

Как обычно, вначале породите правильную мотивацию, мотивацию укротить свой ум, мотивацию достичь состояния будды на благо всех живых существ. Что касается нашего состояния освобождения, то как говорил Нагарджуна, наше освобождение никто не держит, и никто не может подарить нам. Что нам необходимо сделать – это устранить внутреннего врага, внутренние препятствия, которые нам не позволяют достичь освобождения. Самые главные наши внутренние враги – это неведение и эгоистичный ум, эти два. Наш эгоистичный ум коренится в неведении. Из-за этого возникает множество омрачений, мы сами из-за них несчастны, и не даём другим людям пребывать в покое.

Что касается уничтожения этих врагов, то вы не можете их уничтожить каким-либо оружием, а только лишь с помощью порождения мудрости. В первую очередь, благодаря интеллектуальному пониманию пустоты ваше неведение станет немного слабее. Поэтому когда вы получаете учение по теории пустоты, это по-настоящему сотрясает корень сансары. Затем обдумывайте то учение, которое вы получили, снова и снова, и делайте своё эго немного меньше. Затем, когда вы разовьёте шаматху и с её помощью обретёте прямое постижение пустоты, то в этом случае это будет абсолютным противоядием, которое полностью устранил все омрачения из вашего ума. С этой целью – чтобы полностью устранить все омрачения из своего ума, и чтобы помочь всем живым существам избавиться от омрачений, нам необходимо познать пустоту.

Теорию пустоты понять нелегко. Иногда теорию пустоты даже трудно выразить словами. Поэтому я буду объяснять теорию пустоты в соответствии со своим пониманием. Но при этом не принимайте это как окончательное заключение. Вам необходимо изучать коренные тексты и делать своё понимание всё глубже и глубже. Иногда вы можете подумать, что вы понимаете теорию пустоты, но в действительности это совсем непросто, поэтому не думайте, что вы понимаете теорию пустоты. Вам необходимо поразмыслить со всех сторон, и позже вы придёте к выводу, что хотя всё пусто от самобытия, но тем не менее, взаимосвязь причин и следствий осуществляется.

Живые существа пусты от самобытия. И поскольку они пусты от самобытия, взаимозависимы, то они страдают. Вы разовьёте третий уровень сострадания. Всего существует три вида сострадания. Первый вид сострадания называется состраданием, созерцающим живых существ. Это когда вы созерцаете то, как живые существа страдают в сансаре, и порождаете желание: «Пусть они избавятся от этих страданий», – это называется состраданием, созерцающим живых существ. Второй вид сострадания называется состраданием, созерцающим феномены. Это означает, что вы видите живых существ как непостоянных и разрушающихся каждый миг. Хотя они разрушаются каждый миг, но не прекращают существовать, а продолжают существование. С таким пониманием непостоянства вы желаете живым существам освободиться от страданий, и это называется состраданием, созерцающим феномены. Здесь идёт речь о феноменах, разрушающихся каждый миг. Третий вид сострадания называется состраданием, созерцающим не объекты. Это означает, что когда вы созерцаете живых существ, вы видите их как пустых от самобытия. То есть, нет каких-либо прочных живых существ. Живые существа пусты от самобытия, но всё равно, как номинальные, они продолжают существовать. Вы желаете им освободиться от страданий. Это то, что называется состраданием, созерцающим не объект. Это три вида сострадания. Третий вид сострадания является союзом сострадания и пустоты.

Это то, в чём заключается главная практика Махаяны с точки зрения сутры. С одной стороны вы понимаете, что живые существа пусты от самобытия, а с другой стороны вы желаете им освободиться от страданий, развиваете очень сильное сострадание, и это то, что называется союзом сострадания и пустоты. Вы сможете породить такое сострадание, когда правильно поймёте теорию пустоты. Если у вас нет правильного понимания теории пустоты, то из-за того, что живые существа пусты от самобытия, вы не сможете развивать любовь и сострадание к этим живым существам, и это означает, что вы неправильно понимаете теорию пустоты. Когда с таким неверным пониманием пустоты вы будете медитировать и пребывать в не концептуальном состоянии всё дольше и дольше, из-за этого ваш ум будет становиться всё более и более сухим. В этом случае вы движетесь в неправильном направлении.

Настоящая медитация состоит в том, что вы думаете, что хотя живые существа пусты от самобытия, тем не менее, чувствуете очень сильное сострадание к живым существам. Такой союз сострадания и пустоты вы сможете развить в своём уме, когда у вас появится правильное понимание теории пустоты, и на это потребуется время. Как только вы породите такой союз сострадания и пустоты, ваш ум станет очень счастлив. Когда вы всё сильнее и сильнее развиваете такое сострадание, созерцающее не объект, то вы не чувствуете даже малейшего неудобства, какого-то дискомфорта, вы становитесь всё более и более счастливы.

Когда Ананда увидел, как страдают живые существа, он сильно расстроился и заплакал из-за этого. Будда сказал: «Ананда, не огорчайся, что живые существа страдают от болезни омрачений». Когда вы очень точно поймёте теорию пустоты, то у вас не будет огорчения, вы не будете несчастными, но при этом очень сильно будете желать живым существам освободиться от страданий. Это сострадание не позволит вам впустую тратить время, а будет толкать вас к тому, чтобы практиковать Дхарму, толкать вас к тому, чтобы приносить благо живым существам, это будет самая главная сила. Если кто-то называет себя практиком Махаяны, но при этом ленится, это означает, что у вас нет силы сострадания. Поэтому нам нужно сделать очень большой упор на развитии сострадания, это корень махаянской практики.

Если во имя медитации на пустоту вы уничтожаете сострадание, то вы разрушаете корень Махаяны. Поэтому вначале делайте очень большой упор на развитии сострадания. Даже если вы думаете о теории пустоты, то теория пустоты должна помогать вам развивать сострадание еще сильнее, третий вид сострадания. Я сам также делаю большой упор на развитие сострадания, речь идёт о третьем уровне сострадания, это великое сострадание, созерцающее не объект. Это великое сострадание делает меня мудрым, это сострадание, созерцающее не объект. Это мои общие для вас советы.

Сейчас перейдём к учению. Как я говорил вам до этого, Будда произносил такие слова, что жизненная сила может сохраняться, когда есть дыхание, а когда вы прекращаете дышать, то также прекращается и жизненная сила. И точно также, жизненная сила Махаяны – это великое сострадание. Лучше сказать так, что жизненная сила Махаяны будет сохраняться, пока есть дыхание великого сострадания. Поэтому, когда вы прекращаете дыхание великого сострадания, то и жизненная сила Махаяны не может продолжаться. Это означает, что так же как мы дышим каждый миг, чтобы поддерживать жизненную силу, точно также нам каждый миг необходимо развивать великое сострадание, чтобы быть практиками Махаяны. Для меня это очень мощное наставление. Мы все последователи Махаяны и все принимали обеты бодхичитты. Поэтому вы, даже когда просто дышите, на вдохе

принимайте на себя страдания всех живых существ, а на выдохе отдавайте всё своё счастье. Это очень важно. Я прошу вас, никогда не забывайте об этом, всё время думайте о страданиях живых существ и всё время желайте им освободиться от страданий.

Когда вы всё время развиваете великое сострадание, для этого очень важна чувствительность к живым существам. Чем более чуткими вы становитесь к другим, тем легче вам развить сострадание. Также очень важно делать себя менее чувствительным к своему эго. У нас есть очень нехорошая склонность проявлять высокую чуткость к своему эго и никогда не проявлять чувствительности к другим живым существам. Это очень дурной характер. Поэтому, я прошу вас, пожалуйста, будьте чуткими к чувствам других людей. Кто бы ни испытывал какие-либо проблемы, кто бы ни попал в трагедию, это сразу же должно трогать ваш ум, так, чтобы вы желали им освободиться от страданий. Никогда не радуйтесь трагедиям других людей, это очень нездоровое состояние ума. Я знаю, что вы об этом знаете, но я повторяю вам это, чтобы вы использовали это в повседневной жизни.

Вчера мы с вами начали обсуждать випашьяну, основанную на «Среднем Ламриме». Здесь лама Цонкапа говорит о том, что касается буддизма, когда он распространился в Тибете, сохранилось две традиции переводов текстов: старая традиция и новая традиция. Что касается традиции учения школы Ньингма, то все эти учения основаны на старых переводах. Во времена царя Лангдармы учение буддизма в Тибете было уничтожено. А затем появились новые переводы. Школы Гелуг, Кагью, Сакья – все эти школы основаны на новых переводах текстов.

Лама Цонкапа говорит о том, что в старых переводах не использовалось таких терминов, как, например, Прасангика Мадхьямака и Сватантрика Мадхьямака. Новые переводы основывались на коренных индийских текстах, и в них есть такие термины как Прасангика Мадхьямака и Сватантрика Мадхьямака. Подчёркивается, что эти термины достоверны и основаны на тексте «Цигцель». Поэтому то, что я вам говорил вчера, тот, кто возродил воззрение Прасангики Мадхьямаки – это Чандракирти. Тот, кто установил воззрение Сватантрики Мадхьямаки – это Бхававивека.

Атища говорил, что если вы хотите познать конечное воззрение Будды, то вам нужно положиться на Чандракирти. Об этом говорил Атища и также Шантидева, что, только опираясь на тексты, написанные Чандракирти и Нагарджуной, вы можете познать конечное воззрение Будды. Здесь лама Цонкапа говорит о том, что постарается представить воззрение, основываясь на текстах Чандракирти, и это воззрение Прасангики Мадхьямаки.

Теперь, второе. Второе объясняется в трёх подзаголовках. Первый подзаголовок – установление омрачённого неведения. Второе – указание, что это неведение является корнем сансары, здесь объясняется то, каким образом это неведение является корнем сансары. Далее, третье – для тех, кто хочет отбросить цепляние за самость, поиск воззрения о бессамости.

Теперь первое – установление того, что представляет собой омрачённое неведение. Лама Цонкапа говорит: «Когда Будда говорил о противоядии от привязанности, то это противоядие не помогает уменьшить гнев. Что касается противоядия для уменьшения гнева, о котором говорил Будда, то это противоядие не может уменьшить привязанность. Но что касается того противоядия, которое объяснял

Будда от неведения, то это противоядие устраняет также и привязанность и гнев». Причина заключается в том, что корень всех омрачений – это неведение. Когда есть гнев, то гнев возникает из цепляния за истинность. Гнев возникает по двум причинам. Одна из этих причин состоит в том, что кто-то сказал о вас что-то дурное. Существует также множество других относительных причин, которые вызывают у вас гнев, и главное в этой причине, в этом основании – что это какое-то заблуждение. Поэтому, когда Шантидева объяснял противоядие от гнева, то он говорил, что любое проявление гнева основано на заблуждении, любой гнев ошибочен.

Вы можете подумать: «У меня есть очень хорошее основание, чтобы разозлиться», но в действительности нет ни одного хорошего основания для гнева. Шантидева приводит такой пример, что когда вы бьёте кошку палкой, то кошка злится на эту палку и кусает её. В этот момент у неё есть такое заблуждение, мысль о том, что палка – это источник страданий. Точно также это относится к гневу на человека с мыслью о том, что он – причина моих проблем, но в действительности он был движим своим гневом. Если вы устраните это заблуждение, то гнев уменьшится. Но тонкая форма гнева всё равно останется, поскольку есть ещё одна причина гнева. До тех пор, пока есть представление о самосущем «я» и самосущих «других» и что эти самосущие «другие» как-то огорчают меня, делают мне плохо, будет оставаться и гнев на этих существ. Если вы устраните цепляние за истинность, то в этом случае не останется никаких заблуждений.

Также и в отношении привязанности. Есть две причины, по которым возникает привязанность. Это заблуждение с относительной точки зрения и заблуждение с абсолютной точки зрения. Например, заблуждение с относительной точки зрения – это если вы привязались к телу какого-то человека, считая его очень красивым. Это заблуждение с относительной точки зрения. Также это относится к красивому цвету, учёные знают, что со стороны объекта не существует такого красивого цвета, что всё это – просто отражение света, это знают даже учёные. И также, если вы посмотрите через микроскоп, то окажется, что нет никакой красоты. Например, посмотрите на лицо человека, к которому вы привязаны, через микроскоп. Вы увидите, что по лицу бегают множество насекомых вверх и вниз. Если на этом лице было много косметики, то вы увидите, как множество насекомых, покрашенных в разные цвета, бегают взад и вперёд. Это реальность.

Для меня эти доводы более эффективны. Можно также думать о том, что говорится в такой медитации, как устранение с тела кожи, плоти и так далее – это тоже очень полезно, но это визуализация. Сейчас в наши дни вам не нужно визуализировать. Раньше люди закрывали глаза, убирали мысленно кожу, мясо. Но это не так эффективно. Сейчас, если вы не верите, то посмотрите через микроскоп на того, к кому вы привязаны, и вы скажете: «О-О-О!» Если вы посмотрите на объект слишком близко, то красоты не будет. Если слишком сильно удалитесь от объекта, то тоже не увидите красоты. Поэтому, красота – это вопрос правильной удалённости от объекта, правильной ситуации, освещения, позы. Фотограф просит модель сесть в определенную позу, но она не может всегда так сидеть. Если в этот момент её сфотографировать, то она будет выглядеть очень красиво. Чтобы красиво выглядеть, она должна так сидеть всегда. Поэтому, очень ясно, что даже с относительной точки зрения не существует объектов привязанности, это заблуждение.

С абсолютной точки зрения заблуждение состоит в том, что есть мысль о самосущем «я» и самосущих «других», об их красоте, о них – как об объектах привязанности: «Я буду держать этот объект и не позволю ему уйти от меня. Я умру, но не отпущу», – так думает тупой ум. Нет такого «я», и не существует таких объектов. Когда вы поймёте пустоту от самобытия своего «я» и других объектов, то вы увидите, что для привязанности вообще нет никакой основы. Даже если вы устраните относительное заблуждение, тем не менее, если у вас сохраняется представление о самосущем «я» и самосущих объектах, всё равно тонкая привязанность будет оставаться. Тут лама Цонкапа говорит, что противоядие от неведения становится противоядием от всех омрачений. Поэтому, как говорит лама Цонкапа, чтобы устранить это неведение, нам необходимо применить противоядие. Чтобы применить противоядие, в первую очередь нам нужно очень точно понять, что такое неведение.

Что такое неведение? Неведение – это непонимание реальной природы себя и других феноменов. Это противоположно познанию абсолютной природы себя и других. Если говорить о мудрости арьев, которые познают абсолютную природу своего «я» и «других», то противоположность этой мудрости – то неведение, которым мы обладаем. Теперь, что же это такое? Здесь нам необходимо знать, что представляет собой объект отрицания. Когда у вас нет точного понимания того, что такое объект отрицания, вы не сможете устранить неведение и познать абсолютную природу феноменов. Что касается установления объекта отрицания, чтобы выявить, что является объектом отрицания, гораздо легче установить, определить объект отрицания в отношении своего «я». В отношении феноменов это труднее. Поэтому объясняется бессамость личности и затем уже бессамость феноменов. В действительности цепляние за истинность «я» возникает из-за цепляния за истинность феноменов, то есть цепляние за истинность феноменов – это причина цепляния за истинность «я». С точки зрения возникновения сначала возникает цепляние за истинность феноменов, а затем – цепляние за истинность «я». В подробностях мы это обсудим немного позже.

Первый, самый простой способ установить объект отрицания – это выявить грубый объект отрицания в отношении «я». Например, для того, чтобы вам узнать, что в крови отсутствует тот или иной вирус, в первую очередь вам необходимо очень точно знать, что представляет собой этот вирус. Поэтому те профессионалы, которые исследуют кровь на наличие вируса СПИДа, должны очень точно знать все характеристики вируса СПИДа, и тогда они могут прийти к такому заключению, что, например, в таком-то анализе крови на сто процентов отсутствует вирус СПИДа. Если у вас нет точного представления о вирусе, то вы не сможете прийти к такому выводу, что в крови отсутствует этот вирус.

Так, если у вас нет точного понимания объекта отрицания, то вы просто будете говорить: «Тело – это не я, ум – это не я, где-то в другом месте “я” тоже не существует, поэтому я не существую». Это станет просто не существованием «я», а не теорией пустоты. Теория пустоты не говорит о том, что «я» вообще не существует, теория пустоты устраняет заблуждение в отношении «я», а что остаётся? Это относительное «я». Поэтому вам необходимо знать, что такое относительный анализ, и что такое абсолютный анализ. Это я тоже объясню вам позже. Это всё очень важно для познания абсолютной природы себя и феноменов. Необходимо знать, каков абсолютный анализ в Сватантрике Мадхьямаке, и каков абсолютный анализ в Прасангике Мадхьямаке, поскольку в этих двух школах

абсолютный анализ отличается. Относительный анализ с точки зрения Сватантрики Мадхьямаки и с точки зрения Прасангики Мадхьямаки тоже отличается.

Если вы это очень точно понимаете, то с одной стороны для вас будет существовать относительная достоверность, а с другой стороны всё будет пустым от самобытия. Поскольку феномены пусты от самобытия, то вам будет очень просто объяснить относительную достоверность. Это уникальное учение ламы Цонкапы. До появления ламы Цонкапы в Тибете такого точного объяснения теории пустоты не было. Видимость должна устранять крайность этернализма, а пустота – устранять крайность нигилизма. Это уникальное объяснение, я позже прокомментирую вам эти объяснения.

Вернёмся к теме. Как я говорил вам до этого, четыре философские школы очень полезны. Каждая из них полезна, они выстраиваются в определённую последовательность, как ступеньки лестницы. Каждая низшая школа полезна для понимания более высокой школы, главным образом, речь идёт о понимании теории пустоты. Самая грубая бессамость «я» – это «я», пустое от постоянного, единичного и независимого. Каким образом возникает такое представление о «я», таком «я», которое было бы постоянным, единичным и не зависимым от тела и ума? Лама Цонкапа говорит о том, что такое цепляние не является врождённым, оно искусственное. Из-за влияния определённых доктрин у людей может развиваться убеждённое в существовании такого «я», которое является постоянным, единичным и независимым.

Как возникают такие доктрины, например, у не буддистов, у индуистов? Мы чувствуем, что «я» существует, мы можем его почувствовать, это достоверный объект, у нас есть такой опыт. Вы не можете отрицать существование «я», «я» существует. Но когда они ищут это «я», в этом поиске они видят, что тело – это не «я», ум – это тоже не «я». Они ищут это «я», и не находят его ни в теле, ни в уме. Тем не менее, «я» существует. И в первую очередь они говорят о том, что оно является постоянным, возникает концепция об атмане. В России, например, говорят про душу, что вы умираете, но душа продолжает существовать, то есть речь идёт о таком атмане, не зависимом от тела и ума. Это «я», отдельное от тела и ума, независимое. Также оно является единичным. Оно не является соединением чего-либо, оно единичное. Оно также постоянно, всегда продолжает существовать. Это искусственное цепляние, оно возникает под влиянием догм. В буддийской философии нет представления о таком «я», которое существовало бы отдельно от пяти совокупностей. Поэтому, думать, что «я» существует отдельно от пяти совокупностей – это не буддийские взгляды, это очень грубое цепляние и не врождённое.

В рамках буддийской философии, когда ставится вопрос: «Что такое “я”?» – то разные философские школы дают разные объяснения. Школа Вайбхашика говорит о том, что «я» – это собрание пяти совокупностей, нет какого-либо «я», существующего отдельно от пяти совокупностей. Школа Саутрантика также говорит о том, что поток пяти совокупностей – это «я». Поскольку они признают, что «я» – это собрание пяти совокупностей, то далее они говорят о том, как «я» не существует, и здесь возникает представление о независимом субстанциональном «я». Отсутствие независимого субстанционального «я» – это тонкая бессамость, которая объясняется в низших школах. В низших школах говорится о том, что цепляние за «я» как за независимо субстанционально существующее – это корень сансары.

Здесь вам также нужно понимать, что цепляние за «я» как за независимо субстанционально существующее может возникать спонтанно, врождённо и не возникает под влиянием догм. Что касается цепляния за «я» как за нечто постоянное, независимое и единичное, то это всегда искусственное цепляние, оно никогда не является врождённым.

Позже на основе этих лекций появится книга, и вы сможете прочитать это учение ещё раз. Думайте об этих темах снова и снова, это нелегко. Что касается того представления, которое есть у меня, то я не могу его полностью выразить словами.

Например, если кто-то назовёт вас вором, то в этот момент у вас где-то здесь в сердце возникнет такое чувство о существовании независимого субстанционального «я»: «Это меня назвали вором». Если вы посмотрите в зеркало, то скажете, например: «Я толстый» или «Я уродливый». То есть возникает представление о том, что уродливым является независимо субстанционально существующее «я», вы не думаете, что просто тело толстое. «Моё тело стало некрасивым» – вы так не думаете. Вы думаете: «Я некрасивый, я стал толстым». У вас появляется представление о том, что независимо субстанционально существующее «я» уродливо. Такое цепляние за независимо субстанционально существующее «я» ошибочно, потому что «я» возникает взаимозависимо, это взаимозависимость пяти совокупностей.

Например, радуга вам кажется прочной, независимо субстанционально существующей, до которой вы можете дотронуться. Но на самом деле, радуга – это собрание большого количества разных факторов, это очень ясно, вы можете понять это. Это собрание большого количества факторов, таких как дождь, солнечный свет и также вы должны смотреть в определённом направлении. Если посмотрите с другой стороны, то радуги уже не увидите. Радуга – это взаимозависимое собрание большого количества факторов, поэтому очень ясно, что не существует независимой субстанциональной радуги. Дети смотрят на радугу и говорят, что она очень красива и что они хотят подбежать и дотронуться до неё. Они бегут-бегут за ней, но никогда не могут до неё дотронуться. Как существует радуга, так же существует и ваше «я». Для меня это очень хороший пример. Такое независимо субстанционально существующее «я» не существует, поскольку это собрание, взаимозависимость пяти совокупностей. С точки зрения Прасангики Мадхьямаки это грубая бессамость личности, а для низших школ – Вайбхашики и Саутрантики это самая тонкая бессамость личности, которая устранивает корень сансары.

В отношении «я» школа Читтаматра говорит о том, что объектная основа «я» – это «ум-основа всего». Они созерцают «ум-основу всего», считая его объектной основой для обозначения «я». То есть они говорят, что «ум-основа всего» – это «я». Мы говорим не об объектной основе для обозначения «я», а о представителе «я», и с точки зрения школы Читтаматра представителем «я» является «ум-основа всего». А с точки зрения школы Сватантрики Мадхьямака представитель «я» – это ментальное сознание. Теперь, почему они говорят о том, что среди пяти совокупностей какая-то одна должна представлять, являться представителем «я»? В низших школах также известно, что «я» – это название, данное пяти совокупностям. Они говорят о том, что «я» – это название, данное пяти совокупностям, но со стороны этих пяти совокупностей какая-то одна должна являться представителем этого «я», иначе оно не будет достоверно. Все низшие школы говорят о номинальном существовании, но когда присваивается обозначение, то оно должно присваиваться чему-то существующему субстанционально. Иначе название даётся

названию, то название – другому названию и этому нет конца. Поэтому название должно даваться тому, что существует субстанционально. Должны существовать какие-то собственные характеристики, которые будут объектной основой для обозначения.

Теперь, Прасангика Мадхьямака. Всё остальное – это основа для понимания. Самое важное – это воззрение Прасангики Мадхьямаки. Если вы понимаете воззрение низших школ очень подробно, то это очень хорошо, а если понимаете грубо, то этого достаточно. Самое главное – это воззрение Прасангики Мадхьямаки. Итак, Прасангика Мадхьямака говорит о том, что объект созерцания «я» – это «я». В низших школах говорится о том, что объект созерцания «я» – это какая-то одна из пяти совокупностей, именно эта совокупность обозначается как «я».

Сейчас на основе текста Чандракирти я объясню вам смысл этих слов: что объект созерцания «я» – это «я», и каким образом возникает удержание этого «я». В коренном тексте Чандракирти говорит о том, что все омрачения и все ошибочные состояния ума возникают из-за ошибочного воззрения. Слово «джигта» сложно перевести на английский. Здесь говорится о том, что цепляние за свое «я» как за самосущее – это «джигта», а цепляние за самость других, за других как за самосущих – не «джигта». Другие люди – это самосущие существующие другие существа и это не «джигта». Это цепляние за самость, но не «джигта». Есть два вида цепляния за самость: цепляние за своё «я» как за самосущее – это «джигта», а цепляние за других как за самосущих – это не «джигта», но тоже цепляние за самость.

Здесь произносятся такие слова, что все омрачения и все ошибочные состояния ума возникают из-за «джигта», то есть цепляния за себя как за самосущего. Ум понимает, что все ошибки, все омрачения возникают из-за этого, из-за «джигта». Объект «джигта» – это «я». Что касается цепляния за самосущее «я», то, как говорит Чандракирти, сначала появляется созерцание «я», а затем возникает цепляние за «я». Кхедруб Рипоче говорит в комментарии к этому тексту: «В первую очередь какая-то одна из пяти совокупностей является вашему уму – тело или какая-то другая совокупность, и поскольку у нас есть привычка обозначать этим “я” какую-то из пяти совокупностей, то в следующий же миг вы присваиваете обозначение “я” пяти совокупностям».

Когда вы смотрите в зеркало, то сначала видите своё тело и моментально даёте название «я». Вы не говорите: «Моё тело – это я». Также вы никогда не думаете, что ум – это «я». В низших школах говорится, что ум – это представитель «я». Прасангика Мадхьямака говорит, что это не так. У нас есть привычка называть «я» свои совокупности. Поэтому, когда вы видите своё тело в зеркале, вы моментально даёте название «я», и уже на второй миг это «я» кажется вам самосущим. Вы присваиваете обозначение «я», и уже во второй миг это «я» кажется вам самосущим. Хотя «я» – это просто название, присвоенное пяти совокупностям, но вам это «я» уже кажется не просто названием, данным пяти совокупностям, оно является вам каким-то самосущим «я», и это иллюзия. Вы думаете, что оно существует таким, каким оно вам кажется, и вы созерцаете это «я», тут у вас возникает цепляние за «я» как за самосущее. Объект созерцания «я» – это «я».

В школе Читтаматра говорится о том, что объект созерцания «я» – это «ум-основа всего», именно на него накладывается обозначение «я». В школе Сватантрика Мадхьямака говорится о том, что ментальное сознание – это объектная основа для «я». Когда она появляется, то истинное существование, самобытие хватает

ментальное сознание. Что касается этой темы, то в монастырях по этой теме ведётся множество очень длительных диспутов. Прасангика Мадхьямака говорит о том, что речь идёт не о ментальном сознании, а о том, что когда вам является одна из пяти совокупностей, вы обозначаете её как «я». Это происходит у нас моментально, по привычке. Такое «я», которое является просто названием, данным пяти совокупностям, существует и это относительное «я». Это «я» не уничтожается. Если вы уничтожите это «я», простое название, данное пяти совокупностям, то «я» перестанет существовать. Далее, в следующий же миг, на второе мгновение, вам кажется, что «я» существует объективно, что «я» – это нечто отличное от названия, данного пяти совокупностям и нечто существующее со стороны объекта, нечто самосущее. Вам оно кажется самосущим, существующим со стороны объекта. Это видимость истинного существования, цепляния за истинность, самобытия. Поскольку вам это кажется, то далее вы цепляетесь за это «я» как за самосущее, за то, что вам кажется, как за существующее со стороны объекта, независимо от обозначения мыслью. Подумайте об этом.

Я забыл сказать о том, что следующей строкой Чандракирти говорит: «Поэтому йогин должен отбросить “я”». Здесь говорится не о номинальном «я», а о чём-то кроме этого, о чём-то существующем со стороны объекта, именно такое «я» нужно отбросить, поскольку оно вообще не существует. Это иллюзия, такого нет, поэтому такого «я», кроме названия, данного пяти совокупностям, существующего со стороны объекта, не существует, это иллюзия, её нужно устранить посредством правильных умозаключений. Существует пять видов умозаключений: умозаключение подобное царю, умозаключение о единичном и множественном, ваджрное умозаключение, умозаключение о существующем и не существующем. Все они подобны микроскопу. С помощью этих умозаключений, подобных микроскопу, вам нужно устранить такое заблуждение о «я», существующего со стороны объекта независимо от обозначения мыслью. С помощью этих умозаключений вы устраните основу цепляния за истинность, то есть представление о самосущем «я», существующем со стороны объекта, независимо от обозначения мыслью. Такое представление – это иллюзия, с самого начала такого не существовало. Поэтому, приходил Татхагата или нет, пустота всегда была.