке дхарм можно выделить отдельные потоки (rgyun)⁴⁴, сливающиеся в один общий поток [Гедун Дандар, 3, л. 18].

Эти потоки⁴⁵ подразделяются на два вида: являющиеся в качестве живого существа (sems can du ston pa) и не являющиеся (mi ston pa) [Джанжа, 1988, с. 314]. Совокупность первых образует мир сока (bcud kyī 'jig rten), а вторых – мир сосуда (snod kyī 'jig rten) [Там же, с. 315]. Соответственно в «Вибханга-Сутре» записано: «Следует рассматривать в двух видах – возникающее зависимо внешнее и возникающее зависимо внутреннее» [Жамьян Шадба, 2, л. 10].

Возникающим зависимо внешним является тот возникающий, опираясь на свои причины и условия, предмет (dngos po), который не относится к потоку живого существа; возникающим зависимо внутренним – тот возникающий, опираясь на свои причины и условия, предмет, который относится к потоку живого существа [Жамьян Шадба, 2, л. 11].

Таким образом, возникающее зависимо внутреннее (nang) – это являющееся в качестве живого существа, а возникающее зависимо внешнее (phyi) – не являющееся в качестве живого существа⁴⁶.

Для потока живого существа и, в известной мере, для потока неодушевленного характерна периодичность (gnas skabs pa) [Жамьян Шадба, 1, л. 3]. Так, солнце встает утром и заходит вечером. По порядку наступают весна, лето, осень, зима. Река покрывается льдом зимой и разливается весной.

Дхармы, относящиеся к потоку существования (srid pa) живого существа, связаны между собой причинно-следственными связями, т. е. из-за одних возникают другие, из-за тех – третьи. Если рассматривать их с точки зрения того, какую роль они при этом играют, можно выделить двенадцать доминирующих: 1) неведение (ma rig pa), 2) санскара ('du byed), 3) сознание (gnam shes), 4) психическое и физическое (ming gzugs), 5) шесть аятан (skye mched drug), 6) соприкосновение (reg pa), 7) ощущение (tshor ba), 8) жажда (sred pa), 9) приверженность (nyer len), 10) становление (srid pa), 11) рождение (skye ba), 12) старость и смерть (rga ba и 'chi ba).

Те периоды⁴⁷, в которые они играют доминирующую роль, называют членами (yan lag) существования или зависимого возникновения. Период, в котором преобладает одна из двенадцати указанных дхарм, является членом зависимого возникновения, называемым по имени этой дхармы.

В Сутре «Десяти ступеней» эти двенадцать членов зависимого возникновения описываются следующим образом: «Итак, Бодхисаттва рассматривает зависимое возникновение, представленное в виде системы (двенадцати членов). Он размышляет так: «Незнание истинного – неведение в абсолютном [плане]. Полное созревание совершенных из-за неведения деяний – санскара. Опирающееся на санскару сознание [в] первый [момент при воплощении] – сознание. Четыре скандхи, рождающиеся вместе с сознанием – психическое и физическое. Полностью развитое психическое и физическое – шесть аятан. Порочное из-за встречи трех – индрии, объекта и сознания – соприкосновение. Рождающееся вместе с соприкосновением – ощущение. Желание в отношении ощущения – жажда. Полностью возросшая жажда – приверженность. Порочные деяния – карма, возникающие из-за приверженности – становление. Соответствующий причине-деянию [плод] – рождение, т. е. появление скандх. Полное созревание скандх – старение. Разрушение постаревших скандх – смерть. Сильная душевная мука из-за переживаний и привязанности во время умирания и лишения – скорбь. Возникающие от скорби возгласы – стелания. Ослабление пяти органов чувств – страдание. Ослабление умственного видения – огорчение. Появление множества страданий и огорчений – расстройство. Так реализуется это, не имеющее деятеля и ощущающего древо страдания – массив страдания» [Чандракирти, 1912, с. 186–187].

Между собой двенадцать членов зависимого возникновения связаны так, что каждый член имеет своей непосредственной (dngos) причиной предшествующий ему член и опосредованными (brgyud) причинами другие предшествующие члены, а сам является непосредственной причиной последующего члена и опосредованной причиной всех других последующих членов. Хотя каждый член имеет множество причин, но главной (gtso bo) считается именно предшествующий член.

При этом возникает вопрос: почему неведение не имеет предшествующего члена-причины, а старость и смерть последующего члена-следствия? Чандракирти говорит, что двенадцать членов зависимого возникновения – это зависимое возникновение, приведенное в систему [Чандракирти, 1912, гл. 6]. Каков же принцип построения такой системы? Характерной особенностью потока является то, что он имеет направление. Поскольку поток существования живого существа может иметь два направления – сансарное, приводящее к постоянному пребыванию в сансаре, и нирванистическое, приводящее к Нирване – концу потока (rgyun gyi mthar), то с этой точки зрения зависимо возникающее, относящееся к потоку существования живого существа, подразделяется на два вида или стороны (phyogs) – сторону полного осквернения-мучения (kun nas nyon mongs) и сторону совершенного очищения (gnam par byang ba) [Гедун Дандар, 1, л. 2]⁴⁸. Постигнув под деревом просветления обе эти стороны, Будда сформулировал четыре истины святого ('phags pai bden pa bzhi), для объяснения которых описал двенадцать членов зависимого возникновения с четырех точек зрения.

Для пояснения истины страдания (sdug bsngal) двенадцать членов зависимого возникновения приводятся так: «По причине неведения – сансара... По причине рождения – старость и смерть» [Жамьян Шадба, 2, л. 2]. Это называется приведением двенадцати членов зависимого возникновения стороны полного осквернения в порядке возникновения (lugs 'byung) или следования (rjes 'gro). Поскольку цель состоит в том, чтобы показать, что поток индивидуального существования живого существа, имеющий своим направлением сторону полного осквернения, всегда приводит в итоге к страданию, то страдание, относящееся к двенадцатому члену – старости и смерти, стоит в конце и не имеет после себя другого члена.

Для объяснения истины возникновения всего (kun 'byung), т. е. причины всякого страдания, двенадцать членов зависимого возникновения приводятся так: «Если старость и смерть и возникают от чего-то, то возникают от рождения... Если санскара и возникает от чего-то, то возникает от неведения» [Там же]. Это называется приведением двенадцати членов зависимого возникновения стороны полного осквернения в порядке возвращения (lugs ldog). Поскольку цель заключается в том, чтобы указать конечную причину страдания, то первый член – неведение – не имеет предшествующего члена, оно – конечная причина страдания.

Для разъяснения истины прекращения ('gog pa) – возможности прекращения всякого страдания – двенадцать членов зависимого возникновения приводятся так: «В результате прекращения неведения прекращается санскара... В результате прекращения рождения прекращаются старость и смерть» [Там же]. Это называется приведением двенадцати членов зависимого возникновения стороны совершенного очищения в прямом порядке (mthun). Цель состоит в том, чтобы показать возможность прекращения страдания.

Для пояснения истины пути (lam) двенадцать членов зависимого возникновения приводятся так: «Если старость и смерть и прекращаются благодаря прекращению чего-то, то прекращаются благодаря прекращению рождения... Если санскара и прекращается благодаря прекращению чего-то, то прекращается благодаря прекращению неведения» [Там же]. Это называется приведением двенадцати членов зависимого возникновения стороны совершенного очищения в обратном (mi mthun) порядке. Цель: чтобы показать путь, следуя которому можно достигнуть прекращения страдания.

Четыре указанные выше особенности – мгновенность, обладание связью, непрерывность и периодичность, а также два вида – являющееся в качестве живого существа и не являющееся в качестве живого существа – были установлены вайбхашиками [Васубандху, 1980, с. 30–31]. Мадхьямики же просто описывают их со ссылкой на то, что они приняты у вайбхашиков. При этом, как и вайбхашики, делают это только в отношении двенадцати членов зависимого возникновения. Объясняя мгновенность, Жамьян Шадба цитирует приведенный Васубандху в комментарии на «Абхидхармакошу» пример [Жамьян Шадба, 1, л. 2], а Гедун Дандар приводит свой, но с недостаточной

полнотой. Из этих примеров видно, что речь у них идет не столько о мгновенности, сколько о моментности, т. е. каждый из двенадцати членов представляет собой некий особый момент в потоке существования, причем, если их трактовать свободно (т. е. рождение деяния – как рождение, созревание плода – как старение), они имеют место постоянно (хотя и не все сразу в одно мгновение). Наличие связи осуществляется в том, что предшествующие моменты связаны с последующими причинно-следственной связью. Непрерывность и периодичность проявляются в том, что двенадцать членов одного цикла зависимого возникновения связывают периоды трех жизней в один непрерывный поток: «Неведение и сансары [относятся] к предшествующей жизни, рождение и старость-смерть – к последующей. Оставшиеся восемь – к средней» [Васубандху, 1980, с. 29].

Мгновенность и наличие связи настолько близки друг другу, что Гедун Дандар считает их одним и тем же (*don gcig*). Аналогично он относится и к непрерывности, и периодичности [Гедун Дандар, 1, л. 2–3].

Жамьян Шадба и Гедун Дандар настойчиво подчеркивают, что не следует путать неведение как таковое с неведением – членом зависимого возникновения, поскольку последним являются скандхи в период доминирования неведения. Это же относится и к остальным членам [Там же, л. 3; Жамьян Шадба, 1, л. 2–3]. Такое утверждение не совсем точное, правильнее было бы говорить не о скандхах, а о потоке индивидуального существования, поскольку, скажем, в период сознания как третьего члена имеется только сознание времени плода в момент воплощения, а скандх как таковых еще нет. Кроме того, повод к путанице часто дают сами авторы, поскольку при описании отдельных членов обычно проводят рассмотрение в общем плане – много говорят о связанном с данным членом, но иногда забывают дать определение члена или дают не совсем полное или точное. Поэтому читающие их частенько не понимают: четыре вида становления – это одно, а становление как десятый член зависимого возникновения – это другое. Давая же определения, могут указать сущность, но не назвать функцию, установить функцию, но не отметить сущность.

Формула двенадцати членов зависимого возникновения очень популярна в буддийском мире. Существуют различные варианты известной картины, изображающей «Колесо сансары», где в персонифи-

фицированном виде представлены и двенадцать членов зависимого возникновения: неведение в виде слепого с посохом, сансары в виде горшечника, изготавливающего из глины кувшины, сознание в виде обезьяны на дереве, психическое и физическое в виде двух человек, плывущих на лодке (физическое – гребет, психическое – правит), шесть аятан в виде дома с шестью окнами, соприкосновение в виде влюбленных, тесно прижавшихся друг к другу, ощущения в виде человека, схватившегося рукой за вонзившуюся ему в глаз стрелу, жажда в виде человека, пьющего вино, приверженность в виде человека, срывающего с дерева плоды и складывающего их в суму, становление в виде невесты или сидящей в гнезде на яйцах птицы, рождение в виде женщины, рожающей ребенка, старость и смерть в виде согбенного старца и трупа [Парибок, 1997; Буддийская живопись, 1995].

При рассмотрении отдельных членов зависимого возникновения следует постоянно помнить об этих изображениях, поскольку они помогают понять суть каждого.

В Ганжуре имеется ряд текстов, объясняющих дхарани-заклинание «сущности зависимого возникновения»⁴⁹. В популярном «Сборнике дхарани» (gzungs bsdus) эта дхарани приводится в числе десяти дхарани-мантр, обладающих настолько большой силой очищения от грехов, что обычно читаются при похоронных обрядах для улучшения участи умершего. Ее чтение применяется и при совершении других обрядов. Она обязательно присутствует и на янтрах ('khrul 'khor) – особых изображениях с различными заклинаниями, которые носят при себе для защиты. В буддологической литературе можно встретить такой перевод этой дхарани: «Великий аскет Татхагата⁵⁰, Так Говорящий, открыл причину дхарм, имеющих первопричину, и объяснил их исчезновение» [Джанжа, 1997, с. 5; Монтлевич, 1998, с. 81]. А вот тибетская трактовка известного наставника по пути Сутры и Тантры – монаха Шаддуба⁵¹: «Все дхармы возникают от причин. Их причина Татхагатой названа. Великий шраман сказал так: ‘Что по причине – является прекращенным’» [Шаддуб, 2, л. 10]. Оба перевода неточны, но смысл понятен: Татхагата постиг и объяснил другим, что все дхармы возникают от причин, разъяснил, от каких причин и что возникает, при прекращении чего что прекращается, пояснил и то, что все возникающие от причин дхармы сами по себе не существуют, прекращены⁵².

В связи с популярностью двенадцатичленной формулы интересно отметить и тот факт, что в буддийской астрологии имеется особая система распределения дней месяца по двенадцати членам, в соответствии с которой производятся гадание и установление благоприятности и неблагоприятности различных явлений и действий.

Закончив общее рассмотрение зависимого возникновения и двенадцати членов, авторы переходят к подробному анализу каждого из двенадцати членов.



Колесо сансары

Глава 3

СХОЛАСТИЧЕСКОЕ РАССМОТРЕНИЕ ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

3.1. НЕВЕДЕНИЕ (AVIDYĀ; MA RIG PA)

Неведение в буддизме считается для живых существ врагом номер один, поскольку является причиной сансарного существования вообще и страдания, в частности. В «Восхвалении [учения о] зависимом возникновении» Цзонхава пишет:

«Сколько есть в мире плохого,
Его корень – неведение»
[Лобсан Дагба, 1993, с. 39].

Чтобы успешно бороться и победить врага, нужно хорошо изучить его природу, характер. Это довольно сложная проблема, поскольку неведение, по мнению буддистов, настолько органично входит в нашу жизнь, пронизывая все, что его трудно выявить. Арьядэва говорит в «Четырехсотенной»⁵³:

«Неведение пребывает всюду
Как чувствительность⁵⁴ тела в теле»
[Жамьян Шадба, 2, л. 39].

Итак, что же такое неведение? Жамьян Шадба считает: «Неведение – психический элемент помраченность, являющийся противоположностью и противником мудрости ведения» [Жамьян Шадба, 2, л. 35].

Санскритский эквивалент неведения – *avidyā*, тибетский – *ma rig pa*. Оба они, как и русский, имеют частицу отрицания – *a* и *ma*. Под ведением (*rig pa*) понимается праджня (*shes rab*), или мудрость ведения (*rig pa ye shes*).

Частица отрицания, по словам Жамьян Шадбы, может иметь семь значений:

1. Указывает на отсутствие. Например, бытие – небытие. Тогда неведение означает отсутствие ведения. Отсутствие же не может служить причиной⁵⁵, а в Сутре «Зависимого возникновения» сказано: «По причине неведения – сансара».

2. Указывает, что имеется в виду иное. Например, нелюдь – не являющийся человеком. Тогда неведение означает иное, чем ведение. Это неприемлемо, так как неведением будут яблоко, слон, поскольку они иные, чем ведение.

3. Указывает на сходство. Например, говорят: «Это не яблоко», имея в виду, что это только с виду похоже на яблоко. В таком случае неведением будет сходная с ним неклешная нейтральная праджня святого. Нейтральная – значит, не являющаяся благой или неблагой. Это тоже неприемлемо.

4. Указывает на порицание. Например, говорят: «Ты не жена». Это тоже неприемлемо, поскольку тогда неведение означает порицаемое ведение, т. е. им будет являться и праджня клешная (shes rab nyon mongs can).

5. Указывает на малость. Например, небольшой, невысокий. Тогда неведением будет не реализованная полностью праджня, имеющаяся у срота-апаны⁵⁶. Это тоже неприемлемо.

6. Указывает на лишенность. Например, не имеющая воды местность. Тогда неведением будут глаза у того, у кого не родилось ведение, что тоже неприемлемо.

7. Указывает на противоположность. Например, друг – недруг, правда – неправда. Это значение и имеет частицу отрицания в слове «неведение».

Если некто просто отрицает дружбу к кому-то, это еще не делает его недругом, недругом его делает активная позиция враждебности. Итак, слово «противоположность» (mi mthun pai phyogs) означает несовместимость, а «противник» ('gal zla) – то, что неведение подавляет ведение.

Рассмотрение семи значений частицы отрицания проведено Жамьян Шадбой в соответствии с комментарием на «Вибханга-Сутру»⁵⁷ [Жамьян Шадба, 2, л. 35]. Частично они проанализированы и в «Абхидхармакоше» [Васубандху, 1980, с. 39–41]. Аналогичные вещи имеются и у тибетцев. Для современного западного человека такие положения представляются не совсем приемлемыми, но в любом случае приемлем вывод: неведение не является отсутствием или малым ведением, оно – несовместимая с ним и подавляющая его сила.

В Сутре «Великого перечисления» (gnam grangs chen poi mdo): «Какова же дхарма несоответствующей – противоположной стороны?»⁵⁸ Противоположность дхармы высшей и дхармы обширной» [Жамьян Шадба, 1, л. 7]. Высшая дхарма – праджня, ее противоположность – неведение. «Достопочтенный, какова же высшая дхарма?» [Бхагаван] сказал: «[То, что] поддерживает пять способностей и [на

что они] опираются, [ее] следует называть праджняй. Ее противоположность следует называть противоположностью высшей дхармы» [Там же]. Праджня входит в число пяти способностей (dbang po)⁵⁹ и является их подлинным ядром. «Достопочтенный, какова же высшая из обширных⁶⁰ дхарм?» [Бхагаван] сказал: «Ее следует называть познанием, возникшим в результате слушания, обдумывания и созерцания. Ее противоположность следует называть противоположностью дхармы обширной» [Там же].

В комментарии на «Вибханга-Сутру» Васубандху подчеркивает: «Чьим же противником является неведение? Праджня, возникающей благодаря слушанию, обдумыванию и созерцанию, и ведению, именуемого видением и полным постижением» [Жамьян Шадба, 2, л. 30]. Здесь речь идет о возникающей в результате слушания, обдумывания и созерцания праджне, которая реализуется на двух первых из пяти Путей – Пути Собирания и Пути Соединения, а также о ведении видения и постижения, реализуемых соответственно на Пути Видения и Созерцания⁶¹.

Там же отмечено: «Постижение и установление следует называть ведением. Словом установление [указывается] праджня. Полное [п]ознание следует называть мудростью веденя» [Там же].

Истина устанавливается посредством слушания, обдумывания и созерцания (thos bsam sgom), благодаря которым возникают соответствующие виды праджни. В дальнейшем достигают непосредственного видения (mthong) и постижения (rtogs) истины. Праджня толкуется как составная часть веденя. Почему же? Праджня, возникающая благодаря слушанию, обдумыванию и созерцанию, устанавливает (nges pa) смысл (don) истины, но еще не достигает непосредственного (mngon sum du) видения и постижения истины, которые устраняют неведение⁶². Поскольку же именно ведение – противоположность неведения, а праджня, с одной стороны, часто толкуется как приводящая к постижению («обширная дхарма»), с другой, – является составной частью веденя, то выделяется как в известном смысле самостоятельная составная часть веденя. Поскольку же венец веденя – мудрость, реализуемая на Пути Без Обучения, то это полное познание и называют мудростью веденя. Именно она полностью уничтожает неведение. Неведение во многих текстах называется противоположностью и противником мудрости веденя. Слово же «ведение» в при-

веденной выше цитате означает ведение, устраняющее тот вид неведения, который ведет к перерождениям. Приходим к этому на том основании, что из многих видов ведения главным считается ведение, постигающее отсутствие Я индивида, так как оно устраняет неведение, приводящее к перерождениям и страданиям. Поэтому этот вид ведения из-за своей значимости как бы отождествляется с ведением вообще.

Чтобы указать на род (rigs) явлений, к которому принадлежит неведение, говорится: «Психический элемент (sems byung)». Поскольку праджня является психическим элементом, то и ее враг – неведение – тоже должно быть того же рода, иначе не сможет подавлять [Там же, л. 36].

Чтобы указать на его сущность (ngo bo), говорится: «Помрачение». Слово «помрачение» (rmongs pa, moha) означает «заблуждение, неведение, невежество, глупость, ослепление, обморок, сумбур, обман» [Рерих, вып. 7, с. 140; Кочергина, 1987, с. 522]. Рассмотрим это подробнее. Синоним «неведения» – «незнание» (mi shes pa), которое, согласно логике и теории познания (blo rig), имеет три вида: отсутствие знания, или непонимание (ma rtog), ложное знание (log rtog) и сомнение (the tshom) [Жамьян Шадба, 3, с. 18; Чжампэл, 1991, с. 17–21]. Отсутствие знания не подходит в качестве неведения по указанной выше причине. В непонимании имеются три фактора: 1) ум не вступает в контакт с предметом как объектом познания; 2) хотя и вступает и занимается исследованием, но не завершает его; 3) хотя и завершает, но не обретает понимание смысла [Жамьян Шадба, 2, л. 26].

Непонимание выступает как результат неспособности (mi nus pa) понять. Эта неспособность может означать отсутствие способности или недостаточную способность, но, согласно вышеуказанному, это тоже не подходит в качестве неведения. Следовательно, если непонимание имеет место, то оно вызывается некой силой, блокирующей способность понимать. Эта сила подобна мраку. Хотя бы у человека и были отличные глаза, но он не сможет увидеть объект, если тот погружен в густой мрак. Эту силу называют помрачением, поскольку, подобно мраку, окутывает все сущее и не дает осуществляться видению.

Это помрачение в плане непонимания многие считают цельным, не имеющим трех видов, указанных в связи с исследованием [Там же,

л. 27]. Интересно отметить, что в заклинаниях термин «помрачение» означает одурение, пребывая в котором человек не способен ничего понять. В Сутре «Встречи отца и сына» этот термин употребляется в значении неконтактности, когда субъект, хотя и воспринимает объект, но не вступает с ним в эмоциональное и интеллектуальное соприкосновение. Там же говорится, что на его основе проявляется клеша невежество (gti mug) [Сутра встречи, л. 39].

Помрачение, подобное густому мраку, в котором ничего не видно, виджнянавадины называют неведением. В «Абхидхармасамучае» Асанга подразделяет его на два вида: «Помрачение – двух видов: помрачение в отношении полного созревания плода [деяния] и помрачение в отношении смысла истинной сущности (de kho nai don)» [Гедун Дандар, 1, л. 3]. Это в известной мере можно толковать как помрачение в отношении абсолютной (don dam) и относительной (kun rdzob) истины. Первое является условием попадания в плохие формы жизни и страдания вообще, а второе – неоставления сансары. Поскольку можно избавиться от первого, но иметь второе, то и приходится подразделять на два вида.

Сами виджнянавадины полагают это подразделением неведения с точки зрения побуждения им деяний сансары. Помрачение в отношении полного созревания плода деяния они считают побудителем (kun slong) деяния не являющегося заслугой (bsod nams min), осуществляющего забрасывание сознания-виджняны в рождение в плохой форме жизни Мира Желаний, а помрачение в отношении смысла истинной сущности – побудителем деяния заслуги (bsod nams), осуществляющего забрасывание в хорошую форму жизни Мира Желаний, и деяния неотодвигаемого (mi guo), осуществляющего забрасывание в два высших Мира⁶³. Каким же образом помрачение как такое может служить побудителем, непонятно⁶⁴. Такое помрачение называется неведением, не являющимся взглядом (lta min). В «Ступенях пути» Цзонхава замечает: «Из двух – ложного знания в отношении смысла истинного и помрачения в отношении смысла истинного школа Асанги полагает [неведением] последнее. Короче, из двух умов – ложно знающего и непонимающего – ум непонимающий» [Жамьян Шадба, 2, л. 14].

Этого же мнения придерживаются и вайбхашики, поскольку «взгляд на совокупность разрушимого» ('jig tshogs tu lta ba)⁶⁵, который

многие считают неведением, в Писании называется обладающим связью-сходством (mtshungs ldan) с неведением. Другие же возражают, что хотя этот взгляд и является спутником ('khor) данного вида неведения, но сам по себе будет другим видом неведения. Они обосновывают это ссылкой на Писание и доказательствами. В Сутре «Ростков белого риса» «взгляд на совокупность разрушимого» со всей определенностью называется неведением. Кроме того, если «взгляд на совокупность разрушимого» является просто клешей взгляда⁶⁶, но сопровождает клешу неведение, то на этом основании его следовало бы признать не являющимся клешей. Кроме того, если два дерева находятся в лесу рядом, то это не значит, что только одно составляет лес, а другое – нет. Просто это разные виды неведения. Кроме того, неведение, не являющееся взглядом, имеет и других спутников – шестьдесят плохих взглядов [Там же, л. 12–13].

Саутрантики и мадхьямики полагают, что неведение содержит и взгляд. Если взять ситуацию зрительного восприятия, то для правильного восприятия объекта необходимы три условия: 1) наличие освещенности, 2) наличие конвергенции-сведения зрительных осей на данном объекте, 3) наличие правильной фокусировки глаз на данном объекте посредством аккомодации. Аналогично отсутствие освещенности подобно помрачению как неспособности, а если взгляд направлен не на тот объект, то это подобно ложному знанию, и когда глаз не сфокусирован на объекте, то получается нечеткое – сомнительное изображение. В соответствии с виджнянавадинами, неведение является не ложным взглядом, а непониманием, поэтому характеризуется отсутствием фактора признавания (zhen 'dzin), способа признавания (zhen tshul) и объекта признавания (zhen yul)⁶⁷ [Жамьян Шадба, 2, л. 14].

В связи с этим Цзонхава в «Ступенях пути Просветления» замечает: «Если согласно признанию «взгляда [на совокупность] разрушимого» и неведения отдельными, то подобно тому, как, например, при наличии свернутой веревки, некоторой темноватости и неясности [видения] веревки рождается ум, воспринимающий ее как за змею, так и из-за мрака неведения, скрывающего ясный характер бытия (gnas tshul)⁶⁸ скандх, рождается ошибка [принятия] скандх за Я» [Жамьян Шадба, 2, л. 14].

Кроме того, поскольку в Сутрах говорится о видах неведения в зависимости от объекта, то неведение обязательно должно иметь свой

объект, а такое возможно только у ложного взгляда [Там же]. Поэтому большинство авторитетов сходятся на том, что неведение содержит два главных компонента – помрачение и ложный взгляд. При этом сомнение как бы оставляется в стороне. Интересно отметить, что в число шести основных клеш входит неведение, сомнение и ложный взгляд. Понятие же помрачения, поскольку этот термин означает и заблуждение, содержит в себе оба эти значения.

На картине «Колесо сансары» неведение изображается в виде слепца с посохом. Слепота, вероятно, должна символизировать помрачение, а посох, которым нащупывают дорогу – ложный взгляд.

Основой, на которую опираются при рассмотрении неведения, являются три Сутры: «Вибханга», Сутра «Ростков белого риса» и «Десять ступеней».

В Сутре «Ростков белого риса» сказано:

«Что же здесь за неведение? Которое представляет эти шесть дхату⁶⁹ как единственное, представляет в качестве целого, представляет в качестве постоянного, представляет в качестве прочного, представляет в качестве вечного, представляет в качестве обладателя разума, живого, рожденного, вскормленного, духа, индивида, представляет в качестве родившегося из силы, пребывающего сыном силы... именуемого Я, именуемого Моим – подобные и всевозможные другие виды незнания, это и следует называть неведением» [Жамьян Шадба, 2, л. 34].

Здесь речь идет именно о «взгляде на совокупность разрушимого». Почему же? Этот взгляд приписывает Я три особенности, указанные в самом начале цитаты: единственность, целостность и постоянство⁷⁰. «Обладатель разума»⁷¹ и т. д. – эквиваленты Я. Что такое шесть дхату? В «Ратнавали» Нагарджуна отмечает: «...Человек – соединение шести дхату» [Шаддуб, 2, л. 18]. Но человек – это и соединение пяти скандх. А этот взгляд относится именно к скандхам – совокупности или соединению разрушимого. Термин 'du shes – «различение, восприятие, представление» – чаще употребляется в значении «представление». В данном случае он означает восприятие скандх с представлением о них, как о Я или Моем («Я пошел. Мое тело»).

Неведение выступает в качестве ложного представления. Поэтому сводить неведение к помрачению, не являющемуся взглядом, неверно. Выше уже указывалось, что этот взгляд сопровождает помра-

чение, не являющееся взглядом. Всегда ли? Говорят, что не всегда, так как этот взгляд входит в неведение обладателя клеш, а неведение, не являющееся взглядом, имеется и у святого, не имеющего клеш.

В «Вибханга-Сутре»: «Что же за неведение, о [котором] сказано: «По причине неведения – санскара»? – То, что [является] (1) незнанием предела предшествующего, (2) незнанием предела последующего, (3) незнанием предела предшествующего и последующего, (4) незнанием предела внутреннего, (5) незнанием предела внешнего, (6) незнанием предела внутреннего и внешнего, (7) незнанием предела деяний, (8) незнанием полного созревания, (9) незнанием деяния и полного созревания, (10) незнанием Будды, (11) незнанием Учения, (12) незнанием Общины, (13) незнанием [истины] страдания, (14) незнанием [истины] возникновения всего, (15) незнанием [истины] прекращения, (16) незнанием [истины] пути, (17) незнанием причины, (18) незнанием дхармы истинного возникновения плода причины, непонимание истинно так, как оно есть, (19) благого и (20) неблагоприятного, (21) греховности и (22) безгрешности, (23) служащего опорой и (24) не служащего опорой, (25) плохого и (26) хорошего, (27) черного и (28) белого, (29) зависимого возникновения с подразделением, (30) шести аятан соприкосновения, того, что [таково], и [иного], чем то – истинно так, как оно есть, (1) непонимание, (2) невидение, (3) полное непостижение, [наличие в отношении того] (4) помраченности, (5) всепомраченности и (6) именуемого видом мрака – это и следует называть неведением» [Жамьян Шадба, 2, л. 33].

Слово «предел» означает «край» в смысле лесного края, родного края, т. е. это некая сфера, область, существующая в определенных границах. Таким образом, предел предшествующего – прошлое. В комментарии (Васудандху?) говорится: «Что же здесь за незнание предела предшествующего? Не соответствующее [истинному] характеру [сущего] размышление о прошлых санскарах, которые не знают: «Был ли я в прошлое время или не был? Кем я был? Как я был?» [Жамьян Шадба, 2, л. 26]. Аналогично и в отношении будущего. Гунамати в своем комментарии отмечает, что эти два незнания связаны с сомнением, другие считают, что связаны с тремя – помрачением, ложным знанием и сомнением, третьи признают, что имеется в виду недифференцируемое помрачение [Жамьян Шадба, 2, л. 26].

Комментаторы поясняют, что первые тридцать – это объекты, а шесть следующих – либо характеристики неведения в отношении тридцати объектов, либо виды неведения. Помраченность, всепомраченность и вид мрака истолковываются как три степени помраченности, при которых (1) видят объект чуть-чуть как нечто неопределенное, (2) видят еще более неопределенное, (3) вообще ничего не видят, или как три вида незнания – (1) полного невидения [помраченности], (2) ложного видения и (3) сомнения, или как неведение (1) малое, (2) среднее, (3) большое, или как неведение, имеющееся в (1) Мире Бесформенного, (2) Мире Форм и (3) Мире Желаний.

Непонимание, невидение и полное непостижение толкуются как три вида неведения, являющиеся противниками трех видов праджни, возникающих от слушания, обдумывания и созерцания. Поскольку же может отсутствовать первое неведение, а два других имеются, или нет двух первых, но есть третье, то приходят к выводу, что это именно отдельные виды неведения [Жамьян Шадба, 2, л. 27–29].

Тридцать и шесть называют тридцатью шестью видами неведения. Или считают так: в каждом из тридцати по три – помрачение в отношении объекта, ложное знание и сомнение, всего получается девяносто; в каждом из них по три – большое, среднее и малое, всего получается двести семьдесят; в каждом из них по три – противоположности праджни, возникающей благодаря слушанию, обдумыванию и созерцанию, всего получается восемьсот десять видов неведения [Там же, л. 34].

Еще говорят о семи помрачениях – в отношении (1) времени, (2) предмета, (3) перемещения, (4) высшего, (5) истинной сути, (6) полного очищения и (7) явной гордости. Некоторые считают, что они образованы в результате объединения отдельных членов из группы тридцати. Так, первые три – незнание предела предшествующего и т. д. – представляют собой помрачение в отношении времени, следующие три – незнание предела внутреннего и т. д. – помрачение в отношении предмета, три – незнание деяния и т. д. – помрачение в отношении перемещения (по смерти), три – незнание в отношении Будды и т. д. – помрачение в отношении высшего, незнание четырех истин – помрачение в отношении истинной сущности, следующие тринадцать – помрачение в отношении полного очищения, а последнее – помрачение в отношении явной гордости [Жамьян Шадба, 2, л. 39–40]. Такая трактовка имеет смысл, но с известной натяжкой. Поэтому некоторые

признают эти семь отдельными видами неведения, или видами всепомраченности, указанной на пятом месте в группе из шести в приведенной выше цитате.

Кроме того, в «Источнике мудрецов» указывается не тридцать, а девятнадцать – первые восемнадцать и последнее [Джанджа, 1988, с. 317]. В отношении первых восемнадцати употребляется термин «незнание», а в отношении следующих двенадцати – термин «непонимание», которое означает скорее неизученность. Но почему тогда к группе восемнадцати присоединяется последний? Виджнянавадины тоже говорят о девятнадцати, добавляя к ним семь указанных отдельно и три – малое, среднее и большое [Жамьян Шадба, 1, л. 6].

Итак, неведение – это помрачение, имеющее много видов. Нельзя сказать, что есть только одно неведение и только одна мудрость ведения. И если на вопрос, считать ли «взгляд на совокупность разрушимого» неведением, не так-то легко, по мнению некоторых, ответить однозначно, то нет сомнения, что неведение все-таки содержит в себе представления, поскольку в Сутре «Праджня-парамита восьмитысячная» сказано:

«И Бхагаван сказал почтенному Шарипутре: «Шарипутра, учащийся таким образом Бодхисаттва Махасаттва не учится никакой дхарме. Почему же? Шарипутра, те дхармы существуют не так, как [это] представляется простым, обычным людям, не имевшим [возможности] слушать [Учение]». Почтенный Шарипутра сказал: «В таком случае, Бхагаван, как же они существуют?» Бхагаван сказал: «Воистину, Шарипутра, существуют так, как не существуют, и таким образом не существуют. Поэтому говорю: «Неведение». Простые, обычные существа, не имевшие [возможности] слушать [Учение], признают их. Они признают все несуществующие дхармы [существующими]. Поскольку, признав это, они [становятся] приверженцами двух крайностей, то не знают, не видят тех дхарм» [Восьмитысячная, л. 21].

Неведением здесь является представление дхарм как существующих. Оно называется взглядом, признающим дхармы существующими истинно (bden ‘dzin)⁷².

Неведение – не только помрачение, не являющееся взглядом, но и ложный взгляд [Атиша, 2, л. 3]. Первое указывается в определении неведения словом «противоположность», которое означает также не-

совместимость (mi mthun phyogs), поскольку помрачение несовместимо с ведением, как тьма со светом, а второе – словом «противник», поскольку ложный взгляд приводит к действиям, он активен, как противник.

Это рассмотрение приводит к первому подразделению неведения на два вида: неведение, являющееся ложным взглядом, и неведение, не являющееся взглядом. По мнению наших авторов, это признают такие авторитеты, как Дхарматрата, Дхармакирти, Буддхапалита, Чандракирти, Цзонхава и многие другие. Хотя в связи с неведением и говорили о сомнении, но при данном подразделении не указывается, куда именно оно относится, да и в дальнейшем о нем почти не вспоминают.

А теперь вернемся снова ко «взгляду на совокупность разрушимого», который играет очень важную роль и является предметом дискуссий. Во «Введении в Мадхьямику» Чандракирти пишет, что этот взгляд представляет собой клешную праджню, проявляющуюся в мысли «я», «мое». Этот взгляд – корень, причина клеш. Его объектом является Я, так как «восприятие я» имеет своим объектом Я. При этом «Я» (bdag) – независимо существующая сущность, а «я» (nga) – тот элемент восприятия Я в потоке сознания. Если благодаря исследованию избавляются от этого взгляда, то исчезают все клеши [Чандракирти, 1912, с. 234–235].

Когда хинаянист избавляется от клеш, то у него остается след, отпечаток, привычка клеш. Например, если в одежду было завернуто некое вещество с очень сильным запахом, то хотя бы потом и убрали это вещество, но в одежде остается его запах. Так и здесь. В чем же эта привычка (bag chags) проявляется? Привычка неведения является препятствием к полному познанию познаваемого. Этого нет только у Будды [Там же, с. 393–394]. «Взгляд на совокупность разрушимого» имеет двадцать видов, которые называются взглядами, [признающими] Я (bdag tu lta ba). Это 1) признание скандхи в качестве Я, 2) признание Я обладающим скандхой, 3) признание Я имеющимся в скандхе, 4) признание, что скандха имеется в Я. Если взять эти четыре в отношении каждой скандхи, то получается двадцать. Если добавить еще пять взглядов, признающих Я отличным от скандх, то получается двадцать пять взглядов [Там же, с. 266–267].

Отметим важную деталь: «взглядом на совокупность разрушимого» Чандракирти называет клешную праджню. Что же такое клешная

праджня? Это праджня, которая из-за омрачающего действия клеши неведения постигает ложно. Но раньше уже была отвергнута идея, что неведением является слабая или неправильно действующая праджня. Следовательно, такой взгляд не считается неведением, он будет лишь клешей взгляда. Но что же в таком случае представляет собой ложный взгляд? Ответ не дается⁷³.

«Абхидхармакоша», виджнянавадины, а вслед за ними и многие другие, опирающиеся на их авторитет, делят клеши на основные (*rtsa ba*) и второстепенные (*nye ba*)⁷⁴. Основные подразделяются на пять, не являющихся взглядом (*lta min*), и пять взглядов (*lta ba*). Первые – это страсть, гнев, гордость, неведение и сомнение. Вторые – это «взгляд на совокупность разрушимого», взгляд, признающий крайности (*mthar lta*), ложный взгляд (*log lta*), признание взгляда высшим (*lta ba mchog 'dzin*) и признание высшими некоей небуддийской нравственности (*tshul khirms*) и правил поведения или обрядов (*brtul zhugs*). Эти пять объединяются в клешу взгляда. Пять первых и взгляд составляют группу шести основных клеш. Интересно отметить, что три последних члена этой группы – неведение, сомнение и взгляд представляют собой три вида незнания, о которых уже шла речь: непонимание-помрачение, сомнение и ложное знание. Здесь четко выражена идея, что неведение – только помрачение, не являющееся взглядом, а сомнение и ложный взгляд, хотя и относятся к незнанию, но являются не неведением, а отдельными клешами.

Но в свете приведенных выше цитат из Сутры «Ростков белого риса» и «Вибханги» эти три клеши предстают перед нами как различные виды неведения. Имеются и другие классификации. В Тантре обычно фигурируют такие пять основных клеш: 1) неведение, 2) страсть, 3) гнев, 4) гордость и жадность, 5) зависть. Никакого сомнения и взгляда здесь нет.

Вайбхашики замечают, что неведение – это психический элемент помрачения, являющийся одной из шести основных клеш и противоположностью, противником психического элемента отсутствия невежества (*gti mug med pa*) – одного из одиннадцати благих элементов (*dge bai chos*) [Гедун Дандар, 1, л. 2–3]. Неверность такого определения обосновывается следующим образом. Все существа подразделяются на обычных, святых и Будд. Обычные имеют клеши и перерождаются. Святые Архаты не имеют клеш и не перерождаются, по-

сколькx лишены «покрова клеш». Часто приводят слова авторитетного текста, что Архат свободен от скорлупы яйца неведения. (Неведение уподобляется скорлупе, а не яйцу.) Итак, поскольку Архат свободен от клеш, от неведения, и среди клеш есть клеша неведения, то Архат свободен именно от клеши неведения.

Но неведение не сводится к клеше неведение. Почему же? Клеша неведение относится к «покрову клеш». В «Шуньятасапгати» Нагарджуна говорит:

«То, что [является] признанием истинности вещей,
Рождающихся от причин и условий,
Учитель назвал неведением»
[Жамьян Шадба, 2, л. 16].

В «Уттаратантре» Майтрея полагает:
«То, что [является] полным признанием трех спутников⁷⁵,
Считается «покровом познаваемого»
[Там же].

Кроме неведения, относящегося к «покрову клеш», имеется неведение, относящееся к «покрову познаваемого» (shes sgrib). Оно называется признанием (сущего) истинным (bden 'dzin)⁷⁶. Архаты же – реалисты, они не устранили этот взгляд. Поэтому у них имеется неведение, не являющееся клешей.

Неведение подразделяется на имеющееся у обладателей клеш и имеющееся у не обладающих клешами. Это деление не совсем корректно, поскольку у Будды нет ни клеш, ни неведения, а у Пратьекабудды нет клеш и, по мнению некоторых, нет неведения, признающего Я дхарм⁷⁷, которое имеется у Архатов.

Саутрантики считают, что неведение – это психический элемент помрачение, относящийся к группе шести основных клеш и являющийся противоположностью, противником мудрости ведения, постигающей отсутствие Я. Это тоже неверно, поскольку неведение не сводится к клеше неведение и является противником и противоположностью мудрости ведения, постигающей не только отсутствие Я, но и признание сущего истинным [Гедун Дандар, 1, л. 3].

Мы рассмотрели определение неведения и его подразделение на являющееся и не являющееся взглядом, на имеющееся у обладателя клеш и у не обладающего клешами. В связи со взглядом употребляются такие термины, как «признание Я», «взгляд на совокупность

разрушимого», «признание истинным». Термин «взгляд на совокупность разрушимого» объясняется так: «Поскольку имеет своим объектом⁷⁸ разрушимые и [представляющие собой] соединение скандхи, то [называется] «взглядом на совокупность разрушимого». Имеющее своим объектом Я потока другого [индивида] восприятие [индивида] как независимо существующей реальности не будет «взглядом [на совокупность] разрушимого», поскольку в его отношении не возникает сама собой мысль «я» [Там же, л. 3–4].

Определения. «Взгляд на совокупность разрушимого» – имеющее своим объектом «я» (nga) и «мое» (ngai ba) в собственном потоке представление (rtog pa), вызывающее восприятие себя как независимо существующей реальности. Этот взгляд имеет два вида: в отношении «я» и в отношении «моего»⁷⁹. Взгляд, признающий Я индивида и не являющийся «взглядом на совокупность разрушимого» – имеющее своим объектом «я», относящееся к потоку другого индивида, представление, вызывающее восприятие индивида как независимо существующей реальности [Там же].

Как соотносятся два этих взгляда? В «Праманаварттике» сказано:

«Если имеется Я, признают другого.

Из пары – Я и другого [возникают] принятие и гнев.

Поскольку полностью связаны с этими, то

Будут возникать все грехи [и плохое]»

[Жамьян Шадба, 2, л. 24].

Признание своего Я предшествует и, вероятно, является причиной признания Я другого. Вместе они образуют то, что называется признанием Я индивида. По мнению Жамьян Шадбы, признание Я индивида – тот психический элемент помраченности, являющийся противоположностью и противником мудрости ведения, постигающей отсутствие Я индивида. Если более содержательно, то это имеющее своим объектом Я индивида представление, вызывающее восприятие индивида как независимо существующей реальности [Жамьян Шадба, 2, л. 37].

Признание Я индивида – это то, от чего избавлен Архат. Но есть еще признание Я дхарм, от которого, по мнению некоторых, избавляется Пратьекабудда. В «Сущности превосходно сказанного»⁸⁰ Цзонхава подчеркивает, что если уничтожается признание Я дхарм, то

уничтожается и признание Я индивида. Но второе может быть уничтожено и без уничтожения первого. И поскольку именно второе является побудителем клеш и деяний, то можно освободиться от сансары, не избавившись от ее корня⁸¹ [Там же, л. 19].

Иногда отождествляют признание Я дхарм с признанием сущего истинным. Но это, на взгляд некоторых, неверно, поскольку у Пратьекабудды нет первого, но есть второе.

Здесь следует сделать небольшое отступление, поскольку в вопросе о том, кто и что отвергает, имеется большое разнообразие мнений. В «Ступенях и путях» Жамьян Шадба подчеркивает, что в системе йогачарья-мадхьямики-сватантрики главным объектом созерцания у Бодхисаттвы считается тонкое (phra) отсутствие Я дхарм или «покрова познаваемого», у Пратьекабудды – грубое (rags) отсутствие Я дхарм, у Шравака – тонкое отсутствие Я индивида, а в системе прасангики считается, что во всех Трех Колесницах главным объектом созерцания является шуньята. При этом на Пути Видения сосредотачиваются на тонком отсутствии Я индивида и дхарм, причем тонким отсутствием Я индивида является отрицание истинности наличия индивида, а тонким отсутствием Я дхарм – отрицание истинности наличия дхарм [Жамьян Шадба-второй, с. 125–126]. Сам Жамьян Шадба вместо выражения «признание сущего истинным» употребляет выражение «признание Я дхарм», а Суматишилабhadра – наоборот [Суматишилабhadра, л. 5–6]. В работах по зависимому возникновению, в основном, придерживаются идеи, что Шраваки отвергают признание Я индивида, Пратьекабудды – признание Я дхарм, а Бодхисаттвы – признание сущего истинным. На это будем ориентироваться и мы в дальнейшем. Суматишилабhadра упоминает, что сватантрики относят к «покрову познаваемого» признание сущего истинным, а прасангики считают его «покровом клеш» [Суматишилабhadра, л. 6].

В «Ратнавали» Нагарджуна заключает:

«До тех пор, пока имеется принятие скандх,

Имеется и признание их за Я.

Если же имеется признание за Я, то [возникает] деяние,

От деяния – рождение»

[Жамьян Шадба, 2, л. 32].

Признание дхарм существующими истинно является основой возникновения признания Я. Если устранить взгляд, признающий

дхармы существующими истинно, то исчезнут и все другие взгляды, поскольку Нагарджуна в «Основах мадхьямики» отмечает:

«Победители говорят, что шуньята

Воистину изгоняет все взгляды»

[Нагарджуна, гл. 13, ст. 18].

Если устранить признание Я дхарм, то исчезнет признание Я индивида. Если устранить признание своего Я, то исчезнет признание Моего и признание Я другого. Так, Нагарджуна говорит там же:

«Если Я не является существующим, то

Как будет существовать Мое?»

[Там же, гл. 18, ст. 2].

Если расположить эти взгляды в таком порядке: признание сущего истинным, признание Я дхарм, признание своего индивидуального Я, признание Моего и признание Я другого индивида, то получается, что уничтожение любого члена в этом ряду автоматически влечет за собой уничтожение всех последующих. Это вытекает из изложенного выше, но, вероятно, не все так просто.

По представлению Гедун Дандара, неведение, имеющееся у не обладающего клешами, составляет «покров познаваемого» (shes bya sgrib), а неведение, имеющееся у обладателя клеш, относится к «покрову клеш» (nyon mongs sgrib) [Гедун Дандар, 2, л. 5]. К «покрову познаваемого» относят признание сущего истинным, признание Я дхарм, не являющееся взглядом неведение в отношении «тонкой» связи деяния и плода⁸². К «покрову клеш» относят помрачение в отношении «грубой» связи деяния и плода и других объектов (вероятно, имеются в виду тридцать указанных выше объектов), причем в отношении каждого имеется три – помрачение, сомнение и ложный взгляд. К этому «покрову» относят и признание индивидуального Я, которое, по мнению Гедун Дандара, подразделяется на признание Я другого индивида и признание своего Я и Моего [Там же], а по убеждению Жамьян Шадбы, оно так же, как и указанное помрачение, подразделяется на относящееся к двенадцати членам и не относящееся, относящееся же делится на начальное неведение, являющееся причинным побудителем, и временной побудитель [Жамьян Шадба, 2, л. 38].

При этом понятия «покрова познаваемого» и неведения, имеющегося у не обладающего клешами, могут не совпадать, так как если

признать, что Пратьекабудда устраняет признание Я дхарм, то «покров познаваемого» у него не будет совпадать с «покровом познаваемого» у Архата, хотя оба они не имеют клеш.

С точки зрения происхождения, неведение подразделяется на врожденное (*lhan skyes*) и приобретенное при жизни (*kun btags*) благодаря философскому мировоззрению⁸³. Первое устраняется на Пути Созерцания, второе – на Пути Видения⁸⁴.

С точки зрения способа отвержения, неведение подразделяется на *отвергаемое видением* (*mthong sprangs*) и *отвергаемое созерцанием* (*sgom sprangs*). Полагают, что видением истины отвергается неведение, приобретенное при жизни, и это отвержение происходит на Пути Видения, а созерцанием отвергается врожденное неведение на Пути Созерцания [Там же, л. 18]. С этим тоже не так-то все просто. Если видением истины отвергается только приобретаемое при жизни неведение, то чем же тогда отличается достигший этого святой сротапана или сакрита-агамин от животного, которое тоже не имеет неведения, приобретаемого при жизни, но имеет врожденное? Очевидно, что видением отвергается не только приобретаемое при жизни неведение, но и какое-то другое⁸⁵.

Неведение можно подразделить на *связанное с двенадцатью членами* и *не связанное*. Асанга говорит в «Йогачарья-бхуми»: «Сколько именно членов отвергает Архат? – Все, относящиеся к трем Мирам» [Жамьян Шадба, 2, л. 15]. Отсюда следует, что у Архатов не работает механизм двенадцати членов. У них нет скорлупы неведения. Поскольку у них нет «покрова клеш», то нет и шести основных клеш, в число которых входит клеша неведения – неведения, не являющегося взглядом. Но как уже было сказано, у них имеется неведение не обладающих клешами. Таким образом, клеша неведения, не являющегося взглядом, представляет собой неведение, связанное с двенадцатью членами зависимого возникновения. Но связанным с двенадцатью членами является не только это неведение, но и «взгляд на совокупность разрушимого», который указывается в Сутре «Ростков белого риса» именно в связи с двенадцатью членами.

Кроме того, во «Введении в мадхьямику» Чандракирти пишет:

«Поклоняюсь тому, кто сострадателен к существам,

Признавшим в начале Я: «Я», и породившим

Признание в отношении вещей: «Это мое»,

Не имеющим, подобно вращающемуся водяному колесу,
своей власти»

[Чандракирти, 1912, с. 9].

В своем комментарии Гедун Дандар поясняет, что речь идет о «взгляде на совокупность разрушимого» как начале двенадцати членов [Гедун Дандар, 3, л. 21].

В «Золотых четках объяснения превосходного»⁸⁶ Цзонхава в связи с этим отмечает следующее: «Поскольку не знают природы этих скандх, [являющихся] только возникающим зависимо, то помрачены, признают за Я, в результате этого будут любить себя. Когда очень любят себя, тогда желают себе блаженства и не желают страдания. Поскольку при этом также желают блаженства в этой жизни, то предпринимают неблагое, поэтому [творят карму] не являющегося заслугой – причину плохой формы жизни, а поскольку желают блаженства в следующей жизни, то входят в [совершенство] десяти благих, из-за чего [творят карму] заслуги – причину рождения богом и человеком» [Жамьян Шадба, 2, л. 24]. Сюда же, вероятно, следует отнести и те восемьсот десять видов, которые, как полагают, указаны в «Вибханга-Сутре».

Это связанное с двенадцатью членами неведение, как можно понять, называют *начальным* (thog mai ma rig), или началом двенадцати членов, в то время как не связанное с двенадцатью членами неведение – *коренным, или корнем сансары* ('khor bai rtsa ba). Суматишилабхадра предполагает, что начальное неведение называется так потому, что служит началом всех побудителей деяния-сансары – второго члена и само является побудителем [Суматишилабхадра, л. 4–5]. Поскольку же не связанное с двенадцатью членами неведение в известной мере можно назвать основой начального неведения, которое запускает механизм двенадцати членов сансарного существования, то оно подобно корню сансары. Из корня – коренного неведения вырастает ствол – начальное неведение, от которого исходят ветви – деяния-сансары, на них – веточки жажды, листья приверженности, цветы – становление и плоды – страдания. Хотя бы и перерубили топором праджни ствол этого дерева так, что оно упало и засохло, но остается корень, из которого при благоприятных условиях может вырасти новое дерево. Хотя бы и разрубили главный корень и дерево усохло, но остаются другие корешки, из которых может вырасти новое дерево. Поэтому

говорят, что Нирвана Архатов и Пратьекабудд не является окончательной и имеющееся у них неведение при благоприятных условиях может послужить причиной нового включения механизма двенадцати членов.

Васубандху, Буддхапалита, Бхавья, Чандракирти, Цзонхава и многие другие авторитеты считают, что существует начальное неведение – то, которое вызывает накопление деяний, осуществляющих забрасывание в новое существование.

Некоторые полагают, что начальное неведение бывает только врожденным. Но это неверно. В «Йогачарья-бхуми» сказано: «Сколько же именно членов отвергает срота-апана? – Одну сторону всех, а отвержения любого целиком нет» [Жамьян Шадба, 2, л. 15]. Комментарий поясняет, что одна сторона или часть, половина – отвергаемое видением, а слово «целиком» указывает на отвергаемое и видением, и созерцанием [Там же]. В «Ступенях и путях» Жамьян Шадба-второй говорит, что благодаря видению истины на Пути Видения отвергаются приобретенные при жизни (*kun btags*) формы неведения и связанных с ними клеш, а на Пути Созерцания благодаря созерцанию истины отвергаются врожденные формы неведения и клеш [Жамьян Шадба-второй, с. 99–100]. Срота-апана находится на Пути Видения. Поэтому он отвергает ту часть относящегося к двенадцати членам неведения, которое отвергается видением, т. е. приобретенную при жизни. Следовательно, существует начальное неведение, приобретаемое при жизни.

Но нельзя утверждать, что начальное неведение сводится к неведению, приобретенному при жизни. Цзонхава в «Золотых четках» пишет: «Птицы, олени и т. д., не испытавшие воздействия на ум [идей] философской школы, тоже накапливают деяния, вызываемые неведением» [Жамьян Шадба, 2, л. 19]. Хотя у животных и нет приобретаемого при жизни неведения, у них все-таки есть начальное неведение – побудитель деяний, осуществляющих забрасывание в новое существование. Начальное имеет два вида: врожденное и приобретенное при жизни.

Некоторые высказывают мнение, что понятие начального неведения тождественно понятию врожденного «взгляда на совокупность разрушимого». Но это неверно. Врожденный «взгляд на совокупность разрушимого» имеется у Бодхисаттвы святого вплоть до седьмой сту-

пени, тогда как он уже с первой ступени свободен от рождения из-за деяний и клеш, рождается из сострадания и благодаря силе произнесения пожелания⁸⁷. Значит, он свободен от действия сансары – второго члена, осуществляющего забрасывание в новое существование. А это происходит только при отсутствии начального неведения – побудителя деяния сансары как второго члена зависимого возникновение.

Как же это может иметь место? Ведь все время говорили, что именно «взгляд на совокупность разрушимого» вызывает деяния, осуществляющие забрасывание в новое существование, а здесь имеется врожденный «взгляд на совокупность разрушимого», и в то же время он не вызывает осуществление деяний сансары как второго члена.

В «Основах мадхьямики» Нагарджуна замечает:

«Корень сансары – сансара.

Поэтому мудрые не задействуют сансару.

Поэтому немудрый является деятелем,

А мудрый – нет, поскольку видит истинную суть»

[Жамьян Шадба, 2, л. 20].

В своем комментарии Чандракирти объясняет это следующим образом: «Поскольку, если так, немудрый является деятелем, постольку именно обладающий неведением индивид будет деятелем, [задействующим] сансары... Если видит истинную суть, то не воспринимает все вещи. То, в отношении чего будет творить деяние, ни в малейшей степени не является существующим. Поэтому мудрец, видящий истинную суть, не является деятелем» [Там же].

Видящий истинную суть не накапливает деяния, осуществляющие забрасывание в новое существование, так как у него нет начального неведения. Как же нет, если есть врожденный «взгляд на совокупность разрушимого»?

В «Ратнавали» Нагарджуна указывает:

«Пока имеется признание скандх,

До тех пор существует их признание в качестве Я.

Если имеется признание в качестве Я, то и деяние»

[Жамьян Шадба, 2, л. 19].

Жамьян Шадба поясняет это следующим образом. Пока объект признания (zhen yul)⁸⁸ неведения существует без отпора со стороны непосредственного познания истины, он может служить неведению –

началу деяния санскары, при этом происходит накопление деяний, осуществляющих забрасывание в новое рождение. Когда же такой отпор дан, то объект уже не может служить неведению и деяния не накапливаются [Жамьян Шадба, 2, л. 19–20].

В «Полном разъяснении мысли полного объяснения»⁸⁹ Цзонхава пишет: «Это только в отношении недавания отпора объекту, а не в отношении наличия «взгляда [на совокупность] разрушимого», поскольку «взгляд [на совокупность] разрушимого» имеется вплоть до седьмой ступени, [а] с первой ступени нет получения рождения в сансаре из-за деяний и клеш» [Жамьян Шадба, 2, л. 20].

Следует подчеркнуть, что причины этого указаны не очень четко и не с исчерпывающей полнотой.

В комментарии на Сутру «Зависимого возникновения» сказано:

«Указываемое как причина санскар
Неведение – двух видов: общая причина,
[Которой] обладают другие клешы,
[А] при отсутствии того – главная причина»
[Жамьян Шадба, 2, л. 21].

Жамьян Шадба объясняет, что неведение является общей причиной для деяний неблагих и главной для деяний благих и неотодвигаемых. Такое неведение действует только в потоке у того, у кого не родилась мудрость ведения, а когда она родилась, подобное неведение уже не действует. У святого врожденный «взгляд на совокупность разрушимого» уже не служит начальным неведением, так как не порождает деяние санскары, осуществляющее забрасывание в новое существование.

И мы снова вынуждены повторить, что механизм этого явления не вскрыт со всей полнотой. Ведь срота-апана и сакрита-агамин⁹⁰ тоже видят истину и у них есть врожденный «взгляд на совокупность разрушимого». Но первый должен родиться еще семь раз, а второй – один раз.

Еще одно объяснение. В Сутре «Ростков белого риса» указано: «Таким образом неведение существует, страсть, гнев и невежество входят в объект. При этом то, что является страстью, гневом и невежеством, [проявляемыми] в отношении объекта, следует называть санскарами, [реализующимися] по причине неведения» [Жамьян Шадба, 2, л. 22]. Далее там же: «Если существует неведение, то реализу-

ются санскары трех видов». В другой Сутре: «Монахи, связанный с неведением индивид совершает совершаемое-заслугу, совершает совершаемое-не являющееся заслугой, совершает совершаемое-неотодвигаемое» [Там же].

Жамьян Шадба разъясняет, что деяние, осуществляющее забрасывание в новое существование, совершается из-за этих трех ядов (dug) – страсти, гнева и невежества, имеющих в потоке обладающего начальным неведением. У святого же нет клеш – трех ядов, так как не имеет начального неведения, поэтому он свободен от рождения. Но не объясняется, почему имеющийся у святого Бодхисаттвы «взгляд на совокупность разрушимого» не порождает деяние санскары.

В связи с этим можно сделать два предположения. Первое: когда постигнуто несуществование в действительности «основы признавания» Я⁹¹ – скандх, то «взгляд на совокупность разрушимого», связанный именно со скандхами, не может больше проявляться у Бодхисаттвы, хотя и не исчезает. Второе: начальное неведение представляет собой сложное образование, в которое входит и неведение, не являющееся взглядом, поэтому при постижении того, что вещи в действительности не существуют, возникающий при этом свет истины рассеивает мрак неведения, не являющегося взглядом, и целостность такого образования, как начальное неведение, разрушается, «взгляд на совокупность разрушимого» остается один и, как вор, который может действовать только под прикрытием ночного мрака, прячется – уходит в потенцию. Возможно, что оба эти процесса происходят одновременно.

Для прояснения отношений между «взглядом на совокупность разрушимого» и начальным неведением Жамьян Шадба и Суматишилабхадра приводят тетралемму (tu bzhi) [Жамьян Шадба, 2, л. 45–46; Суматишилабхадра, л. 6]:

1. Является «взглядом на совокупность разрушимого», но не является начальным неведением – этот взгляд у святого или у обычного индивида, который пребывает в нейтральности по отношению к накоплению деяний санскары.

Имеется в виду индивид, находящийся на пути совершенствования и отдающий заслуги от реализации практики на обретение Просветления. В этом случае, по мнению Цзонхавы и других знатоков, совершенные тем индивидом деяния не служат причиной нового су-

ществования в сансаре. Значит, «взгляд на совокупность разрушимого», служащий причиной этих деяний, не представляет собой в данном случае начальное неведение, которое вызывает совершение деяний, осуществляющих забрасывание в новое рождение.

2. Является начальным неведением, но не является «взглядом на совокупность разрушимого» – не являющееся взглядом неведение, относящееся к начальному неведению и обладающее сходством-связью (mtshungs ldan) со «взглядом на совокупность разрушимого».

3. Является обоими – «взгляд на совокупность разрушимого», являющийся начальным неведением, т. е. находящийся в потоке обычного существа, не занимающегося совершенствованием.

4. Не являются обоими – другие дхармы типа сомнения и т. д.

Для прояснения отношений между начальным неведением и неведением как корнем сансары ими тоже была составлена тетралемма [Жамьян Шадба, 2, л. 45; Суматишилабхадра, л. 5]:

1. Является начальным неведением, но не является неведением как корнем сансары – приобретенный при жизни «взгляд на совокупность разрушимого» и неведение, не являющееся взглядом.

Суматишилабхадра не указывает в данном случае, что неведение, не являющееся взглядом, является приобретенным при жизни. Да и как не являющееся взглядом может подвергаться воздействию воззрения философской школы? Другое дело, что под этим неведением Жамьян Шадба понимает помрачение, сомнение и ложный взгляд в отношении тридцати объектов. Но тогда не следовало называть его не являющимся взглядом.

2. Является неведением как корнем сансары, но не является начальным неведением – врожденная клешная праджня, признающая дхармы существующими истинно, и врожденное неведение, не являющееся взглядом. Так считает Жамьян Шадба. Здесь снова фигурирует клешная праджня в качестве неведения.

На взгляд Суматишилабхадры, этим является врожденное признание Я дхарм и не являющееся начальным неведением признание Я индивида. Под последним он, вероятно, понимает, этот взгляд в потоке святого или совершенствующегося обычного человека. Почему он не включил сюда не являющееся взглядом врожденное неведение? Объяснения нет.

3. Является тем и другим – врожденный «взгляд на совокупность разрушимого»⁹² и врожденное неведение, не являющееся взглядом.

4. Не являются обоими – страсть и другие элементы.

Когда говорят о не являющемся взглядом неведении, относящемся к начальному неведению, то по большей части имеют в виду помрачение в отношении «грубой» связи между деянием и плодом. По утверждению Суматишилабхадры, оно имеет место, когда думают, что блаженство возникает в результате совершения хорошего деяния, а страдание – в результате совершения плохого, но не могут поверить в это от всего сердца. Эта сила, препятствующая вере, и является тем неведением⁹³. Сюда же, вероятно, следует отнести и неверие в закон кармы вообще или неверное его понимание. Под помрачением же в отношении «тонкой» связи между деянием и плодом, относящимся к «покрову познаваемого», нужно, возможно, понимать признание закона кармы реально существующим [Суматишилабхадра, л. 7].

Говоря о начальном неведении как причине деяния сансары, Жамьян Шадба в одном месте отрицает, что оно является непосредственной (dngos) причиной сансары, не приведя, правда, обоснования [Жамьян Шадба, 2, л. 14], а в другом, приводя вполне убедительное обоснование, отвергает, что оно является опосредованной (brgyud) причиной сансары и признает его непосредственной причиной [Там же, л. 15]. Сделано это было, очевидно, в учебных целях и чтобы показать свой талант диалектика. Но разгадку этой проблемы он оставил читателям.

Решить эту задачу можно следующим образом. Если известно, что неведение является причиной сансары, а причины могут быть непосредственными и опосредованными, то неведение обязательно должно быть одной из них. Если же оба варианта отрицаются, то это можно сделать в одном единственном случае, когда неведение будет и непосредственной, и опосредованной причиной сансары.

Выше уже приводилась цитата из Сутры «Ростков белого риса», где неведение указывается как причина трех ядов, т. е. клеш, которые там называются санскарами. Если эти клеши считать деянием сансары как второго члена, то неведение – непосредственная причина деяния сансары. Но поскольку из-за клеш тоже совершаются деяния сансары, то неведение является опосредованной причиной этих деяний. Кроме того, неведение бывает и непосредственной причиной таких деяний, минуя клеши.

В цитате из комментария на Сутру «Зависимого возникновения» и пояснении Жамьян Шадбы неведение называлось общей причиной

неблагих деяний в связи с клешами и, при их отсутствии, главной причиной деяний благих и неотодвигаемых. В комментарии на «Мадхьянтавибхангу»⁹⁴ Стхираматаи определяет неведение как общую причину деяний сансары. Общая (sruṇi) причина двойная: является отдаленной или опосредованной причиной (хозяин-условием)⁹⁵ и непосредственной причиной (причина-условием)⁹⁶. Первое означает, что неведение – причина деяний через посредство клеши [Maitreya, 1936, p. 56]. Неведение является общей причиной для всех клешных деяний, так как совершение благих деяний возможно и из-за клеши невежество (gti mug). Но считать ли деяние, совершенное из-за клеши, деянием сансары как второго члена, это серьезный вопрос, на который авторы не дают однозначного ответа. Неведение также называется главной причиной не связанных с клешами деяний. Хотя в битве участвует много воинов, но говорят: «Победил царь», потому что он главный. Аналогично, хотя у таких деяний много причин, но поскольку неведение является главной, то и говорят так. Как бы то ни было, начальное неведение – непосредственная причина второго члена и опосредованная причина всех других членов.

В связи с двенадцатью членами неведение рассматривается и с точки зрения побудителей (kun slong). При этом опираются на указание «Абхидхармакоши»:

«Два вида побудителей следует называть
Побудителем причины и его времени.
Первое из двух осуществляет полное вхождение,
Второе осуществляет вхождение потом»
[Васубандху, 1988, с. 31].

Обязательно делают ссылку на «Абхидхармасамуччаю»: «Помрачение – двух видов: помрачение в отношении полного созревания плода и помрачение в отношении смысла истинной сущности. Помрачение в отношении полного созревания плода являет осуществление неблагих деяний. Помрачение в отношении смысла истинной сущности являет осуществление деяний заслуг и неотодвигаемых» [Гедун Дандар, 1, л. 3].

По мнению Жамьян Шадбы, это – подразделение неведения с точки зрения побудителей. Первое является побудителем временным, а второе – причинным [Жамьян Шадба, 2, л. 31]. Однако в одном месте отмечается, что это не побудители, а главные условия (rkyen) со-

вершения тех деяний [Там же, л. 32]. Но в другом, – цитируется «Йогаচারья-бхуми»: «Вначале – помрачение в отношении скандх и т. д. как Я, и из-за того реализуется заблуждение в отношении страдания» [Жамьян Шадба, 1, л. 7]. В «Золотых четках» Цзонхава поясняет это следующим образом: «Сказанное таким образом подразумевает побуждение временное, а побуждение причинное – названное ранее только одно помрачение в отношении истинной сущности. Поэтому первый из двенадцати членов – именно оно» [Там же].

Упорно ссылаются на работы Асанги, поскольку они признаны авторитетными, но при этом сами же прекрасно понимают, что помрачение как непонимание может служить только условием, а не причиной. Другое дело, если эти помрачения рассматривать как содержащие три момента – непонимание, сомнение и ложный взгляд. Вероятно, именно это и имеется в виду, когда говорят, что «взгляд на совокупность разрушимого» – причинный побудитель деяния санскары как второго члена, а помрачение в отношении грубой связи деяния и плода – временной [Гедун Дандар, 2, л. 5]. Эти два составляют ядро начального неведения. Кроме того, полагается, что признание Я индивида, не относящееся к начальному неведению, является временным побудителем и что понятие начального неведения нетождественно понятию побудителя санскары: первое является причинным и временным побудителем, второе подразделяется на два – причинно-временное и временное [Жамьян Шадба, 2, л. 47].

Приходим к выводу, что четкого и ясного ответа на вопрос о побудителях у этих авторов получить невозможно, уж очень сильна «цитатная» форма мышления, при которой подчас пытаются соединить разнородные вещи.

В «Источнике мудрецов», у Жамьян Шадбы и Гедун Дандара говорится о различии между начальным неведением и неведением как первым из двенадцати членов зависимого возникновения [Джанжа, 1988, с. 319; Жамьян Шадба, 1, л. 7; Гедун Дандар, 2, л. 5]. Но четкого разграничения не производится. Получается даже так, что определение Жамьян Шадбой начального неведения [Жамьян Шадба, 2, л. 38] совпадает с определением Гедун Дандаром неведения как первого члена [Гедун Дандар, 2, л. 5]. Часто создается впечатление, что говоря о начальном неведении, авторы подразумевают первый член.

Поэтому возникает вопрос: почему начальное неведение не является первым членом? Гедун Дандар определяет неведение как первый

из двенадцати членов зависимого возникновения так: «Неведение как первый из двенадцати членов зависимого возникновения – это «взгляд на совокупность разрушимого», осуществляющий благодаря самому себе первопобуждение деяния санскары – второго члена, являющегося тем, что побуждается самим [неведением]» [Там же]. Он считает его причинным побудителем, отвергаемым видением и созерцанием и имеющимся только у обычного существа.

Получается, что начальное неведение отличается от неведения как первого из двенадцати членов тем, что имеет также неведение, не являющееся взглядом, которое служит временным побудителем. Характерным признаком начального неведения является то, что оно служит побудителем деяния санскары – второго члена, причем будет и причинным, и временным побудителем. Но само понятие начального неведения нетождественно понятию побудителя второго члена, так как у него имеются и другие побудители – клеши. Неведение же как первый из двенадцати членов является только причинным побудителем. С этим можно согласиться.

Но в Сутре «Десять ступеней» сказано: «При этом неведение пребывает в двух действиях: помрачает видение живых существ и являет причину реализации санскары» [Чандракирти, 1912, с. 187]. Речь идет о неведении как первом из двенадцати членов. Слово «помрачает» относится обычно к помрачению – неведению, не являющемуся взглядом. «Взгляд на совокупность разрушимого» не характеризуется помрачающим действием. Это первая нестыковка.

Кроме того, в «Йогачарья-бхуми» указано: «Сколько именно членов отвергает срота-апана? Отвергает только одну сторону, а отвержения любого целиком – нет» [Гедун Дандар, 1, л. 4]. В комментарии объясняется, что срота-апана и сакрита-агамин отвергают только ту часть каждого из двенадцати членов, которая отвергается видением. Поэтому у них имеется та часть неведения как первого члена, которая отвергается созерцанием. Срота-апана же и сакрита-агамин являются святыми. Следовательно, у святых тоже есть неведение как первый член. Это вторая нестыковка. При рассмотрении деяния санскары – второго члена – отмечено, что благодаря видению истины срота-апана отвергает только те деяния, которые осуществляют забрасывание в плохие формы жизни, но у него есть деяния заслуги и неотодвигаемые, осуществляющие забрасывание в хорошие формы

жизни Мира Желаний и в два высших Мира. У него имеется неведение как первый член, являющееся побудителем этих деяний. У святых же Архатов, Пратьекабудд и Бодхисаттв этого нет.

Далее, если считать, что побудителем деяний, осуществляющих забрасывание в плохую форму жизни, является помрачение в отношении «грубой» связи деяния и плода, которое полагают относящимся к начальному неведению, то срота-апана устраняет именно его. Если же срота-апаной стал человек, никогда раньше не занимавшийся философией, и у него, значит, не было неведения, приобретаемого при жизни, то какую же часть неведения как первого члена он устранил? Ведь говорится, что видением истины отвергается приобретенное при жизни.

Можно предположить следующее. «Взгляд на совокупность разрушимого», являющийся причинным побудителем деяния сансары как второго члена, действует вместе со своим спутником – соответствующим ему неведением, не являющимся взглядом. Им будет помрачение, которое, говорят, обладает двумя функциями: затемняет видение и способствует проявлению ложного взгляда, в данном случае – «взгляда на совокупность разрушимого». Это помрачение является условием и содействующим проявлению этого взгляда фактором, но само по себе не считается побудителем деяния сансары – второго члена. Если признать первым членом только «взгляд на совокупность разрушимого», то не будет особенности помрачения, а если первым членом признать помрачение, не являющееся взглядом, то оно не будет побудителем второго члена. Поэтому первым членом следует признать блок такого помрачения и «взгляда на совокупность разрушимого».

Когда срота-апана обретает видение истины – отсутствия индивидуального Я, то при этом он еще не уничтожает крепко укоренившийся врожденный «взгляд на совокупность разрушимого», т. е. в его потоке имеются два: «взгляд на совокупность разрушимого» и понимание того, что этот взгляд ложен. Это понимание как бы освещает, делает видимым этот взгляд, но еще не может уничтожить его полностью. Освещающее действие понимания рассеивает помрачение – спутник «взгляда на совокупность разрушимого». Это понимание постоянно памятуется (*dran pa*) и сознается (*shes bzhin pa*). При сознании же, по мнению Шантидэвы, клеши не могут проявляться [Шанти-

дэва, гл. 7]. Поскольку клеши не проявляются, то не происходит первоначального деяния, осуществляющих забрасывание в плохую форму жизни. Это лишь предположение, поскольку данный вопрос в тибето-монгольской схоластике плохо разработан и содержит много противоречивого. Цзонхава утверждает, что, хотя у срота-апаны и сакрита-агамина и могут быть неблагие деяния, но у них нет совершения деяний, осуществляющих забрасывание в новое существование [Чже Цонкапа, 1995, с. 59], другие же предполагают обратное [Obermiller, 1932–1933, p. 58].

Как бы то ни было, неведение – первый из двенадцати членов зависимого возникновения – следует признать содержащим «взгляд на совокупность разрушимого» и сопровождающее и содействующее ему помрачение – неведение, не являющееся взглядом.

С неведением как первым из двенадцати членов зависимого возникновения связан интересный вопрос. Поскольку это неведение – зависимо возникающее, то тоже должно возникать от причин и условий. Что же является этим? В Сутре отмечено: «Монахи, неведение тоже наделено причиной, наделено условием, наделено истинным порождением. Монахи, что же за причина, что за условие, что за истинно порождающее? Причиной неведения является задействование в уме не являющегося соответствующим [истинному] характеру [сущего]» [Жамьян Шадба, 2, л. 44]. Далее указывается, что оно же является условием и истинно порождающим.

В Сутре «Коштхала»: «Что же вызывает пребывание неведения? Следует сказать, что пять скверн» [Там же]. Там же говорится:

«Страстный не знает дхармы.

Страстный не видит дхармы...

Гневливый не знает дхармы.

Гневливый не видит дхармы...

Невежественный не знает дхармы.

Невежественный не видит дхармы»

[Там же].

И еще: «Поскольку многократно осуществляется опора на ложный взгляд... будет великое помрачение» [Там же].

Получается, что причиной неведения является задействованное в уме (yid la byed pa) не соответствующего истинному характеру сущего (tshul bzhin ma yin pa), скверна (snyigs ma), ложный взгляд, страсть

и т. д. Гунамати так объясняет этот вопрос: «В какой мере возникает задействие в уме не являющегося соответствующим [истинному] характеру [сущего], скверна, ложный взгляд, страсть, в такой же мере прорастает семя неведения» [Там же]. На взгляд Васубундху, они являются не главной причиной неведения, а причиной, вызывающей все большее и большее развитие неведения [Там же].

Итак, существует целый ряд факторов, вызывающих рост неведения. Главным же из этих факторов является задействие в уме не соответствующего истинному характеру сущего, его относят к девятому члену – приверженности. Неведение и этот фактор считают взаимообуславливающими: неведение порождает этот фактор, а тот, в свою очередь, вызывает возрастание неведения. Их отношения уподобляют отношениям между курицей и яйцом: курица порождает яйцо, а яйцо – курицу [Там же].

Если считать иначе, то у причины неведения тоже будет своя причина, а у той своя – придем к дурной бесконечности (*thug med*). Либо придем к конечной причине и, таким образом, к наличию у сансары начала и количеству членов больше двенадцати [Там же]. Это неведение, рост которого вызывают те факторы, представляется в виде какого-то семени. Такое рассмотрение данной проблемы, опирающееся на цитаты и философское умозрение, является не очень продуктивным. Определенных результатов в этом отношении, очевидно, можно было бы достичь при исследовании вопроса с точки зрения психологии и большем привлечении самых различных текстов из Писания и работ авторитетных авторов.

Жамьян Шадба проводит интересное исследование слов Сутры: «По причине неведения – сансары». Это утверждение, по его мнению, не означает, что сансары реализуются только по причине неведения, поскольку у них есть и другие причины – три корня благого и т. д. Это не означает и то, что по причине неведения реализуются только сансары, поскольку оно является также и причиной других членов. Это не означает и то, что только по причине неведения реализуются только сансары, так как это содержит ошибки двух приведенных выше. Почему же тогда в Сутре говорится именно так? Чтобы указать на то, что главной причиной санскар является именно неведение. Хотя в битве участвует не один царь, говорят: «Победил царь» [Там же, л. 42–43].

Отношение неведения к деянию сансары – второго члена – рассматривается и с точки зрения четырех условий (rkyen). Оно служит «причина-условием» (rgyui rkyen), поскольку привычка (bag chags) неведения порождает деяние, так как в «Золотых четках» Цзонхава говорит: «От привычки неведения рождается санскара» [Жамьян Шадба, 1, л. 8]. Выступает оно и в качестве «сразу-после-того-условия» (de ma thag tu rkyen), поскольку, опираясь на него, осуществляется забрасывание, пока не появится плод деяния, так как в «Золотых четках» указано: «Из-за привычки неведения сила забрасывания того входит в поток» [Там же]. Неведение является и «объект-условием» (dmigs pai rkyen), поскольку из-за него осуществляется ложное вхождение в объект, так как в «Золотых четках» сказано: «Помрачение входит в объект, задействуя в уме то не соответствующее [истинному] характеру [сущего]» [Там же]. Неведение также служит и «хозяин-условием» (bdag poi rkyen) обладающего сходством-связью (mtshungs ldan) с самим, так как утверждается: «Поскольку из-за него заблуждаются в отношении восприятия, возникающего в связи-сходстве с ним, то по очереди служит «хозяин-условием»⁹⁷. Это относится и к другому» [Там же].

3.2. ДЕЯНИЕ САНСКАРЫ (KARMAṢSKĀRA; 'DU BYED KYI LAS)

Этот член обычно называется санскаррой или деянием сансары. Санскритский термин saṃskāra и тибетский 'du byed буквально означают «осуществление или осуществителя соединения или собирания» [Кочергина, 1987, с. 671; Рерих, вып. 4, с. 299]. Он обозначает четвертую скандху, феноменальное (санскрита-дхарма) вообще, осуществление деяний [Дандарон, 1996, с. 29; Буддхапалита; Чандракирти, 1912] и второй из двенадцати членов. Санскритское karma и тибетское las употребляются в значении «деяния, работы, ритуала, судьбы, дополнения (в предложении)» [Кочергина, 1987, с. 152; Рерих, вып. 9, с. 162]. В связи с двенадцатью членами имеют значение «деяния, отпечатка совершенного деяния в сознании» – начального и полностью созревшего, кармы.

Буддхапалита замечает: «Состоящее из трех видов деяние – тоже дхарма. Мышление указывается как семя, поскольку от него зависят два – тело и речь. Так, Бхагаван говорит в стихах: «Ум идет перед [другими] дхармами» [Буддхапалита, гл. 17].

И Нагарджуна заключает:

«Высший Риши⁹⁸ сказал,

Что деяние – мышление и задуманное»

[Нагарджуна, гл. 17, ст. 2].

Когда говорят о деянии, то при этом обычно имеют в виду деяние тела, речи и ума (lus ngag yid). Главным из этих деяний является деяние ума, которое определяет деяния речи и тела. Деяние ума – действие, активность ума или мышление – четана (cetanб; sems pa). Четаной обычно называют один из пяти вездесущих (kun 'gro) элементов [Ешей Жалсан, 1975, л. 8а], а также сансары как скандху [Сутрасобрание, гл. 1]. В данном же контексте – «это побудитель мысли, действие ума; активный фактор, направляющий мысль на благое, неблагое и нейтральное» [Чже Цонкапа, 1995, с. 57]. Таким образом, четана – побудитель мысли и действие ума. Результат ее деятельности – задуманное, решение, намерение (bsam pa), реализующееся в деянии посредством тела или речи. Поскольку телесные и речевые действия вызываются и протекают под непосредственным контролем умственной деятельности, то психический элемент (sems byung) в деянии является главным. На этом основании Васубандху опроверг вайбхашиков, считавших деяния речи и тела только физическими⁹⁹ [Там же, с. 58].

Деяние в буддизме рассматривается с точки зрения его способности породить плод – новое существование. Это связано с созданием в сознании отпечатка (bag chags) деяния – семени кармы и его «вскармливанием» (gso bar byed pa)¹⁰⁰. Поскольку же этот отпечаток является психическим фактором, то, вероятно, создавать и «вскармливать» его может только психический элемент. В связи с двенадцатью членами говорится о четырех видах деяний: деяние сансары создает отпечаток, деяния жадности и приверженности «вскармливают» его, а деяние становления является этим отпечатком, получившим силу породить плод.

Деяние сансары как второго члена обусловлено побуждающим действием неведения – первого члена и само обуславливает «сознание времени плода». В «Десяти ступенях»: «Полное созревание совершенных из-за неведения деяний – сансара» [Чандракирти, 1912, с. 186].

Здесь указывается функция деяния сансары – создание в сознании отпечатка, который, будучи «вскормлен» жадностью и привержен-

ностью, приводит сознание к новому воплощению. Поскольку деяние сансары играет в этом главную роль, то является основной причиной третьего члена – «сознания времени плода» в момент воплощения. С этой точки зрения становится понятным символическое изображение деяния сансары на картине «Колесо сансары» в виде горшечника, делающего кувшины. Сознание подобно мягкой глине, в которой деяние сансары делает отпечаток – кувшин. Этот кувшин будет заполнен затем благодаря жажде и приверженности силой, способной породить плод – новое существование.

Исходя из вышеизложенного становится понятным, почему все наши авторы называют деяние сансары как второго члена психическим элементом – четаной. При этом одни указывают его функцию (byed las) прямо – осуществляет забрасывание в новое существование¹⁰¹ [Жамьян Шадба, 1, л. 11], другие просто называют его порочным (zag bcas) [Гедун Дандар, 1, л. 4], поскольку только порочное деяние осуществляет забрасывание в новое существование¹⁰². Учитывая все эти моменты, можно дать следующее определение деяния сансары как второго члена:

«Деянием сансары как второго члена зависимого возникновения является характеризующийся порочностью психический элемент четана – активность ума, вызванная первым членом – неведением как своим побудителем и порождающая третий член – «сознание времени плода», являющееся ее плодом, причём все эти члены относятся к одному циклу (tshar gcig) зависимого возникновения».

В связи с деянием сансары употребляется термин 'phen byed – «осуществляющий выстрел», «лучник», который мы переводим как «осуществляющее забрасывание». Почему говорят так? Когда выпускают стрелу, то направление, в котором полетит та стрела, величина ее скорости, цель, которую она поразит, зависят от стреляющего лучника. У стрелы нет своей власти выбирать это. Аналогично, форма жизни, в которой рождается мано-виджняна, зависит от деяния-кармы, а у самой мано-виджняны нет возможности выбирать, где родиться. Поскольку деяние осуществляет забрасывание мано-виджняны, не имеющей своей власти, в рождение в каком-либо из шести родов живых существ¹⁰³, то говорят: «Осуществляет забрасывание в новое существование» [Суматишилабхадра, л. 7].

Если рассмотреть термин сансара ('du byed) с точки зрения второго члена, то, по словам Суматишилабхадры, он имеет значение

«вызывающего рождение в следующем существовании». Буквально означает «осуществление соединения или собирания». Вызывает соединение или собирание плодов, возникающих в результате забрасывания – следующих членов. Это деяние сансары следует также признать деянием, вызывающим завершение¹⁰⁴.

Рассматривая деяние, под деянием по сути понимают четану – активность ума. Поскольку она вызывает вхождение ('jug pa) в объект сознания, связанного (сампраюкта) со своими психическими элементами, то является деянием (las). Почему? Потому что las означает деяние и объект действия. Поскольку деяние-вхождение трех дверей (sgo gsum) – тела, речи и ума в объект¹⁰⁵, то и называется так. Или его признают этим в связи с тремя – bya, byed, las. Например, дровосек (byed pa po) занимается (byed) рубкой (bya) дров (las) [Там же, л. 8].

Кто же совершает эти деяния? Все обычные существа вплоть до находящихся на ступени «высшей дхармы»¹⁰⁶ Пути Соединения. В «Ступенях пути Просветления» Цзонхава пишет: «До тех пор, пока сам привержен признанию Я индивида, накапливаешь деяние, осуществляющее забрасывание. Если непосредственно постиг истинную сущность – несуществование Я, то хотя и имеется рождение в сансаре из-за кармы и клеш, но не происходит первоначального накопления кармы, осуществляющей забрасывание. В «Йогочарья-бхуми» говорится, что срота-апана и сакрита-агамина не принимают и отвергают признание Я так же, как сильный человек одолевает малосильного. Поэтому накопителями деяний, осуществляющих забрасывание в перевоплощение, являются все обычные существа, находящиеся на уровне ступени «высшей дхармы» махаянского Пути Соединения и ниже» [Суматишилабхадра, л. 8].

Здесь и в других местах в отношении деяния употребляется термин «первоначальное накопление», или «накопление». Поясним смысл его на примере. Если было совершено (byas) деяние убийства, то оно еще не является таким, которое даст плод, если при этом отсутствовали, не были собраны, накоплены такие элементы, как намерение убить, сознание, что убиваемое – такое-то живое существо, отсутствие ошибки [Атиша, 1, л. 1]. Накопление (bsags) деяний означает их совершение при наличии этих условий. Термин «первоначальное накопление» (gsar du bsags pa) относится только к деянию сансары, поскольку хотя деяние

и было совершено и накоплено, но еще не может породить плод, в этом направлении был сделан только первый шаг¹⁰⁷. Чтобы деяние смогло породить плод, оно, как правило, должно быть «вскормлено» жаждой и приверженностью [Жамьян Шадба, 2, л. 54].

Итак, благодаря видению истины – отсутствия Я – срота-апана и сакрита-агамин становятся неподвластны неведению – побудителю первоначального деяния, осуществляющих забрасывание в новое существование.

КЛАССИФИКАЦИЯ ДЕЯНИЙ

Нагарджуна подразделял деяния на мышление (*sems pa*) и замышленное или намерение (*bsam pa*)¹⁰⁸. Хотя при классификациях они и указываются, но не рассматриваются подробно. Первое – это деяние ума, а второе – деяние речи и тела.

Будет уместным привести классификацию деяний, которую дает Нагарджуна в «Основах мадхьямики»:

«Речь, движение и называемое не являющейся
Осуществляемой мысль неотвержения.
Другим, соответственно, признается не являющаяся
Осуществляемой мысль отвержения.
Возникшая от обладания заслугой
И не являющееся заслугой,
[имеющее] аналогичную характеристику.
Мышление и семь тех дхарм
Полностью признаются деянием»

[Нагарджуна, гл. 17, ст. 4–5].

Буддхапалита поясняет, что под речью понимается ясное произнесение букв, а под движением – действия тела. Поскольку оба они относятся к пути деяния, то считаются деянием [Буддхапалита, гл. 17].

«Не являющаяся осуществляемой мысль неотвержения» – означает следующее. Хотя бы и решили совершать некое неблагое деяние телом или речью, но потом не совершали, все-таки по причине «истинного принятия неблагой мысли [о неблагом]» рождается неблагое. Аналогичное рассуждение можно отнести и к благой мысли о благом деянии¹⁰⁹. Таким образом, здесь говорится о деяниях тела, речи и ума. Во втором четверостишии указывается подразделение деяний на деяния заслуги и не являющихся заслугой [Там же].

В связи с двенадцатью членами говорят о деяниях, осуществляющих забрасывание и не осуществляющих. Осуществляющие забрасывание подразделяются на два – благие (dge ba) и неблагие (mi dge ba)¹¹⁰.

Благие деяния делятся на порочные (zag bcas) благие деяния, вызывающие реализацию сансарного блаженства, и непорочные (zag med) благие деяния, вызывающие реализацию блаженства освобождения [Суматишилабхадра, л. 9]. Такое подразделение не совсем точно, поскольку непорочные деяния не осуществляют забрасывание¹¹¹.

Порочное деяние – являющаяся порочной и иной, чем клеша, активность ума (setanб), вызываемая клешей. Непорочное деяние – психический элемент активность ума, являющаяся иным, чем клеша, представляющим собой тонкое усилие (rtsol ba), умственным фактором (nam rtog), вызываемым привычкой (bag chags) клеши [Гедун Дандар, 2, л. 12–13].

Итак, порочное благое деяние – связанное с клешами и вызывающее реализацию сансарного блаженства. Это десять благих деяний, поклонение, жертва, чтение Писания и другие деяния, которые являются причиной забрасывания в хорошую форму жизни и вкушения блаженства. Хотя деяния, совершаемые новичком на пути трех личностей¹¹², тоже связаны с клешами, но относятся к непорочным, поскольку постепенно становятся причиной освобождения. Так, Цзонхава говорит (в «gsung ‘bum thog bu»), что благие деяния, совершаемые с мыслью, подчиненной феноменальной явленности¹¹³ – причина перевоплощений, а если они совершаются с мыслью об истинном выходе из сансары, то становятся причиной освобождения; когда же совершаются с мыслью об истинно совершенном Просветлении¹¹⁴, то являются причиной обретения положения Будды. Следовательно, причиной чего станет чтение Писания, мантр, определяется этими тремя помыслами. Поэтому-то так распространена практика произнесения пожеланий, в которых корень добра¹¹⁵, возникший в результате совершения благого деяния, отдают на достижение Просветления. Непорочные благие деяния – реализуемые на путях трех Колесниц и трех типов личности деяния, вызывающие реализацию блаженства освобождения [Суматишилабхадра, л. 9–10].

Неблагие деяния подразделяются на забрасывающие в плохие формы жизни и вызывающие страдания в любой форме жизни. К ним относятся десять неблагих деяний, пять беспроблемных грехов.

Характеристика десяти неблагих деяний. Они достаточно известны. Если взять убийство, то поскольку побуждение, состоящее в желании убить, является активностью ума (*setana*), вызывающей вхождение тела и ума в это деяние, то является деянием. Девять других следует рассматривать аналогично. Поскольку тот поток помысла: «Убью!», который возникает в период вхождения телом и речью в совершение поступка-убийства, помысла, вызванного тем побуждением, является подобным основе (*gzhi*), в которую входит то прежнее побуждение, или дороге, по которой оно идет, то он называется «путем деяния» (*las kyí lam*), а поскольку он является потоком побуждения, то будет также деянием. Поэтому Цзонхава в «Ступенях пути Просветления» подчеркивает, что семь неблагих деяний тела и речи являются и деяниями, и путями [Там же, л. 10].

Три побуждения – алчность и т. д. – являются деяниями ума. Говорят, что поскольку два – алчность (*brnab sems*) и агрессивность (*gnod sems*) являются доминирующими мыслями-чувствами (*gtso bo sems*), а ложный взгляд (*log lta*) – клешей, то не считаются деяниями. Обоснование этого: поскольку доминирующая мысль-чувство вызывает только восприятие сущности объекта, но не может вызвать вхождение трех дверей – тела, речи и ума – в осуществление, а клеша, хотя и вызывает беспокойствие потока ума, но не может вызвать вхождение трех дверей в осуществление, то они не определяются как деяние. Поэтому хотя бы и имелось отнятие денег из-за алчности, причинение ущерба из-за агрессивности и отрицание Учения Будды из-за ложного взгляда, но тело и ум побуждаются к тому не ими, а побуждениями, связанными с ними. Агван Даши так пишет об этом в «Подробном исследовании зависимого возникновения»:

«Та активность ума, входящая в обладание связью-сходством (*mtshungs ldan*) с желанием, стремящимся сделать своими неданные чужие деньги и вещи посредством недостойного ложного поступка мага, грабителя и т. д., толкуется как деяние, входящее [в осуществление] благодаря алчности; та активность ума, обладающая связью-сходством с агрессивностью – деяние, входящее [в осуществление] благодаря агрессивности; та активность ума, обладающая связью-сходством с ложным взглядом – деяние, входящее [в осуществление] благодаря ложному взгляду» [Суматишилабхадра, л. 10]¹¹⁶.

Беспросветные грехи. Их пять: 1) убийство Архата, 2) отца, 3) матери, 4) вызывание раскола Общины и 5) пускание крови у Татхагаты с намерением навредить.

Если убит отец, который, изменив пол, стал женщиной, или мать, которая, изменив пол, стала мужчиной, это тоже будет беспросветным грехом. По мнению многих, беспросветный грех вызывания раскола Общины подобен совершенному Дэвадаттой во времена личного присутствия Будды на земле, поэтому не имеет места во время отсутствия Будды. Поскольку утверждается, что беспросветным грехом пускания крови являются совершенные с мыслью навредить Будде деяния Дэвадатты, такие, как натравливание слона, метание пращей камней, то фактически этот грех не является пусканием крови [Там же, л. 11].

Поскольку они забрасывают в ад сразу же после той жизни, в которой они были совершены, и между двумя этими жизнями не вклинивается другая жизнь, то называются беспросветными или не имеющими промежутка (*mtshams med*). Говорят, что из-за раскалывания Общины рождаются в аду Авичи, а из-за четырех остальных – в других адах [Там же]. По словам других, они называются так потому, что если после их совершения не покаяться и не очиститься, то нет никакого просвета-надежды избежать ада в следующей жизни [Буддхапраджня, л. 15].

Пять второстепенных беспросветных грехов: поскольку обесчестивание монахини через прелюбодейание в известной мере сходно с убийством матери, убийство Бодхисаттвы – с убийством отца, убийство срота-апаны – с убийством Архата, отнятие доходов Общины – с раскалыванием Общины, а разрушение ступы – с пусканием крови Татхагаты, то называются второстепенными, малыми или близкими беспросветным (*nye bai mtshams med*) [Суматишилабхадра, л. 11–12].

Подразделение на благое, неблагое и нейтральное (*lung ma bstan*) производится с точки зрения побудителей.

Нейтральное деяние делится на два: оскверненное (*bsgribs*) и неоскверненное (*ma bsgribs*). Первое относится к деяниям типа деяний обладателей клеш в высшем Мире. Второе относится к деяниям типа работы. Разграничение основывается на том, является или не является обладателем клеши совершающий нейтральное деяние. Нейтральное неоскверненное подразделяется на четыре вида: работа; четыре пути

деяния (spyod lam) – сидеть, лежать, стоять, идти; два другие не совсем понятны – родившееся полное созревание (gnam smin skyes) и мысли иллюзии (sprul sems). Нейтральные деяния не относятся к деяниям санскары – второго члена [Вместерожденная, л. 31].

В связи с рассмотрением благих и неблагих деяний Цзонхава заключает, что ради ублажения чувств совершаются неблагие деяния, имеющие своей целью удовольствие этой жизни, и благие деяния, имеющие своей целью наслаждение в следующем рождении, а неотодвигаемые (mi gyu) деяния осуществляются ради блаженства самадхи или ради бесстрастия [Чже Цонкапа, 1995, с. 62].

С точки зрения того, кто будет обладать плодом, деяния делятся на два вида: имеющие плод общий с другими существами (thun mong) и имеющие индивидуальный плод (thun mong min).

Чандракирти об этом пишет во «Введении в мадхьямику»: «При этом мир существ – существа, обретшие свои существования из-за собственных деяний и клеш. Мир сосуда – порожденный их общей (thung mong) кармой мандал воздуха вплоть до Акаништхи¹¹⁷. При этом то, что является глазками на перьях у павлина, порождается индивидуальной (thun mong min) кармой павлина и т. д., всевозможные лотосы порождаются общей кармой всех существ» [Чандракирти, 1912, с. 190].

Б. Д. Дандарон описывает это так: «Общественная карма – явление трансцендентальное, неопишное, поразительное и непостижимое для ума человеческого. Общественная карма есть причинно-следственный закон, созданный действиями массы сознательных существ. Следствия, вызванные причинами деяний сознательных существ, видоизменяются, принимают бесконечное множество трансформаций, но постоянно сохраняют лишь основное русло – добро и зло. Следствия, вызванные действием добра, бывают добрые, блаженные, а следствия, вызванные действием зла, есть страдания и зло. Особенно карма сознательных существ, наделенных свободной волей, жестко недетерминирована. В мире сознательных существ случайное, непредсказуемое отклонение отдельных моментов общего процесса уничтожает слепую необходимость» [Дандарон, 1995, с. 11].

Если подразделять с точки зрения сущности¹¹⁸, то имеются три вида деяний: заслуги (bsod nams), не являющегося заслугой (bsod nams min) и неотодвигаемое (mi gyu ba). Первое – деяние, осуществ-

ляющее забрасывание в скандхи полного созревания хорошей формы жизни в Мире Желаний, второе – осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания плохой формы жизни Мира Желаний, третье – осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания высших Миров [Жамьян Шадба, 1, л. 11]. Это скорее является подразделением не с точки зрения сущности, а с точки зрения плода.

Смысл термина «неотодвигаемое». Плод этого деяния таков, что должен быть вкушен именно в такой-то форме и не может быть отодвинут в другую форму. Если реализовано деяние, приводящее к рождению на уровне второй дхьяны, то его плод не может быть вкушен на уровне первой или третьей дхьяны. В случае же двух других деяний это возможно. Из-за неполноты условия времени деяния, осуществляющего забрасывание в скандхи полного созревания собаки, имеется забрасывание в скандхи полного созревания медведя. Другой случай: женщина, имеющая карму рождения богом Мира Желаний, произнесла неправильное пожелание, родилась претом [Гедун Дандар, 1, л. 5].

Некоторые думают, что деяние заслуги и деяние неотодвигаемое являются несовместимыми. Другие опровергают это на том основании, что оба они благие [Гедун Дандар, 2, л. 8].

Если подразделять деяния с точки зрения «входной двери» (sgo), то есть три вида: деяния тела, речи и ума. Некоторые комментаторы трактуют так, что тело – вдохание и выдыхание, речь – задействование умственного процесса nam rtog, осуществляющего побуждение речи и задействование признаков, ум – задействование умственного процесса kun rtog, мышление. Но поскольку характерной чертой деяния как второго члена является то, что оно обязательно является благим или неблагим, а вдохи и выдохи сами по себе не являются благими или неблагими, то их нельзя относить ко второму члену за исключением случая, когда используются в духовной практике [Жамьян Шадба, 1, л. 10].

Если подразделять деяния с точки зрения функции (byed las), то имеются три вида: забрасывающее ('phen byed), завершающее (rdzogs byed) и реализующее ('grub pa). О них превосходно сказано Цзонхавой в «Великих ступенях пути»:

«Деянием, забрасывающим в хорошую форму жизни, является благое [деяние], а деянием, забрасывающим в плохую форму жизни,

[является] неблагое. Для [деяний же], вызывающих завершение, [это] не устанавливается. [Так, например], даже в хорошей форме жизни небагим [деянием] вызывается неполноценность больших и малых членов тела, органов чувств [и ума], неприятный цвет, короткая жизнь, обилие болезней, бедность и т. д. А имеющееся у животных и претов счастье, изобилие и процветание вызывается благами [деяниями].

Если так, то получаем тетралемму: когда заброшен благом [деянием], осуществляющим забрасывание, то [имеется] два – завершение из-за благого и завершение из-за неблагого, а когда заброшен небагим деянием, осуществляющим забрасывание, то [имеется] два – завершение из-за благого и завершение из-за неблагого.

В «Самуччая» говорится: «Благие и неблагие следует признать деяниями, осуществляющими забрасывание в рождение в хорошей и плохой форме жизни и полное завершение [в них вкушения плода деяния]. Забрасывающее – [то], из-за которого [происходит] забрасывание [в новое рождение – плод его] полного созревания, а осуществляющее полное завершение – [то], из-за которого испытывают желательное и нежелательное, когда [уже] родились» [Суматишилабhadра, л. 12].

Итак, деяние забрасывающее – вызывает рождение в той или иной форме жизни, а завершающее – вызывает вкушение приятного или неприятного в той жизни. Деяние реализующее часто не указывается в классификациях, а иногда отождествляется с завершающим. Но по сути оно представляет собой суммарную карму двух деяний – забрасывающего и завершающего. Поэтому имеет три вида: 1) благое забрасывающее и неблагое завершающее, 2) неблагое забрасывающее и благое завершающее, 3) реализуются два эти смешанно. Первое приводит к страданию в хорошей форме жизни, второе – к блаженству в плохой форме жизни, третье – приводит к обладанию двумя этими в смешении. Здесь не обсуждается случай, когда оба деяния благие или неблагие, они рассматриваются далее [Гедун Дандар, 2, л. 9].

Поясняя данный предмет, Джанжа Ринпоче пишет в «Заметках по руководству на пути»: «Так, [например], убийство одного индивида ради спасения жизни многих: хотя по особенности поступка [оно] порождает страдание-плод, соответствующий причине, но поскольку по особенности помысла [приводит к] появлению блаженства-плода,

свойственного полному созреванию, то будет деянием, [в котором] черное деяние соединено с белым полным созреванием. [Если же взять деяние] типа совершения дара без жадности, но с помыслом убить многих, то по особенности поступка появятся два плода, соответствующих причине – короткая жизнь и большое достояние, а по особенности помысла появится только страдание – плод, свойственный полному созреванию. [Поэтому оно будет] деянием, [в котором] белое деяние соединено с черным полным созреванием» [Суматишилабхадра, л. 13].

В связи с такими ситуациями имеет место подразделение деяний и плодов на черные и белые. Некоторые отождествляют белые деяния с благами, а черные – с неблагами, вследствие чего делают вывод, что у белого деяния всегда белый плод, а у черного – черный. На это нельзя ответить однозначно. Например, совершают без жадности дар из гнева ради убийства. Согласно Абхидхарме, деяние дара – благое и должно иметь плод – хорошее, поскольку в «Ратнавали» Нагарджуна говорит:

«От благого – все хорошие формы жизни

И блаженство во всех рожденьях»

[Жамьян Шадба, 2, л. 51].

Но побуждаемое неведением деяние является неблагим, поскольку там же сказано:

«Деяния, порожденные теми тремя –

Страстью, гневом и невежеством – неблигие»

[Жамьян Шадба, 2, л. 50].

Исходя из этого завязалась большая полемика. Нет смысла описывать ее. Приведем только один довод, опровергающий второе утверждение: невежество может вызвать благое деяние, имеющее хороший плод.

В «Самуччая»¹¹⁹: «Что же за деяние – у белого белое полное созревание? Благое ступени трех Миров. Что же за деяние – у черного черное полное созревание? Которое не благое. Что же за черно-белое полное созревание у черно-белого? Смешанное, которым полностью обладает [Мир] Желаний» [Жамьян Шадба, 2, л. 50].

Создавшаяся тупиковая ситуация разрешается следующим образом. У деяния, осуществляющего забрасывание, самым главным является побуждение, а у деяния, осуществляющего завершение – посту-

пок. Поэтому желание убить, украсть при совершении неблаготворного деяния забрасывает в плохую форму жизни. Аналогично и в отношении благих побуждений [Суматишилабхадра, л. 13].

Когда некто совершил убийство ради спасения множества людей, то в общем это деяние оценивается как хорошее или черное с белым созреванием. А когда становятся духовным лицом с намерением обманывать многих, то это в общем-то должно называться белым деянием с черным плодом и оцениваться как нехорошее. Помысел имеет здесь первостепенное значение [Там же].

Поскольку плодами забрасывания называют четыре: психическое и физическое, шесть аятан, соприкосновение и ощущение, то деяние осуществляет забрасывание в пять скандх и шесть индрий. Хотя при забрасывании сначала происходит появление плода забрасывания в виде индрий в полном составе, но потом идет их преобразование благодаря другому деянию – осуществляющему завершение [Там же].

Если подразделять деяние с точки зрения способа явления плода ('bras bu 'byin tshul), то имеются два вида: деяние, плод которого обязательно будет вкушен (nges pa), и деяние, вкушение плода которого не является неизбежным (ma nges pa). Первое – это деяние, совершенное и накопленное, или деяние, имеющее в полном составе четыре: основу, помысел, поступок и завершение¹²⁰. Второе – это совершенное в сновидении, по принуждению, ослабленное покаянием, вкушение их плода не является неизбежным.

О деяниях, совершенных в сновидении, в Сутре «Праджня-парамита восьмитысячная» пишется:

«Почтенный Шарипутра сказал почтенному Субхути так: «Уважаемый Субхути, если какой-нибудь Бодхисаттва Махасаттва созерцает в сновидении три двери полного освобождения – шуньяту, отсутствие признака и отсутствие желания, то будет ли развиваться его праджня-парамита?»

Субхути сказал: «Уважаемый Шарипутра, если развивается благодаря созерцанию днем, то развивается и в сновидении. Почему же? Уважаемый Шарипутра, Бхагаваном было сказано: «[Имеющее место в] сновидении и днем совершенно неразлично». Уважаемый Шарипутра, если тот нашедший праджня-парамиту Бодхисаттва Махасаттва практикует праджня-парамиту только днем, тогда праджня-парамита будет развиваться и в сновидении того Бодхисаттвы Махасаттвы, тренирующегося в праджне-парамите».

Шарипутра сказал: «Уважаемый Субхути, если какой-нибудь мужчина или женщина совершают в сновидении некое благое или неблагое деяние, то будет ли собрано или накоплено их деяние?»

Субхути сказал: «Если согласно тому, как сказал Бхагаван: «Все дхармы подобны сновидению», то деяние не будет собрано или накоплено. Уважаемый Шарипутра, если тот человек, пробудившись, размышляет и порождает мысль об убийстве, то деяние будет собрано или накоплено. А также, уважаемый Шарипутра, [если], совершив каким-то образом в сновидении пресечение жизни, размышляет и порождает мысль об убийстве, если, проснувшись, размышляет так, порождает мысль об убийстве, думая так: «О, убил. Превосходно убил. Совершенно убил. Я убил», – то, уважаемый Шарипутра, то деяние будет собрано или накоплено» [Восьмитысячная, л. 53].

Отсюда видно, что если во сне было совершено неблагое деяние и оно было одобрено в состоянии бодрствования, то считается накопленным, а совершенное и накопленное имеют плод, который обязательно будет вкушен [Жамьян Шадба, 2, л. 57].

В связи с очищением тоже имеется интересная дискуссия. Царь Аджаташатру совершил беспросветный грех – убийство отца, но потом раскаялся и развивал благое состояние ума. После же смерти попал в ад, но, как говорят, огонь ада не касался его. Таким образом, хотя грех и был очищен, но это деяние все-таки не перестало быть тем, плод которого обязательно должен быть вкушен. Разбирая эту ситуацию, а также другие, делают разграничение на плод деяния (*las kyī 'bras bu*) и плод полного созревания деяния (*las kyī gnam par smin pai 'bras bu*). Если неблагое деяние не очищено, то обязательно будет вкушен плод его полного созревания. Если же оно было очищено, то либо вообще не будет вкушен его плод, либо, в случае очень тяжелого греха, вызовет рождение в плохой форме жизни, но без страдания в ней, либо же, в случае не столь уж тяжелого греха, плод деяния будет пережит в этой самой жизни в виде, например, головной боли [Вместерожденная, л. 31].

Интересно отметить, что во втором случае реализуется забрасывающая составляющая деяния реализации, а в третьем – завершающая составляющая. Можно предположить, что во втором случае акцентировалось очищение посредством поступков – поклонов, обходов, а в третьем – посредством помыслов.

В Сутре «Вопросов Пурны» Будда делает предсказание о Дэвадатте, который совершил беспросветные грехи и должен попасть в ад Авичи. Когда после смерти он придет к аду Авичи, то услышит голос, который скажет ему, что он попал в Авичи из-за ненависти к Будде и намерения убить Его. Сильно испугавшись, Дэвадатта искренне уверует в Будду и произнесет слова прибегания, благодаря чему избавится от ада, родится человеком и достигнет состояния Пратьекабудды [Вопросы Пурны, л. 51].

Некоторые из современных буддистов различают четыре характеристики кармы: 1) если деяние совершено, накоплено и вскормлено, то его плод будет неизбежно вкушен, хотя бы и прошли сотни кальп; 2) вкушаются только плоды деяний, совершенных лично; 3) от вкушения плода деяния можно избавиться благодаря очищению; 4) плод деяния всегда больше, чем деяние (т. е. одно маленькое хорошее деяние имеет много хороших последствий) [Тинлэй, 2, с. 156–158].

КЛАССИФИКАЦИЯ ПЛОДОВ И ВРЕМЯ ИХ ВКУШЕНИЯ

Деяния, плод которых обязательно должен быть вкушен, имеют три вида: деяния, плод которых будет вкушен в этой самой жизни (*mthong chos*), деяния, плод которых будет вкушен в следующей жизни (*skyes nas*), и деяния, плод которых будет вкушен, начиная со второй жизни (*lan grangs gzhan du*). Первое – деяние, совершенное и накопленное в первой половине жизни, а его плод вкушается во второй половине жизни. Второе – деяние, совершенное и накопленное в этой жизни, а его плод будет вкушаться в следующей жизни. Третье – деяние, совершенное и накопленное в этой жизни, а его плод будет вкушаться, начиная со второй жизни [Гедун Дандар, 2, л. 13].

Такая трактовка не совсем верна, поскольку третий вид означает просто другие варианты. И если плод деяния переживается в этой жизни, то это не значит, что не будет переживаться в других. Это же относится и ко второму виду. Итак, следовало бы сказать, что первые – те деяния, плод которых вкушается или начинает вкушаться в этой жизни, вторые – те, плод которых вкушается или начинает вкушаться в следующей жизни, третьи – те, плод которых вкушается или начинает вкушаться в третьей и последующих жизнях, даже через очень много жизней.

В «Абхидхармакоше» указано правило, по которому определяется, какое деяние созревает¹²¹ раньше:

«Раньше полностью созреет то деяние, которое
[Более] тяжелое для перерождения из-за кармы,
Которое ближе и которое привычнее,
Которое совершено раньше»

[Суматишилабхадра, л. 13].

Если рассматривать два деяния, то раньше созреет то, которое более тяжелое (lci). Если они одинаковы в этом отношении, то раньше созреет то, которое реализовалось во время смерти. Если и в этом сходны, то раньше созреет то, которое более привычно (goms pa). Если и в этом они одинаковы, то раньше созреет то, которое было совершено первым [Суматишилабхадра, л. 13].

О силе деяний говорят на основании четырех: места, помысла, опоры и предмета [Там же]. Она зависит от места и времени совершения, помысла, с которым совершается, кем именно совершается, по отношению к кому совершается, как совершается, что при этом используется.

В отношении характеристики забрасывания в «Источнике мудрецов» приводится тетралемма: 1) одно деяние забрасывает в одно рождение; 2) одно деяние забрасывает во много рождений; 3) много деяний забрасывают в одно рождение; 4) много деяний забрасывают во много рождений [Джанжа, 1988, с. 431–432].

В качестве примера второго приведем слова Сутры: «Стхавира Анируддха сказал монахам: «Уважаемые, когда я некогда был в Варанаси бедным сборщиком трав, [однажды] дал милостыню Пратьекабудде по имени Дэнэйсам. И в результате того единственного подаяния я семь раз рождался среди богов [небес] Тридцати трех и семь раз был царем Чакравартином, а сейчас родился в семье богатого шаки» [Суматишилабхадра, л. 13].

Указание полного созревания – одна из характеристик плода. Вторая – это соответствие (mthun pa) плода причине. Сказав о ступе: «Слишком большая», получают маленькое тело, поднеся колокольчик, обретают приятный голос. Третья характеристика называется плодом хозяина (bdag poi 'bras bu): будут хорошие или плохие жилище, еда, одежда [Суматишилабхадра, л. 15; Джанжа, 1988, с. 430].

Куда именно забросит деяние, зависит от частоты совершения деяния. Так, в Сутре «Десяти ступеней» говорится: «Полагание на эти пути десяти неблагих и совершение [их] многократно будет причиной

[рождения в] аду живых существ, средне – будет причиной [рождения в] мире Ямараджи, мало – будет причиной [рождения в] состоянии животного» [Чандракирти, 1912, с. 42]. Кроме того, это зависит от того, какое именно деяние совершено [Вместерожденная, л. 30].

Вопрос о воздействии совершаемых в этой жизни деяний на ту карму, плоды которой проявляются в этой жизни, почти не разработан. Некоторые авторы указывают, что совершение благих деяний в известной мере блокирует проявление плохой кармы и активизирует проявление хорошей кармы, но, каков конкретный механизм и причины этого процесса, фактически не рассматриваются.

Совершенно не разъясняются с точки зрения кармы и ритуалы. Если совершают ритуал для обретения богатства и потом получают прибыль, то что при этом происходит с точки зрения буддийской теории кармы?

Другой интересный вопрос в связи с этим состоит в том, почему результат тех или иных деяний зависит от места, времени, объекта?

Во «Введении в деяния Бодхисаттвы» Шантидэва выдвигает идею о том, что человек, вредящий Бодхисаттве, получает благой плод, поскольку только благодаря этому Бодхисаттва может развивать терпение, вследствие достижения совершенства в котором сможет стать Буддой [Шантидэва, гл. 6].

В определенном смысле можно охарактеризовать побуждаемость деяний неведением следующим образом. Когда из-за помрачения в отношении истинной сущности отсутствия Я вначале и помрачения в отношении связи деяния и плода во время накопления деяний потом совершаются деяния, осуществляющие забрасывание, то это деяния, не являющиеся заслугой. При непомраченности в отношении той связи, помраченности в отношении истинной сущности отсутствия Я и помраченности отвлечения ума в отношении блаженства последующего существования осуществляется накопление деяний, ведущих к рождению в хорошей форме жизни в Мире Желаний. Когда при непомраченности в отношении связи деяния и плода, непомраченности в отношении блаженства внешних отвлечений и помраченности в отношении внутреннего – состояния успокоенности и самадхи совершаются деяния, осуществляющие забрасывание, то происходит накопление деяний неотодвигаемых [Жамьян Шадба, 1, л. 11].

Качественная характеристика деяний – бывают благими или неблагими. Имеется отвергаемое видением и отвергаемое созерцанием,

поскольку видением отвергается деяние, осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания плохой формы жизни, а второе имеется в потоке срота-апаны, который должен родиться еще семь раз. У Архата нет деяний, осуществляющих забрасывание, но есть деяния реализации, которые были накоплены и «вскормлены» раньше, когда он был обычным существом, хотя они не являются теми, плод которых должен быть вкушен [Гедун Дандар, 2, л. 81]. У Бодхисаттвы с первой же ступени нет деяний, осуществляющих забрасывание в новое существование, он рождается из-за пожелания и сострадания [Жамьян Шадба, 2, л. 20].

Если оценивать это схоластическое рассмотрение деяния сансары, то приходим к выводу, что не разъяснен такой важный вопрос, каким образом неведение действует как непосредственная причина деяния сансары? Не приводится ни одного примера. Кроме того, не решен вопрос, каким именно образом помысел определяет рождение, а поступок – переживаемое в том рождении? Но, несмотря на эти упущения, детально разработанную и превосходно описанную авторами концепцию кармы следует признать в известной мере уникальной, способной послужить основанием для понимания многих положений буддийского учения, уяснения механизма кармообразования и кармореализации.

3.3. СОЗНАНИЕ (VIJÑĀNA; RNAM SHES)

Санскритское название этого члена – vijñāna – означает «сознание, познание, знание, мудрость, способность познавать» [Кочергина, 1987, с. 586], а тибетский эквивалент – rnam par shes pa – «сознание, совершенное знание, мудрость, постижение» [Рерих, вып. 5, с. 132]. Обычно под этим термином понимается пятая скандха [Судхипрашака, 1996, с. 109], аналитическое познание, эмпирическое знание (как противоположность мудрости-джняны) и «сознание получающее» (len pa rnam shes) [Истинное объяснение, л. 21]. Последнее – это сознание, получающее тело при перерождении.

Деяние сансары – второго члена – длится только мгновение и сразу же прекращается. Одновременно с его прекращением в сознании появляется отпечаток (bag chags; vāsanā) деяния¹²² [Суматишилабхадра, л. 15–16]. Тибетский термин bag chags обозначает «склонность, склонность, пристрастие», его санскритский эквивалент –

vāsanā – «мысль, впечатление от, стремление» (это слово содержит намеки на такие значения: «оболочка, сосуд, шкатулка») [Кочергина, 1987, с. 579]. Это оставленный деянием в сознании отпечаток, в котором, как в оболочке, хранится некая сила, проявляющаяся в тенденции снова совершать это деяние, т. е. в склонности или привычке к этому. У виджнянавадинов тот или иной вид (gnam pa), в котором является сознание, оставляет в алая-виджняне (kun gzhi gnam shes) отпечаток, наделенный силой (nus pa), создающей тенденцию к появлению сознания в этом же виде. Такой же термин употребляется в значении семени (sa bon), из которого впоследствии вырастет плод деяния. Таким образом, «отпечаток деяния» означает привычку деяния и то, что обычно понимается под кармой¹²³ [Чандракирти, 1912, гл. 6].

Итак, сознание, в котором деяние запечатлелось в виде некоего отпечатка, называется сознанием времени причины (rgyu dus kyi gnam shes). Пока не произошло рождение в новой форме жизни, являющейся плодом забрасывания того деяния, в отношении той новой жизни оно будет сознанием времени причины. Когда же произошло рождение в новой форме жизни, оно называется сознанием времени плода ('bras bu dus kyi gnam par shes pa). Это сознание будет являться сознанием времени плода, пока не оставит ту опору (rten) – тело [Суматишилабхадра, л. 16].

Хотя опора¹²⁴ промежуточного периода (bar do) между двумя существованиями и ориентирована (mngon gyur) в направлении обретения плода деяния, осуществляющего забрасывание в следующее рождение, но поскольку в это время плод еще не созрел, то сознание в промежуточном периоде тоже является сознанием времени причины по отношению к следующей жизни [Там же]. Это нашло свое отражение и в терминологии. Так, различают скандхи промежуточного существования (bar doi phung po) и скандхи полного созревания (gnam par smin pai phung po). Первые имеют место в промежуточном периоде, а вторые – по воплощению. Кроме того, часто говорят: «Промежуточное существование человека. Промежуточное существование бога». Это означает, что существует сильная тенденция родиться после промежуточного существования человеком, богом [Гедун Дандар, 2, л. 13].

Это описание дано с точки зрения забрасывания в одно рождение. Если же рассмотреть случай, когда одно деяние забрасывает во

много рождений, то пока не придет к концу последнее рождение, являющееся плодом забрасывания того деяния, должно иметься и сознание времени причины. При этом, когда получается первое рождение, то в его отношении это сознание является сознанием времени плода, а в отношении второго и других рождений – сознанием времени причины. Это следует отнести и ко всем следующим рождениям [Суматишилабhadра, л. 16].

Если так, то сознание в теперешнем потоке индивидуального существования (*srīd pa'i rgyud*) по отношению к прежнему деянию, забросившему в эти скандхи, является сознанием времени плода, а по отношению к накапливаемым сейчас деяниям и по отношению к прежним деяниям, у которых еще не произошло полное созревание, будет сознанием времени причины¹²⁵ [Там же].

Поскольку данная концепция зависимого возникновения рассматривает разные факторы, главным образом, с точки зрения их роли в процессе кармообразования и кармореализации, то сознание берется в качестве носителя кармы и определяется как сознание времени причины или сознание времени плода по отношению к конкретной карме (отдельному отпечатку, его части или совокупности отпечатков) и порождаемой ею жизни.

Этот отпечаток является силой (*nus pa*), способной породить плод. Эта сила проявляется в качестве не относящихся к психическим элементам сил (*ldan min 'du byed, vipra-yukta-samskāra*). Поток этой силы являет плод полного созревания деяния. А когда плод появился, эта сила истощается и уже не являет ничего [Там же].

«Основой» (*gzhi*), в которой создается отпечаток, тем, что перемещается после смерти и воплощается во время рождения, является мано-виджняна (*vid kyi rnam shes*), а по мнению виджнянавадинов – алая-виджняна¹²⁶ (*kun gzhi rnam shes*) [Жамьян Шадба, 1, л. 11].

Жамьян Шадба считает, что сознание становится сознанием времени причины не с момента создания отпечатка, а только тогда, когда этот отпечаток «вскормлен» жаждой и приверженностью, благодаря чему получает большую силу, поскольку отпечаток становится причиной, обладающей способностью породить плод. До этого же момента сознание следует называть сознанием, имеющим своей причиной деяние сансары [Там же, л. 11–12]. Очевидно, что это не отно-

сится к беспросветным грехам и другим «тяжелым» (lci) деяниям, а также к совершенным по отношению к Будде, Учению и Общине и другим «сильным» (stobs ldan) деяниям, отпечатки которых не нуждаются во «вскрамливании» для того, чтобы породить плод.

Теперь перейдем к определению сознания как третьего члена. Из наших авторов только Гедун Дандар дает два определения. Наиболее полное следующее: «Сознанием как третьим членом зависимого возникновения является представляющее собой плод полного созревания относящегося с ним к одному циклу зависимого возникновения порочного деяния сансары – второго члена имеющегося в потоке индивида сознание в момент воплощения в существование снова из-за деяний и клеш» [Гедун Дандар, 1, л. 7; 2, л. 16].

Сознание после создания отпечатка, и пока он не будет вскормлен жадой и приверженностью, относится ко второму члену – деянию сансары, а сознание времени причины, имеющее место после этого, относится к десятому члену – становлению. Поэтому сознанием как третьим членом может быть только сознание времени плода, причем только в момент воплощения, после которого оно уже фигурирует в качестве относящегося к четвертому члену психического (ming) [Гедун Дандар, 2, л. 11–12].

Если подразделять сознание как третий член, то имеются шесть: сознание видимого глазом (mig shes)... У него имеются три качественных отличия: бывает благое, неблагое и нейтральное. Имеется у обычного существа и святого. Имеется у обитателей трех Миров. Имеется отвергаемое видением и отвергаемое созерцанием [Гедун Дандар, 1, л. 7].

Сознание не является несовместимым и неодновременным с рождением, поскольку «то, что является [третьим] членом – сознанием в этой [жизни], является рождением в другой жизни» [Васубандху, 1980, с. 146].

На картине, изображающей «Колесо сансары», сознание представлено в виде обезьяны, которая вцепилась в увешанную плодами ветку дерева. Ветка – новое существование, плоды – плоды полного созревания деяний. Эта ветка – одна из многих на дереве существования, значит, есть потенции и других существований, которые реализуются после того, как будут съедены плоды кармы в этой жизни.

3.4. ПСИХИЧЕСКОЕ И ФИЗИЧЕСКОЕ (NĀMA RŪPA; MING GZUGS)

Санскритский термин *gūra* и его тибетский эквивалент *gzugs* обозначают «форму, тело, материальное, первую скандху, физическое, чувственное», а санскритское *pṛthā* и его тибетский эквивалент *ming* употребляются в значении «имени, названия» [Кочергина, 1987, с. 322, 547; Рерих, вып. 7, с. 70; вып. 8, с. 177–178].

Относящаяся к двенадцати членам *gūra*-физическое – это первая скандха, под которой понимается тело сразу же после образования в матке в виде овальной формы. *Nāma* – психическое, т. е. четыре оставшиеся скандхи.

Суматишилабhadра говорит: «Смысл названия [термином] имя [-*pāṭa* психического-] ощущений, представлений и т. д. [состоит в следующем]: поскольку в объект входят, опираясь на имя, то и называются именем» [Суматишилабhadра, л. 17].

Васубандху высказывается по этому поводу более подробно: «Имя – скандхи, не являющиеся рупой. Почему же? Поскольку в [чувственную] данность входят благодаря имени, индрии и данности, то имя. Отчего же имя? Имя известно в мире, делает там понятным [-сообщает] то-то и то-то, типа: «корова», «лошадь», «цветоформа», «вкус» и т. д. Почему же то является именем? Потому что слыша, относят то имя к тому. Другие говорят: «Поскольку оставляют тело здесь и идут в другое рождение, то имя является скандхами, не являющимися рупой» [Васубандху, 1980, с. 167].

Одновременно с появлением в результате сексуального контакта отца и матери в матке спермы (*byang chub dkar po*) и маточной крови¹²⁷ (*khu khrag*) туда входит сознание промежуточного периода. Это сознание является двойким: сознанием времени плода и скандхой сознания. В результате его действия в той капле, образованной из спермы и маточной крови, реализуется способность развития четырех великих элементов-махабхути (*'byung ba chen po*) – земли, воды, огня и воздуха, и четырех других элементов – цветоформы, запаха, вкуса и осязания¹²⁸. Благодаря этому эмбрион последовательно принимает форму овальную, удлинненную и в итоге преобразуется в тело, состоящее из мяса, костей, кожи. Из мано-виджняны возникают ощущения, представления и другие психические элементы (*sems byung*). Они существуют до момента смерти [Суматишилабhadра, л. 17].

Это является характеристикой процесса воплощения при рождении в матке и образовании психического и физического. С ним сходны и два других вида рождения – из яйца (sgo nga) и из влаги и тепла (drod gsher). При четвертом же виде рождения – путем трансформации или чудесном (rdzus skyes), говорят, глаза и т. д. образуются одновременно [Там же].

Когда при рождении из яйца в матке вначале возникает слияние мужского и женского элементов, то сознание еще не входит туда. Оно входит только при появлении яйца снаружи. При рождении из тепла и влаги имеется много различий в образовании тела. У обитателей Мира Бесформенного первая скандха существует только в виде семени (sa bon).

Такова характеристика получения рождения обычными существами. В способе же получения рождения святым индивидом имеется много несходных особенностей [Там же].

Учитывая определения разных авторов, можно дать следующее: «Психическим и физическим, как четвертым членом зависимого возникновения, являются хранившиеся в сознании времени причины в виде семян и представляющие собой плод полного созревания порочного деяния сансары – второго члена, признаваемые любым психическим и физическим, возникающим после реализации третьего члена – сознания времени плода как своей причины и имеющим место, пока не реализовался пятый член – шесть аятан, причем все эти члены относятся к одному циклу зависимого возникновения».

В этом члене имеются два: возникающее зависимо психическое и возникающее зависимо физическое.

У психического имеются три качественные характеристики: благое, неблагое и нейтральное, физическое может быть только нейтральным. Имеются отвергаемые видением и отвергаемые созерцанием. Имеются у обычного существа и святого. Имеются в двух низших Мирах, а в Мире Бесформенного – только психическое. Границы: со второго момента воплощения и до образования шести аятан [Гедун Дандар, 2, л. 16].

Два – психическое и физическое, возникающие по причине сознания, и психическое и физическое, являющиеся плодом забрасывания деянием, осуществляющим забрасывание, не одно и то же, поскольку границы последнего простираются до соприкосновения и ощущения [Жамьян Шадба, 1, л. 14].

На картине, изображающей «Колесо сансары», психическое и физическое представлены в виде двух людей, плывущих на лодке: физическое – гребет, психическое – правит.

3.5. ШЕСТЬ АЯТАН (ṢAḌĀYATANA; SKYE MCHED DRUG)

Санскритский термин āyatana представляет собой название деятеля или действия, образованное от глагола āyat – «появляться», «входить в», а также означает «место», «местопребывание» [Кочергина, 1987, с. 97]. Тибетский эквивалент skye mched – «рождение и распространение» [Рерих, вып. 1, с. 193]. В «Освещении пути освобождения», комментирующем «Абхидхармакошу», смысл термина «аятана» объясняется таким образом: «Поскольку являются дверями рождения и появления сознания и психических элементов, то называются аятанами, так как сознание и психические элементы рождаются благодаря тому, что глаза и другие индрии делаются опорой, а цветоформы и другие объекты – условием восприятия»¹²⁹ [Суматишилабхадра, л. 18].

К двенадцати членам относятся шесть внутренних (nang) аятан – глаз, ушей, носа, языка, тела и ума.

Итак, тот образовавшийся в матке эмбрион, имеющий овальную форму, постепенно развивается, претерпевает сжатие. После появления головы, ног, рук формируются до конца глаза и т. д. При этом, хотя аятаны тела и ума существуют со времени образования психического и физического, но поскольку у них не реализована способность обладать объектом, то они не называются аятанами. Четыре аятаны – глаз, ушей, носа и языка – образуются потом. Аятаны считаются реализованными, когда способны обладать каждая своим объектом. Они существуют до смерти [Суматишилабхадра, л. 18].

На вопрос о наличии в промежуточном состоянии индрий (dbang po)¹³⁰ в полном составе нет однозначного ответа. В Мире Бесформенного нет глаз и т. д. При рождении из тепла и влаги нет глаз, носа – существует большое разнообразие. Чудесное рождение: индрии образуются одновременно с получением рождения. Бытует мнение, что аятаны – это глаза и т. д., еще не способные обладать объектом, а когда способны, то будет соприкосновение и ощущение [Там же].

В исследованиях зависимого возникновения говорится, что аятаной ума являются шесть виджнян. Если так, то аятану глаз следует

отнести к условиям рождения и появления виджняны глаз и сопутствующих ей психических элементов. Это же свойственно и другим аятанам [Там же].

Почему дхармы классифицируются по скандхам, дхату и аятанам? Если рассматривать дхармы с точки зрения «основы» (gzhi)¹³¹ ошибочного признания Я и восприятия в качестве я, то подразделяются на пять скандх. Если рассматривать с точки зрения опоры или двери рождения сознания и психических элементов, то подразделяются на двенадцать аятан. А если рассматривать дхармы с точки зрения причины, порождающей виджняну – индрий и их объектов вместе с опирающимся на них плодом – виджняной, то подразделяются на восемнадцать дхату (khamms). Все это делается для того, чтобы познакомиться с «основой», которую следует очищать, а затем отвергнуть то, что следует отвергнуть, и принять то, что следует принять [Там же].

Теперь, сделав общее описание аятан, перейдем к определению аятан как пятого члена зависимого возникновения. Соединив в одно определения наших авторов, получаем следующее: «Шестью аятанами как пятым членом зависимого возникновения являются пребывавшие в сознании времени причины в виде семян и связанные с рождением и развитием сознания любые признаваемые аятанами, представляющими собой порочные скандхи полного созревания¹³² в период после реализации четвертого члена – возникающих зависимо психического и физического как своей причины и пока не реализовался шестой член – возникающее зависимо соприкосновение, причем все эти члены относятся к одному циклу зависимого возникновения»¹³³.

Если подразделять их с точки зрения сущности (ngo bo), то имеются шесть: аятана глаз и т. д. Если подразделять с точки зрения качества, то имеются три: благое, неблагое и нейтральное. Имеются два: отвергаемое видением и отвергаемое созерцанием. Имеются у обычного существа и у святого. В полном наборе имеются в двух низших Мирах, а в Мире Бесформенного есть только аятана ума [Гедун Дандар, 2, л. 11]. Границы – от реализации психического и физического до реализации соприкосновения. Это при рождении из матки, а при чудесном рождении шесть аятан реализуются вместе с психическим и физическим [Жамьян Шадба, 1, л. 14].

На картине, изображающей «Колесо сансары», шесть аятан представлены в виде дома с шестью окнами. Символика ясна.

3.6. СОПРИКОСНОВЕНИЕ (SPARŠA; REG PA)

Санскритское название этого члена – *sparša* и тибетский эквивалент – *reg pa* означают «соприкосновение, вхождение в контакт, достижение» [Кочергина, 1987, с. 757; Рерих, вып. 9, с. 103; Семичов и др., 1963, с. 481]. Обычно этот термин обозначает телесное соприкосновение, достижение и соприкосновение как один из пяти вездесущих психических элементов (*kun `gro lnga*) [Guenther, 1957, p. 21]. Соприкосновение, относящееся к двенадцати членам, имеет несколько иное значение. Этот психический элемент был назван соприкосновением для того, чтобы сделать понятным характер вхождения ума (*bloi `jug tshul*) в переживание блаженства и страдания из-за кармы при жизни в сансаре [Суматишилабхадра, л. 18].

Когда реализованы шесть аятан, то в силу кармы происходит соединение (*`dus pa*) или встреча (*phrad pa*) объекта, аятаны и сознания (*yul skye mched nam shes*). Но этот контакт не является чем-то нейтральным. В Сутре «Встречи отца и сына» говорится, что контакт органа чувств с объектом всегда относящийся, т. е. оценочный: признанные соответствующими (*mthun*) объекты оцениваются как привлекательные (*sdug*), несоответствующие (*mthun min*) – как непривлекательные (*mi sdug*), не являющиеся ни соответствующими, ни несоответствующими – как нейтральные (*bag ma*) [Сутра встречи, л. 140].

При соединении объекта, аятаны и сознания имеет место некий процесс, который Цзонхава называет анализом [Чже Цонкапа, 1995, с. 78], Гедун Дандар – исследованием (*dpyod pa*) [Гедун Дандар, 2, л. 13] или обладанием (*spyod pa*) [Гедун Дандар, 1, л. 8], а Жамьян Шадба [Жамьян Шадба, 1, л. 14] и Суматишилабхадра [Суматишилабхадра, л. 18] термином *yongs su gcod pa*, который означает «полное подразделение» или «различение». При восприятии объектов происходит их оценка по многим параметрам: большой-маленький, красивый-некрасивый... Относящееся к двенадцати членам соприкосновение исследует, анализирует, оценивает объект по параметру приятности, устанавливает, какого именно рода объект: приятный (*yid du ong ba*), неприятный (*yid du mi ong ba*) или нейтральный (*bag ma*). Это самостоятельный процесс (*rang stobs kyis*) [Гедун Дандар, 1, л. 8]. Результатом этого процесса будет достижение понимания (*go ba*), какого именно рода объект – приятный, неприятный или нейтральный [Суматишилабхадра, л. 20]. В Сутре «Десяти ступеней» отмечается, что сопри-

косновение является порочным (zag bcas) элементом: «Соприкосновение – порочное, [рождающееся] из-за встречи трех – индрии, объекта и сознания» [Чандракирти, 1912, с. 187].

Наши авторы дают определение соприкосновения с той или иной мерой полноты. Если собрать все относящиеся сюда моменты, то получим следующее определение: «Соприкосновение как шестой член зависимого возникновения – тот возникающий после реализации шести аятан – пятого члена психический элемент – порочная активность ума (cetanā), которая, опираясь на обладание объектом, возникающее при соединении трех – объекта, аятаны и сознания, производит благодаря собственной силе оценивание объекта как приятного, неприятного или нейтрального, обуславливая возникновение ощущения – седьмого члена, причем все эти члены относятся к одному циклу зависимого возникновения».

Другими словами, соприкосновение – это особый психический процесс вхождения ума в обладание объектом, характеризующийся оцениванием объекта как приятного или нет и приводящий в итоге к следующему сразу за ним переживанию (myong ba) объекта, т. е. ощущению¹³⁴ [Суматишилабхадра, л. 18].

Поскольку имеются шесть видов объектов, шесть аятан и шесть «собраний» сознания, то при их соединении может быть шесть отдельных видов соприкосновений: от соприкосновения, возникающего при соединении цветоформы, глаз и сознания видимого глазом, и до соприкосновения, возникающего при соединении дхармы, ума и сознания мыслимого умом. Соприкосновение имеет место в трех Мирах, причем в Мире Форм отсутствуют два вида соприкосновения, связанных с носом и языком, а в Мире Бесформенного имеется только соприкосновение, связанное с умом [Гедун Дандар, 2, л. 12]. В «Абхидхармакоше» упоминаются и другие виды соприкосновения [Васубандху, 1980, с. 41–43].

В Сутре «Истинного объяснения мысли» сказано: «Если же [сознание мыслимого умом] возникает вместе с двумя, или тремя, или четырьмя собраниями сознания, или вместе с пятичленной [группой сознания], то при этом вместе с ними возникает тоже только одно сознание мыслимого умом, [имеющее] сходство-связь с пятью собраниями сознания по объекту» [Истинное объяснение, л. 25]. Здесь описывается ситуация, когда одновременно возникают два, три, четыре и

пять соединений органов чувств с объектами и сознаниями, которые обязательно сопровождаются сознанием мыслимого умом, имеющим тот же объект. При этом возникает вопрос: будет ли иметь место множество соприкосновений или только одно? Авторы не дают ответа на этот вопрос.

Имеется соприкосновение, отвергаемое видением и отвергаемое созерцанием, у обычного существа и святого [Гедун Дандар, 2, л. 12]. Границы его существования – от имеющего место после реализации шести аятан соединения объекта, аятаны и сознания и до возникновения ощущения [Жамьян Шадба, 1, л. 14].

После реализации шести аятан начинает возникать, опираясь на соединение объекта, аятаны и сознания, соприкосновение, оценивающее объекты как приятные, неприятные и нейтральные и вызывающее появление ощущения.

На картине «Колесо сансары» соприкосновение изображается в виде целующихся мужчины и женщины. Некоторые авторы заключают, что показан акт соития [Еше-Лодой Ринпоче, с. 20]. Мужчина и женщина персонифицируют внешние и внутренние аятаны, их соитие – соприкосновение. Подобно тому, как при соитии в матке появляется сознание, так и при соприкосновении внешних и внутренних аятан образуется сознание (вернее, шесть видов – «собраний» сознания и сопутствующие психические элементы). Поцелуй можно рассматривать как аналог оценивания, имеющего место до вступления в обладание объектом.

3.7. ОЩУЩЕНИЕ (VEDANĀ; TSHOR BA)

Санскритское название этого члена – *vedanā* – означает «чувство, ощущение» [Кочергина, 1987, с. 619], тибетский эквивалент – *tshor ba* – «чувствование, ощущение, восприятие» [Рерих, вып. 7, с. 290–291].

Когда завершился процесс соприкосновения, в результате которого было достигнуто понимание, какого рода объект воспринимается – приятный, неприятный или нейтральный, сразу же начинается новый процесс – ощущение или чувствование [Суматишилабхадра, л. 19]. Он настолько тесно примыкает к соприкосновению, что в Сутре «Десяти ступеней» даже говорится: «Возникающее вместе с соприкосновением – ощущение» [Чандракирти, 1912, с. 187]. Этот процесс представляет собой *nyams su myong ba*, т. е. «вкушение в уме, в душе,

в переживании» [Суматишилабхадра, л. 19]. Объектом, который вкушается в переживании, является тот объект, оцененный при соприкосновении как приятный и т. д. Приятный объект вкушается как доставляющий удовольствие (sim pa), при этом возникает желание не расставаться с ним и обладать снова. Неприятный объект вкушается как доставляющий неудовольствие (gdung ba), при этом возникает желание расстаться с ним и никогда не обладать. Нейтральный объект вкушается как нейтральное (bar ma), при этом не возникают никакие желания.

Переживание удовольствия в отношении приятного объекта называется блаженством (bde da). Удовольствие является непосредственным познанием (mngon du 'gyur ba) блаженства и вкушения, поэтому ощущением будет именно то непосредственное познание переживания (nyams) блаженства в теле и уме. Переживание неудовольствия в отношении неприятного объекта называется страданием (sdug bsngal). Неудовольствие есть непосредственное постижение страдания и вкушения, поэтому ощущением является именно то непосредственное постижение переживания страдания в теле и уме. Переживание нейтральности в отношении нейтрального объекта – индифферентность (btang snyoms) [Там же, л. 20].

Ощущение – это особый психический элемент – активность ума (sems pa), которая характеризуется как порочная (zag bcas). Оно проявляется благодаря собственной силе (rang stobs kyi) [Гедун Дандар, 1, л. 5]. Наши авторы дают примерно одинаковые определения ощущения: «Ощущением как седьмым членом зависимого возникновения является психический элемент порочной активности ума, представляющей собой возникающее, опираясь на соприкосновение – шестой член как свою причину, переживание благодаря собственной силе своего объекта как доставляющего удовольствие, неудовольствие и индифферентного, и обуславливающей возникновение жажды – восьмого члена, причем все эти члены относятся к одному циклу зависимого возникновения».

Иными словами, это скандха ощущения в период после реализации соприкосновения и до реализации жажды [Гедун Дандар, 2, л. 21].

Если подразделять ощущения с точки зрения сущности, то имеются три вида: блаженство, страдание и индифферентность. Если подразделять с точки зрения «хозяйин-условия» (bdag poi rkyen), то име-

ются шесть: от ощущения, возникающего по причине соприкосновения, обусловленного соединением цветоформы, глаза и сознания видимого глазом, и до ощущения, возникающего по причине соприкосновения, обусловленного соединением дхармы, ума и сознания мыслимого умом. В каждом из этих шести имеется три: блаженство, страдание и индифферентность [Там же].

Имеется отвергаемое видением и отвергаемое созерцанием. Имеется у обычного существа и святого. В полноте имеется в Мире Желаний. В Мире Форм нет ощущений, возникающих по причине соприкосновения с участием двух – носа и языка. В Мире Бесформенного имеется только ощущение, возникающее по причине соприкосновения, обусловленного соединением дхармы, ума и сознания мыслимого умом [Гедун Дандар, 1, л. 5].

Имеются и другие виды ощущений [Дандарон, 1996, с. 14]. На картине, изображающей «Колесо сансары», ощущение представлено в виде человека, схватившегося за вонзившуюся ему в глаз стрелу. Втыкание стрелы в глаз – соприкосновение. Хватание рукой за стрелу – обладание объектом, ощущение.

3.8. ЖАЖДА (TṚṢṆĀ; SRED PA)

Санскритское название этого члена – *tṛṣṇā* – имеет значение «жажды, алчности, жадности, желания» [Кочергина, 1987, с. 247; Monier-Williams, 1995, р. 454], а тибетский эквивалент *sred pa* – «желания, любви, вожделения, привязанности» [Рерих, вып. 10, с. 114]. Общим для них будет значение желания. Жажда как восьмой член обусловлена ощущением. В Сутре «Десяти ступеней» сказано: «Желание в отношении ощущения – жажда» [Чандракирти, 1912, с. 187]. Жажда – это желание (*'dod pa*), имеющее своим объектом ощущения. Именно желание признается злом [Дхаммапада, с. 129]. Ощущения подразделяются на три вида: блаженство, страдание и индифферентность. Желание в отношении блаженства проявляется двойко – не расставаться с ним и снова стать его обладателем, а в отношении страдания – расстаться с ним и больше никогда не иметь с ним дела. Суматишилабхадра считает, что в отношении индифферентности имеется желание пребывать в ней. Но при рассмотрении ощущения он отвергал такую возможность [Суматишилабхадра, л. 19]. Индифферентность сама по себе не вызывает желаний. Но бывают ситуации,

когда имеется желание обрести ее (при наличии страдания – «хочется покоя») или, наоборот, избавиться от нее (когда при слишком длительном пребывании в индифферентности становится скучно). В первом случае желание индифферентности фактически является желанием избавиться от страдания, а во втором – желание избавиться от индифферентности можно трактовать как проявление потребности в достаточно высоком уровне эмоциональной жизни. Как бы там ни было, индифферентность не может рассматриваться однозначно в отношении желания, в то время как блаженство и страдание такой однозначностью обычно обладают. На этом, вероятно, основании Цзонхава не относит желание в отношении индифферентности к восьмому члену [Чже Цонкапа, 1995, с. 79].

Поскольку жажда определяется не только как обусловленное ощущением желание, но и как обуславливающее девятый член – приверженность, представляющую собой усилившуюся жажду, то желание не расставаться с блаженством является жаждой, которую называют жадой желаемого ('dod pa), а желание снова стать обладателем блаженства, представляющее собой более сильную жажду и содержащее элемент пристрастия ('dod chags) и привязанности (chags pa), является приверженностью. Желание расстаться со страданием – жажда, называемая жадой страшшейся ('jigs pa), а желание никогда не иметь с ним дела – приверженность. Желание не расставаться с жизнью – жажда, называемая жадой существования (srid pa), а желание получить новое существование – приверженность [Суматишилабхадра, л. 19–20].

Говорят еще о третьем виде жажды – жадке существования (srid pa'i sred pa), когда «из-за опасения, страшящегося прерывания собственного [бытия], желают нового существования» [Гедун Дандар, 2, л. 14]. Сюда следовало бы отнести и желание не расставаться с жизнью. В известном смысле эту жажду можно истолковывать как нежелание расставаться с индифферентностью, связанной с жизнью, поскольку по смерти, как полагают, нет никаких ощущений вообще, и желание обрести индифферентность снова. Но даже если признать желание нового существования именно желанием ощущения индифферентности, то и тогда это будет не жадкой, а приверженностью, жадкой будет только желание не расставаться с индифферентностью. Поскольку же с существованием связаны не только индифферент-

ность, но и другие ощущения, то не следует отождествлять желание в отношении индифферентности с желанием в отношении существования. Поэтому даже желание не расставаться с жизнью, имеющее своим объектом именно существование, а не ощущение, нельзя называть жаждой, относящейся к восьмому члену. Поэтому Цзонхава определяет жажду – восьмой член как желание не расставаться с блаженством и желание расстаться со страданием [Чже Цонкапа, 1995, с. 79].

Отличительной чертой жажды как восьмого члена является то, что она осуществляет «вскармливание» (gso bar byed pa) отпечатка деяния-кармы [Гедун Дандар, 2, л. 14]. Как это происходит? Некий человек по каким-то мотивам впервые выпил вино. Это деяние оставило в сознании отпечаток (bag chags). Вино вызвало у него представление о приятности, это – соприкосновение. Затем возникает удовольствие – переживание блаженства, это – ощущение. Ощущение блаженства породило желание не расставаться с ним, это – жажда. Когда блаженство начинает уменьшаться, он из желания не расставаться с ним снова пьет вино, это – «вскармливание» отпечатка деяния жаждой. На другой день у него возникает желание снова испытать блаженство опьянения, это – приверженность. Если он из-за этого желания снова пьет – это «вскармливание» отпечатка деяния приверженностью.

Другой случай. Человека укусил комар. Укус вызвал у него представление о неприятном, это – соприкосновение. Затем возникает неудовольствие – переживание страдания, это – ощущение. Возникает желание избавиться от страдания, это – жажда. Из-за этого желания он убивает комара, это деяние, оставляющее в сознании отпечаток. Если при этом его снова кусают комары, и он из желания избавиться от страдания убивает их, это – «вскармливание» отпечатка деяния жаждой. Если он видит, что вокруг летает много комаров, у него возникает желание предотвратить будущие страдания от их укусов, это – приверженность. Если из-за этого желания он распыляет яд и убивает комаров, это – «вскармливание» отпечатка деяния приверженностью. Эти примеры аналогичны приведенным Суматишилабхадрой [Суматишилабхадра, л. 19–20], но содержат более полный набор элементов, необходимых для демонстрации «вскармливания» жаждой и приверженностью.

Теперь можно перейти к определениям. Жамьян Шадба называет жаждой обладание радостью – dga ba [Жамьян Шадба, 1, л. 14]. Этот

термин означает, что кому-то нравится что-то и он относится к нему с радостью. Но это чувство, которое не содержит характерной для желания устремленности. Кроме того, эта радость может относиться только к жажде желаемого. Гедун Дандар описывает жажду как жажду своего объекта, «вскармливающую» деяние [Гедун Дандар, 2, л. 14]. Но это только указывает на функцию, но не вскрывает сущность. В другой работе он определяет ее как желание не расставаться со своим объектом [Гедун Дандар, 1, л. 5]. Это тоже неверно, поскольку исключает жажду страшашуюся. Суматишилабхадра толкует жажду как желание, возникающее при переживании трех видов ощущений [Суматишилабхадра, л. 19]. Но жажда существования не относится к восьмому члену. Цзонхава определяет жажду как желание не расставаться с блаженством и желание расстаться со страданием [Чже Цонкапа, 1995, с. 79]. Но здесь тоже отсутствует ряд моментов, характеризующих жажду именно как восьмой член.

Учитывая вышеизложенное, можно сделать следующее определение жажды: «Жаждой как восьмым членом зависимого возникновения является возникающий, опираясь на ощущение – седьмой член, психический элемент порочной активности ума, представляющей собой желание не расставаться с блаженством и расстаться со страданием, «вскармливающее» отпечаток деяния санскары – второго члена, осуществляющий забрасывание, и служащее условием возникновения приверженности – девятого члена, причем все эти члены относятся к одному циклу зависимого возникновения».

Границы существования жажды – от реализации ощущения до реализации приверженности [Жамьян Шадба, 1, л. 14].

По своей сути жажда и приверженность являются клешами, вызывающими неуспокоенность (*ma zhi bar byed pa*) ума, из-за которой совершаются деяния типа овладения желаемым и т. д., что приводит к накоплению кармы. Поэтому считаются причинами, вызывающими осуществление перерождения [Суматишилабхадра, л. 20].

При объяснении второй из четырех истин святого – истины «возникновения всего» (*kun 'byung*) обычно говорят о деянии – карме и клешах как причине перерождений. При объяснении же клеш говорят, в основном, о жажде. Хотя конечной причиной перерождений и является неведение, но главной (*gtso bo*) считается жажда, поскольку она вездесуща (*thams cad du 'gro ba*) – действует во всех обстоятельствах,

временах, областях и может быть временным побудителем (*duṣ kuṣi kun slong*) благих, неблагих и т. д. деяний. Именно поэтому при объяснении прекращения страдания в Сутрах часто говорится: «С устранением жажды благодаря пониманию соответствующего истинному характеру сущего (*tshul bzhin*) прекращаются деяния сансары...» [Гедун Дандар, 4, л. 72Б–73А].

Жажда имеет место у существ трех Миров. Имеется отвергаемая видением и отвергаемая созерцанием. Имеется у обычных существ. При постижении истины жажда исчезает, хотя ощущения и имеют место¹³⁵. По некоторым данным, именно жажда определяет направленность промежуточного существования, т. е. каким будет следующее рождение [Гедун Дандар, 2, л. 14].

На картине, изображающей «Колесо сансары», жажда представлена в виде человека, пьющего вино. Пьющему вино «никогда не бывает мало»: он все пьет и пьет и никак не может остановиться, расстаться с блаженством опьянения. Если же он пьет с похмелья, то устраняет этим страдание.

3.9. ПРИВЕРЖЕННОСТЬ (UPĀDĀNA; NYER LEN)

Санскритское название этого члена – *upādāna* есть наименование деятеля или действия, образованное от глагола *upādā*, имеющего такие значения «получать, брать, выбирать, потреблять, начинать, собирать, применять» [Кочергина, 1987, с. 129]. Тибетский эквивалент – *nyer len* означает «захватывание, получение, собственность», а буквально – «получение близко» [Рерих, вып. 3, с. 266]. Обычно этим термином обозначаются скандхи, собственность, девятый член.

В Сутре «Десяти ступеней» сказано: «Приверженность – полностью возросшая жажда» [Чандракирти, 1912, с. 187]. При рассмотрении жажды было указано, что приверженность – это желание стать обладателем блаженства и не допускать страдания. Само по себе это более сильное желание, чем желание жажды. Чтобы подчеркнуть этот момент, приверженность называют страстным желанием, страстью, пристрастием (*‘dod chags*) [Гедун Дандар, 2, л. 6]. При описании подразделения приверженности на четыре вида Цзонхава поясняет, что оно делается с точки зрения объекта [Чже Цонкапа, 1995, с. 79]. Отсюда можно заключить, что если объектами жажды являются ощущения блаженства и страдания, то у приверженности они уже иные. Это

те элементы, с которыми человек соотносит возможность обретения блаженства и недопущения страдания. С этим, вероятно, связано и то, что приверженность определяется не просто как желание страстное, но и как сильно привязанное (*shin tu chags pa*) к своему объекту [Гедун Дандар, 2, л. 6]. Обычно термин *nyer len* переводят как привязанность [Дандарон, 1996, с. 15]. Но поскольку в качестве эквивалента привязанности в тибетском языке используется другой термин – *chags pa* и привязанность является лишь особым элементом приверженности, то переводить так неприемлемо, если речь идет о тибето-монгольской концепции зависимого возникновения. Термин же «приверженность», происходящий от глагола «ввергать», означает активную привязанность. Это желание, которое постоянно ввергает в некие деяния, побуждает к ним из-за привязанности к неким объектам.

Жамьян Шадба определяет приверженность как стремление (*'dun*) [Жамьян Шадба, 1, л. 14]. Но Суматишилабхадра считает: «Приверженность называют также стремлением (*'dun pa*) – привязанностью (*chags pa*). Стремление – желание обрести в будущем, а привязанность – приверженность теперешнему» [Суматишилабхадра, л. 21]. Приверженность содержит в себе элемент стремления, но не сводится к нему. Суматишилабхадра не дает определения приверженности, но из его описания можно понять, что под приверженностью он понимает сильно возросшее «желание жажды», направленное на обретение блаженства и недопущение страдания [Там же].

Гедун Дандар трактует приверженность как очень возросшую страсть жажды [Гедун Дандар, 1, л. 6] или как страсть периода все большего возрастания жажды [Гедун Дандар, 2, л. 14]. Эти определения не раскрывают полностью сущность приверженности, не указывают ее функции и объект.

Жамьян Шадба называет приверженностью то клешное стремление, характеризующееся желанием четырех объектов ощущений из-за принятия радости жажды [Жамьян Шадба, 1, л. 14].

Учитывая эти определения, а также изложенное выше, можно дать следующее определение приверженности: «Приверженностью как девятым членом зависимого возникновения является возникающее, опираясь на жажду – восьмой член, и представляющее собой сильно возросшее желание жажды, то очень привязанное к своему объекту страстное желание обрести блаженство и не допустить стра-

дания, которое «вскармливает» отпечаток деяния сансары – второго члена и таким образом осуществляет реализацию становления – десятого члена, причем все эти члены относятся к одному циклу зависимого возникновения».

Приверженность обычно подразделяется на четыре вида, которые более подробно описывает Суматишилабхадра.

1. Приверженность чувственному ('dod pa'i nyer len) является пристрастием к приятному объекту [Гедун Дандар, 1, л. 6]. Это желание обладать вызывающими блаженство объектами пяти органов чувств ('dod pa'i yon tan lnga): в отношении четырех путей деяния (spyod lam bzhi) – ходьбы, стояния, сидения и лежания, в отношении еды, одежды, постели, жилища желать вызывающего блаженство, приятного, красивого, а в отношении неприятного и некрасивого – желать не обладать ими [Суматишилабхадра, л. 20].

2. Приверженность взгляду (lta bai nyer len) является пристрастием к плохому взгляду (lta ngan) [Гедун Дандар, 1, л. 6]. К плохому взгляду относится крайний взгляд (mthar lta), считающий, что следующего рождения не будет; ложный взгляд (log lta), считающий, что блаженство не возникает от благого деяния, а страдание – от неблагого; представление, признающее свой взгляд высшим (rang lta mchog 'dzin). На основе этих взглядов составляется представление, как именно следует избавляться от страдания и обретать блаженство. А из-за того представления формируется приверженность к тем взглядам [Суматишилабхадра, л. 20]. По мнению Цзонхавы, сюда относятся все неверные взгляды, кроме «взгляда на совокупность разрушимого», признающего свое Я [Чже Цонкапа, 1995, с. 79].

3. Приверженность нравственности (tshul khriims) и поведению (brtul zhugs), связанным с неверными взглядами, является пристрастием к плохой нравственности и поведению [Гедун Дандар, 1, л. 6]. Сюда относится опирающаяся на признание того, что грехи можно очистить посредством поста, умерщвления плоти, приверженность этому, а также основанная на признании хорошими помыслов и поступков, не согласующихся с Учением Будды, приверженность тому [Суматишилабхадра, л. 21].

4. Приверженность Я (bdag gi nyer len) является пристрастием к признанию Я индивида [Гедун Дандар, 1, л. 6]. Это приверженность «взгляду на совокупность разрушимого», когда из-за восприятия Я

считают себя дорогим и приятным, в результате чего возникает желание совершенно не оставлять его [Суматишилабhadра, л. 21].

Говоря о страстной жажде, «вскармливающей» карму, Цзонхава призывает бороться против жажды четырех желанных – богатства, славы, похвалы и приятности [Чже Цонкапа, 1995, с. 126]. Очевидно, речь идет о четырех из восьми так называемых дхарм мира ('jig rten kyī chos bzhi) – нахождении и ненахождении (прибыли), знаменитости и безвестности, славе и бесчестию, блаженстве и страдании. О четырех предметах в связи с жаждой и приверженностью пишет и Жамьян Шадба [Жамьян Шадба, 1, л. 14]. Но хотя люди обычно и говорят о жажде славы, богатства и т. д., здесь речь идет скорее о приверженности, поскольку объектами жажды как восьмого члена зависимого возникновения являются только ощущения блаженства и страдания.

Приверженность осуществляет «вскармливание» отпечатка деяния сансары, который уже был «вскормлен» жаждой, и наделяет силой способность отпечатка порождать плод. Для пояснения этого механизма Суматишилабhadра приводит пример [Суматишилабhadра, л. 21], который мы для большей полноты несколько расширим. Наступают холода, а у человека нет теплой шапки. Страдая от холода, он желает избавиться от этого страдания. Это – жажда. Из-за этого желания он идет и убивает лисицу, чтобы сделать из ее шкуры шапку. Если такое деяние с таким же помыслом было совершено раньше, то оставило в его сознании отпечаток. При совершении этого деяния теперь происходит «вскармливание» этого отпечатка жаждой. Если у него теперь имеется теплая шапка, но он снова убивает лису ради шкуры, чтобы сделать из нее шапку на будущее, то это желание – приверженность, и при совершении этого деяния происходит «вскармливание» этого отпечатка приверженностью.

Как работает этот механизм, когда объектом приверженности является взгляд, не описано, так как представляет определенные трудности. Возможность «вскармливания» приверженностью без «вскармливания» жаждой не рассматривается.

Приверженность имеется у обитателей трех Миров, имеется отвергаемая видением и отвергаемая созерцанием [Гедун Дандар, 1, л. 6].

Считается, что «вскармливание» имеет место только при наличии соответствия помысла и поступка у деяния сансары, жажды и приверженности [Суматишилабhadра, л. 22]. Если деяние сансары было

очень сильным, то не требует «вскармливания». Деяние средней силы требует некоторого «вскармливания», а при малой силе необходимо «вскармливать» снова и снова.

Отдельные отпечатки деяний могут давать плод все вместе или по отдельности. В результате того, что после совершения разных благих дел произносятся пожелание об отдаче возникших благодаря этому заслуг (bsod nams) на обретение человеческого рождения в благоприятных для совершенствования условиях (dal 'byog), множество отдельных отпечатков созревают не по отдельности, а вместе – образуют причину обретения человеческого тела [Там же].

Жажда и приверженность являются главными, но не единственными причинами «вскармливания». Существует «вскармливание» клешей и деянием. В результате проявления ложного взгляда или гнева во время умирания происходит «вскармливание» отпечатка неблагого деяния, что приводит к рождению в плохой форме жизни [Там же]. Так, Таранатха описывает, что известный царь Ашока, совершивший много благих дел, родился водяным чудовищем из-за того, что разгневался в час смерти [Дараната, 1868, с. 40]. Если некий человек благодаря подношению подарков Общине монахов, совершаемому из религиозного почитания, накопил карму, осуществляющую забрасывание в рождение богом, а затем совершает аналогичные деяния уже ради рождения богом, то эти деяния «вскармливают» отпечаток прежних деяний.

Каким именно будет плод деяния, в значительной мере зависит от цели, ради которой совершается это деяние. Если делают пожертвование монастырю, побуждаемые желанием обрести небесное существование, то происходит «вскармливание» именно этой кармы [Суматишилабхадра, л. 22–23].

Итак, приверженность, представляющая собой возникающее на основе жажды страстное желание, сильно привязанное к своему объекту, производит «вскармливание» отпечатка деяния сансары, благодаря чему его способность порождать плод обретает большую силу.

На картине, изображающей «Колесо сансары», приверженность показана в виде человека, собирающего с дерева плоды и складывающего их в суму. Это символизирует то, что результатом действия приверженности является обретение плодов. Плоды эти еще не вкушаются, а складываются в суму.

3.10. СТАНОВЛЕНИЕ (BHĀVA; SRID PA)

Санскритское название этого члена – bhāva означает – «становление, существование, бытие». Оно происходит от глагола bhā – «появляться, быть» и обозначает «появление, становление существующим, существование, бытие» [Кочергина, 1987, с. 478–479]. Тибетский эквивалент этого термина – srid pa – является существительным, образованным от глагольной основы srid – «существовать, быть, мочь, иметь возможность» [Рерих, вып. 10, с. 100; Das, 1960, р. 1289]. Этот термин характеризует способность вызывать существование, приход в существовании и само существование. Тибетский термин обычно обозначает мир, сансарное существование вообще и определяемое двенадцатью членами существование индивида, в частности. В последнем случае он употребляется в качестве эквивалента «возникающего зависимо». Так, говорят: «Двенадцать членов становления» [Жамьян Шадба, 1, л. 12]. Поскольку жизнь индивида в сансаре циклическая (сансара – 'khor ba – «круговращение») – от рождения до рождения, то в известном смысле термин «становление» относится к одному циклу. С этой точки зрения становление подразделяется на четыре вида:

1. Становление рождения (skye bai srid pa) – воплощение в существование снова из-за кармы и клеш, не имея своей воли (rang dbang med) изменить что-либо.

2. Становление смерти ('chi bai srid pa) – прекращение индрии жизни (srog gi dbang po) из-за кармы и клеш как своей причины.

3. Становление промежуточного периода (bar doi srid pa) – от момента прекращения становления смерти до момента реализации становления рождения.

4. Становление прежнего времени (sngon kyī srid pa) – становление от второго момента реализации рождения до реализации становления смерти [Гедун Дандар, 1, л. 6].

Такое становление представляет собой неустойчивое, изменчивое существование, являющееся плодом кармы [Дандарон, 1996, с. 15]. Но становление не может быть пассивным состоянием. Васубандху пишет: «Становлением является осуществление деяний» [Васубандху, 1980, с. 146]. Становление является существованием, которое есть плод прежних деяний и само создает причины последующего существования [Дандарон, 1996, с. 15–16].

Описанное становление – не десятый член, который обусловлен приверженностью и сам обуславливает рождение. «Существование» в данном случае – термин, указывающий на то, что карма уже почти проявилась» [Тинлэй, 1, с. 173]. В Сутре «Десяти ступеней» отмечено: «Становление – порочная карма, возникающая из-за приверженности» [Чандракирти, 1912, с. 187]. Суматишилабхадра определяет его как отпечаток деяния, способность которого порождать плод полного созревания обрела большую силу [Суматишилабхадра, л. 23]. Другие авторы согласны с этим. Поскольку их определения имеют свои плюсы и минусы, то нет смысла рассматривать каждое в отдельности. Попробуем дать толкование, учитывая только плюсы: «Становление как десятый член зависимого возникновения – это являющаяся полным созреванием порочного активность ума – четана, представляющая собой созданный в сознании деянием сансары – второго члена отпечаток деяния, который был «вскормлен» жадной – восьмым членом и приверженностью – девятым членом, в результате чего его способность порождать плод достигла максимальной силы, и осуществляет реализацию одиннадцатого члена – рождения, причем все эти члены относятся к одному циклу зависимого возникновения».

Деяние сансары создает отпечаток, деяния жажды и приверженности «вскармливают» его и доводят до готовности породить плод. Тибетский термин *las* означает и деяние, и карму, а значит, и отпечаток деяния, но наши авторы иногда употребляют его в несогласующихся значениях. Описывая в тетралемме (*mu bzhi*) взаимоотношения деяния сансары и деяния становления, Жамьян Шадба имеет в виду именно отпечаток деяния. Он также замечает, что бывают случаи, когда деяние сансары является в то же время и деянием становления. При совершении деяния беспросветного греха в сознании создается такой сильный отпечаток, что не требует «вскармливания» жадной и приверженностью для того, чтобы его способность порождать плод обрела максимальную силу [Жамьян Шадба, 1, л. 5]. К таким же деяниям Суматишилабхадра относит порицание Учителя, причинение вреда Трем Драгоценностям, родителям, а также благие деяния большой силы [Суматишилабхадра, л. 23].

Поскольку создающие отпечаток деяния сансары – второго члена делятся на деяния заслуги, не являющиеся заслугой, и неотодвигаемые, то и деяния становления подразделяются так. По сути это

подразделение кармы на три вида – осуществляющую забрасывание в хорошую форму жизни Мира Желаний, в плохую форму жизни Мира Желаний, в высшие Миры [Гедун Дандар, 1, л. 6].

Когда из трех указанных видов деяния становления преобладает один, то по смерти получают скандхи промежуточного существования, ориентированные на рождение, соответствующее этому виду кармы. Но совершение в промежуточном существовании тех или иных деяний может значительно изменить ситуацию и тогда получают другое рождение. Считается, что принесение в жертву животных ради блага умершего приводит к худшему рождению, а совершение соответствующих буддийских ритуалов – к лучшему [Суматишилабхадра, л. 23].

Становление как десятый член является полностью созревшей кармой, приводящей к рождению в новом существовании. Жамьян Шадба уподобляет становление беременной женщине, которая готова родить [Жамьян Шадба, 1, л. 15]. Но становление не будет чем-то статичным – просто отпечатком, способным породить плод. Когда отпечаток деяния достиг уровня становления, т. е. способности породить плод, то последующее совершение этого деяния приводит к изменению ориентации отпечатка на порождение конкретного плода. Относительно небольшое количество совершенных неблагого деяния может вызвать рождение животными, среднее – претом, большое – в аду. Кроме того, совершение тех или иных деяний приводит к полному или частичному уничтожению отпечатков на уровне становления. Проявление гнева уничтожает очень большое количество отпечатков благих деяний, а в некоторых случаях вызывает блокирование кармы, определяющей продвижение по пути совершенствования. Из-за произнесения пожеланий находящиеся на уровне становления отпечатки могут образовывать блоки, ориентированные на порождение конкретного плода. При этом происходит изменение их прошлой ориентации.

На картине, изображающей «Колесо сансары», становление представлено в виде птицы, сидящей в гнезде на яйцах, или невесты. Невеста занимает промежуточное положение: она еще дочь (плод кармы), подчиняющаяся своим родителям (карме), но готовится стать хозяйкой в доме, сама будет диктовать условия своим детям. Образ птицы, высиживающей птенцов, содержит намек, что после «вскарм-

ливания» отпечатка деяния жаждой и приверженностью необходим еще некоторый период «высживания», чтобы эти отпечатки полностью созрели для плодоношения.

3.11. РОЖДЕНИЕ (JĀTI; SKYE BA)

Термин «рождение» (тиб. *skye ba*; санскр. *jāti*) обычно употребляется в пяти смыслах: 1) обозначает появление чего-то вообще, 2) появление на свет живого существа, 3) становление прежнего существования, т. е. жизнь от рождения до смерти, 4) воплощение в новое существование как один из двенадцати членов и 5) как не относящееся к двенадцати членам.

Первое нетождественно рождению, относящемуся к двенадцати членам, так как последнее относится только к живым существам. Второе тоже нетождественно, так как появление из матки, которое обычно считается рождением, не является рождением, относящимся к двенадцати членам, поскольку последнее произошло раньше – при воплощении. Третье также нетождественно, так как относится к периоду после становления рождения, к которому относится рождение как одиннадцатый член. Существует и рождение, не относящееся к двенадцати членам, поскольку святой Бодхисаттва рождается благодаря состраданию и пожеланию, а относящееся к двенадцати членам рождение возникает из-за кармы и клеш.

Относящееся к двенадцати членам рождение обусловлено десятым членом – становлением, которое представляет собой отпечаток деяния сансары – второго члена, «вскормленный» клешами – жаждой и приверженностью. Поэтому и говорится, что рождение вызывается деяниями и клешами¹³⁶. Поскольку двенадцатью членами обычно называются скандхи в разные периоды [Васубандху, 1980, с. 31], то говорят, что рождение – это скандхи [Гедун Дандар, 2, л. 16]. Периодом же является период воплощения (*nying mtshams sbyor*). Этот период совпадает с периодом сознания, т. е. скандхи периода сознания будут скандхами периода рождения, но это не означает, что второй и одиннадцатый члены одно и то же, поскольку они относятся к разным жизням. В «Абхидхармакоше» сказано: «Здесь член формулы «сознание» в другой жизни называется рождением» [Васубандху, 1980, с. 30]. Поскольку эти скандхи возникают как результат деяний и клеш, то являются плодом полного созревания порочного деяния.

Все наши авторы описывают рождение примерно одинаково. Разница заключается только в том, что Гедун Дандар определяет рождение как скандхи при воплощении [Гедун Дандар, 2, л. 16], а Жамьян Шадба и Суматишилабhadра – как воплощение [Жамьян Шадба, 1, л. 15; Суматишилабhadра, л. 23]. Принципиального значения это не имеет, но определение с упоминанием скандх – более полное. Кроме того, Жамьян Шадба и Суматишилабhadра включают в определение указание, что воплощение происходит в одно из четырех состояний (gnas) рождения [Там же]. Но это неприемлемо, поскольку эти четыре указываются при подразделении (dbye ba) на виды, а в определении отмечается только признак.

Рождение как одиннадцатый член зависимого возникновения – это представляющие собой плод полного созревания порочного деяния скандхи при воплощении в новое существование из-за становления – десятого члена, являющегося отпечатком деяния сансары – второго члена, «вскормленного» жаждой – восьмым членом и приверженностью – девятым членом, причем все эти члены относятся к одному циклу зависимого возникновения.

Упомянутые выше четыре состояния или места рождения фактически означают четыре способа рождения. Если подразделять рождение с точки зрения способа, то имеются четыре вида: 1) рождение из матки; 2) рождение из яйца; 3) рождение из тепла и влаги; 4) рождение чудесное – путем трансформации или из лотоса. В «Абхидхармакоше»:

«Обитатели ада, боги и пребывающие

В промежуточном существовании
рождаются путем трансформации.

Преты имеют также рождение из матки»

[Гедун Дандар, 2, л. 16].

Гедун Дандар говорит: «У человека имеются [все] четыре вида рождения, так как люди, в основном, рождаются из матки, [а такой человек], как Учитель Арьядэва, родился чудесно [из лотоса], царь Жибожэй родился из влаги и тепла, Архаты Браг и Ньебибраг родились из яйца» [Гедун Дандар, 1, л. 6].

Этого же взгляда придерживаются и другие наши авторы. В связи с рождением возникает интересная проблема. Когда из-за сострадания и произнесения пожелания святой получает некое рождение, то, по

распространенному среди буддистов мнению, он имеет клеши, борется с ними и осознает себя святым только тогда, когда снова победит клеши. Откуда же они у него появляются? Эта тема затрагивается в Сутре «Поучения Вималакирти» [Вималакирти, л. 38], но изложенное там настолько многозначно, что получить четкий ответ невозможно. Наши же авторы вообще не касаются этой проблемы.

На картине, изображающей «Колесо сансары», рождение представлено в виде женщины, рожаящей ребенка. В Сутре «Десяти ступеней» сказано: «Соответствующий причине – деянию [плод-] рождение, т. е. появление скандх» [Чандракирти, 1912, с. 188]. Появление ребенка из матери символизирует появление скандх. Это рождение является плодом совершенного прежде деяния – совокупления, плодом, который определенное время созрел (в лоне матери).

В связи с двенадцатью членами термин «рождение» употребляется и в другом значении: говорят о рождении в промежуточном состоянии, рождении в становлении рождения.

3.12. СТАРОСТЬ И СМЕРТЬ (JARĀ MĀRAṆA; RGA BA 'CHĪ BA)

Суматишилабхадра считает, что «все большее и большее изменение скандх – старение» [Суматишилабхадра, л. 23]. Сюда он относит изменение тела, изменение силы. К изменению тела он относит не только поседение волос, появление морщин, но и последовательные превращения эмбриона, т. е. старение, по его представлению, начинается с момента рождения. К изменению силы он относит ослабление способности к ходьбе и другим действиям, ослабление ума, памяти, органов чувств, способности переваривать пищу, заниматься сексом, старение сансары жизни (srog gi 'du byed) [Суматишилабхадра, л. 24].

Санскритский термин *jarb* и тибетский *rga ba* означают «старение» и «старость». Что же относится к двенадцати членам: старение, старость или оба вместе? Если Суматишилабхадра считает, что это старение, и начинается оно с момента рождения, то почему же потом говорит о возможности смерти без старости? Ведь если умирают, скажем, в детстве или молодости, то, согласно его определению, должны постареть. К тому же, тогда с самого детства должно происходить ослабление памяти. Если же предполагать старением переход от одного возраста к другому, то, на взгляд Гедун Дандара, это тоже неверно, поскольку тогда переход от детства к молодости будет старением, а не взрослением [Гедун Дандар, 2, л. 15].

Ослабление и другие признаки старости имеются только в Мире Желаний, а в двух высших Мирах есть только старение санскары жизни [Там же].

Если считать этот член возрастом – старостью, то как его определять?

При определении Жамьян Шадба и Гедун Дандар употребляют термин cha – «часть, доля», который может иметь значение «участи, элемента», а также указывать на подверженность. Учитывая приведенное выше, можно дать такой перевод их определений: «Старость как двенадцатый член зависимого возникновения – это подверженность скандх полного созревания старению из-за деяний и клеш» [Жамьян Шадба, 1, л. 15; Гедун Дандар, 2, л. 16].

Но это определение неприемлемо, поскольку подверженность старению – это признак скандх, а не старость или старение. Говорить об участии старения или элементе неприемлемо, поскольку это не раскрывает сущности старения. Можно переводить так, что «старость – это та часть из относящегося к скандхам, которая является старением». Но это тоже неверно, поскольку не раскрывает сущности старости.

Санскритское название этого члена происходит от глагола jag – «стареть, дряхлеть, ослабевать, изнашиваться» [Кочергина, 1987, с. 219–220]. Если в отношении тела приемлема изношенность, то в отношении сил и способностей – ослабление. А что приемлемо в отношении санскары жизни, относящейся к четырнадцати випраюкта – санскарам? Что означает ее старение? Поскольку именно ее старение является общим для трех Миров признаком старения, то без уяснения того, в чем проявляется ее старение, невозможно дать определение старости, относящейся к двенадцати членам.

В Сутре «Десяти ступеней» сказано: «Полное созревание (или зрелость) скандх – старость (или старение)» [Чандракирти, 1912, с. 188]. Однако непонятно, что имеется в виду: старость, старение или и то, и другое. Кроме того, термин «полное созревание» не вскрывает сущности старости, так как не указывает, чем именно оно является.

Относящаяся к двенадцати членам зависимого возникновения смерть – это прекращение индрии жизни из-за деяний и клеш. Суматишилабhadра разъясняет, что прекращение индрии жизни – это умирание, а завершение прекращения – смерть. Индрия жизни (srog dbang) – одна из двадцати двух индрий. Этот термин обозначает также сердце.

Суматишилабhadра пишет о трех непосредственных причинах смерти: «Истощение жизни: завершение срока жизни, вызванное кармой. Так, [например, продолжительность жизни] современного человека не очень отклоняется от 80 лет. Истощение заслуг: истощение плодов накопленных ранее заслуг, [вызываемое] высокими прибылями, почестями, славой, известностью, большим достоянием и т. д. Так, [например], из-за пролития дождя драгоценностей на царя Зугпуджана с приближенными [произошло] истощение заслуг, в результате чего наступила смерть, поскольку хотя жизнь и не истощилась, но нет заслуг, [необходимых для] пребывания в хорошей форме жизни. Неотвержение опасного: из-за совершения греха большой силы – [типа нанесения] вреда Учителю и т. д., или совершения опасного – типа проглатывания яда [происходит] разрушение скандх» [Суматишилабhadра, л. 24].

О том, что происходит при умирании, наши авторы не поясняют, но отсылают к текстам, где это описывается очень подробно.

Старость и смерть относят к одному члену. Цзонхава говорит, что это «имеет своим основанием наличие неопределенности в их последовательности, поскольку смерть бывает и не в старости» [Суматишилабhadра, л. 24]. Гедун Дандар добавляет, что бывают случаи, когда стареют без смерти [Гедун Дандар, 2, л. 16].

В Сутрах, где перечисляются двенадцать членов, после названия старости и смерти обычно идет следующее: «...скорбь, стенания, страдание, горе, расстройство и т. д. – будет возникать этот исключительный массив страдания». Скорбь, стенания относят к смерти. Но поскольку, по словам Цзонхавы и Гедун Дандара, бывают случаи, когда умирают в блаженстве (например, отличающийся совершенно чистой праведностью монах), и у них нет определенной последовательности, то их и не указывают в качестве отдельных членов. Кроме того, эти явления в той или иной форме и мере являются спутниками жизни на разных этапах всех существ.

В Сутре «Вопросы домохозяина Угры»: «Это именуемое жизнью дома называется обителью всех дхарм страдания ... являет скорбь, стенания, страдания, огорчения и расстройства» [Вопросы Угры, л. 16].

А в Сутре «Десять ступеней»: «Сильная душевная мука из-за переживаний и привязанности во время умирания и лишения – скорбь. Возникающие из-за скорби возгласы – стенания. Ослабление пяти

органов чувств – страдание. Ослабление умственного видения – горе. Появление множества страданий и огорчений – расстройство. Так реализуется это не имеющее деятеля и ощущающего древо страдания – массив страдания» [Чандракирти, 1912, с. 188]. Имеющееся в Сутре слово «исключительный» Гедун Дандар толкует следующим образом: «Хотя бы в сансаре и было только блаженство, отвергающее страдание, но поскольку не имеет признака блаженства, то и говорится так» [Гедун Дандар, 1, л. 6]. Хотя бы и не было страдания страдания и страдания изменения, и было блаженство, но у сансарных существ всегда имеется страдание санскар [Сутра встречи, л. 20].

Что имеет в виду Гедун Дандар, когда говорит о возможности старения без смерти? Таранатха говорит, что Бхавья и Буддхапалита не умерли. Реализовав сиддхи пилюли, они сделали особые пилюли, съев которые, продлили свою жизнь и ушли в своем теле в страну богов [Дараната, 1869, с. 142]. Кроме того, у буддистов имеются предания, что некоторые йоги не умирают, а входят и растворяются в ступах. Г. Ц. Цыбиков подчеркивает, что, по мнению тибетцев, царь Срон-цзан-гамбо не умер, а вошел вместе со своими женами в статую Авалокитешвары и растворился в ней [Цыбиков, 1, с. 78].

В связи со смертью возникла интересная полемика. Суть ее состоит в следующем. Двенадцать членов являются моментами потока существования индивида. Значит, индивид обладает двенадцатью членами. Смерть – один из двенадцати членов. Следовательно, индивид обладает смертью. Но смертью он может обладать только тогда, когда мертв. Мертвый же ничем не может обладать, да и индивид – именно живой, а не мертвый. Разрешение проблемы: двенадцать членов являются моментами не потока существования индивида, а потока индивидуального существования, поэтому они принадлежат не индивиду, а потоку [Гедун Дандар, 2, л. 16].

Если оценивать схоластическое рассмотрение двенадцати членов зависимого возникновения по отдельности, то получается следующая картина. Суматишилабхадра превосходно описывает эти члены, уместно приводит цитаты, но при этом не дает или не всегда точно формулирует определения. Жамьян Шадба много внимания уделяет вопросам неведения и деяния санскары, поражая великолепным знанием множества работ и мастерством в ведении диспута. У Гедун Дандара, в отличие от Жамьян Шадбы, меньше цитат, и преобладает тенденция

к чисто философским рассуждениям. У них у всех не проводится четкая граница между относящимся к конкретному члену и излагаемым в связи с ним, определения часто неточны или неполны, наблюдаются и противоречия. В целом же эти разделы работ данных авторов имеют большую ценность, поскольку позволяют получить достаточно полное представление о понимании двенадцати членов и механизма кармообразования и кармореализации в тибето-монгольской схоластике. Эта концепция еще не была описана с достаточной полнотой на европейских языках и мало изучена буддологами.



Глава 4

ВЗАИМОСВЯЗЬ ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ИХ ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ

4.1. ГРУППИРОВАНИЕ ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Двенадцать членов зависимого возникновения рассматриваются с точки зрения стороны полного осквернения (*kun nas puon mongs*), которая описывается первыми двумя из четырех истин святого – истиной страдания и возникновения всего. Поэтому они должны содержать элементы страдания и его причин. Поскольку же страдание возникает из-за деяний, а деяния – из-за клеш, то двенадцать членов зависимого возникновения делятся на три группы полного осквернения: клеша (*puon mongs*), деяния (*las*) и страдания (*sdug bsngal*), или основы (*gzhi*), или рождения (*skye*). Поэтому Нагарджуна говорит об этом в «Сущности зависимого возникновения»:

«Эти двенадцать отдельных членов, которые
Были названы Муни¹³⁷ [членами] зависимого возникновения,
Подразделяются на три [группы] –
Клеша, деяния и страдания.
Первый, восьмой и девятый – клеша,
Второй и десятый – деяние,
Семь остальных – страдание.
[Так] двенадцать членов подразделяются на три [группы].
От трех [членов первой группы] возникают два [члена второй].
От двух возникают семь. От семи же
Возникают три [первой группы]. Это колесо бытия
Вертится снова и снова»

[Суматишилабhadра, л. 25–26].

Неведение, жажда и приверженность образуют группу клеша, санскара и становление – группу деяния, а остальные члены – группу страдания.

Если же подразделять с точки зрения двух первых истин, то две группы – клеша и деяния – объединяются в группу истины возникновения всего, а группа страдания представляет собой группу истины страдания [Гедун Дандар, 2, л. 17].

Из-за неведения возникают клеши, которые обуславливают деяния, приводящие к страданию. Хотя условием неведения является привычка (bag chags) задействия в уме (yid la byed pa) несоответствующего истинному характеру сущего (tshul bzhin ma yin pa), а причиной – семя неведения, фактически происходит так, что из-за деяния – кармы получают скандхи, из-за восприятия их как существующих истинно возникает восприятие Я, из-за чего совершаются деяния, приводящие к накоплению кармы. Поэтому Нагарджуна и говорит, что от семи возникают три. Так и вертится колесо сансарного существования [Суматишилабхадра, л. 25].

Имеется еще одно подразделение двенадцати членов зависимого возникновения: на причины и плоды осуществления забрасывания ('phen byed) и осуществления реализации ('grub byed). Неведение, сансары и сознание времени причины – причины забрасывания. Сознание времени плода, физическое и психическое, шесть аятан, соприкосновение и ощущение – плоды забрасывания. Жажда, приверженность и становление – причины реализации, рождение, старость и смерть – плоды реализации. Гедун Дандар не включает в первую группу сознание времени причины, поскольку оно не является третьим членом зависимого возникновения [Гедун Дандар, 2, л. 17].

Совершенное из-за неведения деяние – санскара оставляет в сознании отпечаток – семя будущего существования, которое при благоприятных условиях дает росток – сознание времени плода. Но в теперешней жизни, когда совершено деяние, они существуют потенциально – в виде отпечатка. Для того чтобы они реализовались, необходимо «вскормить» отпечаток жаждой и приверженностью так, чтобы образовался полностью готовый породить плод отпечаток (становление). Вызывание забрасывания подобно засеиванию вспаханного поля, а вызывание реализации подобно вызыванию созревания урожая посредством солнца и дождя [Суматишилабхадра, л. 25].

В результате реализации получают рождение в какой-либо форме существования, из-за силы отпечатка деяния возникают психическое и физическое, аятаны, соприкосновение и ощущения. Поэтому они называются плодом забрасывания и подобны возникшему благодаря силе семени осеннему урожаю.

Вначале рождаются, потом стареют и умирают. «Поскольку [они] являются характеристиками от образования из-за «вскармливания»

психического и физического [и до их] разрушения, то называются плодом реализации. [Это] подобно тому, как благодаря солнцу и дождю [растения] рождаются, [а потом], постепенно иссохнув, распадаются на части» [Там же].

Если так, то теперешние скандхи, переживания блаженства и страдания являются плодом забрасывания – плодом прежних деяний, а неотвратимое наступление старости и смерти после рождения будет плодом реализации, возникшим благодаря совокупности прежних причин и условий.

Понимание такого подразделения двенадцати членов зависимого возникновения обычно сопряжено с некоторыми трудностями, которые вызываются терминологией. Ведь деяния санскары подразделяются на забрасывающие, завершающие и реализующие. Здесь имеются термины – забрасывание и реализация, но употребляются они в ином значении. Поскольку совершаемые из-за неведения деяния в этой жизни приводят к образованию семян будущего существования, в которое при благоприятных условиях будет заброшено сознание, то и говорят о причинах и плодах забрасывания. Поскольку же для того, чтобы эти семена реализовались в плоды, необходимо «вскармливание» отпечатков деяния жаждой и приверженностью, приводящее к становлению – полностью созревшему отпечатку, то говорят о причинах реализации. К чему же приводят причины реализации? К рождению и следующими за ним старению и смерти.

Что забрасывает? – Неведение и деяние. Посредством чего забрасывают? – Посредством сознания времени причины. Куда забрасывают? – В сознание времени плода (т. е. воплощение) и т. д. Что реализует? – Жажда и приверженность. Посредством чего реализуют? – Посредством становления. Что реализуется? – Рождение, старость и смерть [Чже Цонкапа, 1995, с. 83; Maitreya, 1936, р. 68].

Такое подразделение на причины и плоды забрасывания и реализации делается для уяснения того факта, что все двенадцать членов зависимого возникновения в той или иной форме присутствуют в одной жизни. Если причины забрасывания реализованы в этой жизни, то их плоды существуют в этой жизни в потенциальном состоянии, а плоды забрасывания, причины которых были реализованы в прошлой жизни, существуют в этой жизни. Это же можно отнести к причинам и плодам реализации [Там же].

В субкомментарии Стхирамати на «Мадхьянтавибхангу» имеется подразделение двенадцати членов зависимого возникновения на семь причин: 1) неведение – причина ошибки, 2) санскара – причина, предопределяющая будущее существование, 3) сознание – причина перехода из одной формы существования в другую, 4) психическое и физическое и шесть аятан – причина, определяющая тип существования, 5) соприкосновение и ощущение – причина переживания воздаяния, 6) жажда, приверженность и становление – причина, реализующая преопределенное существование, 7) рождение, старость и смерть – причина страдания [Maitreya, 1936, p. 69].

Иногда говорят, что двенадцать членов зависимого возникновения сводятся к четырем ключевым факторам. В Сутре «Вопросы старицы» сказано: «Аналогично, сестра, все дхармы обусловлены грешным деянием. Так, если имеются эти дхармы – неведение, жажда, деяние и сознание, то имеют место и рождение, и смерть» [Вопросы старицы, л. 3]. Так же говорит и Цзонхава: «Сеятель – неведение бросает в поле – сознание семя – карму, которое, увлажненное водой жажды, выпускает росток психофизического во чреве матери» [Чже Цонкапа, 1995, с. 84].

В «Абхидхармакоше» имеется подразделение двенадцати членов зависимого возникновения на относящиеся к трем жизням:

«В пределах предшествующего и последующего – по два,
В средней полной реализации обладают восемь»

[Васубандху, 1980, с. 143].

Два первых члена Васубандху относит к прошлой жизни, два последних – к будущей, остальные – к теперешней.

4.2. ХАРАКТЕРИСТИКА ОБУСЛАВЛИВАНИЯ ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Хотя у первоаккумуляции деяний, осуществляющих забрасывание, имеется много всевозможных причин – желание пребывать в теперешнем блаженстве, желание обрести блаженство в будущем, но их корнем является «взгляд на совокупность разрушимого» – мысль: «Я. Мое». Если его нет или не подчиняются ему, то не происходит первоаккумуляции деяний, осуществляющих забрасывание. Поэтому главная причина – неведение. Чтобы поняли это, говорит Суматишилабхадра, в Сутре сказано: «По причине неведения – санскар» [Суматишилабхадра, л. 26].

Аналогично, хотя у воплощения сознания – виджняны имеются и другие причины – клеши, сознание – чигта и психические элементы – чайтта, но главной является деяние сансары, осуществляющее забрасывание. Основная причина образования психического и физического – мано-виджняна. Суматишилабхадра высказывается по этому поводу так: «Каждый предшествующий [член] является главной причиной каждого последующего... Хотя имеется много условий, действующих вместе с причиной каждого из них, но поскольку [они] не являются главными, то и не называются» [Там же].

Приведенная характеристика обуславливания (rkyen du 'gyur bai tshul) членов односторонняя, поскольку описывает обуславливание только в обычном порядке возникновения стороны полного осквернения, который предназначен для демонстрации истины страдания. Не дается характеристика обуславливания членов в порядке реализации одного цикла зависимого возникновения. Не указывается, чем обуславливается неведение и что обуславливается старостью и смертью. Не вскрывается с достаточной полнотой все многообразие взаимоотношений между членами.

Интересную характеристику обуславливания членов приводит Гедун Дандар: «Способ обуславливания членов существует, поскольку предшествующие члены, являющиеся обладателями рупы, служат «причина-условиями» и «хозяин-условиями» последующих, являющихся обладателями рупы, и поскольку предшествующие члены, являющиеся сознанием, служат «причина-условиями» и «сразу-после-того-условиями» последующих; предшествующие [члены] зависимого возникновения, обладающие рупой, служат соответствующими «хозяин-условиями» и «объект-условиями» последующих членов, являющихся сознанием; предшествующее [члены] зависимого возникновения, являющиеся сознанием, служат «причина-условиями» последующих [членов] зависимого возникновения, являющихся обладателями рупы» [Гедун Дандар, 1, л. 7].

Выражение «gzugs can du gyur bai yan lag» буквально обозначает «член, ставший обладателем рупы», а выражение shes paḡ gyur paḡ yan lag – «член, ставший сознанием [психическим]». Первое обычно означает телесное, а второе – психическое. Но двенадцать членов зависимого возникновения не подразделяются на психическое и телесное.

К тому же, как определить тогда четвертый член – психическое и физическое? Если речь идет о членах, относящихся к двум нижшим Мирам, обладающих рупой, и относящихся к Миру Бесформенного, то в отношении Мира Бесформенного обычно употребляется другой термин – *gzugs med*. Никаких пояснений Гедун Дандар не дает, а другие авторы вообще не упоминают об этом.

4.3. ФУНКЦИИ ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Члены зависимого возникновения выполняют два вида функций (*byed las*): сходную (*'dra ba*) и несходную (*mi 'dra ba*). Сходная состоит в том, что каждый предшествующий член порождает каждый последующий. О несходной Майтрея пишет в «Мадхьянта-вибханге»:

«Поскольку затемняет и поскольку сажает,
Поскольку приводит и поскольку полностью получает,
Поскольку завершает и поскольку обладает,
Поскольку вкушает и поскольку собирает,
Поскольку присоединяет и поскольку реализует,
Поскольку страдание, мучительное существование»

[Гедун Дандар, 1, л. 7].

«Первый член затемняет восприятие объекта вообще и истинной сущности – отсутствия Я, в частности, второй сажает семя следующего существования, третий приводит в следующее существование, четвертый осуществляет получение скандх полного созревания следующего существования, пятый завершает процесс образования и получения скандх полного созревания следующего существования, шестой, опираясь на соединение трех – объекта, индрии и сознания, осуществляет благодаря собственной силе обладание изменением объекта, седьмой осуществляет благодаря собственной силе переживание трех – приятного, неприятного и нейтрального, восьмой осуществляет собирание скандх полного созревания следующего существования, девятый осуществляет присоединение к следующему существованию снова, десятый осуществляет реализацию следующего существования, одиннадцатый и двенадцатый вызывают страдание индивида, имеющего их в своем потоке» [Гедун Дандар, 2, л. 17].

В Сутре «Десяти ступеней» говорится: «При этом неведение пребывает в двух действиях: полностью помрачает видение живых су-

ществ и являет причину реализации сансары. Сансары тоже пребывают в двух действиях: вызывают полное созревание будущего и являют причину реализации виджняны. Виджняна тоже пребывает в двух действиях: осуществляет воплощение [в новое] существование и являет причину реализации психического и физического. Психическое и физическое тоже пребывают в двух действиях: создают взаимоположение и являют причину реализации шести аятан. Шесть аятан тоже пребывают в двух действиях: являют полное раскрытие своих объектов и являют причину реализации соприкосновения. Соприкосновение тоже пребывает в двух действиях: создает достижение [контакт] видимого и являет причину реализации ощущения. Ощущение тоже пребывает в двух действиях: создает переживание приятного, неприятного и свободного от обоих и являет причину реализации жажды. Жажда тоже пребывает в двух действиях: вызывает сильное влечение к предмету желания и являет причину реализации приверженности. Приверженность пребывает в двух действиях: [первое] подобно вышеупомянутому, [а второе] являет причину реализации становления. Становление тоже пребывает в двух действиях: вызывает пребывание другого потока бытия и являет причину реализации рождения. Рождение тоже пребывает в двух действиях: [первое] подобно упомянутому выше, [а второе] являет причину реализации старости и смерти. Старость тоже пребывает в двух действиях: вызывает изменение [ослабление] органов чувств [и ума] и являет причину встречи со смертью. Смерть соответственно тоже пребывает в двух действиях: вызывает разрушение сансары и являет причину непрерывания потока совершенного незнания» [Чандракирти, 1912, с. 188–189].

4.4. СХОДСТВО-СООТВЕТСТВИЕ СТУПЕНЕЙ ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ ОДНОГО ЦИКЛА ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

По мнению буддистов, наш отдельный четырехматериковый мир, носящий название Саха, делится на три Мира (khamas) – Мир Желаний, Мир Форм и Мир Бесформенного, которые подразделяются на девять ступеней (sa) следующим образом: к первой ступени относится весь Мир Желаний с его двадцатью местопребываниями (восемь пар адов, местопребывания претов, животных, людей четырех материков и шесть небес), четыре следующих ступени относятся к Миру Форм и

соответствуют четырем дхьянам (bsam gtan), причем к каждой из трех первых дхьян относится по три местопребывания богов Мира Форм, а к четвертой дхьяне – восемь местопребываний, четыре же последующие ступени относятся к Миру Бесформенного и соответствуют четырем самапатти (snyoms 'jug), на каждое из которых приходится по одной аятане, местопребывание же последней из них называется Вершиной мира (srid rtse) [Васубандху, 1980, с. 3–5; Агги Ванчуг, с. 34–36].

В «Ступенях и путях» Жамьян Шадба объясняет, что на каждой из этих девяти ступеней присутствуют врожденные клеши, причем их выраженность и «грубизна» определяются по девятибальной шкале: большая, средняя, малая, и каждый из этих разрядов подразделяется на большую, среднюю и малую. На каждую из девяти ступеней приходится по девять видов врожденных клеш. Соответствующие расчеты делаются в отношении приобретенных при жизни клеш и, при рассмотрении пути Бодхисаттвы, в отношении врожденных и приобретенных при жизни видов покровов клеш и покровов познаваемого [Жамьян Шадба-второй, с. 123–124].

Поскольку живые существа при перерождении могут оказаться на своей ступени, низшей или высшей, а один цикл зависимого возникновения занимает как минимум две жизни, то возникает закономерный вопрос: к каким ступеням будут относиться при этом те или иные из двенадцати членов. Наиболее полно этот вопрос рассматривает Гедун Дандар [Гедун Дандар, 2, л. 19–24], а Жамьян Шадба – в значительно меньшей степени [Жамьян Шадба, 1, л. 15–17].

Из-за неведения совершается первоначальное деяние сансары, осуществляющего забрасывание в скандхи полного созревания нового существования, затем это деяние должно быть «вскормлено» двумя клешами – жадой и приверженностью. Возникает теоретический вопрос: возможно ли первоначальное деяние, осуществляющего забрасывание на свою ступень, высшую или низшую? Ответ дается утвердительный, но без серьезного обоснования. Опираясь на «Полное установление сокровенного смысла», изучение идей различных авторитетных знатоков и собственные размышления, Гедун Дандар формулирует три правила: «Неведение относится к той ступени, где было совершено первоначальное деяние, осуществляющего забрасывание

в новое существование. Деяние одной ступени не может забрасывать в скандхи полного созревания другой ступени. Клеши одной ступени не могут «вскармливать» деяние другой ступени» [Гедун Дандар, 1, л. 10]. Для пояснения Гедун Дандар приводит много примеров. Если на ступени третьей дхьяны произошло первоначальное деяние, осуществляющего забрасывание в скандхи полного созревания Вершины мира, и то деяние было «вскармлено» жадой и приверженностью на той же ступени третьей дхьяны, и затем получили рождение на Вершине мира, то неведение относится к ступени третьей дхьяны, а другие члены к ступени Вершины мира, поскольку неведение относится к той ступени, на которой было совершено забрасывающее деяние, а забрасывающее деяние – к той ступени, на которую забрасывает, клеши же, «вскармливающие» это деяние, к ступени, к которой относится и деяние, другие же члены – к ступени, в рождение на которой забрасывает то деяние.

Некоторые утверждают, что на ступенях двух высших Миров невозможна реализация клеши, относящейся к низшей ступени, поскольку при пребывании в самапатти, соответствующем своей ступени, невозможна реализация клеши низшей ступени. Поэтому происходит так, что когда после Мира Желаний получают рождение на ступени первой дхьяны, жажда и приверженность относятся к обеим ступеням – Миру Желаний и первой дхьяне. А когда после первой дхьяны получают рождение в Мире Желаний, то жажда и приверженность относятся к ступени первой дхьяны, так как в опоре высшей ступени не реализуются клеши низшей ступени.

Гедун Дандар отвергает эту идею, поскольку бывают случаи выхода из этого самапатти, тогда-то и может реализоваться клеша низшей ступени. Итак, если на ступени третьей дхьяны было совершено первоначальное деяние, осуществляющего забрасывание на ступень Мира Желания, но не было «вскармлено» на той ступени, и из-за других деяний было получено рождение на ступени второй дхьяны, и то прежнее деяние было «вскармлено» на той ступени, и затем получили рождение в Мире Желаний, то неведение относится к ступени третьей дхьяны, а остальные члены – к ступени Мира Желаний.

Гедун Дандар приводит мнения некоторых людей, которые полагают, что есть неведение – спутник клешного ума (nyon uid) и неведе-

ние – спутник мудрости или ума знающего (shes yid). Если в отношении первого верно указанное выше, то второе относится к ступени, расположенной на одну ступень ниже ступени рождения. Если на ступени третьей дхьяны было накоплено и «вскормлено» деяние, осуществляющее забрасывание в рождение на этой же ступени, и это рождение было получено, то все члены относятся к этой ступени, а то неведение – спутник мудрости – относится к ступени второй дхьяны. Гедун Дандар считает эту точку зрения неверной, поскольку при описании двенадцати членов зависимого возникновения сознание рассматривают как имеющее шесть видов, а клешный ум и алая входят в число восьми видов сознания. Кроме того, если принять эту идею, то при рождении в Мире Желаний неведение – спутник мудрости – должно было бы относиться к ступени, расположенной ниже Мира Желаний, а такой ступени нет.

Может возникнуть вполне естественная мысль: «Если является дхармой находящегося на такой-то ступени, то с необходимостью является дхармой, относящейся к уровню этой ступени». Но это неверно, поясняет Гедун Дандар, поскольку тогда пребывающий в Мире Желаний не мог бы практиковать самапатти первой и других дхьян, а это имеет место.

Может возникнуть и такая мысль: «Если [некая дхарма] относится к ступени [Мира] Желаний, то с необходимостью относится к потоку индивида [Мира] Желаний». Это тоже неверно, указывает Гедун Дандар, поскольку тогда обитатель небес Махабраhma¹³⁸, у которого возник ложный взгляд, относящийся к ступени Мира Желаний, был бы обитателем Мира Желаний [Гедун Дандар, 2, л. 19–24].

Жамьян Шадба согласен с этими идеями, но утверждает, что у виджнянавадинов не только неведение относится к той ступени, на которой произошло первоначальное деяние, но и сознание – третий член [Жамьян Шадба, 1, л. 15].

Основное правило определения, к каким ступеням относятся двенадцать членов одного цикла зависимого возникновения при перерождении, на взгляд наших авторов, состоит в следующем: неведение относится к ступени, на которой имело место первоначальное деяние, а остальные члены – к ступени, на которую забрасывает это деяние.

4.5. ПРОБЛЕМА УСТАНОВЛЕНИЯ КОЛИЧЕСТВА ЖИЗНЕЙ, В КОТОРЫХ РЕАЛИЗУЕТСЯ ОДИН ЦИКЛ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

В Сутрах говорится: «Поскольку имеется это, возникает то. Поскольку родилось это, рождается то. Так по причине неведения – санскара». Приводятся в обычном порядке все двенадцать членов, составляющих один цикл зависимого возникновения. За сколько же жизней реализуется один цикл? Неведение порождает деяние санскары, которое оставляет отпечаток в сознании. Этот отпечаток должен быть «вскормлен» жаждой и приверженностью, получив таким образом большую силу, «дозреть» в становлении и только тогда может вызвать приход сознания в новое рождение, образование психического и физического, шести аятан, ощущения и старости и смерти¹³⁹. Один цикл может реализоваться не менее, чем за две жизни, поскольку после становления идет рождение, а потом смерть, но невозможно получить рождение, не умерев [Гедун Дандар, 2, л. 18].

При быстром (muṅ) варианте один цикл реализуется за две жизни: когда в опоре человека произошло первоначальное деяние, осуществляющего забрасывание в скандхи полного созревания бога, и то деяние было «вскормлено» двумя – жаждой и приверженностью, благодаря чему способность деяния становления породить плод стала очень сильной, и без вклинивания другого рождения получают рождение богом, тогда те двенадцать членов реализуются за две разные жизни, поскольку два первых члена и три – жажда, приверженность и становление – реализуются в этой жизни человеком, а остальные – реализуются в той жизни богом. Вайбхашики считают, что цикл реализуется минимум за три жизни, поскольку в «Абхидхармакоше» сказано:

«В пределах предшествующего и последующего – по два,
В средней полной реализацией обладают восемь»¹⁴⁰

[Васубандху, 1980, с. 143].

Но ведь в Сутрах указываются случаи, когда из-за совершения беспросветного греха в следующей жизни попадают в ад, т. е. имеется реализация за две жизни [Гедун Дандар, 1, л. 8].

При медленном (buḥ) варианте двенадцать членов зависимого возникновения могут реализоваться и за три жизни. Когда в опоре человека накопили деяние, осуществляющее забрасывание в скандхи

полного созревания бога, но не «вскормили» то деяние жадной и приверженностью, и по смерти получают из-за других деяний рождение человеком, и в той опоре «вскармливают» жадной и приверженностью то прежнее деяние, осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания бога, и способность деяния становления породить плод стала очень сильной, и получают рождение богом, тогда двенадцать членов зависимого возникновения реализуются за три разные жизни, поскольку два первых члена реализуются в первой жизни человеком, жажда, приверженность и становление – во второй жизни человеком, остальные – реализуются в жизни богом.

При медленном варианте, по представлению Гедун Дандара, двенадцать членов зависимого возникновения могут реализоваться и за четыре разные (mi 'dra ba) жизни. Когда в опоре человека накопили деяние, осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания бога, но то деяние не было «вскормлено» жадной и приверженностью, и из-за других деяний получают рождение человеком, и в той опоре то деяние, осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания бога, было «вскормлено» жадной, но не было «вскормлено» приверженностью, и по смерти получили из-за других деяний рождение человеком, и в той опоре то деяние было «вскормлено» приверженностью, и способность деяния становления породить плод стала очень сильной, и получили рождение богом, тогда те двенадцать членов зависимого возникновения реализуются за четыре разные жизни, поскольку два первые члена реализуются в первой жизни человека, жажда реализуется во второй жизни человека, приверженность и становление реализуются в третьей жизни человека, а остальные семь – в жизни бога. Таково мнение Гедун Дандара [Гедун Дандар, 2, л. 19].

Цзонхава [Чже Цонкапа, 1995, с. 85], вслед за ним и Суматишилабхадра [Суматишилабхадра, л. 27] считают, что быстрый вариант – две жизни, а медленный – не больше трех. Все это зависит от того, возможно ли «вскармливание» деяния жадной в одной жизни, а «вскармливание» этого же деяния приверженностью в другой. Гедун Дандар полагает это возможным и приводит такой пример: «Приходим к тому, что существует смерть, когда деяние, осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания бога, было «вскормлено» жадной, но не было «вскормлено» приверженностью, поскольку ко-

гда в той опоре родилась жажда, жаждущая скандх из страха, опасения прерывания своего [существования], и та жажда «вскормила» деяние, осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания бога, а приверженность не «вскормила», и по смерти получают рождение в промежуточном существовании бога, и не получают рождение в «становление рождения», и имеют рождение человеком, так как если получили рождение в промежуточном существовании бога, то необязательно получают рождение в становление рождения богом» [Гедун Дандар, 1, л. 19]. Здесь допущена серьезная ошибка, поскольку хотя жажда существования и определяется как вид жажды, но по сути своей не является жаждой как восьмым членом, так как ее объект – не ощущение, а существование. Во всяком случае ее можно рассматривать как весьма сомнительную жажду. Суматишилабхадра вообще считает ее приверженностью.

Некоторые положения можно понять так, что на промежуточное существование доминирующее влияние оказывает «вскормленность» жаждой. Когда в опоре человека было накоплено деяние, осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания бога, и то деяние было «вскормлено» жаждой, но не было «вскормлено» приверженностью, то получают промежуточное существование бога, т. е. обращенное к рождению богом, однако из-за недостаточной силы способности деяния породить плод не становятся богом, а получают другое рождение. Кроме того, возможен случай, когда в опоре человека было совершено деяние, осуществляющее забрасывание в скандхи полного созревания бога, и оно было «вскормлено» жаждой и приверженностью, и способность деяния становления породить плод стала очень сильной, и получили рождение в промежуточном существовании бога, но из-за явления в этом промежуточном состоянии ложного взгляда, который, скажем, состоит в признании освобождением не являющегося освобождением, попадают в ад [Гедун Дандар, 2, л. 20].

Случай, когда умирают без старости (в молодости и боги). Здесь двенадцатый член будет неполным. Засчитывать его или не засчитывать, непонятно. В Сутре написано:

«Деяния существ не пропадают
И за сто кальп»

[Гедун Дандар, 2, л. 19].

Как быть с этим? Вклинившиеся жизни относятся к другим циклам зависимого возникновения, поэтому не засчитываются [Чже Цонкапа, 1995, с. 85]. Сказано:

«Не признающий кого-либо Учителем,
За слушание только одного четверостишия Учения
Будет рождаться нечистым мясоедом,
Получив сто рождений собакой!»

[Гедун Дандар, 2, л. 19].

Здесь одно деяние забрасывает в сто разных жизней собакой. Будут ли они относиться к разным циклам? – Нет, поскольку сто жизней собакой являются по существу той жизнью собаки, в которую были брошены одним деянием, просто та участь быть собакой как бы поделена на сто частей.

4.6. ТРАДИЦИОННОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ В РАБОТАХ СХОЛАСТОВ ПОСРЕДСТВОМ ПРИМЕРОВ

Уже было описано подразделение двенадцати членов зависимого возникновения на три группы – клеши, деяния и рождения. Чтобы лучше уяснить взаимоотношения между ними, приводятся примеры. В «Абхидхармакоше»:

«При этом клешу считают подобной семени,
Подобной нагу, подобной корню, подобной дереву,
Соответственно подобной коре.
Деяние подобно плоду с кожурой,
Соответственно лекарству и цветку,
Основа подобна приготовленной еде и напиткам»

[Васубандху, 1980, с. 51–52].

Гедун Дандар поясняет, что неведение подобно семени, поскольку из него возникает росток – страдание. Неведение подобно обителю нага, поскольку море – рождение не высыхает, если в нем находится обитель нага. Неведение подобно корню, поскольку из него вырастает ствол – страдание. Неведение подобно стволу дерева, поскольку из него вырастают ветки – страдание.

Жажда и приверженность сходны с кожурой плода, поскольку страдание возникает от деяния, наделенного кожурой жажды и приверженности. Два деяния сходны с семенем, наделенным оболочкой,

поскольку деяния, наделенные оболочкой жажды и приверженности, порождают росток – страдание. Подобно тому, как лекарственное растение являет однажды целебный сок, а некие цветы являют однажды плод, а потом прекращаются, так и два деяния, явив плод, прекращаются.

Те семь членов зависимого возникновения, относящиеся к плоду, сходны с хорошо приготовленной на огне едой, поскольку подобно тому, как хорошо приготовленная еда является именно тем, что вкушают люди, так и эти семь членов являются именно тем, что вкушают существа [Гедун Дандар, 1, л. 6–7].

Чтобы глубоко усвоить идеи зависимого возникновения, рекомендуется знакомиться с механизмом работы двенадцати членов зависимого возникновения на примерах, которые можно встретить в «Сутре о мудрости и глупости» [Сутра о мудрости, 1978].

Приведенное Гедун Дандаром пояснение на примерах несколько отличается от имеющегося в «Абхидхармакоше».

4.7. СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА НЕОБХОДИМОСТИ, МЕТОДА И ПОЛЬЗЫ ОБДУМЫВАНИЯ И СОЗЕРЦАНИЯ ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

Жамьян Шадба, Гедун Дандар и Суматишилабхадра единодушны в том, что обдумывание и созерцание двенадцати членов зависимого возникновения необходимы для познания четырех истин святого, с которыми так или иначе связаны все духовные практики. На двух первых из пяти Путей занимаются изучением, обдумыванием и созерцанием четырех истин, на Пути Видения добиваются видения истин, на Пути Созерцания – постижения истин. Особенно большое значение постижение двенадцати членов зависимого возникновения имеет для Пратьекабудд. Их даже иногда называют «постигшими зависимое возникновение» [Гедун Дандар, 1, л. 1; Сутра-собрание, л. 4].

Поэтому обычно обдумывание и созерцание двенадцати членов зависимого возникновения увязывают с постижением четырех истин святого следующим образом.

1. Обдумывание и созерцание двенадцати членов зависимого возникновения стороны полного осквернения в порядке возникновения приводят к возникновению понимания истины страдания и желанию избавиться от него [Суматишилабхадра, л. 27]. Гедун Дандар

пишет: «Опираясь на обдумывание того, что по причине неведения возникает санскара ... по причине рождения возникают старость и смерть, возникает признание зла рождения и старости и смерти как [имеющих] своим свойством страдание» [Гедун Дандар, 1, л. 20]. Цзонхава полагает, что это «прекрасное средство для разочарования в ней (т. е. в сансаре)» [Чже Цонкапа, 1995, с. 86]. При этом, замечает Жамьян Шадба, «признав неведение главной из причин рождения в сансаре, будут отвергать его» [Жамьян Шадба, 1, л. 17].

2. Обдумывание и созерцание двенадцати членов зависимого возникновения стороны полного осквернения в порядке возвращения приводят к возникновению понимания истины возникновения всего и желанию избавиться от подчиненности этому закону [Суматишилабхадра, л. 27]. Гедун Дандар: «Опираясь на обдумывание того, что старость и смерть возникают, и если возникают от чего-то, то возникают от рождения ... если деяние санскарны возникает [от чего-то], то возникает от неведения, благодаря видению страдания как имеющего [своим] корнем деяния и клеши, а они возникают от неведения, возникает то понимание возникновения всего как того, что должно быть отвергнуто» [Гедун Дандар, 1, л. 20]. Жамьян Шадба считает, что когда при таком созерцании узнают, каким образом происходят забрасывание в новое существование и реализация страдания, то перестанут создавать причину этого [Жамьян Шадба, 1, л. 17].

3. Обдумывание и созерцание двенадцати членов зависимого возникновения стороны совершенного очищения в прямом порядке приводят к пониманию истины прекращения и желанию обрести прекращенность – ниродху [Суматишилабхадра, л. 27]. Гедун Дандар: «Опираясь на обдумывание того, что благодаря прекращению неведения прекращаются санскарны ... благодаря прекращению рождения прекращаются старость и смерть, возникает понимание, что опираясь на полное истощение посредством противоядия двух – деяний и клеш, прекращаются два – страдание [и возникновение] всего, [понимание] истины прекращения как того, что должно и можно реализовать» [Гедун Дандар, 1, л. 21].

4. Обдумывание и созерцание двенадцати членов зависимого возникновения стороны совершенного очищения в обратном порядке приводят к пониманию истины пути, возникает желание созерцать

путь, приступают к практике [Суматишилабхадра, л. 27]. Гедун Дандар: «Опираясь на обдумывание того, что если старость и смерть прекращаются благодаря прекращению чего-то, то прекращаются благодаря прекращению рождения ... если сансары прекращаются благодаря прекращению чего-то, то прекращаются благодаря прекращению неведения, опираясь на видение мудрости, постигающей отсутствие Я, как должного противоядия от двух [видов] признания Я, возникает понимание истины пути как того, на что следует полагаться» [Гедун Дандар, 1, л. 21].

Теперь о пользе. Ссылаясь на «Абхидхармакошу», где сказано: «Поскольку полностью отвергается помраченность // В отношении предшествующего, последующего и середины», Жамьян Шадба говорит: «Благодаря созерцанию такого способа созерцания отвергнут три вида помрачения в отношении трех времен, и благодаря отвержению того постигнут смысл истинной сущности, а благодаря его постижению познают Учение [и], очень развив ум в Учении, обретут [положение] Будды» [Жамьян Шадба, 1, л. 17].

Гедун Дандар придерживается того же мнения, которое обосновывает словами Нагарджуны:

«Это зависимое возникновение – глубинная ценность
Сокровищницы речений Победителя¹⁴¹.

Кто видит его истинно, тот видит

Полностью высшее – ведение истинной сути Будды»

[Гедун Дандар, 1, л. 1].

Суматишилабхадра описывает другой аспект пользы: «Увидев все сансарное как имеющее своей характеристикой страдание, порождают ум, [думающий об освобождении], рождается сострадание к существам, становятся на путь» [Суматишилабхадра, л. 27].

Оценивая рассмотрение взаимоотношений между двенадцатью членами зависимого возникновения в работах Гедун Дандара, Жамьян Шадбы и Суматишилабхадры, приходим к выводу, что в целом эти работы позволяют получить довольно полное представление об этом предмете в тибето-монгольской схоластике. В незначительной степени они опираются на идеи «Абхидхармакоши» и в значительно большей – на идеи Нагарджуны и Асанги. Отличия обусловлены разработанной в тибето-монгольской схоластике в связи с двенадцатью чле-

нами зависимого возникновения общей концепцией кармообразования и кармореализации. Сюда относятся подразделение двенадцати членов зависимого возникновения на причины и плоды забрасывания и реализации, установление принципа соотнесения двенадцати членов одного цикла зависимого возникновения с девятью ступенями трех Миров при перерождениях, обоснование того, за сколько именно жизней может реализоваться один цикл зависимого возникновения. Описанная концепция кармообразования и кармореализации представляет большой интерес для буддологии, поскольку на ее основе можно объяснить ряд положений буддийского учения, еще не получивших должной интерпретации с научной точки зрения.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование позволяет сделать вывод, что тибетоязычная буддийская схоластическая литература является отражением преимущественно того типа тибето-монгольского схоластического мышления, которое, опираясь на авторитет текстов Писания и работ признанных заслуживающими доверия авторов, принимает понимание абсолютной и относительной истины школой мадхьямики-прасангики и ориентируется на постижение абсолютного через относительное путем анализа авторитетных текстов в оригинальной тибето-монгольской форме, характеризующейся содержанием в том или ином виде элементов диспута и использованием в качестве главного средства установления истины логического метода «выведения»-прасанги (thal-'gyur).

Тибетоязычная схоластическая литература неразрывно связана с системой монастырского философского образования и является преимущественно учебной. Анализ исследуемых текстов приводит нас к выводу о наличии двух форм изложения материала – схоластической и обычной, различные сочетания которых определяют три основных типа работ – *описание, общее исследование и подробное исследование*. Являясь преимущественно комментирующей, учебная литература имеет своей целью подготовку к диспуту – основному методу обучения.

Существование двух форм изложения материала в схоластической литературе базируется на понимании двух истин школой мадхьямики-прасангики. Опираясь на абсолютную истину, опровергают любой тезис путем «выведения», но поскольку без относительной истины невозможно постичь абсолютную, то отстаивают некоторые концепции. Первое определяет наличие схоластической формы, а также диспута как основного метода обучения, а второе – обычной формы.

Хотя тибетоязычная схоластическая литература и является преимущественно комментирующей, но содержит много оригинальных концепций, разработанных благодаря схоластическому методу. Так, анализ приводит нас к заключению, что излагаемая в исследуемых текстах концепция зависимого возникновения имеет тибетское происхождение и что ее автором является Цзонхава. Однако, хотя схоластический метод и привел к возникновению новых концепций, необходимо отметить, что он послужил также и тормозом для дальнейшего развития философии¹⁴².

Апробированный в данной работе метод отбора источников – посвященных изучаемому предмету текстов на тибетском языке, характеризующихся схоластической формой изложения, оправдал себя и позволил установить ту форму, в которой доктрина зависимого возникновения существует в тибето-монгольском схоластическом буддизме. Это позволяет рекомендовать применение данного метода при изучении тибетоязычных текстов, написанных в схоластической форме, что открывает определенные перспективы в исследовании фактически малодоступного до последнего времени большого пласта схоластической литературы.

В настоящее время доктрина зависимого возникновения преподается в буддийских учебных заведениях Индии, Тибета, Китая, Монголии и Бурятии в связи с изучением работы Майтреи «Абхисамаяланкара», по этой теме проводятся учебные диспуты. Поэтому доктрина зависимого возникновения в данном виде оказывает большое влияние на мировоззрение буддистов всюду, где занимаются религиозно-проповеднической деятельностью выпускники этих заведений, а особенно – в центральноазиатском регионе.

Понимание двенадцати членов зависимого возникновения в схоластической литературе коренным образом отличается от абхидхармического и хинаянского, где восемь средних членов рассматриваются как периоды, на которые подразделяется жизнь живого существа. Следует заметить, что в таком виде двенадцать членов зависимого возникновения еще не были описаны с достаточной полнотой и ясностью в литературе на европейских языках. Данный подход к двенадцати членам зависимого возникновения является тем основанием, на котором можно строить общую теорию кармообразования и кармо-реализации, исследуя множество положений буддийского учения по этому вопросу, не имеющих еще достаточного теоретического обоснования.

При исследовании был вскрыт целый ряд дефектов в изложении Гедун Дандаром, Жамьян Шадбой и Суматишилабхадрой доктрины зависимого возникновения. Были обнаружены несостоятельность некоторых определений, данных ряду принципиальных понятий (например, первому члену – неведению, старости и др.), отсутствие ясности в описании статуса «святого» в Махаяне и Хинаяне и установлении последствий обретения этого статуса для начального неведения

и первого члена зависимого возникновения. Опора на цитаты из самых различных, считающихся авторитетными, текстов приводит к несколько формальному подходу, при котором часто не учитывается суть вопроса и идеи разных школ согласовываются между собой чисто механически, следствием чего явились некоторый эклектизм и постоянные нестыковки в изложении предмета.

Обильное цитирование самых различных текстов имеет и свои положительные стороны, поскольку дает возможность учащемуся ознакомиться со всем разнообразием подходов к данной проблематике. Кроме того, схоластическая форма с присущим ей обилием цитат и специфическим способом установления взаимоотношений между понятиями создает особую игровую атмосферу в учебном процессе, поскольку развивает умение манипулировать цитатами и рассуждать так, чтобы поставить в тупик противника при диспутах, столь любимых во всех буддийских учебных заведениях, где преподается философия.

Сравнивая абхидхармовскую и тибето-монгольскую концепции зависимого возникновения с излагаемым в базовых для этого предмета Сутрах и работах Нагарджуны, Буддхапалиты, Чандракирти, можно прийти к выводу, что этим текстам больше соответствует именно первая, ориентированная, в основном, на устранение неведения – признание существования Я. Тибето-монгольские же философы обычно объясняют идею зависимого возникновения в плане устранения неведения в литературе по мадхьямике. Они, исходя из абхидхармовской концепции, предприняли попытку развить ее, рассматривая двенадцать членов зависимого возникновения с целью уяснения конкретного механизма образования и реализации кармы. Такой подход оказался очень плодотворным, но при этом выявились и некоторые недостатки. Не было описано с приемлемой полнотой и ясностью, как именно первый член – неведение – порождает второй член – деяния сансары. Не было объяснено, почему большинство совершенных деяний требуют «вкармливания» деяниями жажды и приверженности, чтобы их сила достигла уровня способности породить кармический плод. Если же совершенное деяние является очень «сильным», то не требует такого «вкармливания» и сразу становится десятым членом – становлением, поэтому из одного цикла двенадцати членов зависимого возникновения выпадают сразу два члена – восьмой и девятый,

чего по идее не должно быть. Очевидно, указанные недостатки являются следствием недоработок и могут быть устранены при более глубоком исследовании, поскольку сама по себе доктрина зависимого возникновения предназначена для объяснения механизма функционирования сансары, работа которого сводится к образованию кармы в результате совершения деяний из-за клеш во главе с неведением и ее реализации в новом воплощении.

Несмотря на некоторые недостатки изложения, доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольском схоластическом буддизме представлена в пяти вводимых в научный оборот источниках с достаточной полнотой. Ее дальнейшее изучение, на наш взгляд, позволит прояснить многие проблемы в буддийском учении и современном буддийском религиозном мировоззрении. Сама же тибетоязычная буддийская схоластическая литература, несомненно, представляет большой интерес для историков, философов, психологов, филологов, религиоведов. Исследование этого малоизученного вида источников, подавляющее большинство которых до сих пор не введено в научный оборот, позволит существенно расширить источниковедческую базу буддологических исследований.



ПРИЛОЖЕНИЯ

СУТРА «ОБЪЯСНЕНИЕ ПЕРВОГО ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ И [ЕГО] ПОЛНОГО ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ»

На индийском языке¹: *pratītyasamutpāda ādi vibhaṅga nirdeśa nāma sūtra*².

На тибетском языке: *rten cing 'brel bar 'byung ba dang po dang nam par dbye ba bstan pa zhes bya bai mdo*.

Поклоняюсь Трем Драгоценностям³.

Так я слышал однажды⁴:

«Бхагаван пребывает⁵ в Шравасти, в роще царевича Джеты, саду Анатхапиндады⁶.

Далее. Бхагаван [143 Б] сказал монахам:

«Монахи, объясню вам первое⁷ зависимое возникновение и [его] полное подразделение. Очень внимательно слушайте и запоминайте. Объясняю.

Что же [такое] первое зависимое возникновение? И так⁸, если имеется это, возникает то. Поскольку родилось это, рождается то. Так, по причине⁹ неведения будет¹⁰ возникать санскара, по причине сансары – сознание, по причине сознания – психическое и физическое, по причине психического и физического – шесть аятан, по причине шести аятан – соприкосновение, по причине соприкосновения – ощущение, по причине ощущения – жажда, по причине жажды – приверженность, по причине приверженности – становление, по причине становления – рождение, по причине рождения – старость [и] смерть, горе, стенание, страдание, печаль и расстройство. Если так¹¹, то будет возникать этот исключительный великий массив страдания.

Каково же полное подразделение зависимого возникновения? Что [такое] неведение, о [котором] сказано: «По причине неведения – санскара»? [То,] что [является] незнанием предела предшествующего, незнанием предела последующего, незнанием предела предшествующего и последующего, незнанием внутреннего, незнанием внешнего, незнанием внутреннего и внешнего, незнанием деяния, незнанием полного созревания, незнанием деяния и полного созревания, незнанием Будды, незнанием Учения, незнанием Общины, незнанием [истины] страдания, незнанием [истины] возникновения всего, незнанием [истины] прекращения, незнанием [истины] пути, незнанием причины, незнанием дхармы истинного [144 А] возникновения от причи-

ны, непонимание истинно так, как есть, благого и неблагого, греховности и безгрешности, служащего опорой и не служащего опорой, плохого и хорошего, черного и белого, зависимого возникновения с подразделением, шести аятан соприкосновения, того, что [таково], и [иного,] чем то – истинно так, как есть, непонимание, невидение, полное непостижение, [наличие в отношении того] помраченности, всепомраченности, несознавания¹² и именуемого видам мрака – это и следует называть неведением.

Что [такое] санскара, о [которой] сказано: «По причине неведения – санскара»? Санскара [бывает] трех видов. Какие же три? Санскара тела, санскара речи, санскара ума.

Что [такое] сознание, о [котором] сказано: «По причине сознания – санскара»? Шесть совокупностей сознания: сознание [видимого] глазом, сознание [слышимого] ухом, сознание [обоняемого] носом, [ощущаемого] языком, [осязаемого] телом и [мыслимого] умом.

Что [такое] психическое, о [котором] сказано: «По причине сознания – психическое и физическое»? Четыре скандхи не являющегося обладателем физического¹³: скандха ощущений – веданы, скандха представлений – санджни, скандха соединителей – санскар, скандха сознание – виджняны.

Что [такое] физическое? Любое, которое является материальным-рупой. Все они – четыре махабхути, и четыре махабхути служат причиной¹⁴. Это физическое и [указанное] прежде психическое, соединив в один [член], и следует называть психическим и физическим.

Что [такое] шесть аятан, о [которых] сказано: «По причине [144 Б] психического и физического – шесть аятан»? Шесть внутренних аятан: внутренняя аятана глаза, внутренняя аятана уха, носа, языка, тела и ума.

Что [такое] соприкосновение, о [котором] сказано: «По причине шести аятан –соприкосновение»? Шесть совокупностей соприкосновения: соприкосновение [при] соединении глаза¹⁵, соприкосновение [при] соединении уха, носа, языка, тела и ума.

Что [такое] ощущение, о [котором] сказано: «По причине соприкосновения – ощущение»? Ощущения [бывают] трех [видов]: блаженство, страдание, и блаженством не являющееся, и страданием не являющееся.

Что [такое] жажда, о [которой] сказано: «По причине ощущения – жажда»? Жажда [бывает] трех [видов]: жажда [Мира] Желаний, жажда [Мира] Форм, жажда [Мира] Бесформенного.

Что [такое] приверженность, о [которой] сказано: «По причине жажды – приверженность»? – Приверженность [бывает] четырех [видов]: приверженность чувственному, приверженность взгляду, приверженность нравственности и поведению, приверженность признанию Я.

Что [такое] становление, о [котором] сказано: «По причине приверженности – становление»? Становление – трех [видов]: становление [в Мире] Желаний, становление [в Мире] Форм и становление [в Мире] Бесформенного.

Что [такое] рождение, о [котором] сказано: «По причине становления – рождение»? Что те-то и те-то существа рождаются в тех-то и тех-то областях существ, целиком рождаются, переходят, полностью возникают, целиком появляются, обретают отдельные скандхи, обретают отдельные дхату, обретают аятаны, и эту полную реализацию скандх и полное рождение индрии жизни¹⁶ следует называть рождением.

Что [такое] старость, о [которой] сказано: «По причине рождения – старость [и] смерть»? Седые волосы, много морщин, [145 А] дряхлость, слезливость, согбенность – как у пьющей воду коровы, обилие черных пятен, кашель с мокротой и затрудненное дыхание, [при] действиях тело как бы падает вперед, опираются на палку, временами тупость от одурения, немощность, ослабленность, полная ослабленность, ухудшение [функционирования] и ослабления органов чувств [и ума], приход в упадок, полный упадок санскар¹⁷ – это и следует называть старостью.

Что [такое] смерть? Уход тех-то и тех-то, которые являются существами, из тех-то и тех-то областей существ, переход, разрушение, внутренняя слабость, ослабление жизни, уменьшение теплоты, прекращение индрии жизни, оставление скандх, умирание, наступление времени [кончины] – это следует называть смертью.

Это является полным подразделением зависимого возникновения.

Монахи, вот что Я хотел рассказать, когда сказал¹⁸: «Объясню вам первое зависимое возникновение и [его] полное подразделение».

Сутра «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения» закончена».

СВЯТАЯ СУТРА МАХАЯНЫ «РОСТКИ БЕЛОГО РИСА»

На индийском языке: ārya śalistambha nāma mahāyānasūtra.

На тибетском языке: 'phags pa sa lui ljang pa zhes bya ba theg pa chen poi mdo.

Поклоняюсь всем Буддам и Бодхисаттвам.

Так я слышал однажды:

«Бхагаван¹ пребывает [неподалеку от города] Раджрагриха на горе Гридхракута вместе с великой Общиной монахов, [состоящей из] тысячи двухсот пятидесяти монахов, и великим множеством Бодхисаттв Махасаттв².

В то время почтенный Шарипутра³ отправился в то место, где прохаживался Бодхисаттва Махасаттва Майтрея. Придя, повел беседу на многие темы, доставившую истинную радость обоим [134 А]. Собравшись, оба сели на плоский камень.

Далее. Почтенный Шарипутра сказал Бодхисаттве Махасаттве так:

«Майтрея, сейчас Бхагаван, посмотрев здесь на ростки белого риса, проповедал монахам эту Сутру: «Монахи, кто видит зависимое возникновение, тот видит Дхарму⁴. Кто видит Дхарму, тот видит Будду». Сказав такое, Бхагаван больше ничего не произнес. Каков же тогда, Майтрея, смысл раздела Сутр⁵, проповеданного Бхагаваном? Какие монахи, какое зависимое возникновение, какая Дхарма, какой Будда? Каким образом видят Дхарму, если видят зависимое возникновение? Каким образом видят Будду, если видят Дхарму?»

Так сказал. И Бодхисаттва Махасаттва Майтрея сказал почтенному Шарипутре так:

«Достопочтенный Шарипутра, всеведущий владыка Дхармы Бхагаван сказал здесь: «Монахи, кто видит зависимое возникновение, тот видит Дхарму. Кто видит Дхарму, тот видит Будду».

Что [такое] здесь зависимое возникновение? Именуемое зависимым возникновением таково. Поскольку имеется это, возникает то. Поскольку родилось это, рождается то. Что это? По причине неведения возникают сансары, по причине санскар – сознание, по причине сознания – психическое и физическое, по причине психического и физического – шесть аятан, по причине шести аятан – соприкосновение, по причине соприкосновения – ощущение, по причине ощущения – [134 Б] жажда, по причине жажды – приверженность, по причине

приверженности – становление, по причине становления – рождение, по причине рождения – старость [и] смерть, горе, стенание, страдание, печаль и расстройство. Так будет возникать этот исключительный великий массив⁶ страдания.

При этом, поскольку прекращено неведение, прекратятся санскары; поскольку прекращены санскары, прекратится сознание; поскольку прекращено сознание, прекратятся психическое и физическое; поскольку прекращено психическое и физическое, прекратятся шесть аятан; поскольку прекращены шесть аятан, прекратится соприкосновение; поскольку прекращено соприкосновение, прекратится ощущение; поскольку прекращено ощущение, прекратится жажда; поскольку прекращена жажда, прекратится приверженность; поскольку прекращена приверженность, прекратится становление; поскольку прекращено становление, прекратится рождение; поскольку прекращено рождение, прекратится старость [и] смерть, горе, стенание, страдание, печаль и расстройство. Так прекратится этот исключительный великий массив страдания. Это и было названо Бхагаваном зависимым возникновением.

Что [такое] Дхарма? Восьмиричный путь святого, а именно: истинный взгляд, истинное мышление, истинная речь, истинный предел⁷ деяния, истинный образ жизни, истинное усилие, истинное памятование, истинное самадхи. Это следует называть восьмиричным путем святого, соединяет в одно обретение плода и Нирвану, было названо Буддой Дхармой.

Кто [такой] здесь [135 А] Будда Бхагаван? Кто называется Буддой, поскольку постиг все дхармы. Он обладает глазами праджни святого и Дхармакаей⁸, видит те дхармы учащихся и неучащихся⁹.

Что [такое] здесь видение зависимо возникающего? Здесь Бхагаван сказал: «Кто видит зависимо возникающее¹⁰ как не имеющее постоянного и живого¹¹, лишненное живого, именно таким, [как есть], безошибочно, [как] неродившееся, невозникшее, несотворенное, обусловленное¹² – асанскрита, беспрепятственное, невоспринимаемое, успокоенное, безопасное, неотъемлемое, не являющееся полностью успокоенным, и кто таким же образом видит и Дхарму – как не имеющую постоянного и живого, лишненную живого, именно такой, [как есть], безошибочно, [как] неродившуюся, невозникшую, несотворенную, несоединившееся – асанскрита, беспрепятственную, не-

воспринимаемую, успокоенную, безопасную, неотъемлемую, не являющуюся полностью успокоенной, тот полностью постигает дхарму святого¹³ и обладает истинной мудростью, поэтому видит Будду как Тело наивысшей дхармы – Дхармакаю».

[Шарипутра] сказал:

«Почему следует называть зависимо возникающим?»

[Майтрея] сказал:

«Относится к наделенному причиной, наделенному условием, но не к не имеющему причины, не имеющему условия. Поэтому должно называться зависимо возникающим.

При этом Бхагаван, назвавший вкратце признак зависимо возникающего, указал плод именно этого [135 Б] условия: «Появились Татхагаты или же не появились, эта дхармата дхарм пребывает... Что это? Дхармата, пребывающая дхарма, неизменная дхарма, соответствующая зависимо возникновению, татхата¹⁴, безошибочная татхата, не являющаяся иной татхата, действительность, именно истинное, безошибочное, неложное».

Соответственно это возникающее зависимо возникает из-за двух этих. Каких же двух? Таких: поскольку связано с причиной и связано с условием. Кроме того, следует рассматривать в двух видах: внешнее и внутреннее.

Что же здесь за внешнее зависимо возникающее, связанное с причиной? Итак, из семени – росток, из ростка – листок, из листка – стебелек, из стебелька – стебель, из стебля – завязь, из завязи – цветок, из цветка – плод. Если нет семени, не появляется росток... Если нет цветка, не появляется плод. Если имеется семя, полностью реализуется росток... Соответственно, если имеется цветок, полностью реализуется плод.

При этом семя не думает так: «Я полностью реализую росток». Росток тоже не думает так: «Я полностью реализован семенем»... Соответственно цветок тоже не думает так: «Я полностью реализую плод». Плод тоже не думает так: «Я полностью реализован цветком». Однако если имеется семя, то полностью реализуется и возникает росток... [136 А]. Соответственно, если имеется цветок, то полностью реализуется и возникает плод. Так следует рассматривать внешнее зависимо возникающее, связанное с причиной.

Как же следует рассматривать внешнее зависимо возникающее, связанное с условием? Поскольку соединены шесть дхату. Какие же

шесть дхату соединены? Такие: дхату земли, воды, огня, воздуха, пространства и времени. В результате [их] соединения [образуется то, что] следует рассматривать как внешнее зависимо возникающее, связанное с условием.

При этом дхату земли творит деяние опоры семени. Дхату воды творит деяние увлажнения семени. Дхату огня творит деяние полного согревания семени. Дхату воздуха творит деяние прорастания семени. Дхату пространства творит деяние непрепятствования семени. Дхату времени творит деяние изменения семени. При отсутствии этих условий росток не реализуется из семени. Но когда семя прекратится в результате соединения всех – внешнего дхату земли, не имеющего неполноты, воды, огня, воздуха, пространства и времени, тоже не имеющих неполноты, в результате этого полностью реализуется росток.

При этом дхату земли не думает так: «Я сотворю деяние опоры семени». Соответственно дхату воды тоже не думает так: «Я сотворю деяние увлажнения семени». Дхату огня тоже не думает так: «Я сотворю деяние полного согревания семени». Дхату воздуха тоже не думает так: «Я сотворю деяние прорастания семени». Дхату пространства [136 Б] тоже не думает так: «Я сотворю деяние непрепятствования семени». Дхату времени тоже не думает так: «Я сотворю деяние изменения семени». Семя тоже не думает так: «Я полностью реализую росток». Росток тоже не думает так: «Я полностью реализовано этими условиями». Однако, когда при наличии этих условий прекращается семя, полностью реализуется и плод.

Тот росток не сотворен собой, не сотворен другим, не сотворен обоими, не сотворен Ишварой, не превращен временем, не возник благодаря пракрити, не родился от не-причины, однако когда при соединении дхату земли, воды, огня, воздуха, пространства и времени прекращается семя, полностью реализуется росток. Так следует рассматривать внешнее зависимо возникающее, связанное с условием.

При этом внешнее зависимо возникающее следует рассмотреть в пяти видах. Каких же пяти? Как не являющееся постоянным, не являющееся прерываемым, не являющееся перемещающимся, полностью реализующее большой плод из малой причины, и как поток, сходный с тем.

Каким же образом¹⁵ не является постоянным? Поскольку росток – одно, а семя – другое, и то, что является ростком, не является семе-

нем, и росток не возникает ни из прекратившегося семени, ни из непрекратившегося, но росток возникает именно тогда – при прекращении семени, постольку не является постоянным.

Каким же образом не является прерываемым? Поскольку росток не рождается ни из прекратившегося ранее семени, [137 А] ни из непрекратившегося, но росток рождается именно тогда – при прекращении семени, [что] подобно высокому и низкому [положению двух концов] коромысла весов¹⁶, постольку не является прерываемым.

Каким же образом не является перемещающимся? Поскольку росток – одно, а семя – другое, [и] то, что является ростком, не является семенем, постольку не является перемещающимся¹⁷.

Каким же образом из малой причины полностью реализуется большой плод? В результате посева маленького семени полностью реализуется большой плод. Поэтому из малой причины полностью реализуется большой плод. Поскольку полностью реализуется такой плод, каким было посаженное семя, постольку [будет] поток, сходный с тем. Так следует рассматривать внешнее зависимо возникающее в пяти видах.

Соответственно внутреннее возникающее зависимо тоже возникает из-за двух. Каких же двух? Таких: связанного с причиной и связанного с условием.

Что же здесь за внутреннее зависимо возникающее, связанное с причиной? Что это? По причине неведения – сансары... по причине рождения – старость [и] смерть». Если не возникло неведение, то не являются и сансары... Соответственно, если не возникло рождение, то не являются старость [и] смерть. Но в результате такого наличия неведения полностью реализуются сансары... В результате наличия рождения полностью реализуются старость [и] смерть.

При этом неведение не думает так: «Я полностью реализую сансары». Сансары тоже не думают так: «Мы полностью реализованы неведением»... [137 Б] Соответственно рождение тоже не думает так: «Я полностью реализую старость и смерть». Старость [и] смерть тоже не думают так: «Мы полностью реализованы рождением». Однако в результате наличия неведения полностью реализуются и возникают сансары... В результате наличия рождения полностью реализуются и возникают старость и смерть. Так следует рассматривать внутреннее зависимо возникающее, связанное с причиной.

Как же следует рассматривать внутреннее зависимо возникающее, связанное с условием? Поскольку соединены шесть дхату. Какие же шесть дхату соединены? Такие: дхату земли, воды, огня, воздуха, пространства и сознания. В результате [их] соединения [образуется то, что] следует рассматривать как внутреннее зависимо возникающее, связанное с условием.

Что [такое] дхату земли внутреннего зависимо возникающего? То, что, соединившись с тем, осуществляет полную реализацию материальной твердости тела, следует называть дхату земли. То, что осуществляет действие соединения [частей] тела [в одно целое], следует называть дхату воды. То, что осуществляет переваривание съеденного и выпитого, приготовленного и вкушенного, следует называть дхату огня. То, что осуществляет деяние вдыхания и выдыхания у тела, следует называть дхату воздуха. То, что осуществляет пребывание полости внутри тела, следует называть дхату пространства. То, что является порочной мановиджняной – сознанием [мыслимого] умом и пятью совокупностями сознания¹⁸, осуществляющими полную реализацию роста – психического и физического у тела наподобие «пикадомика»¹⁹, следует называть дхату сознания [138 А]. При отсутствии этих условий тело не будет рождаться, а когда внутреннее дхату земли [имеется в] полноте, и соответственно дхату воды, огня, воздуха, пространства и сознания тоже имеются в полноте, в результате этого соединения [их] всех полностью реализуется тело.

При этом дхату земли не думает так: «Соединившись, я полностью реализую материальную твердость тела». Дхату воды тоже не думает так: «Я осуществлю деяние соединения тела». Дхату огня тоже не думает так: «Я осуществлю переваривание телом съеденного и выпитого, приготовленного». Дхату воздуха тоже не думает так: «Я осуществлю деяние вдыхания и выдыхания у тела». Дхату пространства тоже не думает так: «Я осуществлю пребывание полости внутри тела». Дхату сознания тоже не думает так: «Я полностью реализую психическое и физическое у тела». Тело тоже не думает так: «Я порождено этими условиями». Однако тело родится, если имеются эти условия.

При этом дхату земли не является Я, не является обладателем разума, не является живым, не является родившимся, не является родившимся из силы, не является сыном силы, не является женщиной,

не является мужчиной, не является гермафродитом, не является я, не является Моим, не является и [принадлежащим] никому другому. Соответственно дхату воды, дхату огня, дхату воздуха, дхату пространства и дхату сознания тоже не являются [138 Б] Я, не являются обладателем разума, не являются живым, не являются родившимся, не являются родившимся из силы, не являются сыном силы, не являются женщиной, не являются мужчиной, не являются гермафродитом, не являются я, не являются Моим, не являются и [принадлежащим] никому другому.

Что же здесь за неведение? Которое представляет эти шесть дхату как единственное, представляет в качестве целого, представляет в качестве постоянного, представляет в качестве прочного, представляет в качестве вечного, представляет в качестве постоянного, представляет в качестве Я, представляет в качестве обладателя разума, живого, родившегося, вскормленного, духа, индивида, представляет в качестве родившегося из силы, сына силы, представляет в качестве именуемого Я, именуемого Моим – подобные и всевозможные другие виды незнания, это и следует называть неведением.

Поскольку имеется такое неведение, то в отношении объектов проявляются страсть, гнев и невежество. При этом то, что является страстью, гневом и невежеством, [проявляемыми] в отношении объектов, следует называть санскарами, [возникающими] по причине неведения. Полное ведание отдельных вещей – сознание. Сознание и эти четыре получаемые скандхи, возникающие вместе – психическое и физическое. Опирающиеся на психическое и физическое индрии – шесть аятан. Соединение трех элементов – соприкосновение. Переживание соприкосновения – ощущение. Желание ощущений – жажда. Возросшая жажда – приверженность. Родившееся от приверженности, а также порождаемое [ею] деяние – становление. Возникновение скандх по той причине – рождение. Созревание скандх после рождения – старение. Разрушение скандх после старения – смерть. Сильное внутреннее [139 А] мучение [из-за] переживания смерти и наличия привязанности – горе. Возникающее от горя произнесение слов – стенание. Переживание неблаженства [при] обладании совокупностью пяти [видов] сознания – страдание. Душевное страдание [при] обладании умственной деятельностью – печаль. Кроме того, те, которые являются такими и т. д. второстепенными мучителями-клешами, следует называть расстройством²⁰.

При этом, поскольку великий мрак, то неведение. Поскольку полностью осуществляют соединение, то соединители-сансары. Поскольку полностью ведает, то сознание. Поскольку опираются, то психическое и физическое. Поскольку двери рождения, то шесть аятан. Поскольку контакт, то соприкосновение. Поскольку переживание, то ощущение. Поскольку жаждет, то жажда. Поскольку держит близко, то приверженность. Поскольку рождение существования опять, то становление. Поскольку возникают пять скандх, то рождение. Поскольку скандхи созревают, то старение. Поскольку уничтожаются, то смерть. Поскольку вызывает огорчение, то горе. Поскольку выражается словами, то стенание. Поскольку вред телу, то страдание. Поскольку вред уму, то печаль. Поскольку мучение-клеша, то расстройство.

Кроме того, незнание, не постигающее именно то, [что есть], и знающее ложное – неведение. Если имеется такое неведение, то полностью реализуются три вида санскар: относящиеся к заслуге, относящиеся к неявляющемуся заслугой, относящиеся к неотодвигаемому. При этом из-за санскар, относящихся к заслуге, будет сознание, относящееся к заслуге; из-за санскар, относящихся к неявляющемуся заслугой, [139 Б] будет сознание, относящееся к неявляющемуся заслугой; из-за санскар, относящихся к неотодвигаемому, будет сознание, относящееся к неотодвигаемому. Это следует называть [возникновением] сознания по причине санскар.

То, что является материальным-рупой, и четыре не относящиеся к материальному скандхи – сознание и родившиеся вместе с ним следует называть психическим и физическим, [возникшими] по причине сознания. В результате полного развития психического и физического возникает осуществление действий через посредство шести аятан. Это следует называть [возникновением] шести аятан по причине психического и физического. У шести аятан возникает шесть совокупностей соприкосновения. Это следует называть [возникновением] соприкосновения по причине шести аятан. Какое возникает соприкосновение, такое возникает и ощущение. Это следует называть [возникновением] ощущения по причине соприкосновения. Те виды ощущений вкушают, радуются и увлекаются, пребывают, увлекаясь. Это следует называть [возникновением] жажды по причине ощущения.

Вследствие вкушения, радования и увлечения, пребывания увлекаясь, [возникает] желание совершенно не оставлять впредь: «Да не

расстанусь я с приятным, блаженным!» Это следует называть [возникновением] приверженности по причине жажды. Так желают и побуждаются к [совершению] телом, речью и умом деяния, порождающего существование снова. Это следует называть [возникновением] становления по причине приверженности. То, что является реализацией пяти скандх, родившихся из-за того деяния, следует называть [возникновением] рождения по причине становления. То полное созревание и уничтожение выросших скандх, образовавшихся при рождении, [140 А] следует называть [возникновением] старости [и] смерти по причине рождения.

Двенадцать членов зависимого возникновения, возникающие таким образом от тех-то и тех-то причин, возникающие от тех-то и тех-то условий, не являются постоянными, не являются непостоянными, не являются обусловленным – санскритой, не являются необусловленным – асанскритой, не являются беспричинными, не являются не имеющими условий, не являются налично переживаемым, не являются истощившейся дхармой, не являются уничтоженной дхармой, не являются прекращенной дхармой; явившись с безначального времени, текут, не прерываясь, подобно потоку реки.

Хотя эти двенадцать членов зависимого возникновения, возникающие от тех-то и тех-то причин, возникающие от тех-то и тех-то условий, и не являются постоянными, не являются непостоянными, не являются обусловленным – санскритой, не являются необусловленным-асанскритой, не являются беспричинными, не являются не имеющими условий, не являются налично переживаемым, не являются истощившейся дхармой, не являются уничтоженной дхармой, не являются прекращенной дхармой, явились с безначального времени, текут, не прерываясь, подобно потоку реки, однако эти четыре члена будут причиной осуществления соединения тех двенадцати членов зависимого возникновения. Какие же четыре? Такие: неведение, жажда, деяние, сознание. При этом сознание служит причиной, характеризуясь как [подобное] семени. Деяние служит причиной, характеризуясь как [подобное] полю. Неведение и жажда служат причиной, характеризуясь как клеши. При этом деяние и клеши порождают сознание-семя. При этом деяние осуществляет функцию поля [для] сознания-семени. Жажда [140 Б] осуществляет увлажнение семени-сознания. Неведение сеет семя-сознание. Если нет этих условий, то не будет реализовано семя-сознание.

При этом деяние не думает так: «Я осуществлю функцию поля [для] сознания-семени». Жажда тоже не думает так: «Я осуществлю увлажнение семени-сознания». Неведение тоже не думает так: «Я посею семя-сознание». Семя-сознание тоже не думает так: «Я порождено этими условиями». Однако семя-сознание опирается на поледеяние, увлажняется влагой-жаждой, сеется сеятелем-неведением, воплощается при рождении [в некоем] месте рождения, в той-то и той-то утробе матери реализуется росток – психическое и физическое. И тот росток-психическое и физическое – не сотворен собой, не сотворен другим, не сотворен обоими, не сотворен Ишварой, не превращен временем, не возникает от пракрити, не зависит от действия, не рождается беспричинно. Однако если отец и мать встречаются, и [у матери] бывают менструации, и если собираются другие условия, то дхарма, не имеющая Я, не имеющая Моего, не имеющая воспринимающего, сходная с пространством, характеризующаяся признаком иллюзии, вследствие отсутствия неполноты причин и условий воплощается [в некоем] месте рождения, в той-то и той-то утробе матери, [и] обладающее переживанием семя – сознание – полностью реализует росток – психическое и физическое.

Итак, сознание [видимого] глазом возникает от пяти причин. Каких же пяти? Опираясь на глаз, опираясь [141 А] на цветоформу, свет, пространство, а также порождающее то задействие в уме, возникает сознание [видимого] глазом. При этом глаз выполняет функцию опоры сознания [видимого] глазом. Цветоформа выполняет функцию объекта сознания [видимого] глазом. Свет выполняет функцию выявления. Пространство вызывает беспрепятственность. Возникающее с тем задействие в уме выполняет функцию помысла²¹. Если нет тех условий, то не возникает и сознание [видимого] глазом. А когда внутренняя аятана глаз не имеет неполноты и соответственно цветоформа, свет, пространство и возникающее с тем задействие в уме не имеют неполноты, и все соединились, то в результате этого возникает сознание [видимого] глазом.

При этом глаз не думает так: «Я выполню функцию опоры сознания [видимого] глазом». Цветоформа тоже не думает так: «Я выполню функцию объекта сознания [видимого] глазом». Свет тоже не думает так: «Я выполню функцию выявления [для] сознания [видимого] глазом». Пространство тоже не думает так: «Я вызову беспрепятст-

венность [для] сознания [видимого] глазом». Возникающее с тем взаимодействием в уме тоже не думает так: «Я выполню функцию помысла [для] сознания [видимого] глазом». Сознание [видимого] глазом тоже не думает так: «Я порождено теми условиями». Однако в результате наличия этих условий возникает сознание [видимого] глазом. Соответственно [это следует] отнести и к другим индриям.

Хотя при этом из мира этого в мир потусторонний [141 А] и не переходит никакая дхарма, однако вследствие отсутствия неполноты причин и условий имеется появление плода деяний. Так, например, хотя в хорошо начищенном диске и является образ лица, но лицо не переходит в диск зеркала, и при отсутствии неполноты причин и условий имеется явление в качестве лица. Аналогично, хотя никто после этой [жизни] не перевоплощается и не рождается в другом [месте], однако вследствие отсутствия неполноты причин и условий имеется явление плода деяния.

Так, например, лунный диск движется на [расстоянии] сорока двух тысяч йоджан²². Однако отражение лунного диска является в небольшом сосуде, наполненном водой. Но лунный диск не перемещается из того места и не входит в небольшой сосуд, наполненный водой. Вследствие же отсутствия неполноты причин и условий имеется явление в качестве лунного диска. Аналогично, хотя никто после этой [жизни] не перевоплощается и не рождается в другом [месте], но вследствие отсутствия неполноты причин и условий имеется явление плода деяния.

Так, например, при неполноте причин и условий огонь не горит, а в результате соединения причин и условий – горит. Аналогично, вследствие отсутствия неполноты причин и условий у дхармы, не имеющей Я, не имеющей Моего, не имеющей воспринимающего, сходной с пространством, характеризующейся признаком иллюзии, [имеется] воплощение [в некоем] месте рождения, в той-то и той-то утробе матери, [и] семя-сознание полностью реализует росток – психическое и физическое.

Так следует рассматривать внутреннее зависимо возникающее, связанное [142 А] с условием. При этом внутреннее зависимо возникающее следует рассматривать в пяти видах. Каких же пяти? Как не являющееся постоянным, не являющееся прерываемым, не являющееся перемещающимся, от малой причины возникает большой плод, и как поток, сходный с тем.

Каким же образом не является постоянным? Поскольку скандхи [в] последний [момент] смерти – одно, а относящееся к [новому] рождению – другое, и то, что является скандхами [в] последний [момент] смерти, не является относящимся к [новому] рождению, но при прекращении [существования] скандх [в] последний [момент] смерти возникают скандхи, относящиеся к [новому] рождению, постольку не является постоянным.

Каким же образом не является прерываемым? Относящиеся к [новому] рождению скандхи не возникают ни от прекратившихся [в] последний [момент] смерти прежних скандх, ни от непрекратившихся, но относящиеся к новому рождению скандхи будут возникать именно тогда, когда скандхи прекратились [в] последний [момент] смерти – подобно высокому [и] низкому [положению двух концов] коромысла весов. Поэтому не является прерываемым.

Каким же образом не является перемещающимся? Поскольку перерождение реализуется из несходного рода существ в рождение однородное²³, постольку не является перемещающимся. Как же от малой причины возникает большой плод? В результате совершения небольшого деяния вкушают полное созревание большого плода. Поэтому от малой причины полностью реализуется большой плод. Каково совершенное деяние, [плод которого] будет вкушен, таково и вкушение [плода его] полного созревания, [который] будет вкушен. Поэтому будет потоком, сходным с тем.

Достопочтенный Шарипутра, кто посредством истинной праджни постоянно видит [142 Б] это истинно объясненное Бхагаваном зависимо возникающее истинно так, как оно есть – как не имеющее живого, лишнее живого, именно таким, [как есть], безошибочно, [как] неродившееся, невозникшее, несотворенное, необусловленное – асанскрита, беспрепятственное, невоспринимаемое, успокоенное, безопасное, неотъемлемое, неистощимое, не являющееся полностью успокоенным, истинно видит как несуществующее, фальшивое, ложное, не имеющее сущности, болезнь, плод, боль, грех, непостоянное, страдание, пустое, не имеющее Я, тот не думает о пределе предшествующего: «Был я в прошлые времена или же я не был в прошлые времена? Кем я был в прошлые времена? Каким я был в прошлые времена?» Не думает о пределе последующего: «Буду в будущие времена

или же не буду в будущие времена? Кем буду в будущие времена? Каким буду в будущие времена?» Не думает и о теперешнем? «Кто это? Каков он? Кто существует? Кем будет? Откуда пришли те существа? Куда уйдут отсюда по смерти?»

Есть в мире [те], которые [придерживаются] различных взглядов шраманов и брахманов²⁴, а именно: обладающие признанием Я, или обладающие признанием обладателя разума, или обладающие признанием живого, или обладающие признанием индивида, или же обладающие признанием [неких видов] счастья и примет хорошего [143 А]. Тогда он расстанется с особым обманом, отвергнет тот обман, полностью поймет и искоренит как характеризующееся такой же невидимостью, как верхушка пальмы. Потом станет обладателем дхармы нерождаемости, непрекращаемости.

Достопочтенный Шарипутра, если кто-нибудь обладает подобным терпением – принятием дхармы²⁵, а также истинно понимает то зависимое возникновение, то Татхагата, Архат, истинно совершенный Будда, обладающий знанием и способностью осуществления, Сугата, мудрец мира, наивысший руководитель воспитываемых существ, учитель богов и людей, Будда Бхагаван даст ему предсказание о [достижении] наивысшего, истинно совершенного Просветления: «Станешь истинно совершенным Буддой».

Так сказал Бодхисаттва Махасаттва Майтрея. И почтенный Шарипутра и мир²⁶ богов, людей и асуров с гандхарвами [и т. д.] возрадовались и воздали хвалу объясненному Бодхисаттвой Махасаттвой Майтреей».

Святая Сутра Махаяны «Ростки белого риса» закончена.

Нагарджуна

СУЩНОСТЬ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ

(*pratītyasamutpāda hṛdaya kārikā*)

Поклоняюсь Манджушри-кумарабхуте!

- [1] Те двенадцать отдельных членов, которые Муни назвал зависимым возникновением, Полностью подразделяются на три [группы] – Клеши, деяния и страдания.

- [2] Первый, восьмой и девятый – клеша,
 Второй и десятый являются деянием,
 Семь оставшихся же являются страданием.
 [Так] двенадцать дхарм – подразделяются на три [группы].
- [3] От трех возникают два.
 От двух возникают семь. От семи же
 Возникают три. То колесо существований –
 Вращается снова и снова.
- [4] Все сущее – причины и плоды.
 Здесь нет никакого обладателя разума.
 Только от дхарм совершенно пустых
 Возникают дхармы пустые,
 Дхармы, не имеющие Я и Моего.
- [5] Произнесение вслух, светильник, зеркало, печать,
 Линза, семя, кислое и звук.
 Мудрый также должен признать, что хотя скандхи
 И перерождаются, но не перемещаются.
- [6] Совершенно не сведущий
 В очень тонких вещах
 Не видит идеи возникновения по причине
 Того, чье прерывание полностью признается.
- [7] Здесь нет ничего [из] того, что разъясняется,
 Нет ничего [из] того, что следует познать.
 Надо истинно рассмотреть действительность.
 Если видят действительное – полностью освобождаются!
 Написанная святым учителем Нагарджуной «Сущность зависи-
 мого возникновения» закончена.

Нагарджуна

РАЗЪЯСНЕНИЕ «СУЩНОСТИ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ»

[147A] **Поклоняюсь Манджушри-кумарабхуте!**

Итак, шраман¹, желающий слушать, ученик, обладающий способностью слушать, воспринимать, изучать, познавать и устранять, приходит к Учителю и спрашивает о проповеданном Татхагатой так:
 «Хочу услышать, на какие [группы] подразделяются у этого Бхагавана

*Те двенадцать отдельных членов, которые
 Муни назвал зависимым возникновением?»*

Узнав, что он спрашивает об истинной сущности² тех дхарм, Учитель разъясняет так:

«Сын,

***Полностью подразделяются на три [группы] –
Клеши, деяния и страдания».***

[Затем] поясняет отдельные слова:

«При этом десять и два – двенадцать³. Поскольку члены являются отдельными⁴ видами, то «отдельные члены». Указывают, что являются членами⁵, подобно членам – составным частям колесницы. Поскольку одолел тело, речь и ум, то «Муни»⁶. «Названное тем Муни» – относится к числу именуемого «указанным и объясненным». Это не возникает от материи-пракрити, вечного, духа-пуруши, зависящего от другого, Ишвары, времени, сущности, Камараджи, назначенного небом⁷, бросового⁸ и других [подобных] причин. Это возникает в зависимости от опоры⁹. Эти двенадцать членов полностью подразделяются на три [группы] – клеши, деяния и страдания – по типу «пикадомика», [в котором три пики] опираются друг на друга¹⁰. «Полностью» – значит, «без остатка».

Спрашивает: «Каким образом подразделяются эти отдельные опирающиеся-опоры, на какие [группы]? Какие – клеши, какие – деяния, какие – страдания?»

Говорит:

«Первый, восьмой и девятый – клеши.»

Первый из двенадцати отдельных – неведение, восьмой – жажда, девятый – приверженность. Эти три следует признать клешами. [147Б] Какие же – то деяние?

Второй и десятый являются деянием.

Второй – санскара, десятый – становление. Следует знать, что две эти дхармы относятся к деянию.

Семь оставшихся же являются страданием.

Следует знать, что те, которые являются семью оставшимися отдельными [членами] – кроме тех отдельных, относящихся к клеше и деянию – относятся к страданию. А именно: сознание, психическое и физическое, шесть аятан, соприкосновение, рождение, старость и смерть. Слово «же»¹¹ – собирательное, объединяет страдание отделения от приятного, встречи с неприятным и лишения желательного.

[Так] двенадцать дхарм – подразделяются на три [группы].

Поэтому те двенадцать дхарм следует признать за клеши, деяния и страдания. Знак тире относится к оставшейся части четверостишия и означает: «Указанные в Сутре дхармы – только эти, и нет никаких иных, чем эти».

Спрашивает: «Понимаю это. Но прошу объяснить: эти клеши, деяния и страдания – что от чего возникает?»

Говорит:

«От трех возникают два.

От трех клеш возникают два, именуемых деянием.

От двух возникают семь.

Указанные выше именуемые страданием.

От семи же

Возникают три.

Именуемые клешами. И опять от тех трех клеш возникают два деяния.

То колесо существования –

Вращается снова и снова.

Существований¹² – три. Называются [Мирами] Желаний, Форм и Бесформенного. Признавая в качестве тех, полностью выявляем сущность мира обычных существ¹³, являющегося колесом перерождений – сансары. Знак тире указывает на отсутствие определенности. Поскольку в существованиях [12 членов] не появляются в такой же последовательности, в какой [появляются при] вращении [спицы] колеса, то указывается, что определенности нет¹⁴» [148 А].

Спрашивает: «Кто же в таком случае является владыкой всех тел, именуемым обладателем разума – живым существом¹⁵?»

Говорит:

«Все сущее¹⁶ – причины и плоды.

Кроме названного¹⁷,

Здесь нет никакого обладателя разума.

Это признается действительным¹⁸, не является только умозрительным¹⁹.

То, [что] существует только умозрительно, невозможно в качестве существующего реально²⁰».

Спрашивает: «Если так, то кто же переходит из мира этого в мир потусторонний²¹?»

Говорит: «Из этого в потусторонний мир не переходит абсолютно ничего²². В таком случае

Только от дхарм совершенно пустых

Возникают дхармы пустые,

Дхармы, не имеющие Я и Моего.

Иными словами: «Из пяти пустых, являющихся причинами [и] именуемых клешами и деяниями, возникают семь пустых дхарм, не имеющих Я и Моего и называемых страданием, а также признаваемых плодом».

Это объясняется так: «Я и Мое не существуют. Они не являются Я и Моим даже взаимно²³. Однако от дхарм, не имеющих в действительности Я, возникают дхармы, не имеющие в действительности Я²⁴. – Так следует понимать».

Здесь говорят: «Какой имеется пример именно этого возникновения дхарм, не имеющих в действительности Я, от дхарм, не имеющих в действительности Я?»

[*Отвечаем:*

«Произнесение вслух, светильник, зеркало, печать,

Линза, семя, кислое и звук.

Благодаря этим примерам можно понять, что в действительности Я не существует, а мир потусторонний имеет место. Например, переход произносимого учителем в ученика: [оно] не переходит, так как непроизносимо учителем. Хотя ученик тоже говорит, но [это] не является [возникающим] благодаря другому, так как будет беспричинным. Подобно тому, как произносимое учителем [не переходит в ученика], так и душа²⁵ умершего тоже не переходит в мир потусторонний, поскольку будет ошибка постоянства²⁶. [148 Б] Мир потусторонний не возникает и от другого, поскольку будет ошибка беспричинности²⁷. Подобно тому, как нельзя сказать: «[Произнесение] ученика, возникающее по причине произнесения учителя, тождественно или отлично от того», точно так же нельзя сказать: «Душа-сознание, относящаяся к родившемуся благодаря душе-сознанию умершего, тождественна или отлична от него»²⁸.

Аналогично, от светильника возникает свет, от лица – отражение в зеркале, от печати – отпечаток печати, от линзы – огонь, от семени – росток, по причине кислого фрукта выделяется слюна, от звука воз-

никает эхо. Нелегко признать их тождественными или иными. Аналогично,

***Мудрый также должен признать, что хотя скандхи
И перерождаются, но не перемещаются*²⁹.**

При этом скандхи – скандха материального-рупы, ощущения-веданы, представления-санджни, соединителей-санскар и сознания-виджняны. «Их перерождение» – [они] не прекращают [своего существования в сансаре]: возникают благодаря той причине, возникают другие, но из мира этого в мир потусторонний не переходит абсолютно никакой вещи. Если так, то в колесе сансары рождаются из-за склонности-привычки³⁰ к ошибочному мышлению. Следует знать, что слово «но» указывает, что последующее – противоположное тому.

Если признают вещи непостоянными, мучительными, пустыми и не имеющими Я³¹, то не будут помрачены в отношении вещей. Если нет помрачения, не испытывают симпатии – не привязываются. Если не испытывают симпатии, то не будут гневаться. Если не имеют гнева, то не совершают деяния. Если нет деяния, то не привержены вещи. Если нет приверженности, то не реализуется становление³². Если нет становления, то не рождаются. Если не родились, то не возникает страдание у тела и души. Итак, поскольку те пять причин не собираются³³ в этой [жизни], не возникает плод в другой [жизни]. Это и следует называть освобождением.

Если [говорят] так, то разъясняют крайние [взгляды, признающие] постоянство и прерывность³⁴, [а также] другие плохие взгляды.

Здесь имеются [еще] два четверостишия. [149 А]

Совершенно несведущий

В очень тонких вещах

Не видит идеи возникновения по причине

Того, чье прерывание полностью признается.

Здесь нет ничего [из] того, что разъясняется,

Нет ничего [из] того, что следует познать.

Надо истинно рассмотреть действительность.

Если видят действительное, полностью освобождаются.

Написанное учителем Нагарджуной «Разъяснение «Сущности зависимого возникновения» закончено.

Буддхапалита
КОММЕНТАРИЙ
НА «ОСНОВЫ МАДХЬЯМИКИ» [НАГАРДЖУНЫ]
ГЛАВА 26. ИССЛЕДОВАНИЕ
ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Здесь говорят. Если вы уже объяснили подход к абсолютному по системе Махаяны, то теперь объясните подход к абсолютному по системе Шраваков.

Говорю на это.

- [1] *«Из-за тех деяний, которые являются
Реализацией трех видов санскар
Ради жизни помраченным неведением,
Попадают в (разные формы) существования.*
- [2] *Имеющее (своей) причиной санкару сознание
Будет входить в (существование в виде того или иного)
существа.
Если сознание вошло, то будет
Образовываться психическое и физическое.*
- [3] *Если образовалось психическое и физическое, то
Возникнут шесть аятан.
Опираясь на шесть аятан,
Благодаря тому возникнет соприкосновение.*
- [4] *Рождается, опираясь именно на психическое,
Физическое и осуществление памятования.
Так, опираясь на психическое и физическое,
Родится сознание.*
- [5] *То, что является соединением трех –
Психического, физического и сознания –
Соприкосновение. От того соприкосновения
Полностью возникнет ощущение.*
- [6] *По причине ощущения – жажда: [276 Б]
Будут жаждать предмет – ощущение.
Если возжаждали, будут привержены
Четырьмя видами приверженности.*
- [7] *Если имеется приверженность, то полностью возникает
Становление приверженного –*

- существование обладающего скандхами.
Если приверженности нет, то
Освободится, не будет существовать.*
- [8] *То существование же – пять скандх,
От существования возникает рождение.
Старость, смерть и скорбь,
Стенание и страдание,*
- [9] *Огорчение и расстройство – они
Полностью возникают из-за рождения.
Так будет возникать эта
Исключительная масса страдания.*
- [10] *Поэтому мудрецы не реализуют
Санскарю – корень сансары.
Поэтому немудрый действует,
Мудрый – нет, поскольку видит «именно то».*
- [11] *Если прекратилось неведение,
Не будут возникать и сансары.
Неведение прекратится благодаря познанию
[И] созерцанию «именно того».*
- [12] *Поскольку то-то и то-то прекращается,
То-то и то-то не возникает.
Так истинно прекращается та
Исключительная масса страдания».*

Помраченный неведением простак ради существования реализует телом, речью и умом три вида санскар, создающих ад живых существ и т. д. Из-за тех совершенных благих и неблагих деяний, которые бывают большими, средними и малыми, попадают в ад живых существ и другие [формы] существования. При этом в результате вхождения в [существование в виде того или иного] существа сознания, имеющего [своей] причиной санскарю, будет образовываться психическое и физическое. Если образовалось психическое и физическое, то в результате образования психического и физического возникнут шесть аятан. Опираясь на шесть аятан, благодаря тому возникнет соприкосновение. Порядок рождения того соприкосновения является таким: рождается, опираясь именно на психическое, физическое и осуществление в уме¹. Итак, опираясь на психическое и физическое, родится сознание.

Итак, то, что является соединением трех – психического, физического и сознания – соприкосновение. От соприкосновения полностью возникает ощущение. По причине ощущения – жажда, будут жаждать предмета – ощущения. Если возжаждали, то будут привержены четырьмя видами [277 А] приверженности². Если существует приверженность, то полностью возникнет становление приверженного – существование обладающего [скандхами]. Если приверженности нет, тогда освободятся, их существование не будет возникать, а поскольку наделены приверженностью, постольку будет возникать существование. Следует признать, что то существование является пятью скандхами. Рождение возникает в результате существования. В результате рождения возникают старость, смерть, скорбь, стелания, страдание, огорчение и расстройство. Так будет возникать эта масса страдания, несмешанная, исключительная совокупность страдания. Поэтому мудрецы не реализуют сансары – корень сансары. Поэтому немудрые являются осуществителями санскар, а мудрые не являются. Почему же это? Потому что видят «именно то». При этом, если бы прекратилось неведение, то и сансары не возникали бы. Неведение прекратится благодаря пониманию двенадцати членов, созерцанию «именно того», тренировке и упрочению. В результате прекращения тех-то и тех-то членов существования совершенно не возникают те-то и те-то члены существования. Так истинно прекратится и полностью прекратится та масса страдания, совокупность страдания, исключительная, специфическая.

Подробнее относящееся к двенадцати членам существования следует узнать из раздела Сутр и Абхидхармы. Здесь же описано кратко.

Цзонхава

«ВОСХВАЛЕНИЕ [УЧЕНИЯ О] ЗАВИСИМОМ ВОЗНИКНОВЕНИИ»

Намо Гуру Манджугхосая!

- [1] Поклоняюсь тому Победителю,
наивысшему из видящих мудрецов
И объясняющих учителей,
Который узрел и разъяснил [другим]
[Идею] зависимого возникновения!

- [2] Неведение – корень [всего] плохого,
Сколько его [ни есть в] мире.
Кто узрел [идею] зависимого возникновения, избавляется
От того [неведения и всего плохого], излагает [эту идею другим].
- [3] Как тогда разумный [человек]
Не будет [стараться] стать
На путь [постижения идеи] зависимого возникновения,
[Которая] является сутью Вашего Учения?
- [4] Если [мы] видим это, то в начале
Хвалы Вам, Спаситель, [следует сказать]:
Кто найдет что-либо более удивительное,
Чем объяснение [идеи] зависимого возникновения?
- [5] «То, что зависит от условий,
Пусто – лишено собственного бытия».
Существует ли какой-нибудь способ хорошего объяснения
[истины],
Более чудесный, чем эти слова?
- [6] Подхватив где-нибудь [идеи ложных учителей],
Простаки [лишь] затягивают узы признания крайностей.
Поскольку же [мы] не видим у других этого Учения –
Двери, [ведущей к полному] разрыванию всех сетей,
- [7] [Удерживающих нас в] феноменальной явленности, то
Для знающих истину только Вы [являетесь] тем,
кого следует называть Учителем.
[Для иноверцев Вы таковы же], как лев для лисиц.
В отношении иноверцев слова: «О Учитель! О Убежище!
- [8] О высший [из] говорящих! О Спаситель!» –
[Являются] ложными.
Я поклоняюсь тому Учителю,
Превосходно изложившему [идею] зависимого возникновения!
- [9] Вы, Творящий полезное, проповедовали
Ради пользы для [всех] существ.
Суть [Вашего] Учения – шуньята.
Не вызывающее сомнений обоснование – несравненно.
- [10] Как может понять
Вашу систему тот,

- Кто считает, что идея зависимого возникновения
Противоречива и бездоказательна?
- [11] Когда Вы видите шуньяту,
Как сущность возникающего зависимо, то
Пустота – лишенность собственного бытия
И совершение деяний приемлемы, а также непротиворечивы.
- [12] Когда же видят обратное тому, то,
Поскольку для пустоты деяния неприемлемы,
А для имеющего деяние нет пустоты,
Считают, что упадут в пропасть страха.
- [13] Поэтому в Вашем Учении
Очень восхваляется видение зависимого возникновения.
Итак, поскольку [ничто] не существует нигде
Или существует [само по себе] – благодаря собственному бытию,
то не является [зависимым].
- [14] Независимое [же] подобно цветку [в] небе.
Поэтому независимое не является существующим.
Если [ничто] реализуется благодаря [самому себе, т. е.] сущности, то
Его реализация противоречит [тому, что все сущее]
зависит от причин и условий.
- [15] Поэтому кроме возникающих зависимо дхарм
Не существует никаких других.
Поэтому, [Вы] говорили, кроме пустых –
лишенных собственного бытия дхарм
Не [существует] никаких других.
- [16] [Вы] говорили, что если, раз бытие неопровержимо,
Дхармы имеют некое бытие, то
Ушедший в Нирвану [Будда и т. д.] невозможен,
И вся феноменальная явленность неотвратима.
[Как тогда избежать страдания]?
- [17] Поэтому [Вы] снова и снова говорили львиным голосом
На собрании мудрецов:
«Дхармы полностью лишены собственного бытия».
Кто может возразить на это?
- [18] Нужно ли говорить о непротиворечивом соединении
Двух приемлемых [во] всех анализах [идей]:

- Никакого собственного бытия нет,
И это возникает в зависимости от того?
- [19] «Благодаря доводу зависимого возникновения
[Мы] не опираемся на крайние взгляды».
Это превосходное утверждение [является]
Наивысшим лейтмотивом Ваших речей, Спаситель.
- [20] Две истинные [идеи]: все это пусто – лишено сущности,
И этот плод возникает благодаря той [причине],
Подкрепляют друг друга
Не противореча.
- [21] Что удивительнее этого
И что чудеснее этого?
Если воздавать Вам хвалу, то
Буду восхвалять именно за это, и никак иначе.
- [22] Что удивительного в [том, что]
Тот, кто, став из-за невежества рабом,
Относится к Вам враждебно [и] не приемлет слов:
Собственного бытия нет?
- [23] Я удивляюсь [тому, что],
Приняв [идею] зависимого возникновения -
Ценнейшее сокровище Ваших наставлений,
Не выносят даже слова [такого]: шуньята.
- [24] Если из-за термина «зависимое возникновение» –
[Этой] наивысшей двери,
ведущей к [пониманию] отсутствия собственного бытия,
Принимают [сущее] за [имеющее истинное] бытие,
то теперь этот человек
Лишен путеводной звезды, [указывающей] брод
- [25] [Через реку сансарного существования],
[Которым] превосходно следуют [все] высшие святые.
Каким [же] методом следует руководствоваться
На том благом пути, радуящем Вас?
- [26] [Истинное] бытие нетварно [и] независимо,
А [возникающее] зависимо-тварно и зависимо.
Две [эти идеи] соединяются непротиворечиво
В одной [непостижимой дискурсивно] основе,
[которая отражает] именно то, что есть в действительности.

- [27] Следовательно, хотя то, что возникает зависимо,
Изначально совершенно лишено собственного
[истинного] бытия,
Но является в качестве него.
Поэтому [Вы] называли все это [сущее] подобным иллюзии.
- [28] Вы разбивали противников [Своего] Учения так,
Что [они], говорят, не [могли] найти возможности
[Опровергнуть Вас],
И поэтому [стали] прекрасно понимать [истинность Ваших слов].
- [29] Почему же? Объясним это:
[Это происходит] потому, что [Вы] удалили причину
Сомнений и отрицания [Ваших идей]
В отношении видимых и невидимых вещей.
- [30] Благодаря именно этому пути [постижения]
Зависимого возникновения – основе [всего, что мы]
Видим в Ваших несравненных речах,
Рождается уверенность, что и другие [Ваши] слова являются авторитетным.
- [31] Для учащегося у Вас, [который],
Увидев [сущее] в соответствии [с его истинной сутью],
прекрасно объяснил [это другим],
Все плохое далеко, поскольку
[Он] устраняет корень всякого зла.
- [32] Отклоняющийся от Вашего Учения
Долгое время не обретает ничего, кроме усталости,
Поскольку, притягивая [к себе] еще больше недостатков,
Укрепляет взгляд, признающий [реальность] сущности – Я.
- [33] О, мастерски постигший
Специфику двух этих.
Почему же тогда не будут
Почитать Вас от всего сердца.
- [34] Высшее блаженство дается даже тому,
[Кто] приходит к пониманию хотя бы в общем плане истинности
Содержания каждой части
[Того] множества наставлений, [которые] Вы произнесли.
- [35] Увы! Мой ум побежден невежеством.
Хотя бы и прибегал издалека

- К горе подобных достоинств,
Но не проявляю достоинств даже частично.
- [36] Однако, думаю, даже тот, [кто], пока не исчезнет
Поток жизни, устремляющийся [прямо] в пасть Хозяина Смерти,
Хоть немного верит в Вас,
Обретет хорошую судьбу.
- [37] Среди учений [высшим является] учение
[о] зависимом возникновении,
А среди познаний – познание зависимого возникновения.
Вы превосходно постигли
[идею зависимого возникновения и проповедовали это учение],
А другие – нет. [Поэтому] во [всех] мирах [нет другого такого]
выдающегося [существа], подобного [Вам],
Победоносный Владыка.
- [38] Сколько Вы ни проповедовали,
Всегда начинали с [объяснения идеи] зависимого возникновения,
Поскольку она [обязательно приводит к] уходу в Нирвану.
У Вас нет деяний,
[которые] не [имели бы своей целью] успокоение [существ].
- [39] Ах! Все те, чьих ушей достигли
Слова Вашего Учения,
Успокоятся [в Нирване]. Поэтому
Кто не почувствует благоговения, воспринимая Ваше Учение?!
- [40] Сокрушающий всех противников,
Рассеивающий высших и низших, собравшихся [на] диспут,
Дающий два блага [для] всех существ,
В этой системе возрастает моя радость.
- [41] Ради этого Вы бесчисленные кальпы
Снова и снова отдавали
Когда – тело, а когда – жизнь,
Дорогого друга и совокупность достояния.
- [42] Плохая участь[у] не [имевшего возможности]
слушать из Ваших [уст]
То Учение, увидев достоинства которого
Сердце [человека] увлекается Вами,
Как рыба крючком.

- [43] Сила его горя
Не оставляет мой ум [так же],
Как ум матери [постоянно]
Следует за любимым сыном.
- [44] Когда размышляешь [о] Ваших наставлениях, то
Представляется, [что обладающий] благозвучностью Брахмы
[голос] того Учителя,
Сияющего в блеске [32] признаков [и 80] знаков,
Полностью окруженного сетью [из лучей] света,
- [45] Произносил это так-то.
Простое возникновение в уме
Образа Муни целебно,
Как лучи Луны для страдающего от жары.
- [46] Этот же превосходный,
Такой удивительный метод
Был [так] запутан всеми [возможными] способами
несведущими людьми,
[Что стал] подобен овечьей шерсти.
- [47] Увидев этот метод,
Я с большим усердием
[Старался] следовать за мудрым,
Снова и снова исследовал Ваши идеи.
- [48] Тогда, когда занимался изучением множества текстов
Своих [и] чужих школ,
Мой ум сильно страдал
Из-за сетей еще больших сомнений.
- [49] Метод Вашей наивысшей Колесницы
Свободен от крайностей [принятия] бытия и небытия.
Система Нагарджуны, объясняющая [смысл] Писания
истинно так, каков он есть,
[Подобна] саду, [благоухающему] жасминами.
- [50] [Она] являет диск [Солнца] непорочной мудрости,
Беспрепятственно движется в [небесном] пространстве Писания,
Устраняет мрак ума, держащегося крайностей,
Подавляет [свет] звезд – изрекающих ложное.
- [51] Когда [я] по милости великого Учителя,
Осветившего гирляндами белого света

- Прекрасных объяснений Луны, узрел [истину],
Мой ум обрел отдохновение.
- [52] Деяние речи является более высоким,
Чем все [другие] деяния.
Оно же является [содержащим] истинное. Поэтому,
Разумный, твори поминовение Будды посредством него.
- [53] Оставивший мир по примеру того Учителя,
Неплохо разбирающийся в наставлениях Победителя,
Усердный в практике йоги монах
Почитает того Великого Риши так.
- [54] Поскольку такая встреча с учением наивысшего Учителя
Происходит по милости Гуру, то
Эту заслугу отдаю в качестве причины [того,
Чтобы] все существа были приняты [в ученики]
высшим Другом – [Гуру].
- [55] Пусть Учение того Творящего пользу
Совершенно не колеблется ветром плохих мыслей
до конца Мира,
И [он] будет постоянно наполнен [теми, кто],
Узнав характер Учения, обрел веру в Учителя.
- [56] Пусть, оставив тело и жизнь,
Во всех рожденьях даже на мгновение
Не буду расставаться с превосходной системой Муни,
Разъяснившего истинную суть зависимого возникновения!
- [57] Пусть день и ночь проходят в занятиях исследованием –
Методом, благодаря которому будет возрастать то,
[Что] реализовал тот высший Руководитель,
Сделав [его] сутью [того, чем занимался, сталкиваясь с]
неизмеримыми трудностями!
- [58] Пусть при усердной [практике] этого метода
с чистым высшим помыслом
Брахма, Индра, Хранители Мира,
Бхагават [Маха] Кала и другие защитники
Без забвения постоянно помогают!

Это сочинил Владыка Цзонхава Лобсандаг.

Жамьян Шадба

НЕПОРОЧНОЕ НАСТАВЛЕНИЕ ВЛАДЫКИ
УЧИТЕЛЯ ЖАМЬЯН ШАДБЫ ДОРЖЕ
«АНАЛИЗ ГЛУБОКОГО ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ»

(zab mo rten cing 'brel bar 'byung bai mtha'
dpyod rje bla ma 'jam dbyangs bzhad pa'i rdo rje'i
gsung rgyun dri ma med pa bzhugs)

[1] Далее. В [пятой] главе [«Абхисамаяланкары» в 23-м четверостишии сказано]:

«Затем, погрузившись в самадхи
Зевающего льва, занимаются постижением
Зависимого возникновения в порядке
Прямом и порядке непрямом».
Здесь три: 1. Исходный пункт. 2. Введение. 3. Анализ.

1. Исходный пункт

Исходят из [22-го четверостишия 5-й главы «Абхисамаяланкары»]:

«Они взаимно соединены
В каждой – отдаче и т. д.
То, что относится к терпению
Первого момента, здесь Путь Видения».

2. Введение

Поскольку после выхода из самадхи «зевающего льва», в которое сначала входит человек, пребывающий на Пути Полного Спасения, [относящегося к] Пути Видения, имеется большая потребность в [изучении] двенадцати членов зависимого возникновения, то занимаются практикой, [рассматривая эту] систему в порядке возникновения и возвращения.

3. Анализ

Здесь два: 3.1. Установление того, что объясняется – [текста] Писания. 3.2. Объяснение содержания [текста] Писания.

3.1. Объясняемый [текст] Писания

[Сутра] «Зависимое возникновение».

3.2. Объяснение содержания [текста] Писания

В объясняемой Сутре сказано: «Поскольку имеется это, возникает то. Поскольку родилось это, рождается то. Так, по причине неведения – санскара ... возникнет это ...» [2].

Содержание этого [текста рассматривается в] восьми [подразделах]:

- 3.2.1. Характеристика воззрений
- 3.2.2. Подразделение и группирование
- 2.2.3. Характеристика обуславливания
- 3.2.4. Эффект действия [каждого члена]
- 3.2.5. Во скольких жизнях реализуются
- 3.2.6. Сходство ступеней
- 3.2.7. Способ созерцания
- 3.2.8. Польза созерцания

3.2.1. Характеристика воззрений на зависимое возникновение

[Члены зависимого возникновения] признаются моментальными, периодичными, непрерывными и связанными. Хотя у мадхьямиков и виджнянавадинов и не принимаются в качестве признаков все четыре, но принимаются какие-либо из этих четырех.

Представители одной школы говорят: «В отношении двенадцати [членов] зависимого возникновения признаются четыре – моментальность и т. д., поскольку в комментарии на Сутру «Зависимого возникновения» сказано: «Те [члены] зависимого возникновения описываются в четырех видах: моментальные, непрерывные, обладающие связью и периодические».

Первое, моментальность имеет место, поскольку в комментарии на Сутру «Зависимое возникновение» сказано:

«Какова же моментальность? [Каждый из] двенадцати членов реализуется и существует [только] один момент. Так, [например], та помраченность, [при наличии] которой отнимают из-за желания жизнь у живого существа, является неведением. Та, активность ума [четана], которая [бывает при этом], является санскаррой. То полное понимание отдельного предмета – сознание. Возникающие вместе с сознанием скандхи – психическое и физическое. Индрии, наличествующие у психического и физического – шесть аятан. Соединение шести аятан [с объектами и сознаниями] – соприкосновение. Переживание того – ощущение. То, что является желанием – жажда. Обладающие сходством-связью с ней узы-приверженность. Вызванные ею деяния тела и речи – становление. Рождение тех деяний – рождение. Полное созревание [их плода] – старость. Уничтожение – смерть».

Два – непрерывность и периодичность имеют место, поскольку смысл непрерывности [состоит в том, что] двенадцать членов беспрепятственно соединяют три жизни, а пять скандх существуют в [трех] периодах – [прошлой, теперешней и будущей жизни, где фигурирует и] неведение, и в силу доминирования неведения [в эти периоды они] определяются как неведение. Соответственно подобное [можно сказать и] о санскарах и т. д. [3].

Первое имеет место, поскольку в комментарии на «Абхидхармакошу» сказано: «Периодичность [состоит в том, что] беспрепятственно связаны три жизни – периоды [существования пяти скандх, [появление, функционирование и исчезновение которых определяются механизмом] двенадцати членов. [В] этом же состоит и непрерывность». Второе имеет место, поскольку там же сказано: «Поскольку неведение является главным, в периоде называются неведением. Поскольку главной является санскара, то санскаррой, поскольку главной является старость и смерть, то не будет ошибкой называть старостью и смертью».

Четвертое, наличие связи имеет место, поскольку все моменты «соединившегося» – [санскрита] связаны с причиной, и поскольку там же сказано: «Моментальность и наличие связи [таковы], как описано в «Пракаране». Как же сказано в «Пракаране»? «Что же возникает зависимо? Все санскрита-дхармы».

Кроме того, [члены] зависимого возникновения рассматриваются не только в плане четырех [особенностей], но и в плане шести, поскольку в Сутре «Абхидхармы» указывается шесть: периодичность, моментальность, непрерывность, наличие связи, явленность в качестве живого существа и явленность в качестве не являющегося живым существом, так как в собственном комментарии говорится: «В «Абхидхарме» сказано: «Признаками, соответственно являются: периодичность, моментальность, непрерывность, наличие связи, явленность в качестве живого существа и явленность в качестве не являющегося живым существом». [Это] является приемлемым».

А также, хотя и называют таким образом шесть, но что же в Сутрах большой и малой Колесниц [называется] зависимым возникновением? Сказанное: «По причине неведения – санскара... По причине рождения – старость и смерть». [У этого] имеется основание: для того, чтобы избавиться от трех помрачений в отношении предшествующей, последующей и срединной [т. е. теперешней] жизни. В Сут-

ре сказано: «Монахи, тот монах, который благодаря подлинной праджне видит истинно так, как оно есть, зависимое возникновение и возникающие зависимо дхармы, не будет обращаться к прошлому, думая: «Буду ли я являться [таким же, как] в прошлое время?» Эта мысль вкратце выражена в «Абхидхармакоше»:

«Чтобы полностью избавиться от помрачения
В отношении предшествующего, последующего [и] середины».

3.2.2. Подразделение [и] группирование

Здесь два: **3.2.2.1.** Подразделение. **3.2.2.2.** Группирование.

3.2.2.1. Подразделение

12 – от неведения и до старости и смерти

3.2.2.1.1. Неведение

Здесь два: **3.2.2.1.1.1.** Признак. **3.2.2.1.1.2.** Характеристика установления.

3.2.2.1.1.1. Признак

Некоторые говорят: «Его признак – то [со]знание, являющееся противоположностью и противником мудрости всеведения».

Но [тогда] приходим к тому, что неведением [будет] являться [такой] «субъект», как относящаяся к тому доминирующая мысль-сознание, поскольку обладает тем признаком. Признать невозможно, поскольку не является психическим элементом [4].

Некоторые говорят: «Его признак – психический элемент, являющийся противоположностью и противником мудрости ведения».

Но [тогда] приходим к тому, что определяться [так будет такой] «субъект», [как] ощущение, являющееся таким психическим элементом, поскольку [обладает] тем признаком. Если признаете, то приходим к помрачению благодаря собственной силе, поскольку признаете. Признать невозможно, поскольку помрачается благодаря силе другого.

Некоторые говорят: «Если является тем ведением, [о котором говорится в этом] месте: «являющееся противоположностью и противником мудрости ведения», то с необходимостью является мудростью ведения, постигающего отсутствие Я индивида».

Однако, [поскольку] в «Ступенях пути» [говорится]: «Хотя у мудрости ведения имеется много [видов], но главный – мудрость ведения, постигающая отсутствие Я», приходим к неприемлемости называть главным [видом], так как если является мудростью ведения в этом плане, то должна являться мудростью ведения, постигающей

отсутствие Я индивида. Соответствие было принято. Признать невозможно, поскольку мыслью комментария на Сутру «Зависимого возникновения» является наличие 36 противоположностей 36 [видам] неведения – мудрости ведения, неложно постигающей связь деяния и плода, мудрости ведения, постигающей Три Драгоценности, предел предшествующего и последующего и т. д.

3.2.2.1.1.2. Характеристика установления

Хотя имеется много [относящегося] к характеристике установления, но другое понять легко.

[Здесь] два:

[1]. Исследование того, являются или не являются одним предметом два – начальное неведение [как] первый из двенадцати членов и неведение, являющееся корнем сансары.

[2]. Исследование того, чем отвергается неведение [как] первый член – видением или созерцанием.

[1]. Некоторые говорят: «Эти два – одно и то же».

Но тогда приходим к тому, что «субъектом» [будет] «взгляд [на совокупность] разрушимого», являющийся побудителем деяния, осуществляющего забрасывание в рождение в плохой форме жизни, поскольку то имеется. Приходим к тому, поскольку имеется двенадцать – неведение, являющееся побудителем того, и т. д. Приходим к тому, поскольку имеется двенадцать членов, являющихся отвергаемым видением. Приходим к тому, поскольку имеется двенадцать членов, отвергаемых срота-апанаой, так как в «Йогаচারья-бхуми» сказано: «Если говорят, сколько именно членов отвергает срота-апана, то [следует сказать, что] только одну сторону всех, а целиком – нет». Соответствует, поскольку [словами] «одну сторону всех» указывается: «Хотя и все члены имеют по отвергаемому, но целиком не [отвергаются]». Признать невозможно, поскольку является «взглядом [на совокупность] разрушимого», [обусловленным] приобретенным воззрением.

Некоторые говорят: «Если является «взглядом [на совокупность] разрушимого», то с необходимостью является неведением [как] первым членом, и, говорят, если является начальным неведением [как] первым членом, то с необходимостью является побудителем сансары – второго члена, относящегося с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения».

Но [они] противоречат друг другу. Если признаете, тогда приходим к тому, что «субъектом» [будет] каждый – «взгляд на [совокуп-

ность] разрушимого», обладающий сходством-связью с жаждой, и «взгляд [на совокупность] разрушимого», обладающий сходством с приверженностью, поскольку то существует, так как есть «взгляд [на совокупность] разрушимого», обладающий сходством-связью с жаждой-приверженностью желанию [и] приверженностью взгляду. Если признаете, то приходим к тому, что является побудителем того, поскольку признаете. Если признаете, то приходим к тому, что реализуется прежде того, поскольку признаете. Признать невозможно, поскольку реализуется после того [5].

А также приходим к тому, что если является реальным потоком деяния сансары – второго члена, то с необходимостью является деянием сансары – второго члена, поскольку то у неведения [как] начала двенадцати членов. Если признаете, то приходим к тому, что «субъект» – десятый член возникающее зависимо становление, придающее большую силу способности деяния [порождать плод] после того, как деяние, осуществляющее забрасывание только в одно рождение, было «вскормлено» жаждой и приверженностью, [этот «субъект»] является деянием сансары – второго члена, поскольку является реальным потоком того. Обоснование легкое. Признать невозможно, поскольку является становлением – десятым членом зависимо возникновения, а деянием сансары – нет. Приходим к тому, поскольку в этом отношении имеется тетралемма:

[1] является деянием сансары, но не является становлением – десятым членом зависимо возникновения, [2] является тем [становлением], но не является первым, [3] является обоими, [4] не является обоими, так как существование четырех является мыслью комментария на Сутру «Зависимо возникновения». Первое существует: осуществляющее забрасывание только в одно рождение деяние, [плод которого] будет вкушаться в «другом числе раз», и деяние, [плод которого] будет вкушаться «после рождения», «вскармливаются» жаждой и приверженностью и т. д. [Это] является сансарой – вторым членом, но не является становлением – десятым членом. [Это один] вариант.

Придающее ему после «вскармливания» жаждой и приверженностью мощь – [второй] вариант: является вторым, но не является первым. Вариант, являющийся обоими: первое – деяние, осуществляющее забрасывание в сто рождений человеком сразу после накопления

«беспросветных» [грехов], и второе – становление, осуществляющее реализацию. Остальные относятся к варианту, [когда] не являются обоими.

Кроме того, приходим к тому, что если является реальным потоком сознания [как] третьего члена зависимого возникновения, то должно являться тем, поскольку то у первого и второго члена. Если признаете, тогда приходим к тому, что «субъектом» [будет] каждое из двух: возникающее зависимо сознание, реализующееся одновременно с начальным неведением являющегося реальным потоком того, и возникающее зависимо сознание, реализующееся одновременно с деянием сансары, относящимся к тому.

Если признаете, то приходим к тому, что из-за осуществления забрасывания, относящегося к одному циклу зависимого возникновения, [в сознании] запечатлевается отпечаток [васана], поскольку признаете. Признать невозможно, поскольку реальный поток того является предшествующим.

Некоторые говорят: «Приходим к тому, что неведение [как] начало двенадцати членов является отвергаемым видением, поскольку если является таковым, то [соответствует] идее комментария на Сутру «Зависимого возникновения», идее комментария на «Сводное [описание] Колесниц» и «Сокровенный смысл».

Не соответствует. Обоснование верное, так как в «Золотых четках» говорится: «Поскольку в комментарии на Сутру «Зависимого возникновения» говорится, что для видящего истину нет забрасывания, то в «Сокровенном смысле» предполагается, что начальное неведение отвергается видением».

Признание вышеуказанного неверным имеет смысл: приходим к тому, что неведение [как] начало двенадцати членов не является отвергаемым видением, поскольку существует относящееся к тому отвергаемое созерцанием. Приходим к тому, поскольку имеется двенадцать тех [членов], отвергаемых анагамином. Приходим к тому, поскольку имеется двенадцать тех, отвергаемых Архатом. Первое имеет место, поскольку в «Йогачарья-бхуми» сказано: «Если говорят, сколько именно членов отвергается анагамином, то [6] [следует сказать, что] все, относящиеся к [Миру] Желаний». Второе имеет место, поскольку имеются отвергаемые тем двенадцать членов, относящиеся к ступеням трех Миров, так как там же сказано: «Если говорят, сколько

именно членов отвергаются Архатом, то [следует сказать, что] все относящиеся к трем Мирам».

Некоторые говорят: «Приходим к тому, что неведение [как] начало двенадцати членов имеется в потоке святого, поскольку имеется [его] функционирование вплоть до [реализации] алмазоподобного самадхи [на] Пути Созерцания. Приходим к тому, поскольку имеется [его] функционирование вплоть до реального потока того, так как оно является отвергаемым созерцанием».

Не соответствует. Приходим к тому, поскольку если непосредственно постигает отсутствие его умопостигаемого объекта, то оно не будет являться неведением начальным – первым членом, т. к. в комментарии на Сутру «Зависимого возникновения» сказано: «В ответ на вопрос: «Почему же у видящего истину нет неведения?» – [говорится], что является неведением отсутствия ведения».

А также приходим к тому, что в его потоке нет того, поскольку в потоке святого многое отсутствует, так как является, например, подобным врагу гнева [в] потоке обычного существа, поскольку в «Золотых четках» сказано: «Хотя и является отвергаемым созерцанием, но говорят, что в потоке святого отсутствует многое. Так, например, враг гнева, направленного на объект».

Наша система

Здесь пять: [1] признак, [2] подразделение, [3] границы, [4] характеристика обуславливания, [5] исследование, чем отвергается – видением [или] созерцанием.

[1] Признак. Признак неведения – тот психический элемент помраченность, являющаяся противоположностью и противником мудрости ведения. Два – неведение [из] двенадцати членов и неведение начальное не сходны.

[2] Подразделение. Если подразделять его, то имеется тридцать шесть – с точки зрения объекта и ситуации: неведение помраченности в отношении связи деяния и плода и т. д. На основании этого здесь [следует сказать,] что мысль комментария на Сутру «Зависимого возникновения» состоит в том, что хотя главная мудрость ведения и относится к мудрости ведения, постигающего отсутствие Я, но в мудрости ведения имеется тридцать шесть – мудрость ведения, постигающая связь деяния и плода и т. д.

[3] Границы. Имеет место от мысли: «Я» – в начале, и пока не реализуется то деяние. Когда реализовалось деяние, то называется реальным потоком одного с ним цикла. Не должно называться начальным неведением. Так называют способ признания каждой мудрости ведения и [каждого] неведения, поскольку комментарий на Сутру называет тридцать шесть [видов] неведения, а мысль «Йогачарья-бхуми» состоит в том, что существует тридцать восемь [видов], так как там говорится: «Те виды неведения, если вкратце, то девятнадцать», и: «Еще семь, а также малое, среднее и большое, всего тридцать восемь».

Кроме того, мудрость ведения и неведение считают так, поскольку по сути праджня, постигающая свой объект, и мудрость трех – слушания, обдумывания и созерцания, и т. д. являются мудростью, и поскольку в комментарии на Сутру «Зависимого возникновения» говорится: «Постижение и установление называются ведением. Словом «установление» следует называть праджню способа. Праджню следует называть мудростью ведения» [7].

Кроме того, приемлемо такое подразделение на два, поскольку говорится, что высшая из дхарм – праджня, ее противоположность – неведение, высшая из дхарм обширных – праджня трех – слушания, обдумывания и созерцания, и ее противоположность – неведение, и поскольку в Сутре «Великого перечисления» сказано: «Какова же дхарма несоответствующей стороны? Противоположность дхармы высшей и противоположность дхармы обширной», – и т. д. – [этим] называется праджня – высшая из дхарм и неведение – ее противоположность, праджня трех – слушания, обдумывания и созерцания – высшая из дхарм обширных, и неведение – ее противоположность, так как является [1] первым и [2] следующим. Первое имеет место, поскольку в той же Сутре сказано: ««Достопочтенный, какова же высшая дхарма?» [Бхагаван] сказал: «[То, что] поддерживает пять способностей и [на что они] опираются, следует называть праджней. Ее противоположность следует называть противоположностью высшей дхармы». Второе имеет место, поскольку там же говорится: ««Достопочтенный, какова же высшая из обширных дхарм?» [Бхагаван] сказал: «Ее следует называть познанием, возникающим от слушания, обдумывания и созерцания. Ее противоположность следует называть противоположностью дхармы обширной».

Некоторые говорят: «Два – неведение [как] первый [из] двенадцати членов и неведение начальное – одно и то же».

Но [тогда] приходим к тому, что «субъект» – помраченное в отношении связи деяния и плода неведение, являющееся побудителем второго члена – деяния скансары, [которое] является тем, что побуждается самим [неведением], является начальным неведением, поскольку является неведением [как] первым членом. Приходим к тому, поскольку является одним [видом] неведения из относящихся к имеющимся у него тридцать шесть [видов]. Приходим к тому, поскольку в том имеются два – неведение помрачения в отношении связи деяния и плода, и неведение помрачения в отношении истинной сущности, так как в «Самуччае» сказано: «Помрачение – двух видов: помрачение в отношении полного созревания плода и помрачение в отношении истинной сущности». Если признаете основу, то приходим к тому, что «субъект» – то является признанием Я индивида, поскольку является начальным неведением.

Соответствует, поскольку в «Йогачарья-бхуми» сказано: «Вначале – помрачение в отношении скандх и т. д. как Я, и из-за того реализуется заблуждение в отношении страдания», и в «Золотых четках» тоже: «Сказанное таким образом подразумевает побудителя «временного», а побудитель «причинный» – названное ранее только одно помрачение в отношении истинной сущности. Поэтому первый из двенадцати членов – именно оно», и поскольку [это] является идеей не только того, но и «Ратнавали», «Варттики», «Введения [в Мадхьямику]» [8].

[4] Характеристика обуславливания

Способ обуславливания существует, поскольку относящееся к двенадцати членам неведение выступает [в качестве] четырех условий деяния сансары – второго члена. Приходим к тому, поскольку оно служит четырьмя: «причина-условием», «сразу-после-того-условием», «объект-условием» и «хозяин-условием». Первое имеет место, поскольку привычка [васана] неведения порождает деяние, так как в «Самуччае» говорится: «Привычка и», и в «Золотых четках» тоже: «От привычки неведения рождается сансара». Второе имеет место, поскольку оно выступает [в качестве] «сразу-после-того-условия», опираясь на которое осуществляется забрасывание, пока не появится плод деяния, так как в «Самуччае» сказано: «Силы», и в «Золотых

четках» тоже: «Из-за привычки неведения сила забрасывания того входит в поток». Третье имеет место, поскольку из-за служащего «объект-условием» осуществляется ложное вхождение в объект, так как в «Золотых четках» сказано: «Помрачение входит [в] объект, осуществляя в уме то несвоевременно». Четвертое имеет место, поскольку оно служит «хозяйин-условием» обладающего сходством-связью с самим, и поскольку там же сказано: «Поскольку из-за него заблуждаются в отношении восприятия, возникающего в связи с ним, то по очереди служит «хозяйин-условием», это относится и к другому».

Некоторые говорят: «В «Золотых четках» сказано: «Поэтому должно отвергаться созерцанием». Если является тем, то с необходимостью является отвергаемым созерцанием».

Приходим к неприемлемости [того], поскольку у него имеется отвергаемость видением и отвергаемость созерцанием. Первое имеет место, поскольку ранее уже приводилось, что осуществляет познание «взгляда [на совокупность] разрушимого» и т. д., является побудителем деяния, осуществляющего забрасывание в плохие формы жизни, отвергаемым срота-апаной, и имеющиеся шестьдесят плохих взглядов, принимаемых плохими философскими системами. Второе имеет место, поскольку имеется начальное неведение, являющееся тем специфическим предметом, который отвергается на Беспрепятственном Пути – подлинном противоядии от первой клеши [ступени Мира] Желания у куланкулы, реализовавшего лишенность привязанности перед Путем Видения, и [существуют] двенадцать членов одного с ним цикла. Приходим к тому, поскольку имеется анагамин, отвергнувший неведение, являющееся побудителем деяния, [вызывающего] получение более двух рождений в этом [Мире] Желаний, и двенадцать членов, относящихся к одному с ним циклу, и поскольку в «Йогачарья-бхуми» сказано: «Если говорят, сколько именно членов отвергнули анагамин, то [следует сказать, что] одну сторону всех принадлежащих [Миру] Желаний, а полностью – нет». Ранее уже была дана характеристика отвергаемого анагамином и Архатом. По аналогии следует понимать и [слова] «одна часть».

Наша система

Начальное неведение является отвергаемым созерцанием, поскольку имеются два – отвергаемое видением и отвергаемое созерцанием, относящиеся к нему [9]. Приходим к тому, поскольку имеется

девять [видов] неведения, которые являются специфическими предметами, отвергаемыми девятью моментами Беспрепятственного Пути Пути Созерцания, [видов,] являющихся отвергаемыми созерцанием после [того, как ранее были отвергнуты] те [виды неведения, которые] отвергаются видением, и [имеется] девять [моментов] такого Беспрепятственного Пути.

3.2.2. Объяснение группирования

Было сказано: «По причине неведения – санскара». Приходим к тому, что это подразделение на два было сделано не для отвержения заблуждения в отношении двух – «предела предшествующего и предела последующего», поскольку для того, чтобы отвергнуть [помрачение в отношении] трех – «предела предшествующего», «последующего» и промежутка, делается подразделение на три.

Не соответствует, поскольку, раз подразделяют на три – клешу, деяние и страдание, то подразделение на три группы [делается] для отвержения помрачения в отношении обоих – трех времен и [этого], так как в комментарии на «Абхидхармакошу» говорится: «Поскольку можно сделать вывод, что именно промежуток развивает причины и плоды «предела предшествующего» и «предела последующего», то не говорится».

Признать невозможно в принципе, поскольку вполне приемлемо группировать те упомянутые там двенадцать [членов] зависимого возникновения на две [группы] – «предела предшествующего» и «предела последующего». Приходим к тому, поскольку при такой группировке (1) семь [членов] – от неведения до ощущения относятся к «пределу предшествующего» [и] (2) [члены] от становления до старости и смерти относятся к «пределу последующего». Первое имеет место, поскольку говорится, что два из тех семи – неведение и санскара – причина, относящаяся к «пределу предшествующего», от психического и физического до ощущения – являются плодом, а все клеши сосредоточены в неведении, и так как в комментарии на «Абхидхармакошу» сказано:

«В комментарии на Сутру «Зависимого возникновения», [где говорится]: «Когда возникающее зависимо рассматривают в двух видах – относящееся к «пределу предшествующего» и относящееся к «пределу последующего», тогда семь членов – до ощущения включительно относятся к «пределу предшествующего», – подразумевается, что

жажда и приверженность примыкают к неведению [и поэтому относятся к] «пределу предшествующего», т. к. все клеши возникают с неведением».

Поэтому [здесь] фактически подразумеваются возникающие зависимо жажда, приверженность и т. д., и когда получают рождение без трех – жажды, приверженности и становления, [относящихся к] прежнему рождению, то ошибки нет, так как три осуществляющие реализацию причины, относящиеся [с ним] самим к одному циклу зависимого возникновения, примыкают к возникающей зависимо санскаре, а плоды реализации – рождение, психическое и физическое, старость и смерть – входят в ощущение.

Второе. Причина и плод вкратце [указываются словами] «вывод о промежутке», так как в собственном комментарии сказано: «Поскольку можно придти к выводу, что именно промежуток развивает причины и плоды «предела предшествующего» и «предела последующего», то не говорится».

Второе из приведенных выше оснований имеет место, поскольку (1) три – жажда, приверженность и становление – предшествующие причины, а два – рождение и старость называются плодом «предела предшествующего», [и] (2) если так, объясняются по две причины и условия «предела предшествующего» и «предела последующего», [10] поэтому отвергают все неведение. Первое имеет место, поскольку в собственном комментарии сказано: «Пять являются относящимися к «пределу последующего». Второе имеет место, так как там же сказано: «Поскольку называются предшествующие и последующие плоды вместе с причинами».

3.2.2.1.2. Объяснение деяния сансары

Здесь два:

1. Критика. 2. Установление.

1. Критика

Некоторые говорят: «В деянии сансары [как] второго члена имеется три деяния трех – тела, речи и ума, поскольку первое – типа вдыхания и выдыхания, второе – типа задействия умственного процесса [викальпа], осуществляющего побуждение речи и задействие признаков, третье – типа задействия мышления [самкальпа], так как в комментарии на Сутру «Зависимого возникновения» цитируются [слова] другой Сутры: «При этом тело – вдыхание и выдыха-

ние. Речь – задействие умственного процесса различения и задействие признака. Ум – мышление», и поскольку при объяснении того взгляда, разделяемого некоторыми, в комментарии на Сутру «Зависимого возникновения» говорится: «Являются ли [соответствующими] каким-либо словам Сутры [эти]: «По причине неведения реализуются заслуги»?»

Ответ: приходим к тому, что не являются [соответствующими] каким-либо словам [Сутры], поскольку здесь проявляется порок противоречия разделу Сутр и противоречия доказательству.

Первое. О противоречии разделу Сутр в комментарии на Сутру «Зависимого возникновения» говорится: «По причине неведения и реализующие заслугу [деяния] совершаются, и реализующие не являющееся заслугой совершаются, и реализующие неотодвигаемое [деяния] совершаются». Приходим к тому, что идея [приведенного] текста не доказана, поскольку у тех вдыханий и выдыханий, [которые относят] к телесному деянию санскары [как] второго члена, накапливаемого из-за неведения, нет трех – благого, неблагого и неуказываемого. Приходим к тому, поскольку нет трех неотодвигаемых, относящихся к ступени четвертой дхяны. Приходим к тому, поскольку у тех вдыханий и выдыханий нет благого и неблагого.

Второе. Характеристика противоречия доказательству. [Это верно], поскольку если существуют вдохи и выдохи, относимые к новому, то необязательно должно иметь место первоначальное деяний из-за неведения. Приходим к тому, поскольку (1) у Архата нет первоначального деяния, [и] (2) есть первоначальное вдохов и выдохов. Ознакомление с индивидом – опорой накопления кармы.

Некоторые говорят, заблуждаясь в отношении сказанного в «Праджня-муле», что у мудреца нет первоначального благих и неблагих деяний.

Но приходим к наличию того, поскольку у срота-апаны и сакрита-агамина имеется первоначальное благих и неблагих деяний, так как смыслом того текста является такое: «У святого нет первоначального благих и неблагих деяний, осуществляющих забрасывание» [11].

Наша система

Здесь 4: [1] признак, [2] подразделение, [3] характеристика побуждаемости неведением, [4] характеристика обуславливания им сознания.

[1] Признак. Его признак – тот психический элемент активность ума [четана], вызываемая первым членом [и] начальным неведением [как] своим побудителем и характеризующаяся осуществлением забрасывания в любого рода физическое и психическое и т. д. – собственный плод забрасывания.

[2] Подразделение. Если подразделять его с точки зрения сущности, то имеются три деяния тела, речи и ума, осуществляющие забрасывание. С точки зрения способа реализации имеются три: благое, неблагое и неотодвигаемое. С точки зрения полного созревания [плода] имеются три: вкушаемое в «видимой дхарме», вкушаемое после рождения, вкушаемое в «другом числе раз».

[3] Характеристика побуждаемости неведением. Его побуждение неведением имеет место, поскольку когда из-за помрачения в отношении истинной сущности – отсутствия Я вначале и помрачения в отношении связи деяния и плода во время накопления деяний после того совершаются деяния, осуществляющие забрасывание, то совершаются осуществляющие забрасывание деяния, не являющегося заслугой.

При непомраченности в отношении той [связи], помраченности в отношении истинной сущности отсутствия Я и помраченности отвлечения ума в отношении блаженства последующего [существования] осуществляют накопление деяний, [ведущих к рождению в Мире] Желаний.

А также, когда при непомраченности в отношении связи деяния и плода, непомраченности в отношении блаженства внешних отвлечений и помраченности в отношении внутреннего – состояния успокоенности и самадхи совершаются деяния, осуществляющие забрасывание, то происходит накопление деяний неотодвигаемых.

3.2.2.1.3. Сознание

Границы возникающего зависимо сознания [как] третьего члена существуют, поскольку [они] определяются [так:] от создания [в сознании] отпечатка, осуществляющего забрасывание деяния, относящегося с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения, и до воплощения сознания. Существует способ определения, поскольку [они] устанавливаются от реализации сознания в первый [момент] и прекращения второго момента до реализации семени.

Реализуется сознание, не относящееся к алая-виджняне, и относится к являющемуся сознанием, поскольку, кроме школы ватсипутриев, никто из вайбхашиков и саутрантиков не принимает.

Приходим к приемлемости такого способа доказательства, поскольку в отношении неведения [как] начала двенадцати членов, относящегося с сознанием [как] третьим членом к одному циклу зависимого возникновения, и возникающего зависимо сознания времени накопления деяний [следует сказать, что] должны относиться с этим возникающим зависимо сознанием [как] третьим членом к одному циклу зависимого возникновения, но не должны являться плодом прежнего рождения и возникающим зависимо сознанием, так как благодаря тому не был создан отпечаток осуществляющего забрасывание [деяния], относящегося с ним к одному циклу.

Способ вхождения существует. После создания отпечатка осуществляющего забрасывание деяния, относящегося с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения, два – образовавшийся отпечаток, который должен быть «вскормлен», и сознание, которое должно быть «вскормлено», относятся к двум – жажде и приверженности, осуществляющим «вскармливание», но у сознания, которое должно быть «вскормлено», приемлема особенность неразделения на два. Аналогичное следует признать и у двух – жажды и приверженности и у десятого [члена] – возникающего зависимо становления. Поэтому два – сознание, имеющее [своей] причиной санскары, и возникающее зависимо сознание «времени причины» не являются одним и тем же, [12] поскольку сознание, имеющее [своей] причиной санскару, устанавливается в [границах] от создания отпечатка осуществляющего забрасывание деяния, относящегося с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения, и до возвращения снова десятого члена-становления, так как в комментарии Васубандху сказано: «То сознание, [имеющее своей] причиной санскару, не реализует становление, поскольку входит в становление». Кроме того, два – сознание, имеющее [своей] причиной санскару, и сознание «времени причины» – не одно и то же, поскольку то сознание, имеющее [своей] причиной санскару, устанавливается в [границах] до десятого члена – становления, так как в комментарии Васубандху сказано: «До чего же устанавливается то сознание, имеющее [своей] причиной санскары? До десятого [члена]».

Некоторые говорят в этом отношении: «Приходим к тому, что если является сознанием, имеющим [своей] причиной санскару, то с необходимостью реализуется до десятого [члена] зависимого возникновения – становления, поскольку приемлемы оба смысла текста».

Но [это] неверно, поскольку это с точки зрения забрасывания только в одно рождение, а если с точки зрения забрасывания в сто и т. д. рождений богом или человеком, то это сознание, имеющее [своей] причиной санскары, определяется до идущего в самом конце становления – десятого члена, поскольку там же сказано: «Когда еще не родилось психическое и физическое, и не пришло заброшенное деянием прежней жизни сознание полного созревания, пребывающее там, другое порождает психическое и физическое». Пребывающее в качестве предмета-причины определяется как являющееся членом [частью] сознания, имеющего [своей] причиной санскары, поскольку сказано: «Созданное тем не обладает способностью породить это».

В этом отношении имеется тетралемма, так как есть четыре: является вторым членом, но не является десятым, обратное тому, является обоими, не является обоими. Первое имеет место, поскольку таковым является осуществляющее забрасывание в рождение человеком или богом деяние, «вскормленное» жаждой, но не «вскормленное» приверженностью, поскольку в комментарии на Сутру «Зависимого возникновения» сказано: «Если оно имеет приверженность, то будет относиться к становлению, а если не имеет, то не будет» – [этим] указывается становление, имеющее [своей] причиной приверженность.

Второе имеет место, поскольку если деяние, осуществляющее забрасывание в одно рождение богом или человеком, было «вскормлено» жаждой и приверженностью, то является тем, поскольку если не было, то является отпечатком [13]. Приходим к тому, поскольку там же было сказано: «Когда говорится: «По причине приверженности – становление», тогда отпечаток называют термином «становление». Если отпечаток того является осуществляющим реализацию становлением, то является обретшим входение. Если входение не обретается, то получает название деяния». Хотя поэтому и признается, что деяние санскары [как] второго члена и соответствует четане, но не препятствует.

Третье имеет место, поскольку деяния типа [пяти] «беспросветных», [плод которых должен быть испытан], неизбежно, с точки зре-

ния ситуации четаны являются обоими, так как там же говорится: «Что является неизбежным, не относится к прежнему времени, деяния, [плод которых] будет вкушен по рождении [в следующей жизни] – [пять] «беспросветных» и т. д.»

Четвертое имеет место. Это легко [понять].

Следует признать, что существует «общая основа» деяния санскары – второго члена и становления – десятого [члена], существует «общая основа» сознания, имеющего [своей] причиной санскару, и сознания периода становления и т. д. Поскольку мадхьямики и виджнянавадины согласны, что сознание, обладающее сходством-связью с десятым [членом] – становлением, должно относиться к десятому [члену] – становлению. Поскольку в тех цитированных выше текстах, и в «Праджня-муле»: «То же становление – пять скандх», и в комментарии Буддхапалиты, и в «Прасаннападе» и т. д. говорится [так].

3.2.2.1.4. Объяснение четвертого члена – психического и физического

Здесь 3: [1] признак, [2] подразделение, [3] границы.

[1] Признак. Признак такого возникающего зависимо физического – тот относящийся к ступени обладателя формы член существования, вложенный [в виде] семян в сознание «времени причины», относящееся с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения. По этому[образцу] следует понять и признак возникающих зависимо психического и физического.

[2] Подразделение. С точки зрения деяния – три: благое, неблагое и неотодвигаемое. С точки зрения плодов забрасывания имеются три плода забрасывания – потоки индивидов трех Миров.

[3] Границы. Рождение и существование психического и физического, [имеющие место] по причине сознания – со второго момента воплощения и до образования шести аятан, [что] соответствует сказанному в «Абхидхармакоше»:

«Психическое и физическое – от того

И до образования шести аятан».

Два – [возникающие] по причине сознания психическое и физическое и являющиеся плодом забрасывания [деяния], осуществляющего забрасывание, психическое и физическое – не одно и то же, поскольку последние устанавливаются до соприкосновения и ощущения. В «Йогаচারья-бхуми» сказано: «Если два – возникающая зависи-

мо пара психического и физического и возникающие зависимо шесть аятан обладают характеристикой смешанных признаков, то объясняются как отдельные. Поэтому», – и т. д. [Это] является [указанной] мыслью [14].

3.2.2.1.5. Объяснение пятого члена зависимого возникновения – шести аятан

Здесь 3: [1] признак, [2] подразделение, [3] границы.

[1] Признак. Их признак – тот член существования, характеризующийся рождением и развитием сознания по причине психического и физического, вложенных в виде семян в сознание «времени причины» во время осуществления забрасывающего деяния, относящегося с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения.

[2] Подразделение. Если подразделять их с точки зрения сущности, то имеются шесть: аятана глаз и т. д. Если подразделять с точки зрения дхату земли, то имеется, как [указано] ранее.

[3] Границы. Устанавливаются [в пределах] от реализации шести аятан, [имеющих своей] причиной психическое и физическое, относящиеся с [ними] самими к одному циклу зависимого возникновения, и до встречи при соединении трех – объекта, индрии и сознания. Это с точки зрения рождения из матки, а с точки зрения чудесного рождения четвертый [член] зависимого возникновения – психическое и физическое и возникающие зависимо шесть аятан реализуются вместе.

3.2.2.1.6. Объяснение шестого члена зависимого возникновения – соприкосновения

Здесь 3: [1] признак, [2] подразделение, [3] границы.

[1] Признак. Его признак – [возникающий] по причине шести аятан, относящихся с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения, член существования, характеризующийся анализом трех – приятности, неприятности и нейтральности объекта, [имеющих место] при соединении трех – объекта, индрии и сознания.

[2] Подразделение. Если подразделять его с точки зрения сущности, то имеются шесть: соприкосновение, [возникающее при] соединении глаз [с цветоформой и сознанием видимого] и т. д. Если подразделять с точки зрения дхату, то имеется, как [указано] ранее.

[3] Границы. [Эти] шесть имеют место от анализа переживаемой приятности, неприятности и нейтральности объекта при соединении трех – объекта, индрии и сознания, до ощущения. Это относится к

анализу приятности, неприятности и нейтральности объекта при встрече трех – объекта, индрии и сознания, а к встрече объекта и сознания не относится, поскольку [так] говорит школа Асанги и «Ступени пути» Владыки [Цзонхавы].

3.2.2.1.7. Седьмой член зависимого возникновения – ощущение [Его] следует рассматривать аналогично.

3.2.2.1.8. Восьмой член зависимого возникновения – жажда

Здесь 3: [1] признак, [2] подразделение, [3] границы.

[1] Признак. То обладание радостью, характеризующееся осуществлением побуждения приверженности, радующейся являющемуся [его] собственным объектом ощущению с четырьмя причинами, после запечатления отпечатка (васаны) в сознании, относящемуся к одному с [ним] самим циклу зависимого возникновения, из-за осуществляющего забрасывание деяния, относящегося с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения.

[2] Подразделение. Если подразделять ее, то имеются три жажды, радующиеся трем ощущениям, являющимся [ее] собственным объектом.

[3] Границы. От второго момента сознания, относящегося с [ней] самой к одному циклу зависимого возникновения, и пока не реализовалась приверженность. Вообще [говоря], жажда, осуществляющая реализацию рождения, относящегося с [ней] самой к одному циклу зависимого возникновения, действует в пределах функционирования сознания.

3.2.2.1.9. Девятый член зависимого возникновения – приверженность

Здесь тоже три.

[1] Признак. Признак приверженности, [о которой сказано:] «По причине жажды – приверженность», – то клешное стремление (чанда), характеризующееся желанием какого-либо из являющихся [его] собственным объектом четырех ощущений из-за принятия радости жажды, относящееся с [ней] самой к одному циклу зависимого возникновения [15].

[2] Подразделение. Если подразделять, то имеется приверженность желанию и т. д.

[3] Границы. От того следования, относящегося с [ней] самой к одному циклу зависимого возникновения, и пока не реализовался десятый член зависимого возникновения – становление.

3.2.2.1.10. Десятый член зависимого возникновения – становление

[1] Признак. Его признак – тот член существования, характеризующийся усилением способности [порождать плод] деяния после [того, как произошло] «вскармливание» жаждой и приверженностью, относящимся с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения, [что] подобно [наличию] у той беременной женщины обращенности к рождению ребенка.

3.2.2.1.11. Одиннадцатый член зависимого возникновения – рождение

Признак. Определяется как воплощение в любом из четырех состояний рождений из-за осуществляющего забрасывание деяния, относящегося с [ним] самим к одному циклу зависимого возникновения.

Признак старости. Хотя старость и не устанавливается со второго момента воплощения в становление рождения, но описанная в Сутре «Вибханга» старость должна быть старостью, известной в мире. Возникающую зависимо смерть [понять] легко.

Характеристика забрасывания и характеристика реализации

Здесь 4: [1] чем забрасывается, [2] что забрасывается, [3] чем реализуется, [4] что реализуется.

[1] Чем забрасывается. К причинам, осуществляющим забрасывание, обязательно причисляют три: по причине того совершения множества благих и неблагих [деяний] трех «дверей» неведущего сансары оставляют в сознании отпечатки, забрасывающие в – от психического и физического и до ощущений, поскольку хотя его специфическая сущность и забрасывает в полное обладание объектом, но не осуществляет реализацию.

Причин, осуществляющих реализацию, тоже три, поскольку имеются три: то деяние, два – жажда и приверженность, проявляемые в отношении какого-либо из четырех объектов, соответствующих жажде, вместе с возникающим зависимо становлением, придающим силу способности деяния [порождать плод].

Плод реализации по комментарию на Сутру «Зависимого возникновения». Имеется основание осуществления порождения только этого рождения, поскольку одно деяние, осуществляющее забрасывание, осуществляет оба – забрасывание и завершение. Имеется основание определения двух – рождения и старости как плода реализации: так

говорят, исходя из того, что хотя осуществляющее забрасывание деяние и забрасывает в какую-либо форму жизни с долгой или короткой жизнью, но вследствие большой или малой силы способности деяния из-за пресечения жизни забрасываются в короткую жизнь, а из-за непресечения – в долгую, так как например, есть деяния, осуществляющие забрасывание в рождение жителем Уттаракуру и богом высших миров.

3.2.6. Сходство ступеней

Здесь два, поскольку имеются два – сходство ступеней по системе принимающих алау и по системе не принимающих.

Первое имеет место, поскольку два – первый член – начальное неведение и третий [член] зависимого возникновения – сознание, – из трех: рождения, смерти и т. д. – относятся к той [ступени], к которой относится «опора» накопления деяния, остальное сходно с не принимающими алау, а в «Двадцатке» сказано: «Где рождается, той [ступени]» [16].

Второе имеет место, поскольку осуществляющее забрасывание деяние одной ступени не может забросить в скандхи полного созревания другой ступени, [и] три – жажда, приверженность и становление одной ступени не могут «вскормить» деяние другой ступени.

Второе. Сходство ступеней по системе не принимающих алау [имеет место], поскольку три осуществляющие забрасывание причины одной ступени не могут забросить в скандхи другой ступени, [и] осуществляющее реализацию одной ступени не может реализовать плод реализации другой ступени.

Некоторые не принимают мысли «Золотых четок». Хотя при наличии во время «вскормленности» отпечатка деяния в результате реализации трех – жажды, приверженности и становления и соответствуют рождению на высшей ступени после низшей ступени, но не соответствуют рождению на низшей ступени после высшей ступени, поскольку у «опоры» высшей ступени нет реализации клеши низшей ступени.

[Это] неприемлемо, поскольку хотя и нет реализации клеши низшей ступени, пока не истощится забрасывание самадхи высшей ступени, но когда истощается забрасывание подобного, имеется реализация клеши низшей ступени.

Кроме того, приходим к наличию у опоры высшей [ступени] реализации клеши низшей [ступени], поскольку хотя у бога [уровня ая-

таны] «Отсутствие представлений» и нет реализации грубых представлений, пока не истощится забрасывание самадхи, но когда истощается забрасывание того, то реализуются грубые представления и имеется получение рождения на низшей ступени. Приходим к тому, поскольку в Сутре сказано: «Те существа пребывают там долгое время. После пребывания затем рождается представление, снова рождаются». А также приходим к тому, что не имеет места идея, высказанная в «Варттике»: «Благодаря полному преодолению существования жажды» – и т. д., поскольку после реализации в «опоре» высшей ступени жажды и приверженности низшей ступени нет рождения там. Приходим к тому, поскольку в той опоре нет реализации клеши низшей ступени. Основание принято.

А также приходим к тому, что не имеет места и приведенное в «Ступенях пути»: «Благодаря созерцанию нравственности [ступени Мира] Желаний накапливают карму рождения в хорошей форме жизни [Мира] Желаний. Благодаря созерцанию шаматхи высшего Мира накапливают карму рождения в высшем Мире», поскольку для накопления кармы, осуществляющей забрасывание в рождение в высшем Мире, совсем необязательно обретение вплоть до шаматхи той [ступени].

Приходим к тому, поскольку для накопления неведения, являющегося побудителем деяния, осуществляющего забрасывание в рождение там, совсем необязательно обретение шаматхи. Приходим к тому, поскольку от начала деяния, осуществляющего забрасывание в рождение там, и пока не будет достигнута «подлинная основа» [дхьяны], тот психический элемент четана является только деянием, но не является деянием, осуществляющим забрасывание в рождение в высшем Мире [17]. Приходим к тому, поскольку имеется основание нерождения в высшем Мире куланкулы и сакрита-агамина.

2.2.7. Способ созерцания

Существует способ созерцания, поскольку имеются два способа созерцания – в прямом и обратном порядке. Первый имеет место, поскольку, признав неведение главной из причин рождения в сансаре, будут отвергать его. Второе имеет место, поскольку узнав: «Способ забрасывания сознанием-причиной осуществления забрасывания в два – рождение и старость является таким», отвернутся от него.

3.2.8. Польза созерцания

Польза созерцания существует, поскольку благодаря созерцанию такого способа созерцания отвергнут три вида помрачения в отношении трех времен, и благодаря отвержению того постигнут смысл истинной сущности, а благодаря его постижению познают Учение, [и] очень развив ум при [реализации] Учения, обретут [положение] Будды и т. д. – имеется много пользы, так как в «Абхидхармакоше» сказано:

«Поскольку полностью отвергается помраченность

В отношении предшествующего, последующего и промежутка»,
и Учитель Нагарджуна тоже говорит:

«Это зависимое возникновение – глубинная ценность

Сокровищницы Речений Победителя»,

и в Сутре воздается восхваление: «Кто видит зависимое возникновение, тот видит Учение. Кто видит Учение, тот видит Будду», – и т. д.

КОММЕНТАРИИ

¹ Работа над переводами никогда не прекращалась. В колофонах переведенных с санскрита текстов указываются многие переводчики разных поколений, работавшие над переводом. Эти переводы исправлялись в связи с достижением более точного понимания, стандартизацией терминологии. Поскольку язык со временем претерпевает изменения, то через каждые 150–200 лет язык переводов приводился в соответствие с новыми формами языка. Появлялись новые школы религиозно-философской мысли, которые интерпретировали содержание текстов по-другому. Это тоже приводило к пересмотру старых переводов и созданию новых вариантов переводов. Нельзя категорически утверждать, что оригинальные тибетские работы появились только после того, как была завершена работа над переводами.

² Это только в Гелугпе. В других сектах было несколько иначе. В Сакьяпе изучали шесть предметов по восемнадцати работам, в том числе и тибетских авторов.

³ Термины «Сутра», «Тантра», «Дхарани», являющиеся названиями видов текстов, которые встречаются в Ганжуре, мы пишем с большой буквы, чтобы отличить от «сутры» – небольшого отрывка из Сутры или названия отдельного текста, не входящего в Ганжур, отличить от «тантры» как наименования четырех систем в Мантраяне, и от «дхарани» как названия определенного вида заклинаний.

⁴ Или «четыре благородные истины». Чандракирти во «Введении в мадхьямику» объясняет, что эти четыре истины называются истинами святого, поскольку признаются и постигаются святым [Чандракирти, 1912, с. 69].

⁵ Разные авторы употребляют термины «зависимое» и «взаимозависимое», «возникновение» и «происхождение». Обоснование того, почему мы переводим этот термин как «зависимое возникновение», приводится во второй главе при рассмотрении анализа тибетскими авторами термина «*grañtu-samutpāda*».

⁶ В тибетских монастырях *mkhan po* – настоятель, на монастырских философских факультетах – декан, а *slob dpon* – преподаватель. Но здесь, возможно, имеются в виду лица, играющие определенную роль в церемонии посвящения в монахи: *mkhan po* – руководит церемонией, а *slob dpon* – объясняет монашеские обеты. Есть еще *gsang po* (тайный), который исповедует посвящаемого в монахи [Будон, 1999, с. 260; Туган, 1992, с. 239; Барадийн, 1992, с. 97].

⁷ Эти идеи Б. Б. Барадийна в настоящее время представляются далеко не бесспорными. Еще в первом тибетском монастыре Самьяй Шантиракшита основал распространившуюся впоследствии систему преподавания по типу имевшейся в индийских монастырях Отантапури и Наланде. После периода гонений на буддизм царя Ландармы этим же самым занимался знаменитый

тибетский переводчик Ринчен Санбо (rin chen bzang po) (958–1055) [Туган, с. 33–34].

⁸ Эта идея Г. Ц. Цыбикова не нашла своего подтверждения. Описывая жизнь Цзонхавы и историю Гелугпы, буддийский ученый Туган (1737–1802) в своем знаменитом «Хрустальном зеркале религиозных систем» (1802 г.) не указывает, что Цзонхава учредил хотя бы один философский факультет. Они были основаны последователями Цзонхавы уже после его смерти. При этом опирались на завет Цзонхавы преподавать и изучать ('chad snyan) буддийское Учение по самым лучшим работам. По словам Тугана, было выбрано 108 таких работ [Туган, с. 320].

⁹ Вероятно, там все-таки читались лекции для групп учеников. Ведь еще Цзонхава и многие его ученики объясняли различные работы по многу дней. В настоящее время такие лекции читаются в учебных заведениях с пятилетним курсом обучения (по крайней мере, в Бурятии и Монголии).

¹⁰ Диалектическим методом рассуждения Б. Б. Барадийн считает то, что мы относим к схоластической форме.

¹¹ «Выведением» (прасангой) называют «высказывание, выдвигающее вывод, не признающий высказывание оппонента». Выведение бывает ошибочное (ltar snang) и истинное (yang dag). Первое имеет три вида: 1) содержит только предикат (gsal ba), 2) только аргумент (rtags), 3) предикат и аргумент, но они совпадают. Истинное бывает выдвигающим косвенно утверждение (sgrub byed) и не выдвигающим (sgrub mi byed) [Судхипрашака, 1996, с. 318–319]. Кроме того, есть еще пять видов выведения: 1) имеющее по одному субъекту, предикату и аргументу, 2) имеющее много субъектов (chos can sprungs), 3) много предикатов (gsal sprungs), 4) много аргументов (rtags sprungs) и 5) «заполняющее пустоту» (sbubs 'tshang), которое бывает со многими субъектами или многими предикатами. «Заполняющее пустоту» – выведение, составной частью которого является другое выведение, содержащее в качестве составной части третье выведение [Там же, с. 220–221].

¹² У Тугана – это Шандон Димед Шейньен (shangs ston dri med shes gnyen). Очевидно, именно он указывается Г. Ц. Цыбиковым как основатель Тойсамлина. Но Туган сообщает, что первым преподавателем Тойсамлина был Гуншен Чойжор Балсан (kun mkhyen chos 'byor dpal bzang), а первыми преподавателями обычно были основатели факультетов. Поэтому, вероятно, именно он и был основателем Тойсамлина [Туган, 1992, с. 328].

¹³ Он был настоятелем Даши Лхунпо и восьмым деканом этого факультета.

¹⁴ Более полно – Тойсамлин (thos bsam gling).

¹⁵ Полностью – Чойже Рабжамба Сэма Ванжал (chos gje rab 'byams pa mtshe ma dbang rgyal).

¹⁶ Полное имя – Жамьян Чойжи Же Даший Балдан ('jam dbyangs choskyi gje bkra shis dpal ldan). Сначала было семь факультетов: Гоман, Лосалин, Дэ-

янпа, Шаггор, Тойсамлин или Жалба, Винаи и Тантры. Потом осталось три первых и тантрийский [Туган, 1992, с. 321].

¹⁷ Тиб. *paп chen blo bzang grags pa* (1478–1554). Он был настоятелем Брэйбуна, а затем – пятнадцатым настоятелем Галдана.

¹⁸ Это прозвище, а имя – Жамьян Легпа Чойжор (*‘jam dbyangs legs pa chos ‘buog*). Был настоятелем Брэйбуна [Туган, 1992, с. 321].

¹⁹ Полностью – Жамчен Чойжи Шахья Еше (*byams chen chos kyi shakya ye shes*).

²⁰ Или Гуншен Жанчуб Бум (*kun mkhyen byang chub ‘bum*).

²¹ По прозвищу Муйсрадпа (*mus srad pa*). Сначала он преподавал в Брэйбуне, но потом из-за конфликта с кем-то ушел с учениками в Сэра. Так и появился в Сэра этот факультет со странным названием «Чужаки» (*byas*) [Туган, 1992, с. 325].

²² Основателем этого факультета Туган считает Же Лодой Данпу (*rje blo gros brtan pa*) – одного из первых настоятелей Галдана [Туган, 1992, с. 319].

²³ В дальнейшем было издано еще много его работ. Их популярность связана в известной мере с тем, что по сравнению с работами других авторов они написаны простым языком, легко воспринимаемым читателями.

²⁴ В настоящее время не обнаружено никаких следов, что в Бурятии издавались собрания сочинений буддийских авторов. На каком основании Б. Д. Дандарон и Б. В. Семичов заявляли о наличии таких изданий, неизвестно. Возможно, эти ксилографы были вывезены в Москву, Ленинград.

²⁵ Имя резчика – Дана – можно встретить в колофонах многих ксилографов, имеющих в Бурятии. Р. Е. Пубаев в своей монографии «Пагсамджонсан» – памятник тибетской историографии XVIII века» (Новосибирск: Наука, 1981) приводит на с. 28 имя резчика одной из работ Г. Ж. Дылгырова – Вагин-Дара-Сумади-Бадра-Дана из Онон-Цугольского дацана, и уточняет, что текст был вырезан в год земляной змеи XV рабжуна (1869). Возможно, Дана является сокращенным вариантом приведенного Р. Е. Пубаевым имени. Поэтому указанный в колофоне год с известной вероятностью можно отнести к XV рабжуну и определить как 1871, а предполагаемым местом издания назвать Онон-Цугольский дацан.

²⁶ Известная работа Жамьян Шадбы по философским системам называется «полным объяснением» (*gnam bshad*) и содержит ряд мест, написанных в форме диспута, но по своему типу все-таки относится именно к *описаниям*, поскольку дает необходимую информацию и дополняет *общие* и *подробные исследования* по курсу мадхьямики.

²⁷ Поскольку полагают, что истину во всей полноте видит только Будда, то Нагарджуна и Асанга (а также Майтрея) – «великие открыватели докторин» (*shing rta chen poi srol rhyed*), т. е. основатели двух основных школ Махаяны – мадхьямики и виджнянавадины, в своих работах устанавливали путем анализа слов Будды, когда Он объяснял абсолютную истину, а когда –

только относительную или говорил нечто с некой целью, иносказательно, подразумевая иное. Другие (Бхававивека, Буддхапалита, Чандракирти, Шантиракшита, Цзонхава), создавая новые концепции, излагали их при комментировании работ этих и иных авторитетных лиц, доказывая, что именно эти идеи подразумевались (dgongs pa can) теми авторами. Рамки комментария не всегда позволяли изложить свою концепцию с приемлемой полнотой и определенностью, а ее изложение при комментировании других работ имело отличия, обусловленные особенностями комментируемого текста и рядом других обстоятельств. Поэтому для установления структуры и содержания такой концепции необходимо применять метод «интегрирования» отдельных фрагментов этих работ. Если у этой концепции находились сторонники, которые излагали ее в своих работах, обосновывая цитатами из разных авторитетных источников и доказательствами, то первоначальная выступала в качестве «архетипной» концепции, а «проинтегрировав» все ее разработки последователями, можно получить «интегральную» концепцию – своеобразный плод коллективного творчества.

²⁸ Путь Видения (mthong lam) – третий из пяти Путей к Просветлению (Путь Собираения – первый). Он, в свою очередь, подразделяется на два Пути – Беспрепятственный Путь (bar chad med lam) и Путь Полного Спасения (rnam grol lam). На Пути Видения пребывают святые.

²⁹ «Абхисамаяланкара» считается главным текстом по второму из пяти предметов, изучаемых на монастырских философских факультетах – парамите. Поэтому «исходный пункт» в данном случае указывает не необходимость написания исследовательской работы по зависимому возникновению вообще, а то, в связи с изучением чего будет рассматриваться тема, объяснению которой посвящена настоящая работа.

³⁰ Очевидно, имеется в виду «Вибханга-Сутра» – «Объяснение первого зависимого возникновения и (его) полного подразделения» (№ 211 по каталогу Тохоку), поскольку дальнейшее рассмотрение предмета опирается во многом на комментарии Васубандху и Гунамати к этой Сутре, а не на комментарий Нагарджуны к Сутре «Ростков белого риса».

³¹ «Гибридным» санскритологи называют санскрит буддийской литературы, отличный от санскрита Вед.

³² В современной тибетской прасангике есть тенденция вместо указанного второго вида зависимости описывать зависимое существование объекта рассмотрения в зависимости от «основы» (gzhi), которой дается имя, нашего представления (rtog pa) о ней и имени (ming) [Pabongka, 1988, p.122].

³³ В нашей литературе можно встретить четыре варианта перевода этого термина: зависимое возникновение, зависимое происхождение, взаимозависимое возникновение, взаимозависимое происхождение. «Взаимо» не входит в круг значений термина на санскрите и тибетском (на тибетском «взаимозависимое» всегда обозначает phan tshun ltos pa). Поэтому «взаимозависимое»

– комментирующий перевод, причем несколько ограничивающий круг значений, поскольку если двенадцать членов зависимого возникновения и можно называть с определенной точки зрения возникающим взаимозависимо, то обычное возникновение вещи в зависимости от ее причин и условий нельзя именовать «взаимозависимым». (Это возможно только в том случае, когда рассматривается пара – причина и следствие, которые имеют место, а не возникают, взаимозависимо).

³⁴ Пабонгка Ринпоче предполагает, что мадхьямики-сватантрики считают этот термин относящимся, в основном, к зависимому от частей существованию составного [Pabongka, 1988, p.116].

³⁵ Жамьян Шадба демонстрирует превосходное знание санскрита во многих работах при проведении анализа тех или иных терминов. Им написан санскритско-тибетский словарь иносказательных выражений [Хадалов и др., с. 124].

³⁶ Или предметы познания. Это то, что имеет место как некая данность, в отличие от «предмета рассмотрения» (gzhal bya), который может и отсутствовать (напр., Я, заячьи рога и т. д.). Прасангики полагают предметы познания «основой подразделения» (dbye gzhi) двух истин, т. е. тем, что подразделяется на относительную и абсолютную истину, или в отношении чего применяют эти термины.

³⁷ Здесь имеются в виду не столько те дхармы, которые перечисляются под рубрикой випраюкта-санскар, сколько то, что не относится ни к материальному, ни к психическому.

³⁸ То, в отношении чего и в связи с чем нечто признается.

³⁹ Известная работа Асанги по абхидхарме. Иногда называется высшей (gong) абхидхармой в отличие от низшей (og) – «Абхидхармакоши» Васубандху.

⁴⁰ Сосуд (snod) – неодоушевленная природа, сок (bcud) – живые существа.

⁴¹ Тиртиками (тиб. tu stegs) буддисты называют иноверцев вообще и брахманистов, в частности.

⁴² Название древнеиндийской философской системы, признающей только материальное (махабхути) и отрицающей перерождения, закон кармы.

⁴³ Поскольку Будда говорил, что все непостоянно, то дхармы могут пребывать только мгновение. Если некая дхарма пребывает хотя бы два мгновения, то будет иметься некоторое постоянство. Длительность мгновения (тиб. skad cig ma, санскр. кшана) в разных текстах определяется по-разному. Прасангики критикуют идею мгновенности (дхарма имеет место только мгновение, но поскольку санскрита-дхарма характеризуется наличием у нее возникновения, пребывания и уничтожения, каждое из которых должно занимать некоторое время, то это мгновение уже не будет наименьшей длительностью времени) и относят ее к «крайнему взгляду» (mthar lta) «прерывности» (chad ra), который считается ложным, однако нередко используют ее в своих рас-

суждениях (при доказательстве реального существования уничтоженного – zhiḡ pa).

⁴⁴ Термины rgyud и rgyun часто употребляются как эквивалентные.

⁴⁵ Термин «поток» (санскр. сантана) абхидхармисты обычно относят только к живым существам или растениям. Но поскольку в буддизме все дхармы считаются составными, состоящими из частей-дхарм, которые обладают всеми характерными признаками потока – мгновенностью, наличием связи и непрерывностью, то, на наш взгляд, следует признать, что все дхармы существуют в виде потока. Все доводы, которые могут быть выдвинуты против этой идеи, не выдерживают критики.

⁴⁶ Об их подразделении на связанные с причиной и связанные с условиями подробно рассказывает Майтрея в «Вибханга-Сутре» (см. приложения).

⁴⁷ Или скандхи, поток существования скандх в те периоды. Это абхидхармовская трактовка членов зависимого возникновения. Но период – это время, которое не может быть причиной, а скандхи не всегда имеют место (в момент воплощения есть только сознание-виджняна).

⁴⁸ Любой поток воды имеет направление, в котором течет. Но в отношении потока индивидуального существования почему-то обычно не говорят о характеристике направленности. Поскольку же утверждают, что обладатели сверхъестественной способности (абхиджни) «божественных глаз» (lhai miḡ gi mḡḡon shes) видят, кем переродится конкретное существо, то у потока индивидуального существования этого существа имеется определенная направленность-ориентированность на перерождение в некоем месте и форме. Хотя ориентация и может меняться из-за различных причин, но она есть. Поскольку отмечают две стороны – полного осквернения и совершенного очищения, и термин rhuoḡs имеет значение не только «стороны», но и «направления», то можно говорить о двух главных направлениях потока – ориентации на сансару и ориентации на Нирвану. Направленность потока к Нирване стабилизируется при достижении святости. Обретшего первый плод святости в Хинаяне называют «вошедшим в поток» (к Нирване). Можно рассматривать и по-другому. Конечным источником потока индивидуального существования является неведение (первый член), а конечный пункт, к которому он направляется – страдание (последний член). Поскольку утверждают, что имеются освободившиеся от сансары, у которых прекратился поток индивидуального сансарного существования, то эта прекращенность является конечным пунктом, к которому направлялся этот поток. Интересно было бы изучить механизм функционирования такого потока и чем характеризуется существование святых, освободившихся от сансары, но еще не ставших Буддами.

⁴⁹ Их номера по каталогу Тохоку – 212, 519, 520, 521.

⁵⁰ Татхагата – эпитет Будды.

⁵¹ Это известный буддийский ученый джонейский Дагба Шаддуб (sone gḡags pa bshad sḡrub) (1675–1748), настоятель монастыря Дагба Шаддуб Лин в Джонэ.

⁵² Есть еще один перевод, данный в махаянской Сутре «Зависимого возникновения» (№ 212 по каталогу Тохоку):

«Причины тех дхарм, которые возникают (от) причины,

И что является прекращением того, тоже

Татхагатай объяснено,

Так сказал великий шраман».

⁵³ Тиб. *bzhi brgya pa*, санскр. чатухшатака. Обычно употребляемое название известной работы по мадхьямике Арьядэвы, знаменитого ученика Нарджуну.

⁵⁴ Тиб. *lus dbang*. Рецепторы осязательных ощущений.

⁵⁵ Это не всегда так, поскольку у тибетских прасангиков имеется концепция реального (*dnegos po*) существования уничтоженного (*zhig pa*), согласно которой именно отсутствующее может быть причиной. Например, отсутствие страсти, отсутствие гнева, отсутствие невежества – названия трех из матрицы одиннадцати благих элементов (*dge bai chos*).

⁵⁶ Букв. «вошедший в поток». Достигший первого из четырех плодов святости в Хинаяне.

⁵⁷ Цитируя разные комментарии, тибетские авторы часто не указывают их авторов. В Данжуре есть два комментария на эту Сутру – Васубандху и Гунамати.

⁵⁸ Тиб. *mi mthun pai phyogs*. Этим термином обычно называется все не соответствующее и противоположное относящемуся к счастью и благу всех существ, достижению освобождения от сансары и обретению всеведения Будды.

⁵⁹ Пять способностей (вера, усердие, памятование, самадхи и праджня) входят в число тридцати семи элементов стороны Просветления.

⁶⁰ Термин «обширное» или «широкое» (*rgya che ba*) обычно относят к действиям (*sruod pa*), а «глубокое» – к взгляду.

⁶¹ Путь к Нирване в трех Колесницах подразделяется на пять этапов или Путей (*lam*): Собрания (*tshogs*), Соединения (*sbyor ba*), Видения (*mthong ba*), Созерцания (*sgom pa*), Без Обучения (*mi slob*).

⁶² Это несколько условное рассмотрение, объясняющее точку зрения автора комментария. Три вида праджни, возникающие от слушания, обдумывания и созерцания, устраняют соответствующие виды неведения как помраченности. Кроме того, в соответствии с системой «Абхисамаяланкары», близкой мадхьямике-сватантрике, на Пути Соединения благодаря третьему виду праджни устраняются на уровне проявления (*mngon gyug ba*) определенные виды приобретенного при жизни (*kun btags*) неведения, которые относятся к «покрову познаваемого» (*shes sgrib*). По мнению же прасангиков, на этом уровне бывает и непосредственное йогическое постижение истины.

⁶³ Все отдельные миры (*'jig rten*) или области мира (*'jig rten gyi khams*), на взгляд буддистов, состоят из трех Миров (*khams*) – Мира Желаний (*'dod*

pai kham), Мира Форм (gzugs kyi kham) и Мира Бесформенного (gzugs med kyi kham). Первый называется низшим (og ma), а другие – высшими (gong ma). Мир Желаний имеет четыре материка, гору Сумеру в центре. В нем есть двадцать местопребываний (gnas pa) разных существ. В Мире Форм имеются четыре уровня дхьяны (bsam gtan) или семнадцать местопребываний (небес), а в Бесформенном – четыре уровня самапатти (snyoms 'jug) или местопребываний.

⁶⁴ Само по себе помрачение служит только условием появления ложного взгляда, да и тот не может быть непосредственным побудителем совершения деяния, поскольку вызывает только определенное восприятие сущности объекта, а побудителем является спутник взгляда – психический элемент «активности ума» – четана (sems pa).

⁶⁵ Взгляд, при наличии которого индивид признает «Я» и «Мое» у себя.

⁶⁶ Согласно «Абхидхармасамучае» Асанги, «взгляд на совокупность разрушимого» входит в число пяти взглядов, которые называются клешей взгляда – одной из шести основных клеш.

⁶⁷ Объектом признавания называется то, что признается в отношении чего-то. Например, объектом ложного взгляда, признающего истинным (bden 'dzin) существование дхарм, является истинность наличия (bden grub) дхарм.

⁶⁸ Или «способ пребывания», т. е. каковы скандхи сами по себе, безотносительно к тому, как являются нам в восприятии.

⁶⁹ Тиб. kham. Это земля, вода, огонь, воздух, пространство, сознание-виджняна.

⁷⁰ Тибетские прасангики предполагают, что признание Я обладающим неизменностью-постоянством, целостностью-единственностью и независимостью-постоянством является ложным взглядом – плодом философских размышлений небуддистов. Поэтому считают его приобретаемым при жизни (kun btags), а не врожденным (lhan skyes). Другие буддийские школы определяют его грубым (rags) признанием Я индивида, которое бывает и врожденным.

⁷¹ Обычно перечисляют двенадцать таких терминов, которые называют аятанами (skye mched). Тибетские авторы говорят, что хотя значения этих терминов, которые употреблялись в индийских небуддийских системах, и не являются полностью тождественными, но они побуждают к признанию Я, индивида как независимо существующей реальности (gang zag rang rkya thub pai rdzes yod).

⁷² Этот взгляд тибетские прасангики называют тонким (phga) признанием Я и признают главным объектом логического отрицания (rigs pai dga bya), опирающегося на доказательство познания при проведении конечного (mthar thug) исследования с точки зрения абсолютной истины. Является он и своеобразным ядром «покрова клеш» (nyon mongs kyi sgrub pa) – главного препятствия достижению освобождения от сансары, а след (bag chags), ос-

тавший в сознании после его устранения, ядром «покрова познаваемого» (shes byai sgrib pa) – главного препятствия обретению всеведения Будды. Эти два «покрова» называют объектом отрицания на пути совершенствования (lam gyi dgag bya).

⁷³ Ориентированная на авторитеты цитатно-комментирующая форма схоластического мышления нередко приводит к таким казусам.

⁷⁴ Основная клеша – это клеша, которая вызывает неуспокоенность (ma zhi bar byed pa) потока сознания многими способами (sgo mang), а второстепенная – некоторыми отдельными способами (so soi sgo) [Гедун Дандар, 4, л. 73].

⁷⁵ Тиб. 'khor gsum. Это три спутника деяния – субъект действия, объект действия и само действие.

⁷⁶ Имеются разные точки зрения на то, что именно следует относить к двум «покровам». В работах по зависимому возникновению, в основном, следуют системе «Абхисамаяланкары» Майтреи, во многом сходной с системой мадхьямиков-сватантриков. Прасангики же относят к «покрову клеш» не только обычные клеши, признаваемые другими школами, но и необычные (thun mong min) – признание истинности существования вещей и порожаемые им клеши, а отпечатки, следы (bag chags), оставшиеся после устранения обычных и необычных клеш, считают ядром «покрова познаваемого».

⁷⁷ Полагают, что признание Я дхарм – это признание воспринимаемого и воспринимающего (gzung 'dzin) разными предметами (rdzes gzhan). Пратьекабудды постигают отсутствие этого различия.

⁷⁸ Скандхи являются второстепенным (yan lag) объектом этого взгляда, а главным – Я как независимо существующая реальность.

⁷⁹ Прасангики подразделяют признание Я индивида на два вида: признающее Я в своем потоке и в потоке другого индивида. Первое они называют «взглядом на совокупность разрушимого» и подразделяют на два: признание «я» и признание «моего». Клешную праджню, признающую индивида независимо существующей реальностью – властителем (dbang sgyur pa ro) скандх, называют взглядом на совокупность разрушимого», признающим «я». Клешную праджню, признающую «моим» то подвластное независимому «я», называют «взглядом на совокупность разрушимого», признающим «мое». Поскольку оба эти взгляда имеют один главный объект – Я индивида, то считаются признанием Я индивида. Различие между ними обусловлено способом признания ('dzin stangs): первый признает Я имеющим место истинно (bden grub), а второй признает Я истинным обладателем Моего – глаз и т. д.

⁸⁰ Тиб. legs bshad snying po. Главная работа Цзонхавы по герменевтике.

⁸¹ Под корнем сансары понимается признание Я дхарм. Об этом говорится в конце первой части «Сущности превосходно сказанного» и в самом конце написанного Жамьян Шадбой «Подробного исследования» этой работы. Прасангики же уточняют, что при прямом (dngos) постижении отсутствия

Я индивида косвенно (shugs la) постигается отсутствие Я дхарм. Корнем сансары они считают признание истинности существования индивида и дхарм.

⁸² Прасангики относят к «покрову познаваемого» следы, оставшиеся после устранения клеш, причем следовое признание истинности существования называют «тонким покровом познаваемого». К этому же покрову они относят помрачения, служащие главным препятствием обретению ста двенадцати достоинств, высшего уровня в практике парамит, пониманию «тонкой» связи между деянием и плодом (т. е. их несуществования в действительности, истинно).

⁸³ Сюда, очевидно, следует отнести и общепринятые взгляды, которые признают в силу конформности.

⁸⁴ Согласно системе «Абхисамаяланкары», на Пути Видения устраняются семена, а на предшествующем ему Пути Соединения – проявления (mngon gyur ba) приобретенного при жизни.

⁸⁵ Обычно прасангики утверждают, что «покров клеш» устраняется на первых семи ступенях святости Бодхисаттвы, а «покров познаваемого» – на трех последних, которые называются ступенями чистоты (dag sa). Но это касается только части «покрова познаваемого» – следов клеш. Другое же устраняется и на других ступенях, в том числе и в период прохождения Пути Видения.

⁸⁶ Первая большая работа Цзонхавы, являющаяся комментарием на «Абхисамаяланкару».

⁸⁷ В соответствии с системой «Абхисамаяланкары», у Бодхисаттв есть четыре вида рождения: 1) из-за кармы – у не достигшего уровня святости; 2) у святых – из-за пожелания и сострадания могут рождаться в низших местопребываниях; 3) благодаря силе самадхи могут рождаться в Мире Форм; 4) благодаря обретенному могуществу (dbang po) могут являть нирманическое (sprul ba) рождение в любых местопребываниях, оставаясь при этом сами в некоем другом месте. В Мире Бесформенного Бодхисаттвы обычно не рождаются, так как там не могут приносить большой пользы существам и уровень их совершенства в парамитах заметно снижается.

⁸⁸ «Объектом признания» «взгляда на совокупность разрушимого» является истинность существования Я как независимо существующей реальности и как обладателя Моего-скандх.

⁸⁹ Тиб. gnam bshad dgongs pa rab gsal. Известная работа Цзонхавы, являющаяся комментарием на «Введение в мадхьямику» Чандракирти.

⁹⁰ Букв. «приходящий один раз». Наименование обретшего второй плод святости в Хинаяне.

⁹¹ Тиб. gdags gzhi. То, в связи с чем и по отношению к чему признается Я.

⁹² Характерное для «цитатной» формы мышления схоластов эклектичное соединение идей разных систем. Ведь раньше уже говорилось, что корень сансары – это признание Я дхарм, а «взгляд на совокупность разрушимого» не относится к этому корню.

⁹³ Ранее уже отмечалось, что неведение – это помрачение, блокирующее ведение. Каким же образом неведение может блокировать веру, которая не является его противоположностью – ведением?

⁹⁴ Одна из пяти известных работ Майтреи.

⁹⁵ Тиб. bdag rkyen, санскр. адхипати-прагья.

⁹⁶ Тиб. rgyu rkyen, санскр. хету-прагья.

⁹⁷ Концепция четырех условий возникновения вещей была разработана на основе анализа возникновения чувственного восприятия. Так, перцептивный образ при зрительном восприятии возникает при наличии цветоформы (объект-условие), глаза (хозяин-условие), сознания (причина-условие) и прекращения другого, имевшего место в уме (сразу-после-того-условие). Поскольку возникновение чувственного восприятия является только частным случаем возникновения вещей и не было проведено достаточно четкого и ясного абстрагирования от этого случая с целью формирования общей модели условий возникновения, то понимание того, что в других случаях является «объект-условие» и т. д., подчас вызывает серьезные затруднения.

⁹⁸ Риши (санскр.) – мудрец, праведник. Высший Риши – Будда.

⁹⁹ Гедун Дандар говорит, что вайбхашики и прасангики считают деяние тела формой телесного (dbyibs gzugs), деяние речи – обладающим собственным признаком звука [Гедун Дандар, 4, л. 74А]. Он же дает такое определение деяния: «Деяние – психический элемент четана, не являющаяся клешей и вызываемая клешей или привычкой (bag chags) клеши – своими специфическими (thun mong min) побудителями (kun slong)» [Там же, л. 73Б]. В этом определении указывается род (rigs) явлений, к которым относится деяние – «психический элемент» (sems byung), его сущность (ngo bo) – «четана, не являющаяся клешей», и его специфическая причина, побудитель – клеша или ее привычка, оставшийся в сознании после удаления клеши след. Определение это следует квалифицировать как неполное, поскольку не указывается результат деяния, т. е. не дается его характеристика именно как кармического деяния; недостаточно четко очерчивается его сущность (что это за четана, не являющаяся клешей?); не разъясняется, как именно клеша может быть побудителем деяния (ведь клеша обычно определяется как то, что вызывает только неуспокоенность потока сознания в той или иной степени, но неспособное вызвать совершение деяния). Кроме того, это определение относится только к деяниям обычных существ (so sbye) – имеющих клеши, и святых ('phags pa), у которых нет клеш, но есть их привычки. Деяние же Будды исключается, поскольку у Него нет ни клеш, ни их следов-привычек.

¹⁰⁰ Большинство буддийских школ (кроме вайбхашиков) признают, что деяние оставляет в сознании (мано-виджняне, алая-виджняне или читте) отпечаток, который при благоприятных условиях («вкармливании») может породить плод – новое рождение.

¹⁰¹ Забрасывание в новое существование является главной функцией деяния сансары как второго члена. Вторая функция – порождать то, что будет переживаться в том существовании.

¹⁰² Это не совсем бесспорное утверждение. Порочным обычно называют деяние, вызванное клешами, а непорочное – следами клеш. Но прасангики полагают порочным и то, и другое. Кроме этого, можно встретить утверждение, что и у святых, лишенных клеш, бывает рождение из-за непорочных деяний.

¹⁰³ Тиб. *sems can rigs drug*. Это обитатели ада, жители мира Ямараджи – преты, животные, люди, асуры и боги.

¹⁰⁴ Тиб. *rdzogs byed*. Деянием, вызывающим завершение, является то, которое порождает переживание блаженства или страдания в новом существовании. Более точно его следовало бы назвать кармой, поскольку совершение одного и того же деяния вызывает забрасывание в новое перерождение и переживаемое там.

¹⁰⁵ Если деяние – вхождение тела, речи и ума в объект, то четана является не деянием, а только его побудителем. Клеша не может вызвать деяние, но при ее появлении возникает сопутствующей ей фактор – четана, которая обладает связью-сходством (*mtshungs ldan*) с клешей. Эта четана и есть побудитель деяния, направляя ум на соответствующий объект. Обычно указывается, что кармический плод деяния зависит от того, какая именно клеша или клеши его вызвала. Если сама клеша не относится к деянию, то ее проявление накладывает отпечаток (*bag chags*) только на ее старые отпечатки, поэтому не принимает участие в создании отпечатка деяния. Само по себе деяние тоже не имеет характерных особенностей клеши. Например, убийство может быть совершено из гнева, жадности, ревности. Четана же обладает сходством с клешей, не будучи клешей. Поэтому она должна участвовать в создании отпечатка деяния или, если термин *mtshungs ldan* понимать не как сходство-связь, а только как связь, клеша определяет вектор направленности четаны. Следовательно, кармическое деяние является несводимым к четане сложным образованием, в состав которого входит и четана. Поскольку, как уже было сказано, деяние подразделяют на четану – *sems pa* и замысленное – *bsam pa*, и под первым понимают деяние ума, а под вторым – речи и тела, то термин четана обозначает не только четану – побудителя всех деяний, но и умственное деяние. Термин *bsam pa* обозначает намерение. Намерение же может иметься и у умственного деяния, а телесные и речевые могут совершаться и без намерения (во всяком случае ясного и четкого). Кроме того, в деянии выделяют намерение-помысел и само деяние, т. е. его осуществление, поскольку оба эти фактора могут иметь разные кармические последствия. Поэтому деяние представляет собой не просто одну только четану, а сложное образование, в состав которого входят четана (как побудитель), психическая составляющая осуществления деяния и намерение, причем последнее может и отсутствовать.

¹⁰⁶ Путь Соединения имеет четыре стадии или ступени: теплоты (drod), вершины (rtse mo), терпения (bzod pa) и высшей дхармы (chos mchog). Сразу же по окончании стадии «высшей дхармы» переходят на Путь Видения, где пребывают уже в качестве святого, видящего истину.

¹⁰⁷ Более точно, первоначальное – это создание при совершении деяния его отпечатка в сознании, который сразу или после «вскармливания» обладает способностью породить плод. Накопление – наложение при повторном совершении деяния на старый отпечаток нового, способного принять участие в порождении плода деяния. Значит, накопление – то же самое, что и «вскармливание».

¹⁰⁸ Гедун Дандар полагает это подразделением деяний с точки зрения сущности (ngo bo) и приводит пример: четана, ориентированная на убийство, но не реализующаяся посредством тела или речи – первое, а реализующаяся – второе [Гедун Дандар, 4, л. 73Б–74А].

¹⁰⁹ Это обычно называют деянием не совершенным, а накопленным. Фактически же имеется в виду умственное деяние, совершенное и накопленное.

¹¹⁰ Благим вообще называется то, что указано (в Писании) как способное явить ('byin pa) приятное (yid ong) – плод своего полного созревания, и заслуживающее быть принятым высшим (т. е. святым) существом. Способное (rung) – необязательно являющее, поскольку благое деяние может и не породить приятное, если его отпечаток был уничтожен гневом. Благое подразделяют на четыре вида: 1) благое абсолютное (don dam pai dge ba) – типа освобождения от сансары; 2) благое сущности (ngo bo nyid gyi dge ba) – типа стыда и совести (т. е. то, что называется благим психическим элементом); 3) благое сопутствующее (mtshungs ldan gyi dge ba) – сознание (читта) и психические элементы (чайтта), сопутствующие тому благову; 4) благое побудителя (kun slong gi sge ba) – сознание и психические элементы, служащие побудителями того благого. Неблагим называется то, что указано (в Писании) как способное явить неприятное (yid mi bde) – плод своего полного созревания, и заслуживающее быть отвергнутым высшим существом. Оно тоже подразделяется на аналогичные четыре вида (при этом абсолютное – сансара, сущности – типа бессовестности и бесстыдства). Нейтральное (lung ma bstan) – не указанное (в Писании) как способное явить приятное или неприятное – плод своего полного созревания. Оно подразделяется на аналогичные виды (при этом абсолютное – пространство, сущности – деяние ходьбы, сидения, стояния, лежания, а также деяние работы безгрешной) [Гедун Дандар, 4, л. 121А].

¹¹¹ Обычно, вне связи со вторым членом зависимого возникновения, деяния делятся на порочные и непорочные (при этом не отмечено, с какой точки зрения это подразделение производится). Подразделение же деяний на благие, неблагие и нейтральные (lung ma bstan), говорят, производится с точки зрения побудителя (kun slong) [Гедун Дандар, 4, л. 74А].

¹¹² Тиб. *skyes bu gsum*. Здесь имеется в виду проводимое в ламримовской литературе подразделение совершенствующихся на три типа – малой или низшей, средней и великой личности.

¹¹³ Тиб. *spros pa*. Этот термин иногда обозначает мирскую систему ценностей.

¹¹⁴ Так называется Просветление Будды. При освобождении от сансары в Хиньяне тоже достигается Просветление – Шравака и Пратьекабудды. Бодхисаттва же, по мнению прасангиков, обретает освобождение от Сансары на восьмой ступени, но при этом еще не достигает Просветления Будды, хотя уже и имеет бодхисаттвовскую Дхармакаю, Самбхогакаю и Нирманакаю, и является в сансаре в виде различных нирман (*sprul pa*). Сватантрики же полагают, что Бодхисаттва освобождается от сансары одновременно с обретением Просветления Будды.

¹¹⁵ Тиб. *dge bai rtsa ba*. Этим термином обычно называют благое деяние или оставленный им в сознании отпечаток – семя или корень, из которого вырастет дерево с плодами деяния – блаженством. Корни добра обычно подразделяют на два собрания (*tshogs*) причин обретения Просветления: собрание заслуг (*bsod nams*) и собрание мудрости. Первое – причина обретения двух Форменных Тел (*gzugs sku*) Будды-Самбхогакаи и Нирманакаи, а второе – причина обретения Дхармакаи Будды. Некоторые корни добра (являющиеся результатом практики парамиты усердия) относят не к одному, а к двум собраниям сразу. Отдача (*bsngo ba*) корней добра на Просветление производится в форме произнесения пожелания (*smon lam*), чтобы эти корни добра стали причиной обретения Просветления (т. е. вошли в два собрания).

¹¹⁶ Неправильное определение деяния приводит к тому, что затруднительно понять, почему три деяния ума называются только путями деяния, но не деяниями, три сопровождающих их четаны – деяниями, но не путями деяния, а семь деяний тела и речи – деяниями и путями деяний. Если алчность, агрессивность и ложный взгляд не являются деяниями, то зачем их называют умственными деяниями? Поскольку они определяют ориентацию четаны, путь ее движения, то в известной мере их можно назвать путями деяния. Психическая компонента осуществления деяний тела и речи в известной мере подобна дороге, по которой движется их побудитель-четана, или намерение. Поскольку эту компоненту называют помысленным (*bsam pa*) и считают деянием, то семь деяний тела и речи можно трактовать деяниями и путями деяния.

¹¹⁷ Здесь имеется в виду отдельный четырехматериковый Мир от мандала-сферы воздуха, лежащей в его основании, до Акаништхи – высших небес Мира Форм.

¹¹⁸ Гедун Дандар считает это подразделением деяний с точки зрения Мира (*kham*s), куда оно забрасывает [Гедун Дандар, 4, л. 74Б].

¹¹⁹ Вероятно, имеется в виду «Абхидхармасамуччая» Асанги.

¹²⁰ Подробнее об этом см. в ламримовской литературе.

¹²¹ Т. е. его плод появится раньше.

¹²² Очевидно, деяния обычно не совершаются за мгновение. Поэтому отпечаток деяния должен быть создан многими мгновениями деяния.

¹²³ Анализ показывает, что отпечаток деяния, являющийся элементом кармы, обыкновенно состоит из многослойной оболочки и ряда внутренних пластов. В оболочке воплощена привычка к совершению данного деяния, а каждый ее слой-отпечаток оставлен однократным совершением этого деяния. Каждый внутренний пласт состоит из двух относительно самостоятельных частей-отпечатков намерения (*bsam pa*), представляющего собой карму забрасывающую, и осуществления деяния (*las*) – семя кармы завершающей. Эти пласты относительно самостоятельны и являются отпечатками отдельных совершенний данного деяния. Совершенное, но не накопленное, деяние представлено в виде отдельного пласта в таком элементе, если ранее уже было совершено и накоплено аналогичное деяние. Этот пласт не обладает кармореализующей силой, пока деяние не станет накопленным вследствие одобрения.

Термин «отпечаток» прасангики относят и к клешам, оба вида которых – приобретенный при жизни (*kun btags*) и врожденный (*lhan skyes*) могут иметь место на двух уровнях – уровне проявления (*mngon gyur*) и семенном (*sa bon pa*). Клеша на семенном уровне называется отпечатком клеши. Кроме того, прасангики именуют отпечатком клеши след, оставшийся в сознании после устранения клеши на семенном уровне. Такие отпечатки они относят к «прокру поознаваемого» (*shes byai sgrig pa*).

¹²⁴ Опорой (*rten*) обычно называют тело или, более точно, скандхи определенной формы и уровня существования. Так, говорят об опоре уровня первой дхьяны, второй дхьяны. Иногда эту опору подразделяют на две: тело (*lus*) и ум, или психика (*sems*). В тантрийской литературе тело, в котором пребывают в промежуточном периоде, называют «иллюзорным телом» (*sgyu lus*).

¹²⁵ В тибетской прасангике имеется и несколько иной подход к этому вопросу (вне связи с концепцией зависимого возникновения). Опираясь на Сутру «Встречи отца и сына», утверждается, что в последнее для данной жизни мгновение сознания-виджняны полностью исчерпывается (*zad pa*) карма, однородная (*skal ldan*) с явленностью этой жизни, и ум поворачивается (*blo kha bsgyur*) к новому блоку кармы, в результате чего происходит актуализация (*sad pa*) этого блока, и он определяет промежуточное существование и новое рождение. В первый момент новой жизни происходит воплощение сознания-виджняны, а со второго возникает поток сознания-читты (*sems*), однородный с явленностью (*mngon pa*) этой новой жизни. Поскольку из-за действий, совершенных в промежуточном периоде самим перерождающимся или оставшимися в живых его родственниками (ритуалы разного рода), может происходить изменение той ориентации на конкретное новое рождение,

которая была задана при актуализации нового блока кармы в момент смерти, то следует сделать вывод, что формирование этого нового блока кармы заканчивается только к концу промежуточного периода. Поэтому сознание времени плода можно в известной степени определить как сознание с уже актуализированным и окончательно сформированным новым блоком кармы, а сознание времени плода – как сознание с еще не актуализированным или не сформированным окончательно новым блоком кармы.

¹²⁶ Гедун Дандар пишет, что у буддийских философов имеется шесть основных точек зрения на носителя кармы. 1. Кашмирские вайбхашики считают, что плод порождается отпечатком деяния, созревшим в потоке скандх. 2. Другие вайбхашики полагают, что плод порождается отличной от деяния непсихической силой (випраюкта-санскара), реализующей обретение (thob rdzes grub). 3. Третьи вайбхашики признают, что он порождается отличной от деяния непсихической силой, реализующей непропадание деяний (chud mi za ba rdzes grub) и подобной письменному долговому обязательству с печатью (bu lon gyi spangs rgya ste yi ge). 4. Некоторые мадхьямики-сватантрики и те виджнянавадины, которые следуют авторитетным текстам (lung gi rjes 'brang), поясняют, что деяние оставляет в алая-виджняне отпечаток, он «вскармливается» последующими условиями и являет плод. 5. Саутрантики и виджнянавадины, которые следуют доказательствам (rigs pai rjes 'brang), а также йогачарья-мадхьямики-сватантрики и последователи Бхававивеки заключают, что деяние оставляет отпечаток в mano-виджняне, он потом «вскармливается» соответствующими условиями и являет плод. 6. Прасангики подтверждают, что деяние оставляет отпечаток сразу в двух основах (gzhi) – сознании (sems nyid) и «именно я» (nga tsam) или индивиде (gang zag), признаваемым в связи и по отношению к скандхам. Главным (gtso bo) носителем кармы является второе, а первое – временным (gnas skabs). Под «именно я» следует понимать, очевидно, не то Я индивида, которое считается отсутствующим подобно рогам зайца, а нечто определяющее пространственно-временную целостность потока индивидуального существования [Гедун Дандар, 3, л. 115Б–116А].

¹²⁷ Маточной кровью называют женский аналог спермы. Предполагают, что ребенок зачат, когда маточная кровь соединяется со спермой.

¹²⁸ Представляется, что эти восемь образуют атом (параману, rdul phra rab).

¹²⁹ Имеется в виду не сознание-виджняна (пятая скандха) и такие психические элементы, как три другие скандхи, относящиеся к психическому четвертого члена зависимого возникновения, а сознание-читта (sems nyid) и психические элементы-чайтта (sems byung). Это сознание начинает активно функционировать в тесной связи с психическими элементами только тогда, когда вступают в соприкосновение (reg ra) шесть внутренних аятан, шесть внешних (phyi, это цветоформа, звук, запах, вкус, осязаемое и дхарма) и

шесть «совокупностей» (tshogs) сознания-виджняны (сознание видимого глазом, слышимого ухом и т. д.). Аятаны служат условиями появления шести видов («совокупностей») сознания-виджняны и связанного с этим активного функционирования сознания-читты и психических элементов-чайтта.

¹³⁰ Имеются в виду шесть индрий, которые представляют собой то же самое, что шесть внутренних аятан. При подразделении дхарм по аятанам пять органов чувств и ум (yid) называются внутренними аятанами, а при подразделении по скандхам пять первых именуется индриями и относятся к первой скандхе. О шести же индриях говорят в связи с рассмотрением познания, которое подразделяется на чувственное (dbang shes) и умственное (yid shes).

¹³¹ Термин «основа» (gzhi) в тибетоязычной буддийской литературе встречается очень часто и обычно обозначает некий предмет, в отношении которого рассматривается нечто. Скандхи являются «основой признавания» (gdags gzhi) Я индивида и «восприятия в качестве я» (ngar 'dzin), т. е. тем, в связи с чем и по отношению к чему признается Я.

¹³² Порочными (zag bcas) обычно называют скандхи существа, не очистившегося еще от клеш. «Скандхи полного созревания» (tam rag smin pa'i phung po) – возникшие в результате совершения деяния. «Скандхи получаемые» (nyer len gyi phung po) – возникшие из-за деяний клеш. У святого Бодхисаттвы, не достигшего восьмой ступени (на которой, по мнению прасангииков, уже нет клеш), скандхи – просто порочные, поскольку он еще не очистился от клеш, но рождение получает не из-за деяний и клеш, а из-за сострадания и произнесенных пожеланий (smop lam). Хинаянский святой типа Архата, не имеющий клеш, может получить рождение из-за непорочных деяний. У него – скандхи полного созревания. У обычных существ – «скандхи получаемые» или «порочные скандхи полного созревания». Святые Бодхисаттвы трех ступеней чистоты (dag sa) – восьмой, девятой и десятой – не имеют рождения, они просто являют Нирманакаи.

¹³³ Интересно отметить, что в этом определении сочетается старое, абхидхармовское понимание членов зависимого возникновения как скандх в определенные периоды жизни отдельного существа, и новое – как неких факторов, играющих важную роль в процессе кармореализации.

¹³⁴ Понимание соприкосновения как оценивания опирается, на наш взгляд, на два момента. Возникновение ощущения блаженства и т. д. при зрительном восприятии (соприкосновение в обычном понимании) чаще всего вызывается оцениванием воспринимаемого. Это оценивание не так заметно при других восприятиях, но, тем не менее, присутствует во многих, если не всех, случаях. Кроме того, в тибетоязычной прасангииковской литературе можно встретить идею, что от жажды невозможно избавиться, пока будут иметься ощущения блаженства и т. д. А они будут иметься всегда, пока будет соприкосновение, понимаемое как простой контакт. Если так, то освобождения от сансары, связанного с устранением жажды, невозможно достичь при

наличии соприкосновения, а оно есть всегда при жизни. В таком случае между контактом и ощущением должен быть еще один элемент, устранив который можно избавиться от обычных ощущений. Этот элемент и есть оценивание или соприкосновение в понимании прасангиков.

¹³⁵ Непорочные ощущения.

¹³⁶ Считается, что карма может вызвать рождение только при наличии клеш. У Архатов есть накопленная прежде неблагая карма, но нет клеш. Поэтому та карма не может вызвать новое рождение.

¹³⁷ Эпитет Будды (букв. «святой, мудрец»).

¹³⁸ Высшее из трех небес первой дхьяны в Мире Форм.

¹³⁹ А что происходит тогда, когда деяние было настолько сильным, что оставленный им в сознании след, не нуждаясь во «вскармливании» жаждой и приверженностью, сразу относится к десятому члену? Ведь тогда выпадают восьмой и девятый члены – жажда и приверженность, и цикл получится неполный – только десять членов. Тибетские авторы даже не поднимают этот вопрос. Кроме того, они не приводят никакого объяснения, почему необходимо «вскармливание» отпечатка деяния именно жаждой, а затем еще и приверженностью.

¹⁴⁰ «Предел предшествующего» (sngog mtha) – относящееся к прошлому, а «предел последующего» (phyi mtha) – относящееся к будущему. Средняя – жизнь между предшествующей и последующей.

¹⁴¹ Эпитет Будды.

¹⁴² Жесткая ориентация на авторитеты, с одной стороны, позволяет значительно расширить и дополнить «архетипную» концепцию, все более и более подкрепляя ее новыми логическими доказательствами и цитатами из Писания и работ общепризнанных ученых, но, с другой, авторитет создателя «архетипной» концепции не позволяет выйти за определенные рамки. Поэтому многие идеи рассматривают разобщенно, не устанавливая между ними связи и не приводя в соответствие, так как этого не делал автор «архетипной» концепции. Так, тибетские прасангики не увязывают цзонхавинскую концепцию многовариантности существующего (объясняющую, почему одна и та же жидкая субстанция оказывается гноем для прета, водой для человека, нектаром для бога) с концепцией реального существования уничтоженного Чандракирти, а ее – с идеей Нагарджуны о порождении кармического плода непрекращающимся деянием и идеей «именно Я» (nga tsam) как носителя кармы, выдвинутой Цзонхавой.

КОММЕНТАРИИ К СУТРЕ «ОБЪЯСНЕНИЕ ПЕРВОГО ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ЕГО ПОЛНОГО ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ»

¹ Тиб. rgya gar skad du. Так обычно писали тибетские переводчики, подразумевая один из четырех языков Индии – санскрит (legs sbyar), поскольку большинство читателей знали об Индии, но не все знали о санскрите.

² Здесь дано обычное название этой Сутры на санскрите, поскольку в тексте оно было приведено с ошибками: *prañītyasa mubāda ādicha vibhaṅg nīr nāmasūtra*. Перевод этой и следующей Сутры сделан по тибетскому тексту, находящемуся к тому *tsha* раздела Сутр (*mdo sde*) Жонейского издания Ганжура. Их номера по каталогу Тохоку – 211 и 210.

³ Три Драгоценности – Будда, Учение и Община. Такого рода поклонение обычно пишут переводчики Сутр, чтобы уменьшить число ошибок при переводе и чтобы снизить у читающих перевод с ошибками и неточностями негативный эффект от этого.

⁴ Эти слова принадлежат «составителю» или «собирателю» (*sdud pa ro*) Сутры, т. е. тому, кто слышал ее непосредственно, а потом пересказал другим. В числе «составителей» называют Ананду, Упали, Майтрею, Ваджрапани. В тибетской традиции эти слова ставятся отдельно, в то время как в китайской они непосредственно переходят в изложение текста.

⁵ У глагола «пребывает» (*bzhugs*) нет формы прошлого времени. Хотя по смыслу получается так, что рассказчик описывает прошлые события, но в некоторых Сутрах в аналогичных местах стоит: «Бхагаван объясняет (*ston pa*) Учение...» Этим самым рассказчик как бы делает слушателя присутствующим там лично. Поэтому мы обычно переводим глагол «пребывать» в настоящем времени.

⁶ Дагба Шаддуб поясняет в своем комментарии на «Ваджра-ччхедику», что Шравасти был в те времена одним из шести самых великих или больших (*chen ro*) городов Индии и находился в подчинении царя Прасенаджита. Неподалеку от него располагалась красивая роща (санскр. *вана*), принадлежащая царевичу Джете. Анатхапиндада был великим существом, мог видеть золото и драгоценности под землей и в воде. Он родился там по собственному желанию, чтобы сделать подношение Будде Шакьямуни. Анатхапиндада купил эту рощу у царевича Джеты, дав столько золота, что оно, вероятно, устлало всю землю. Взяв в помощники известного ученика Будды Шарипутру, он построил «сад» (*kun dga ra ba na*, санскр. *сыярама*) – особый вид буддийского монастыря. В нем возвел вихару (*gtsug lag khang*) – храм. Землю же перед входом подарил Будде сам царевич Джета. Поэтому Будда назвал эту вихару садом Анатхапиндады в роще царевича Джеты (Дагба Шаддуб, 3, л. 2Б).

⁷ Первое – значит, то учение, которое объясняется прежде других, или первое из четырех, излагаемых для пояснения четырех истин.

⁸ Тиб. *‘di lta ste*. Так обычно в Сутрах начинают давать ответ на поставленный самими же вопрос. Иногда это слово даже включается в мантры – ставится в самом начале (санскр. *тад йатха*). Оно также означает «а именно», «такое».

⁹ В тексте стоит *гкуен* (санскр. *прагья*), что обычно переводится как «условие». Но поскольку причиной (*ггуи*, санскр. *хету*) называют одно из

четырех условий, и в Сутре «Ростков белого риса» двенадцать членов определены именно как причины, то и переводим здесь именно так.

¹⁰ Глагол в форме будущего времени часто указывает на то, что происходит обычно.

¹¹ Если происходит так, то... В некоторых текстах в этом месте стоит: «Так будет возникать...»

¹² Тиб. ma rig pa. Или «неведение».

¹³ Скандхи, которые есть у обитателей Мира Бесформенного.

¹⁴ Четыре махабхути – земля, вода, огонь и воздух. Они представлены в физическом – теле как кости, мясо (это внутренние махабхути). В материнской утробе происходят формирование и развитие тела из махабхути. Поэтому они – его причина.

¹⁵ Соприкосновение при соединении глаза с цветоформой и сознанием видимого глазом.

¹⁶ Одна из двадцати двух индрий или сердце.

¹⁷ Т. е. активности вообще – внешней и внутренней.

¹⁸ Буквально: «Я рассказал это для того, что Я сказал...»

КОММЕНТАРИИ К СВЯТОЙ СУТРЕ МАХАЯНЫ «РОСТКИ БЕЛОГО РИСА»

¹ Обычное наименование Будды в Сутрах.

² Тибетские авторы объясняют, что последователя Махаяны называют Бодхисаттвой, поскольку он породил мысль о достижении Просветления самим, а Махасаттвой – великим существом потому, что стремится обрести Просветление для того, чтобы установить в положении Будды всех существ.

³ Один из восьми великих Шраваков.

⁴ Дхарма здесь – это и Учение, и элемент.

⁵ Разделом Сутры (mdo sde) обычно называется конкретная Сутра. В данном случае – это приведенное высказывание («Сутра») Будды.

⁶ Тиб. phung po. Букв. «куча».

⁷ Т. е. то, что относится к деянию.

⁸ У Будды есть пять видов глаз: плотские, божественные, праджни, Дхармы и Будды. Глаза праджни обретаются со святостью и видят истинную суть сущего. У Будды есть три Тела – Дхармакая, Самбхогакая и Нирманакая.

⁹ Тибетские прасангики полагают, что учащимися в Сутрах называют святых на Пути Видения и Созерцания, а не учащимися – на Пути Без Обущения.

¹⁰ Пратитьясамутпада – зависимое возникновение и зависимо возникающее.

¹¹ Живой (srog) – Я.

¹² Т. е. не возникающее от причин и условий, не обладающее рождением, пребыванием и уничтожением.

¹³ Святой – дхарма. Постичь ее – стать святым.

¹⁴ Дхармата – истинная гносеологическая сущность дхарм (их нерождаемость и непрекращаемость), а татхата – истинная онтологическая сущность дхарм.

¹⁵ «Как же» или «каким же образом» часто означает «почему же».

¹⁶ Т. е. подобно тому, как два конца коромысла весов одновременно занимают разные положения (один – высокое, другой – низкое), так и при прекращении семени рождается росток.

¹⁷ Т. е. некая сущность не переходит (mi 'pho ba) из состояния ростка в состояние семени.

¹⁸ Сознание [мыслимого] умом и пять видов сознания, связанных с органами чувств, образуют шесть совокупностей сознания.

¹⁹ Если поставить три пики так, чтобы их верхние концы были соединены, и накрыть этот каркас материей, то получится «пика-домик».

²⁰ Второстепенных (nye bar) клеш насчитывают двадцать. Клеш вызывают беспокойство, волнение, расстройство ('khrug pa).

²¹ Или намерения (bsam pa).

²² Одна йоджана – 7,8 км.

²³ Тиб. skal mnyam.

²⁴ Брахманы – жрецы. Шраманы – отрешившиеся от мира.

²⁵ Реализуют принятие (т. е. понимание) дхармы нерождаемости на восьмой ступени Бодхисаттвы.

²⁶ «Мир» ('jig rten) означает мирских существ.

КОММЕНТАРИЙ К «РАЗЪЯСНЕНИЮ «СУЩНОСТИ ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ» НАГАРДЖУНЫ

На санскрите этот текст называется praṭītyasamutpāda hṛdaya vyakhyāna. Перевод на русский язык был сделан с тибетского текста, изданного...

¹ Тиб. dge sbyong. Это – отрешившийся от мира. Обычно так называют буддийских монахов.

² Тиб. de kho na nyid, санскр. таттва. «Именно то», что есть.

³ Числительное двенадцать записывается «десять два».

⁴ Тиб. bye brag – «отдельный, особый, вид, часть».

⁵ Тиб. yan lag – «член (типа члена тела), часть».

⁶ Тиб. thub pa – «одолевать, мочь». Одолевал клеша, обычно властвующие над действиями тела, речи и ума. Поэтому – святой, мудрец.

⁷ Вероятно, царя Чакравартина.

⁸ Тиб. gyi pa.

⁹ Тиб. rten cing 'brel bar 'byung ba, санскр. пратитьясамутпада.

¹⁰ Три пики ставятся так, что их верхние концы опираются друг на друга. Сверху набрасывают материя и получается «пика-домик».

¹¹ Тиб. yang.

¹² Тиб. *sgid pa* – «существование, становление, мир».

¹³ Святые не перерождаются в сансаре из-за деяний и клеш.

¹⁴ Если представить двенадцать членов в виде спиц колеса, расположенных в определенной последовательности от неведения до смерти, то хотя при вращении этого колеса они будут следовать друг за другом в этой последовательности, но в действительности члены не появляются именно в таком определенном порядке. Это также означает, что в теперешней жизни присутствуют элементы прошлой и будущей.

¹⁵ Тиб. *sems can*. Т. е. Я.

¹⁶ Тиб. *'gro ba* – сущее вообще и живые существа, в частности.

¹⁷ Тиб. *btags pa*. Или «номинальное, условное». Означает также составное.

¹⁸ Тиб. *yang dag pa*.

¹⁹ Тиб. *brtags pa tsham du*.

²⁰ Тиб. *rdzes su yod pa*. Этот термин также означает противоположное составному (*btags pa*).

²¹ Тиб. *'jig rten pha rol*, т. е. мир, в котором рождаются после смерти в этом мире – этой жизни.

²² Тиб. *rdul phra mo tsam*, букв. «даже мельчайшая частица».

²³ Тиб. *phan tshun*, т. е. друг по отношению к другу. Если есть длинное, то есть и короткое; если есть короткое, то есть и длинное. Если есть Я, то есть и Мое; если есть Мое, то есть и Я. Если есть то, что можно называть длинным или коротким, то нет того, что можно называть Я и Мое. Поэтому они не могут иметь места даже как признаваемые друг по отношению друг.

²⁴ Тиб. *bdag*, означает «сущность».

²⁵ Тиб. *sems*, санскр. читта.

²⁶ Тиб. *rtag pa*. Если душа или сознание (*sems*) переходят, то придется признать ее постоянство или вечность. Это считается крайним взглядом (*mthar lta*), не соответствующим действительности.

²⁷ Т. е. это рождение не будет обусловлено действиями индивида в прежней жизни, придется отвергнуть идею кармы.

²⁸ Т. е. душа-сознание в этом рождении и душа-сознание в следующем рождении не являются ни одним и тем же, ни иными.

²⁹ До этого рассматривался переход Я из одной жизни в другую, а теперь – переход скандх.

³⁰ Тиб. *bag chags*, санскр. васана.

³¹ Это – постижение четырех аспектов (*gnam pa*) истины страдания – первой из четырех истин святого.

³² Помрачение – 1-й член, симпатия и гнев – 8-й, деяние – 2-й, приверженность – 9-й, становление – 10-й, рождение – 11-й, страдание – 12-й.

³³ Тиб. *bsags pa*. Чтобы возник плод, должны собраться все причины в полном составе.

³⁴ Тиб. chad pa, противоположность постоянству. Возможно, ошибка в тибетском тексте: вместо «разъясняют» (gsal ba) должно быть «устраняют» (bsal ba).

**КОММЕНТАРИЙ К 26-Й ГЛАВЕ «КОММЕНТАРИЯ НА
«ОСНОВЫ МАДХЪЯМИКИ» БУДДХАПАЛИТЫ «ИССЛЕДОВАНИЕ
ДВЕНАДЦАТИ ЧЛЕНОВ СУЩЕСТВОВАНИЯ»**

¹ Санскр. манасикара, тиб. yid la byed pa.

² К чувственному, взгляду, поведению, своему Я.

ТИБЕТСКО-РУССКИЙ ГЛОССАРИЙ

Kun – 1) все; 2) сокращ. от kun 'byung.

Kun dga ra ba – «сад» (название одного из трех видов буддийских монастырей в древней Индии).

Kun nyon – сокр. от kun nas nyon mongs.

Kun btags – приобретенное при жизни (неведение, клеша).

Kun nas nyon mongs – полное осквернение: 1) то, к чему относятся две первые из четырех истин святого; 2) мучители – клеша, деяние и страдание.

Kun 'byung – «возникновение всего» (название второй из четырех истин святого).

Kun rdzob – относительное.

dKa 'grel – комментарий трудных мест (вид комментария).

dKyil khang – Джилхан (букв. «центральный дом»), наименование одного из философских факультетов в монастыре Даши Лхунпо.

bKag pa – 1) отрицание, критика; 2) сокращ. от gzhan lugs ltar snang bkag pa – критика ошибочных идей (систем) других.

bKra shis lhun po – Даши Лхунпо (букв. «Гора счастья»), название одного из четырех главных монастырей Гелугпы в Тибете.

rKyen – условие, причина.

rKyen du 'gyur bai tshul – характеристика обуславливания (членов зависимого возникновения).

sKad cig ma nyid – мгновенность.

sKur 'debs – 1) отрицание; 2) отрицание у чего-то существующего или обладающего чем-то существования или обладания (обычно, это отрицание перерождений); 3) нигилизм.

sKye gnas bzhi – четыре вида рождения: из матки, яйца, от тепла и влаги, чудесное – из лотоса или путем трансформации.

Khas len 'dzin mkhan – «поддерживающий принятое». То же, что «второй дискутирующий» (см. rhyi rgol).

Khyad pa(r) – отличие, особенность, специфическая черта.

Khyab – 1) верно; 2) соответствие; 3) охват. Когда в тексте или при диспуте употребляют это слово отдельно, то это означает признание наличия отношения охвата между аргументом и предикатом. В «выведении»: «Звук непостоянен, поскольку сотворен», аргумент охватывает предикат: «Если является аргументом (сотворенным), то с необходимостью является предикатом (непостоянным)».

Khyab khas – охват был предпринят. Относится к ситуации, когда «первый дискутирующий» (см. snga rgol), желая подвергнуть критике аргумент и предикат «второго дискутирующего» (см. rhyi rgol), отстаивающего некий тезис, говорит ему эти слова, которые означают: «Вы приняли наличие охвата (см. khyab pa) у своего «выведения».

Khyab mnyam – равный охват. Эти слова означают признание у рассматриваемого «выведения» наличия отношения равного охвата между аргументом и предикатом. Например, «являющееся существующим» и «обратное не являющемуся существующим» – равного охвата, так как если является первым, то с необходимостью является вторым, а если является вторым, то с необходимостью является первым.

Khyab pa 'bud – охват теряет силу. Так говорят, когда сначала признали наличие охвата (см. khyab), а потом пришли к выводу о его отсутствии.

Khyod – «реченное» (термин, обозначающий при диспуте субъект утверждения).

mKhan po – 1) настоятель монастыря; 2) декан факультета; 3) руководитель церемонии посвящения в монахи; 4) наставник.

'Khor – спутник (как то, что появляется и пребывает вместе с чем-то).

'Khor gsum – 1) три спутника (деяния – субъект действия, объект действия и действие); 2) «Победа!» (возглас во время диспута). Эти слова означают: «Вы сами зашли в тупик (mgo 'khor) в отношении трех – субъекта, предиката и аргумента».

'Khor gsum khas so – «Признайте мою победу!»

'Khor ba – 1) сансара; 2) перерождения.

'Khor bai rtsa ba – корень сансары (сансары или вид неведения).

Gang zhig – 1) некто, нечто; 2) разделяет две части обоснования (rtags).

Grangs can – санкхья (название одной из индийских философских школ).

Grub (pa) – 1) иметь место, быть в наличии, реализовавшимся; 2) быть доказанным.

Grub mtha – 1) философская школа; 2) религиозная система; 3) история философии (как предмет, который изучают при прохождении курса мадхьямики).

Grva tshang – философский факультет.

dGa ldan – 1) Галдан (букв. «радостный»), наименование одного из четырех главных монастырей Гелугпы в Тибете; 2) Тушита (название относящихся к Миру Желаний небес, где пребывает Майтрея).

dGag phyogs nas – в плане (в аспекте, с точки зрения) отрицания.

dGag pa – отрицание как противоположность утверждения.

dGag bya – 1) объект отрицания, то, что отрицается в отношении чего-то – «основы отрицания» (рога, наличие которых отрицается у зайца); 2) антитезис.

dGag byai chos – отрицаемая дхарма, противоположность предиката (непостоянное – постоянное).

dGag gzhi – «основа отрицания», то, в отношении чего нечто отрицается (заяц, у которого отрицается наличие рогов).

dGe 'dun nyi shu – «20 Общин» (название предмета, который изучают при прохождении курса парамиты).

dGon pai gnas – уединенная обитель (название одного из трех видов буддийских монастырей в древней Индии).

‘Gal – противоречие, несовместимость.

‘Gal khyab – противоречие в охвате. Эти слова означают, что аргумент охватывает не предикат, а противоположное (*mi mthun phyogs*) ему. В «выведении»: «Приходим к тому, что звук постоянен, поскольку сотворен», аргумент не имеет никаких точек соприкосновения с предикатом, относится к его противоположности: «Если является сотворенным, то с необходимостью является непостоянным».

‘Gal rtags – противоречие в аргументе. Так называется ошибочный (*ltaṅ snang*) аргумент, отношение которого к предикату характеризуется как *‘gal khyab* (см. выше).

‘Gal ba mi mthun phyogs – противоположный предикату фактор (постоянный – непостоянный).

‘Gog pa – 1) «прекращение» (название третьей из четырех истин святого); 2) прекращенность (*ниродха*) – исчезновение феноменальной явленности (*spros pa*).

‘God pa – приводить (аргумент, цитату, пример).

‘Grel ba – комментарий, объяснение.

‘Grel bshad – субкомментарий (комментарий на комментарий).

rGyu – причина.

rGyu mthun gyi ‘bras bu – плод, соответствующий причине, однородный (*tigs ‘dra*) с ней. Обретение красивого голоса в результате поднесения ступе колокольчика.

rGyu mtshan – основание, обоснование, причина.

rGyud – поток (существования, сознания).

rGyun – поток (то же, что *rgyud*, или поток в потоке).

rGyun chags – непрерывность.

sGo mang – Гоман (букв. «многодверный»), наименование одного из трех философских факультетов в монастыре Брэйбун.

sGom spangs – отвергаемое созерцанием (увиденной истины на Пути Созерцания).

sGom lam – Путь Созерцания, четвертый из пяти Путей к Нирване.

sGra spyi – общее представление, полученное не на основании личного опыта, а узнанного от других.

sGrai gzhi – языковая единица.

sGrib pa – 1) прегрешение; 2) преграда; 3) покров (то, что служит главным препятствием освобождению от сансары и обретению всеведения Будды).

sGrub grva – монастырь отшельнического типа, предназначенный для реализации.

sGrub ngag – обоснование, представляющее собой силлогизм, приводимый после умозаключения (*sbyor ba*) для его подтверждения. После умозак-

лучения: «Звук непостоянен, поскольку сотворен», для его подтверждения приводится силлогизм: «Если сотворено, то с необходимостью непостоянно, как кувшин. Звук тоже сотворен».

sGrub pa – утверждение, доказательство.

sGrub phyogs nas – в плане (в аспекте, с точки зрения) утверждения.

sGrub byed 'phen – «выдвигающее утверждение» (вид истинного «выведения»).

sGrub byed mi 'phen – «не выдвигающее утверждение» (вид истинного «выведения»).

sGro 'dogs – 1) приписывание; 2) приписывание чему-то не существующему или не обладающему чем-то существованию или обладания; 3) реализм.

brGyud – 1) опосредованное (как противоположность непосредственному – dngos); 2) цепочка, ряд; 3) потомки; 4) традиция.

brGyud 'gal – не прямое противоречие. Постоянное и непостоянное – прямое противоречие, а сотворенное и постоянное – не прямое, так как установление противоречия опосредуется мыслью: «Если является сотворенным, то с необходимостью является непостоянным».

brGyud rgyu – не прямая причина вещи, причина непосредственной причины вещи.

brGyud 'bras – не прямой плод. Ткань – прямой плод ниток и не прямой плод пряжи.

bsGo byed – фактор, оставляющий отпечаток (bag chags) в сознании.

bsGo gzhi – «основа запечатления», то, в чем деяния оставляют отпечатки.

bsGrub bya – тезис, т. е. субъект с предикатом. Например: звук (субъект) является непостоянным (предикат).

bsGrub byai chos – предикат.

Nga – 1) я; 2) я как психический феномен.

Nga tsam – «именно я» (в прасангике – признаваемый в связи и по отношению к скандхам индивид как носитель кармы и клеш).

Ngai ba – мое.

Ngai bar 'dzin pa – восприятие или признание в качестве моего.

Ngar 'dzin – восприятие или признание в качестве я.

Ngo bo – сущность, предмет.

vNgos – 1) непосредственное (как противоположность опосредствованному – brgyud); 2) прямое (как противоположность косвенному – shugs).

dNgos khyab – непосредственный охват. Это выражение означает наличие между аргументом и предикатом отношения непосредственного охвата. В «выведении»: «Приходим к тому, что звук непостоянен, потому что сотворен», между аргументом и предикатом отношение непосредственного охвата: «Если является сотворенным, то с необходимостью является непостоянным».

dNgos 'gal – прямое противоречие: постоянное – непостоянное.

dNgos rgyu – 1) непосредственная причина; 2) настоящая причина, в отличие от признаваемой причиной условно (btags pa ba).

dNgos po – 1) предмет, вещь; 2) вещественное, реальное.

dNgos po brgyad don bdun bcu – «Восемь предметов, семьдесят пунктов» (название предмета, который изучают при прохождении курса парамиты).

dNgos 'bras – непосредственный плод. Ткань – непосредственный плод ниток и опосредованный плод пряжи.

dNgos gzhal – прямое познание. То познание, которое познает в умозаключении нечто прямо, в отличие от косвенного познания, познающего нечто при этом косвенно.

sNga rgol – «первый дискутирующий». Это тот из двух ведущих диспут, который подвергает критике аргумент и предикат другого – «второго дискутирующего» (*phyi rgol*), отстаивающего некий тезис. Этим же термином в литературе называют себя, а оппонента – «вторым дискутирующим».

sNgon mtha – «предел предшествующего» (то, что относится к прошлому).

Chos grva – духовное (обычно монастырское) учебное заведение.

Chos can – субъект суждения.

Chos can spungs – «со многими субъектами» (вид «выведения»).

Chos nyid – дхармата, истинная (гносеологическая) сущность вещей.

bCud – 1) сок; 2) живые существа.

'Jig lta – сокр. от *'jig tshogs tu lta ba*.

'Jig tshogs tu lta ba – «взгляд на совокупность разрушимого» (признание «я» и «моего» у себя).

'Jug yul – главный объект познания. Например, при восприятии двух лун, вызванном атмосферными явлениями, основным объектом познания является не «объект явления» (*snang yul*) – две луны, а существующая в действительности одна луна.

'Jog sa – то, что устанавливается или определяется по отношению или в связи с чем-то другим. Таковым является среднее, устанавливаемое по отношению к большому и малому.

rJes khyab – прямой охват. Одна из трех характеристик (*tshul*) истинного (*yang dag*) аргумента, согласно которой если нечто выступает в качестве аргумента, то с необходимостью является тем, что выступает в качестве предиката. В «выведении»: «Приходим к тому, что звук непостоянен, поскольку сотворен», аргумент (сотворенное) с необходимостью является предикатом (непостоянным).

rJes 'gro – (порядок) следования (или прихода).

rJes thob – (период) «послеобретения», который наступает у святых после выхода из состояния трансового погружения – самахиты (*mnyam bzhang*).

rJes mthun – подобие, аналог, то, что только похоже на нечто, но не является им, не является настоящим. Обретаемая обычными людьми шаматха (*zhi gnas*), настоящая же имеется только у святого.

Nyag rong – Нягрон (наименование одного из философских факультетов в монастыре Галдан).

Nyer 'gyur – префикс.

Nyon sgrib – сокращ. от nyon mongs kyi sgrib pa.

Nyon mongs kyi sgrib pa – «покров клеш» (то, что служит главным препятствием освобождению от сансары).

Nyon mongs kyi kun nas nyon mongs – «мучители-клеши» (название группы, состоящей из первого, восьмого и девятого члена зависимого возникновения).

Nyon mongs kyi bag chags – 1) отпечаток, корень клеши; 2) клеши на уровне семени; 3) след, оставшийся в сознании после устранения клеши.

Nyon yid – клешный ум (в системе виджнянавадинов).

gNyen po – противник, противоядие.

mNyam bzhag – состояние трансового погружения, когда исчезает восприятие двойственной явленности (gnyis snang).

sNyigs ma lnga – пять скверн (жизни, взгляда, клеш, живого существа и кальпы).

sNyoms 'yug – самапаты (обычное название четырех трансовых состояний, соответствующих четырем уровням Мира Бесформенного).

ik – тика (санскр.), вид комментариев.

gTan tshigs – доказательство.

gTi mug – невежество (название одной из шести главных клеши и одного из трех ядов – страсти, гнева и невежества).

bTags yod – 1) условное существование; 2) существование составного.

rTags – довод, аргумент, обоснование.

rTags khas – аргумент (был вами) принят. Этими словами напоминают оппоненту при диспуте, что он принял такой-то аргумент.

rTags khyab khas blangs – аргумент и охват были приняты [вами]. Этими словами напоминают оппоненту при диспуте, что он в своем «выведении» принял такой-то аргумент и признал, что он охватывает предикат. В «выведении»: «Звук является непостоянным, поскольку сотворен», был принят аргумент: «Звук сотворен», и охват: «Если является сотворенным, то с необходимостью является непостоянным».

rTags khyab gnyis ka ma grub pai thal 'gyur – «выведение», у которого не имеют места два – аргумент и охват. Например: «Приходим к тому, что заячьи рога являются вещью, поскольку являются предметом познания». Аргумент не имеет места (rTags ma grub), так как заячьи рога не являются предметом познания, поскольку предмет познания (shes bya) всегда полагают существующим. Охват тоже не имеет места, поскольку если является аргументом – предметом познания, то совсем необязательно, что с необходимостью является предикатом – вещью, так как согласно принятому определению существующее или предметы познания подразделяются на вещи и постоянное.

rTags grub – аргумент имеет место, доказан. Это является характеристикой истинного аргумента в его отношении к субъекту. В «выведении»:

«Приходим к тому, что звук является непостоянным, поскольку является сотворенным», аргумент имеет место, так как звук действительно является сотворенным.

rTags spungs – «со многими аргументами» (вид «выведения»).

rTags sbyor – умозаключения, силлогизм.

rTags ma grub – аргумент не имеет места, не доказан. Означает обратное rtags grub (см.).

rTags tsam bkod pai thal 'gyur – «выведение», состоящее только из аргумента. Один из трех видов ошибочного (ltar snang) «выведения». Например: «Поскольку является сотворенным». Здесь отсутствуют субъект и предикат.

rTags yang dag – истинный аргумент. Он имеет три характеристики (tshul): 1) является субъектом, 2) охватывает предикат, 3) не охватывает противоположное и несовместимое с предикатом. Например: «Звук непостоянен, поскольку сотворен». Здесь первое – звук действительно сотворен, второе – сотворенное с необходимостью является непостоянным, третье – сотворенное с необходимостью не является непостоянным.

rTags rig – «доказательства» (название темы, которую проходят при изучении логики).

rTags gsal – 1) аргумент и предикат; 2) «выведение».

rTags gsal gtong mkhan – выдвигающий аргумент и предикат, т. е. «выведение». Так иногда называют «первого дискутирующего» (snga rgol).

rTen 'brel – 1) [член] зависимого возникновения; 2) зависимое возникновение, зависимо возникающее; 3) зависимость, зависимое; 4) специфическая причинная связь.

rTa lnga – пять взглядов (которые входят в клешу взгляда).

rTa ba – 1) взгляд, концепция, теория; 2) (клеша) взгляда; 3) неведение как взгляд.

rTa min – «не являющееся взглядом»: 1) пять из шести основных клеш (кроме клеши взгляда); 2) неведение как помрачение.

rTar snang – ошибка, ошибочное.

rTos sa – то, по отношению к чему нечто устанавливается или определяется. Таким является, например, дерево, по отношению к которому некая веревка определяется как короткая.

sTag tshang ra ba stod pa – Дагсан Раба Додба (название философского факультета).

sTong pa nyid – лишенность, пустота, шуньята.

Tha snyad du – 1) как наименование; 2) номинально; 3) в относительном (смысле, плане).

Thal 'gyur – «выведение» (особый вид логического умозаключения).

Thal ngag – «выведение».

Thal bzlog – «опровержение путем «выведения» (название темы, изучаемой при прохождении курса мадхьямики).

Thun mong – общее (с чем-то или кем-то).

Thun mong gi las – общая карма.

Thun mong min – не являющееся общим (с чем-то или кем-то), особое специфическое.

Thun mong min gyi las – индивидуальная карма.

Thog mai ma rig pa – начальное неведение (как начало всех побудителей деяния сансары).

Thos bsam gling – Тайсамлин (букв. «остров слушания и размышления»), наименование одного из философских факультетов в монастыре Даши Лхунпо.

mTha dpyod – «подробное исследование» (тип работ в учебной литературе и определенной формы изложения материала).

mThar lta – «крайний взгляд» (любой из двух противоположных взглядов вообще, а в частности – признание существования или несуществования, постоянства и прерывности).

mThun phyogs – «соответствующая сторона». Это факторы, которые совместимы с предикатом.

mThong chos – (букв. «видимая дхарма») эта жизнь.

mThong spangs – отвергаемое видением (истины на Пути Видения).

mThong lam – Путь Видения (третий из пяти Путьей к Нирване).

Dam bca – 1) тезис, утверждение; 2) обет, заповедь.

Dam bca ba – отстаивающий тезис, «второй дискутирующий» (phyi rgol), оппонент.

Dul ba – виная: 1) дисциплина, обуздание, воспитание; 2) название одного из трех разделов (питака) учения; 3) – одного из пяти предметов, изучаемых на философских факультетах.

De chos can – «субъект – то». Эти слова означают, что субъектом данного вывода является «то» – субъект выдвинутого непосредственно перед этим «выведения».

De kho na nyid – 1) «именно то, (что есть)»; 2) истинная сущность; 3) абсолютное.

De nyid – 1) то самое; 2) истинная суть; 3) абсолютное.

De ma thag rkyen – «сразу-после-того-условие», одно из группы четырех условий. Так, в ситуации зрительного восприятия это прекращение «виджняны ума» (yid shes).

Der thal – приходим к тому. Эти слова обозначают: «Приходим к верности того высказанного непосредственно перед этим утверждения, поскольку...»

Don dam pa – 1) абсолютное; 2) высший смысл.

Don spyi – общее представление, возникшее на основе собственного опыта, а не благодаря информации, полученной от других.

Don byed nus pa – способное служить воспринимаемой данностью или осуществлять действие. Является характеристикой вещи (dngos po).

Dvags po – Дагпо (букв. «ясный»), наименование одного философского факультета (в Галдане?).

Drangs pa – приведенное, процитирование; цитата.

gDags pa – 1) признаваемое; 2) имеющее место.

gDags gzhi – основа признания (то, в связи с чем и по отношению к чему признается нечто).

bDag – 1) Я (как предполагаемый объект восприятия я); 2) сущность.

bDag rkyen – «хозяйин-условие». Входит в группу четырех условий. В ситуации зрительного восприятия это глаза.

bDag tu lta ba – взгляд, признающий Я.

bDag poi 'bras bu – «плод хозяина» (одна из трех характеристик плода деяния типа: хороший или плохой будет урожай).

bDe yangs pa – Дзянпа (букв. «обширного блаженства»), наименование одного из философских факультетов в монастыре Брэйбун.

mDo sde pa – саутрантика (так именуется одна из четырех основных философских школ в буддизме).

'Du byed – санскара (санскрит.): 1) название четвертой скандхи; 2) – второго члена зависимого возникновения; 3) феноменальное вообще; 4) осуществление (деяний).

'Du byed kyi las – деяние санскары (название второго члена зависимого возникновения).

'Dus byas kyi rten 'brel – зависимое – санскрита (то, что возникает от причин и условий).

'Dus ma byas kyi rten 'brel – зависимое – асанскрита (то, что не возникает от причин и условий, но имеет место в зависимости от частей).

'Dod – признаю. Когда во время диспута один выдвигает некое утверждение, а второй согласен с его истинностью, то говорит так.

'Dod kham – Мир Желаний (один из трех Миров, составляющих отдельный четырехматериковый мир).

'Dod na – если признаете. Когда некто вывинул некое «выведение», то, продолжая свои рассуждения дальше, говорит оппоненту эти слова, означающие: «Если признаете справедливость того «выведения», то (выдвигается новое «выведение»)».

'Dod pa – считать, признавать.

'Dod mi nus – признать невозможно. Этими словами указывают оппоненту на невозможность признать, что аргумент в его выведении имеет место (см. rtags ma grub).

'Dod tshul – воззрение, мнение.

'Dra bai byed las – сходная функция (у членов зависимого возникновения).

iDan min 'du byed – випраюкта-санскара (санскр.): 1) не связанные с психикой силы; 2) не относящиеся к психическому и телесному, материальному.

IDog khyab – обратный охват. Одна из трех характеристик истинного аргумента, указывает: что не является предикатом, то не является аргументом. В «выведении»: «Приходим к тому, что звук непостоянен, потому что сотворен», не являющееся предикатом – непостоянным с необходимостью не является аргументом – сотворенным.

sDug – 1) сокращенное название истины страдания; 2) привлекательное.

sDug kun – сокращенные наименования двух первых из четырех истин святого (истины страдания и истины возникновения всего).

sDug bsngal – 1) страдание; 2) истина страдания.

bsDus grva – «Собрание тем» (название учебника, где даны формы ведения диспута по разным темам путем выведения).

Nus pa – сила, способность (вообще и магическая, в частности).

gNas skabs – 1) ситуация, обстоятельства; 2) этап; 3) преходящее случайное; 4) модус (молоко и простокваша – модусы одного и того же).

gNas skabs pa – периодичность.

gNas tshul – способ пребывания (т. е. как вещь пребывает сама по себе, так же, как является, или не так).

rNam bcad – 1) познание, анализ, исследование; 2) «совершенно отрезанное» – отрицание в отношении чего-то одной из двух взаимонесовместимых дхарм, в то время как «полностью отрезающее» (*yongs god*) – утверждение в отношении того второй дхармы. Пример первого – отрицание, что звук является постоянным. Пример второго – утверждение, что звук является непостоянным.

rNam par byang ba – 1) совершенное очищение; 2) относящееся к двум последним из четырех истин святого.

rNam byang – сокращ. от *rnam par byang ba*.

rNam smin – полное созревание. То же самое, что «плод полного созревания» деяния.

rNam gzhaḡ – 1) описание; 2) система; 3) механизм, устройство.

rNam bshad – полное объяснение (тип текстов, комментариев).

sNang yul – «объект явления». Это объект, являющийся в непосредственном восприятии или в виде вспоминаемого образа.

sNod – 1) сосуд; 2) мир неодушевленной природы.

Poti lnga – пять книг (пять работ индийских авторов, по которым изучают пять предметов на философских факультетах).

dPe – пример.

sPang bya – отвергаемое, то, что подлежит отвержению.

sPyi mthun gyi las – общая карма.

sPyi don – «общее исследование» (тип текстов и особая форма изложения).

sPyir bstan – общее пояснение (тип текстов).

Pha rol tu phyin pa – парамита (санскр.): 1) совершенное; 2) десять предметов, практикуемых в Махаяне; 3) один из пяти предметов, изучаемых на философских факультетах.

Phan tshun ltos – взаимозависимое.

Phar phyin – сокращ. от pha rol tu phyin pa.

Pha rol po – оппонент; «второй дискутирующий» (phyi rgol).

Phyi mtha – предел последующего (относящееся к будущему).

Phyi rgol – «второй дискутирующий», тот из двух ведущих диспут, который отстаивает некий тезис; оппонент.

Phyogs chos – «дхарма стороны». Так иногда называют субъект умозаключения и одну из трех характеристик (tshul) истинного аргумента, согласно которой субъект есть аргумент. В умозаключении: «Звук непостоянен, поскольку является сотворенным», это справедливость утверждения: «Звук является сотворенным».

Phra mo – 1) маленькое; 2) «тонкое» – как то, что трудно увидеть и познать.

‘**Phags pai bden bzhi** – четыре истины святого.

‘**Phen pa** – выдвигать (умозаключение, «выведение»).

‘**Phen byed kyi las** – деяние (карма), осуществляющее забрасывание сознания-виджняны в новое рождение.

‘**Phros** – исходный пункт.

‘**Phros don** – предметы, рассматриваемые в качестве дополнения к исследованию чего-то.

Bag chags – отпечаток, след, привычка, корень, семя.

Bul – медленный (вариант реализации двенадцати членов одного цикла).

Bem po – 1) неодоушевленное, телесное (как противоположность психическому); 2) материальное (как первая скандха).

Byang rtse – Жанзе (букв. «северная вершина»), название одного из философских факультетов в монастыре Галдан.

Bye brag tu smra ba – вайбхашика (наименование одной из четырех основных буддийских философских школ).

Byed las – функция; эффект деяния; то, к чему приводит деяние.

Byes pa – Жейпа (букв. «чужой, пришлый»), так именуется один из философских факультетов в монастыре Сера.

Blo rig – теория познания (название темы, которую изучают при прохождении курса логики).

Blo gsal gling – Лосалин (букв. «остров ясного ума»), наименование одного из философских факультетов в монастыре Брэйбун.

dBu ma – мадхьямика (одна из четырех философских школ в буддизме).

dBye ba – подразделение, вид.

dBye gzhi – основа подразделения (то, в отношении чего производится подразделение на виды).

‘Bras spungs – Брэйбун (название одного из четырех главных монастырей Гелугпы в Тибете).

‘Brel can – обладание связью.

sBubs ‘tshang – «заполняющее пустоту» (один из видов «выведения»).

sByor ba – 1) введение; 2) сокращение от rtags sbyor.

sByor lam – Путь Соединения (второй из пяти Путей к Нирване).

Ma khyab – неверно, не соответствует. Эти слова произносят при диспуте, указывая оппоненту, что в его умозаключении отношение аргумента и предиката не характеризуется как охват, т. е. если является аргументом, то совсем необязательно является предикатом. Например, когда оппонент выдвигает умозаключение: «Цветом золота является белый, поскольку является цветом», ему говорят эти слова, которые означают, что если является цветом (аргументом), то совсем необязательно является белым (предикатом), так как красное, желтое тоже являются цветами.

Ma grub na – если не имеет места. Когда во время диспута один выдвигает «выведение», а второй ему говорит: «Аргумент не имеет места» (см. rtags ma grub), то первый произносит эти слова, означающие: «Если вы полагаете, что аргумент не имеет места, то...», и затем выдвигает новое «выведение», опровергающее мнение оппонента.

Ma yin dgag – отрицание (типа) «не является». Так называется вид отрицания, при котором прямо, косвенно и т. д. выдвигаются утверждение или отрицание такого же типа. Когда известно, что некто является или бурятом, или монголом, и прямо отрицают: «Он не является монголом», то при этом косвенно утверждают: «Он является бурятом».

Ma rtog – отсутствие знания или непонимание (вид незнания).

Mi rtag pa – непостоянное, невечное, преходящее.

Mi mthun phyogs – несоответствующая сторона: 1) противоположное; 2) противник стороны соответствующей – благого; 3) то, что противоречит предикату или несовместимо с ним.

Mi ‘dra bai byed las – несходные функции (членов зависимого возникновения).

Mi shes pa – незнание: 1) синоним неведения»; 2) незнание как отсутствие знания или непонимание (ma rtog), ложное знание (log rtog) и сомнение (the tshom).

Mi slob lam – Путь Без Обучения (название последнего из пяти Путей к Нирване).

Mu stegs – небуддист вообще и брахманист, в частности (санскр. тиртик).

Mu bzhi – тетралемма.

Med dgag – отрицание (типа) «не существует». Это название отрицания, при выдвижении которого не выдвигается никакое утверждение или отрицание типа «не является» (см. ma yin dgag).

dMigs rkyen – «объект-условие». Входит в группу четырех условий. В ситуации зрительного восприятия таким условием является воспринимаемый объект.

rMongs pa – помрачение (санскр. моха).

sMad pa – Мадпа (букв. «Нижний»), наименование одного из философских факультетов в монастыре Сера.

gTsub lag khang – вихара (санскр.): 1) название одного из трех видов буддийских монастырей в Древней Индии; 2) храм (особенно с библиотекой).

gTso bo – 1) глава; 2) главное доминирующее; 3) синоним праkritи (природы, материи) в системе санкхьи.

rTsa ba – 1) основа, корень; 2) общее название пяти основных работ, которые изучаются на философских факультетах, или работы, которую комментируют.

rTsa bai thal 'gyur – основное «выведение». Так именуют первое из двух «выведений», которые выдвигаются при опровержении некоего тезиса.

rTsa bar 'dod na – если признаете основу. Когда для опровержения некоего тезиса выдвигают несколько «выведений», первое из которых называют основным или основой, и при дальнейших рассуждениях произносят эти слова, то они означают: «Если вы признаете то основное «выведение», то...»

rTsa tshig – базовый учебник, который очень сжато излагает предмет в стихотворной форме.

rTsod spong – опровержение возражений.

rTsod gzhi – 1) предмет диспута, обсуждения; 2) субъект суждения.

Tshang bai thal 'gyur – полное «выведение». Это «выведение», имеющее три основных элемента: субъект, предикат и аргумент.

Tshad ma – 1) верное или правильное (по)знание (санскр. прамана); 2) логика; 3) авторитет.

Tshar gcig – один цикл (зависимого возникновения).

Tshig don – 1) слова и смысл; 2) смысл слов; 3) комментарий; 4) учебник, объясняющий смысл rtsa tshig.

Tshul – способ, характер, характеристика.

Tshul bzhin – соответствующее (истинному) характеру (сущего).

Tshul bzhin ma yin pa – не соответствующее (истинному) характеру (сущего).

Tshogs lam – Путь Собирания (первый из пяти Путей к Нирване).

mTshan nyid – 1) признак; 2) определение.

mTshan nyid grva tshang – философский факультет.

mTshan gzhi – основа признака (то, что обладает признаком).

mTshams sbyor – слияние слов в санскритском языке (сандха).

mTshungs ldan – 1) обладающее сходством-связью; 2) сопутствующее.

mTshon pa – определяющее, определение.

mTshon bya – определяемое.

‘Dzin stangs kyi yul – основной объект познания. Он совпадает с «объектом явления» (snang yul) при восприятии внешнего и с «объектом признания» (zhen yul) при рассмотрении разных общих представлений (don spyi), являющихся уму непосредственно. Это объект, образ которого или представление о котором являются в уме.

rDzes yod – 1) реальное существование; 2) существование не имеющего частей.

Zhen pa – признавать, считать.

Zhen yul – объект признания (то, что признается неким взглядом). Это объект познания, образ которого или представление о котором является в уме.

gZhan lugs ltar snang bkag pa – критика ошибочных систем (идей) других.

gZhan sel – исключение другого. То же, что отрицание.

gZhal bya – предмет рассмотрения (в теории познания).

gZhi grub na – если основа имеет место. Эти слова означают при диспуте: «Если рассматриваемое существует, то...»

gZhi mthun – «общая основа». Это то, что соединяет в себе две дхармы. Например, белая раковина является раковиной и белым.

gZhung ‘grel – комментирование текста (вид комментариев).

bZhag pa – 1) полагаемое; 2) сокращение от rang lugs bzhag pa.

Zlos pa – повторное появление.

gZugs – 1) цветоформа; 2) название первой скандхи; 3) физическое (которое входит в четвертый член зависимого возникновения); 4) тело; 5) материальное, телесное.

gZugs khams – Мир Форм (санскр. рупадхату).

gZugs med khams – Мир Бесформенного (санскр. арупадхату).

Yan lag – 1) составная часть; 2) часть тела; 3) член (зависимого возникновения); 4) второстепенное (как противоположность основному – rtsa ba).

Yig cha – учебник.

Yid dang kun gzhi – «Ум и алая» (название темы, изучаемой при прохождении курса парамиты).

Yid la byed pa – 1) осуществление или задействие в уме (санскр. манасикара); 2) мышление (чего-то), думание (о чем-то).

Yul can – «обладатель объекта». Это индивид, (по- или со-)знание и слово, которым называется объект.

Yongs gcod – «полностью отрезающее» (см. gam gcod).

gYo med – «отсутствие движения» (отсутствие проявления воли бога в качестве причины создания мира).

Rags pa – 1) большого размера; 2) «грубое» – как более легкое для восприятия и познания или для исправления («грубое падение» как нарушение обета определенного вида).

Rang bzhin – 1) собственное бытие (санскр. свабхава); 2) пракрити (природа или материя в системе санкхья); 3) характеристика.

Rang lugs – 1) своя система; 2) своя идея.

Rang lugs bzhag pa – изложение своей системы (идеи).

Rig pa – 1) познание; 2) ведение (санскр. видья).

Rig pa ye shes – мудрость ведения.

Rigs – 1) род, вид; 2) доказательство.

Rigs mthun – однородный.

Lam – путь (название четвертой из четырех истин святого).

Las – 1) деяние; 2) карма.

Las kyi sgrib pa – кармическое прегрешение или покров кармы (карма, созданная тяжелыми, сильными, часто повторяющимися неблагими деяниями; она вызывает появление очень негативного и препятствует совершенствованию).

Las kyi bag chags – привычка, отпечаток деяния в сознании.

Lugs mthun – прямой порядок.

Lugs ldog – порядок возвращения.

Lugs 'byung – порядок возникновения.

Lugs mi mthun – обратный порядок.

Lung – 1) наставление; 2) проповеданное Буддой учение; 3) авторитетный текст.

Lung ma bstan – 1) нейтральное; 2) не получивший предсказания о становлении Буддой.

Log rtog – ложное знание, представление.

Log lta – ложный взгляд.

Lyab – суффикс герундия.

Shar rtse – Шарзе (букв. «восточная вершина»), именуется два философских факультета в монастырях Галдан и Даши Лхунпо.

Shugs la – косвенно, непрямо.

Shes sgrib – сокращение от shes byai sgrib pa.

Shes pa – 1) знание, познание; 2) сознание, психическое.

Shes bya – 1) познаваемое; 2) предмет познания.

Shes byai sgrib pa – «покров познаваемого» (то, что служит главным препятствием обретению всеведения Будды).

bShad grva – монастырь школьного типа.

Sa – 1) земля; 2) ступень; 3) стадия.

Sa bcad – 1) раздел (произведения); 2) ограждение (магическое от плохого).

Sa mtshams – границы.

Sa mtshungs – сходство (или соответствие) ступеней.

Sa lam – ступени и пути (тема, которую изучают при прохождении курса парамиты).

Sera – Сэра (название одного из четырех главных монастырей Гелугпы в Тибете).

Sems can du ston pa – (дхармы,) являющиеся в качестве живого существа.

Sems pa – активность ума (санскр. четана).

Sems byung – психический элемент (санскр. чайтта).

Sems tsam pa – читтаматра (наименование одной из четырех основных философских школ в буддизме).

Srid pa – 1) существование; 2) становление; 3) возможность; 4) мир.

Srid rtse – Вершина мира (название самого высшего местопребывания в трех Мирах) (санскр. бхавагра).

Srol – доктрина.

Slob dpon – 1) учитель; 2) преподаватель (на философском факультете); 3) наставник у посвящающего в монахи.; 4) ачарья (санскр.) – так в Индии называют очень ученых людей.

gSar du – впервые, в первый раз, перво – .

gSar du bsags – первоначальное (создание деянием в сознании отпечатка, способного сразу или после «вскармливания» породить кармический плод).

gSal spungs – «со многими предикатами» (вид «выведения»).

gSal ba – предикат.

gSal ba tsam bkod pai thal 'gyur – «выведение», состоящее из одного предиката. Один из трех видов ошибочного «выведения». Например: «Приходим к тому, что является вещью». Здесь отсутствуют субъект и аргумент.

gSo bar byed pa – «вскармливание» (отпечатка деяния).

bSags pa – накопление (кармы, наложение на созданный ранее деянием в сознании отпечаток нового отпечатка повторного деяния, способного породить при благоприятных условиях кармический плод).

bSam gtan – 1) созерцание; 2) трансовое состояние; 3) дхьяна – уровень (sa) в Мире форм.

Han skyes – врожденное.

Han cig byed rkyen – совместно действующее условие. Это одна из двух главных причин вещи, то, что порождает вещь, не относясь к ее субстанциональному потоку (nyer len). Такой причиной роста является вода, в то время как ее субстанциональной причиной является семя.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Агги Ванчуг. – Ngag gi dbang phyug grags pa. Chos thams cad gyi sngon 'gro bslab bya dang bcas dran don gyi chos kyi rgya mtsho zhes bya ba bzhuḡs pai dbus phyogs lags (Агги Ванчуг Дагба. Средняя часть из «Моря учения прямого смысла» – предварение всех учений вместе с предметом обучения) // Blo sbyong sna tshogs rin chen 'phren ba. – Б.м.: Амрида компанид, 1998. – С. 24–37.

Андросов, 1990. – Андросов В. П. Нагарджуна и его учение. – М.: Наука, 1990.

Атиша, 1. – Atisha. Mi dge ba bcui las kyi bstan pa (Атиша. Объяснение десяти неблагих). – Ms.2L.

Атиша, 2. – Atisha. Byang chub lam gyi sgron ma (Атиша. Светильник пути Просветления). – Ms.4L.

Базаров, 1998. – Базаров А. А. Институт философского диспута в тибетском буддизме. – Спб.: Наука, 1998.

Барадийн, 1992. – Барадийн Б. Б. Буддийские монастыри // Альманах Orient. – Вып. 1. – Буддизм и Россия. – Спб., 1992. – С. 61–120.

Берзин, 1993. – Берзин А. Общий обзор буддийских практик // Лекции, прочитанные для Ленинградского общества буддистов в марте 1990. – Спб., 1993.

Бонгард-Левин, Герасимов, 1975. – Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы Древней Индии // Некоторые проблемы культурного наследия. – М.: Наука, 1975.

Буддийская живопись, 1995. – Буддийская живопись Бурятии // Из фондов музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова. – Улан-Удэ: Нютаг, 1995.

Буддхапалита. – Buddhapaḡalita. Dbu ma rtsa bai 'grel ba Buddhapaḡalita (Буддхапалита. Комментарий Буддхапалиты на «Основы мадхьямики»). – XI.113L.

Буддхапраджня. – Buddhaprajna. Byang chub sems dpai ltung bshags kyi 'grel ba (Буддхапраджня. Комментарий на «Покаяние в падениях Бодхисаттвы»). – Ms.21L.

Будон, 1999. – Будон Ринчендуб. История буддизма / Пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера. Пер. с англ. А. М. Донца. – Спб.: Евразия, 1999.

Васубандху, 1980. – Васубандху. Абхидхармакоша / Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык, подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц Б. В. Семичова и М. Г. Брянского. – Глава третья. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1980.

Васубандху, 1988. – Васубандху. Абхидхармакоша / Близкий к тексту перевод с тибетского на русский язык Б. В. Семичова, предисловие, введение, редакция перевода, сверка и подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц М. Г. Брянского. – Глава четвертая. Карма. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1988.

Васубандху, 1994. – Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). – Раздел третий. Учение о мире / Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. – Спб.: Андреев и сыновья, 1994.

Введение, 1999. – Введение в буддизм / В. И. Рудой, Е. П. Островская и др. Редактор-составитель В. И. Рудой. – Спб.: Лань, 1999.

Вималакирти. – 'phags pa dri ma med par grags pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen poi mdo (Сутра «Поучения Вималакирти»). – X1.106L. – Lha sa, 1934 // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 85. – Catalog # KL0176.

Вместерожденная. – Lhan skyes rnal 'byor gyi khrid zab mo (Глубокое руководство по вместерожденной йоге). – X1.120L.

Вопросы Пурны. – 'phags pa gang pos zhus pa zhes bya ba theg pa chen poi mdo (Сутра «Вопросы Пурны»). – X1.60L. – Sde dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 83. – Catalog # KD0061.

Вопросы старицы. – 'phags pa bgres mos zhus pa zhes bya ba theg pa chen pai mdo (Сутра «Вопросы старицы»). – Ms. 8L.

Вопросы Сувикранта-викрамина. – 'phags pa rab kyī rtsal gyis rnam par gnop pas zhus pa shes rab kyī pha rol tu phyin pa bstan pa (Сутра «Вопросы Сувикранта-викрамина. Объяснение праджня-парамиты»). – X1.110L.

Вопросы Угры. – 'phags pa khyim bdag drag shul can gyis zhus pa zhes bya ba theg pa chen poi mdo (Сутра «Вопросы домохозяина Угры»). – X1.31L. – Sde dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 83. – Catalog # KD0063.

Востриков, 1962. – Востриков А. И. Тибетская историческая литература. – М.: Изд-во вост. лит., 1962.

Восьмитысячная. – 'phags pa shes rab kyī pha rol tu phyin pa brgyad stong pa (Праджня-парамита восьмитысячная). – X1.286L. – Sde dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 82. – Catalog # KD0012.

Гедун Дандар, 1. – Dge 'dun bstan dar. Rten 'brel gyi spyi don legs par bshad bai snying po pad ma dkar poi 'phren pa zhes bya ba bzhugs so (Гедун Дандар. Общее исследование зависимого возникновения – «Гирлянда белых лотосов сущности объяснения превосходного»). – Ms. 14L // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 95. – Catalog # S0016.

Гедун Дандар, 2. – Dge 'dun bstan dar. rten 'brel gyi mtha dpyod bzhugs so (Гедун Дандар. Подробное исследование зависимого возникновения). – Ms. 25L // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 95. – Catalog # S0015.

Гедун Дандар, 3. – Dge 'dun bstan dar. Bstan bcos chen po dbu ma la 'jug pa spyi don rnam bshad dgongs pa rab gsal gyi dgongs pa gsal bar byed pai blo gsal

sgron me zhes bya ba bzhugs so (Гедун Дандар. Общее исследование великой шастры «Введение в мадхьямику» под названием «Светильник ясного ума, освещающий мысли «Полного разъяснения мыслей подробного объяснения»). – XI.162L. – Potala, 1751(?) // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 97. – Catalog # S0021.

Гедун Дандар, 4. – Dge 'dun bstan dar. Bstan bcos mngon par rtogs pai rgyan rtsa 'grel gyi spyi don mnam bshad snying po rgyan gyi snang ba zhes bya ba las skabs dang po bzhugs so (Гедун Дандар. «Сияние украшения сущности полного освобождения». Общее исследование коренного комментария на шастру «Абхисамаяланкара»). – XI. 141 L // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 94. – Catalog # S0009.

Гошринга. – 'phags pa glang ru lung bstang zhes bya ba theg pa chen poi mdo (Сутра «Предсказание на горе Гошринга»). – XI.8L.

Герасимова, 1995. – Герасимова К. М. Предисловие // Средневековая культура Центральной Азии: письменные источники. – Улан-Удэ, 1995. – С. 3–13.

Далай-лама II. – Избранные сочинения Далай-ламы II. Тантрические йоги сестры Нигумы / Составление и перевод с тибетского Г. Муллина. Русский перевод Ф. Маликовой. – М.: Цасум Линг, 1998.

Далай-лама XIV, 1991. – Далай-лама XIV. Буддизм Тибета / Пер. с англ. М. Кожевниковой, А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1991.

Далай-лама XIV, 1996. – Далай-лама. Мир тибетского буддизма. – Обзор его философии и практики / Пер. с англ. Б. Лаврентьева, М. Кожевниковой и А. Терентьева. – СПб.: Нартанг, 1996.

Дандарон, 1995. – Дандарон Б. Д. Черная тетрадь // О Четырех Благородных Истинах Будды. – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1995.

Дандарон, Письма, 1995. – Дандарон Б. Д. 99 писем о буддизме и любви. – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1995.

Дандарон, 1996. – Дандарон Б. Д. Буддизм // Сборник статей. – СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1996.

Дандарон, Семичов, 1960. – Дандарон Б. Д., Семичов Б. В. Тибетский фонд нашего института // Краткие сообщения бурятского комплексного научно-исследовательского института. – Вып. 2. – Улан-Удэ, 1960. – С. 131–134.

Дараната, 1869. – Дараната. История буддизма в Индии / Пер. с тиб. В. Васильева. – СПб., 1869.

Джанжа, 1988. – Lcan skya rol pai rdo rje. Dag yig mkhas pai 'byung gnas (Словарь «Источник мудрецов»). – Б. м., 1988.

Джанжа, 1997. – Джанжа Ролби Дорже. Дерево собрания трехсот изображений. – СПб.: Алга-фонд, 1997.

Друма. – Paul Harrison. Druma-kinnara-raja-pariprecha-sutra // A Critical Edition of the Tibetan Text (Recension A). Studia Philologica Buddhica Monograph. – Series VII. – Tokio: The International Institute for Buddhist Studies, 1992.

Дхаммапада. – Дхаммапада / Пер. с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова. – СПб.: Изд-во Чернышева, 1993.

Дылыкова, 1986. – Дылыкова В. С. Тибетская литература // Краткий очерк. – М.: Наука, 1986. – 212 с.

Еше Лодой Ринпоче, 2000. – Еше Лодой Ринпоче. Пратитьясамутпада / Пер. с тиб. Ж. Д. Урабханова // Легшед. – 2000. – № 5. – С. 18–21.

Жамьян Шадба, 1. – 'jam dbyangs bzhad pai rdo rje. Zab mo rten 'brel cing 'brel bar 'byung bai mtha dpyod (Жамьян Шадба Дорже. Подробное исследование глубокого зависимого возникновения). – XI.17L.

Жамьян Шадба, 2. – 'jam dbyangs bzhad pai rdo rje. Rten 'brel gyi mtha dpyod lung dang rigs pai gter mdzod blo gsal dga ba bskyed pai phreng mdzes bzhugs so (Жамьян Шадба Дорже. Подробное исследование зависимого возникновения. Сокровищница [цитат из] авторитетных работ и доказательств. Прекрасная гирлянда, порождающая радость ясного ума). – XI.58L.

Жамьян Шадба, 3. – 'jam dbyangs bzhad pai rdo rje. Blo rig yig cha (Жамьян Шадба Дорже. Учебник теории познания) // Blo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. – Dpar thengs gnyis par deb grangs: – 500, 1992. – С. 1–83.

Жамьян Шадба, 4. – 'jam dbyangs bzhad pai rdo rje. Don bdun cui yig cha (Жамьян Шадба Дорже. Учебник 70 предметов) // Blo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. – Dpar thengs gnyis par deb grangs: – 500, 1992. – С. 131–203.

Жамьян Шадба-второй. – 'jam dbyangs bzhad pai rdo rjei sku phreng gnyis pa. Sa lam yig cha (Жамьян Шадба-второй. Учебник ступеней и путей) // Blo rig dang sa lam don bdun cu bcas bzhugs so. – Dpar thengs gnyis par deb grangs: – 500, 1992. – С. 83–131.

Жигньен. – Dbyig gnyen chos 'phel. Lta ba zab mo nyams su len pai tshul (Жигньен Шойпэл. Метод практики глубокого среднего взгляда). – Ms.12L.

Истинное объяснение. – 'phags pa dgongs pa nges par 'grel ba zhes bya ba theg pa chen poi mdo (Сутра «Истинное объяснение мысли»). – XI.60L. – Sde dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 83. – Catalog # KD0106.

Кенсур, 1996. – Кенсур Агван Нима. Переправа через реку сансары. – Автобиография / Пер. с тиб. Б. Очирова. – Улан-Удэ, 1996.

Классика, 1999. – Классическая буддийская философия / В. И. Рудой, Е. П. Островская, Т. В. Ермакова. – СПб.: Лань, 1999.

Корнев, 1983. – Корнев В. И. Буддизм и его роль в общественной жизни стран Азии. – М.: Наука, 1983.

Кочергина, 1987. – Кочергина В. А. Санскритско-русский словарь. – М.: Русский язык, 1987.

Кычанов, Савицкий, 1975. – Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги страны снегов // Очерк истории Тибета и его культуры. – М.: Наука, 1975.

Лама Ешей, 1995. – Лама Ешей. Введение в Тантру / Пер. с англ. Кс. Степаненко // Путь к себе. – 1995. – № 1. – С. 1–39.

Лама Сопа, 1996. – Лама Сопа. Вкус Дхармы / Пер. с англ. И. Берхина. – Спб.: Нартанг, 1996.

Лепехов, 1999. – Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999.

Лобсан Дагба, 1993. – Blo bzang grags pa. Rten 'brel bstod pa (Лобсан Дагба. Восхваление зависимого возникновения) // Bstod smon phyogs bsgrigs. – Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1993. – С. 39–49.

Лондол-лама. – Klong rdol bla ma ngag dbang blo bzang. Bka gdams pa dang dge lugs pai rig rim gyi gsung 'bum mtshan tho (Лондол-лама Агван Лобсан. Каталог собраний сочинений Учителей Кадампы и Гелугпы). – XI.65L.

Монтлевич, 1998. – Монтлевич В. М. Защитный круг от молнии // Гаруда. – 1998. – № 1. – С. 81.

Нагарджуна. – Klu sgrub. Dbu ma rtsa bai tshig leur byas pa shes rab ces bya ba bzhugs so (Нагарджуна. «Праджня». – Основы мадхьямики). – XI.70L. – Dam chos rab gnyas gling.

Парибок, 1977. – Парибок А. В. Устройство «Колеса существования» // Гаруда. – 1997. – № 2. – С. 33–42.

Прибегание. – Skyabs 'gro bzhugs so (Прибегание) // Bstod smon bsgrigs. – Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang: 1993, Zi ling. – С. 1–4.

Пубаев, 1970. – Пубаев Р. Е. Биография Цзонхавы, написанная монгольским ученым чахар-гэбши Лобсан-Цультимом // Материалы по истории и филологии Центральной Азии. – Вып. 4. – Улан-Удэ, 1970. – С. 40–53.

Радхакришнан, 1956. – Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. 1 / Пер. с англ. – М.: Иностранная литература, 1956.

Рерих, вып. 1–10. – Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями / Под общей редакцией Ю. Парфионовича и В. Дылыковой. – Вып. 1–10. – М.: Наука, 1983–1987.

Розенберг, 1991. – Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991.

Семичов и др., 1963. – Семичов Б. В., Парфионович Ю. М., Дандарон Б. Д. Краткий тибето-русский словарь / Под ред. Ю. М. Парфионовича. – М.: Гос. изд. иностр. и нац. словарей, 1963.

Соднам-Цзэмо, 1994. – Соднам Цзэмо. Дверь, ведущая в учение / Пер. с тиб., послесловие и комментарий Р. Н. Крапивиной. – Спб.: Дацан Гунзэчой-нэй, 1994.

Судхипрашака, 1996. – Sudhiprashaka dang bse ngag dbang bkra shis. Tshad mai don rtsa 'grel (Судхипрашака и Се Агван Даши. Коренное объяснение содержания логики). – Mi rigs dpe skrun khang, 1996. – 374 с.

Суматиратна, 1959. – Sumatiratna. Bod hor kyi brda yig ming tshig don gsum gsal bar byed pa mun sel sgron me bzhugs so (Суматиратна. Тибетско-монгольский толковый словарь «Светильник, рассеивающий мрак»). – Corpus scriptorum mongolorum. – Т. 6–7. – Улан-Батор, 1959.

Суматишилабhadра. – Sumatishilabhadra. Blang dor la nye bar mkho bai rten 'brel kyi don dang nram gzhang bshad pai tshul bzhugs (Суматишилабhadра. Идея зависимости и описание [двенадцати членов], необходимые для принятия и отказа. Способ объяснения). – XI.28L. – Lcad lug dbyung zla.

Сутра встречи. – 'phags pa yab dang sras mjal ba zhes bya ba theg pa chen poi mdo (Сутра «Встреча отца с сыном»). – XI.168L. – Sde dge, 1730 // The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993. – P. 82. – Catalog # KD0060.

Сутра о мудрости, 1978. – Сутра о мудрости и глупости / Пер. с тиб., введение и комментарии Ю. М. Парфионовича. – М.: Наука, 1978.

Сутра покаяния. – Yum chen mo shes rab kyi pha rol tu phyin pai bshags pai mdo (Сутра покаяния великой матери праджня-парамиты). – Ms.4L.

Сутра расчета. – Rdo rje gcod pai pha rol tu phyin pai byang chub gyi lam brtsi bai mdo (Сутра расчета пути Просветления парамиты разрезающего алмаза). – XI.2L.

Сутра-собрание. – 'phags pa mdo sdud pa bzhugs so (Сутра-собрание). – Ms.17L.

ЭС, 1980. – Советский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1980.

Тензин Гьяцо, 1996. – Тензин Гьяцо. Передача учения об этапах пути к Просветлению // Религиозно-философский альманах Дхарма. – Вып. 1–2. – Улан-Удэ: Дхарма, 1996. – С. 19–48.

Тиб.-кит. словарь, 1996. – Bod gya tshig mdzod chen mo (Большой тибетско-китайский толковый словарь) // Stod cha, smad cha. – Mi rigs dpe skrun khang, 1996.

Тинлэй, 1. – Геше Джампа Тинлэй. Шаматха. – Основы тибетской медитации / Пер. с англ. М. Кожевниковой, А. Терентьева. – СПб.: Ясный свет, 1995.

Тинлэй, 2. – Геше Джампа Тинлэй. К ясному свету: этапы пути (Наставления по лам-риму) / Пер. с англ. Б. Дондокова. – Улан-Удэ: Дхарма, 1995.

Туган, 1992. – Thun bkvan. Grub mtha bzhugs so (Религиозные системы). – Drepung Loseling Library Society, 1992.

ФЭС, 1983. – Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983.

Хадалов и др., 1962. – Хадалов П. И., Ямпиров Л. Ж., Дандарон Б. Д. Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадба-Дорчже. – Улан-Удэ, 1962.

Цыбиков, 1. – Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. – Т. 1. – Новосибирск: Наука, 1981.

Цыбиков, 2. – Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. – Т. 2. – Новосибирск: Наука, 1981.

Чандракирти, 1912. – Zla ba grags pa. Dbu ma la 'jug pa rang 'grel dang bcas pa bzhugs so (Чандракирти. Введение в мадхьямику с собственным комментарием) // Bibliotheca Buddhika IX. – St.-Petersbourg, 1912.

Чжампэл, 1991. – Чжампэл Сампэл. Очерк об уме и познании / Пер. с тиб. М. Кожевниковой // Буддизм в России. – 1999. – № 31. – С. 17–21.

Чже Цонкапа, 1995. – Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути пробуждения. – II. Этап духовного развития средней личности / Пер. с тиб. яз. А. Куявичуса. Под общей редакцией А. Терентьева. – Спб.: Нартанг – Ясный свет, 1995.

Чогьям Трунгпа, 1994. – Чогьям Трунгпа. Аспекты практики. – М., 1994.

Шаддуб, 1. – Bshad sgrub. Rgya skad dang sngags don thor bu bod skad du bkral ba bzhugs so (Шаддуб. Перевод на тибетский язык смысла некоторых санскритских слов и мантр). – XI.12L. – Onong sugel grva tshang, sa pho 'brug loi chu stod zla.

Шаддуб, 2. – Bshad sgrub. Shes rab snying poi rnam bzhad zab moi de kho na nyid gsal bar byed pai nyi ma zhes bya ba bzhugs so (Шаддуб. Полное объяснение «Сущности праджня-парамиты» под названием «Солнце, освещающее истинную сущность глубокого»). – XI.21L. – Lcags rta gro zhun.

Шантидэва. – Zhi bai lha. Byang chub sems dpai spyod pa la 'jug pa (Шантидэва. Введение в деяния Бодхисаттвы). – Ms.102 L.

Щербатской, 1909. – Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. – Ч. 2. Учение о восприятии и умозаключении. – Спб.: Герольд, 1909.

Щербатской, 1988. – Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. – М.: Наука, 1988.

Янгутов, 1995. – Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. – Новосибирск: Наука, 1995.

Das, 1960. – Das S. C. Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. – W.B.G.P., Alipore, West Bengal, 1960.

Guenther, 1957. – Guenther H. V. Philosophy and Psychology of the Abhidharma. – Lucknow: Buddha Vihara, 1957.

Guenther, 1969. – Tibetan Buddhism without Mystification. – Leiden: Brill, 1969.

Guruge, 1984. – Guruge Ananda W. P. Buddhism. – The religion and its Culture. – Madras, 1984.

Keith, 1923. – Keith A. Berriedal. Buddhist Philosophy in India and Ceylon. – Oxford, 1923.

Maitreya, 1929. – Shes rab kyi pha rol tu phyin pai man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pai rgyan ces bya ba (Майтрея. Шастра объяснения праджня-парамиты. – «Украшение непосредственного постижения») // Bibliotheca Buddhica. XXIII. Abhisamayalankara-prajnaparamita-upadesa-sastra. – The work of Bodhisattva Maitreya // Edited, explained and translated by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller. – Fasciculus I. Introduction, sanscrit text and tibetan translation. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1929. – С. 1–72.

Maitreya, 1936. – Madhyanta-vibhanga. – Discourse on Discrimination Between Middle and Extremes, ascribed to Bodhisattva Maitreya and commented by Vasubandhu and Sthiramati // Translated from the sanscrit by Th. Stcherbatsky. – Moscow; Leningrad: Academy of sciences of USSR press, 1936.

Monier-Williams, 1995. – Monier-Williams M. A. A Dictionary English and Sanskrit. – Delhi-Varanasi-Patna, 1995.

Obermiller, 1932–1933. – Obermiller E. The Doctrine of Prajna-Paramita, as exposed in the Abhisamayalankara of Maitreya. – Acta Orientalia, 1932–1933. – Vol. 11.

Pabongka, 1988. – Tsongkapa. The Principal Teaching of Buddhism. With a commentary by Pabongka Rinpoche. Tr. by Geshe Lobsang Tharchin with Michael Roach. – Classics of Middle Asia. USA (Newjersey), 1988.

Rhys Davids, 1899. – Dialogues of the Buddha / Transl. By T. W. Rhys Davids. Sacred Books of the Buddhists. – Vol. 3. – L., 1899.

Rhys Davids, 1936. – Rhys Davids. The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism. – London: Luzac CO., 1936.

Sgam Po Pa, 1959. – Sgam Po Pa. Jewel Ornament of Liberation / Transl. from original Tibetan and annotated by H. V. Guenther. – London: Rider and Company, 1959.

Stcherbatsky, 1927. – Stcherbatsky Th. The Conception of Buddhist Nirvana. – Leningrad, 1927.

The Asian Classics, 1993. – The Asian Classics Input Project. Release Three. – Washington, 1993.

Thomas, 1933. – Thomas Edward J. The History of Buddhist Thought. – London, 1933.

Ye shes rgyal mtshan, 1975. – Mind in Buddhist Psychology / A Translation of Ye shes rgyal-mtshan's «The Necklace of Clear Understanding» by H. V. Guenther, L. S. Kawamura. – Dharma Publishing, 1975.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Проблемы исследования тибетоязычной схоластической литературы.....	19
1.1. Генезис и структура тибетоязычной схоластической литературы. Методы исследования	19
1.2. Анализ структуры и формы работ Гедун Дандара, Жамьян Шадбы и Суматишилабхадры, посвященных проблеме зависимого возникновения	31
Глава 2. Концепция зависимости в тибето-монгольской схоластике, по работам Гедун Дандара, Жамьян Шадбы и Суматишилабхадры	45
2.1. Исходный пункт исследования двенадцати членов зависимого возникновения	45
2.2. Анализ термина <i>praṭītyasamutāpda</i>	46
2.3. Характеристика и подразделение зависимого	51
2.4. Схоластическая трактовка зависимого возникновения	53
Глава 3. Схоластическое рассмотрение двенадцати членов зависимого возникновения	63
3.1. Неведение (<i>avidyā; ma rig pa</i>)	63
3.2. Деяние санскары (<i>karmasaṃskāra; ‘du byed kyi las</i>)	93
3.3. Сознание (<i>vijñāna; gnam shes</i>)	110
3.4. Психическое и физическое (<i>nāma rūpa; ming gzugs</i>)	114
3.5. Шесть аятан (<i>ṣaṣṭaīyatana; skye mched drug</i>)	116
3.6. Соприкосновение (<i>sparśa; reg pa</i>).....	118
3.7. Ощущение (<i>vedanā; tshor ba</i>).....	120
3.8. Жажда (<i>tṛṣṇā; sred pa</i>).....	122
3.9. Приверженность (<i>upādāna; nyer len</i>)	126
3.10. Становление (<i>bhāva; srid pa</i>).....	131
3.11. Рождение (<i>jāti; skye ba</i>).....	134
3.12. Старость и смерть (<i>jarā māraṇa; rga ba ‘chi ba</i>)	136
Глава 4. Взаимосвязь двенадцати членов зависимого возникновения и их функционирование.....	141
4.1. Группирование двенадцати членов зависимого возникновения	141
4.2. Характеристика обуславливания двенадцати членов зависимого возникновения	144
4.3. Функции двенадцати членов зависимого возникновения	146
4.4. Сходство-соответствие ступеней двенадцати членов одного цикла зависимого возникновения.....	147
4.5. Проблема установления количества жизней, в которых реализуется один цикл зависимого возникновения.....	150

4.6. Традиционное объяснение двенадцати членов зависимого возникновения в работах схоластов посредством примеров	154
4.7. Схоластическая трактовка необходимости, метода и пользы обдумывания и созерцания двенадцати членов зависимого возникновения	155
Заключение	159
Приложения	163
Сутра «Объяснение первого зависимого возникновения и [его] полного подразделения».....	164
Святая Сутра Махаяны «Ростки белого риса»	167
Нагарджуна. Сущность зависимого возникновения	179
Нагарджуна. Разъяснение «Сущности зависимого возникновения» 180	
Буддхапалита. Комментарий на «Основы мадхьямики» [Нагарджуны]. Глава 26. Исследование двенадцати членов существования	185
Цзонхава. Восхваление [Учения о] зависимом возникновении.....	187
Жамьян Шадба. Непорочное наставление Владыки Учителя Жамьян Шадбы Дорже «Анализ глубокого зависимого возникновения»	195
Комментарии	219
Тибетско-русский глоссарий	242
Источники и литература	258

Андрей Михайлович Донец

**ДОКТРИНА ЗАВИСИМОГО ВОЗНИКНОВЕНИЯ
В ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ СХОЛАСТИКЕ**

Научное издание

Утверждено к печати ученым советом
Ин-та монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

Тематический план выпуска изданий СО РАН на 2002 г.

Редактор *А. А. Ананина*

Художник *Д. Т. Олов, П. М. Комарь*

Верстка и макет *О. Ю. Горобец, Н. Д. Жамбаева*

Лицензия ЛР № 040936 от 13.01.1999 г.

Подписано в печать 15.03.2004 г. Формат 60×84 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 15,38. Уч.-изд. л. 15,0. Тираж 500. Заказ № 50.

РИО Издательства БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 8.

Отпечатано в типографии Издательства БНЦ СО РАН
670047 г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6.