

ФИЛОСОФИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

*Переводы, предисловия и комментарии
профессора Е.А. Торчинова*

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КИТАЕ

Проникновение буддизма в Китай и формирование собственно китайской буддийской традиции является самым ярким в истории китайской культуры примером межкультурного взаимодействия до наступления Нового времени и начала интенсивных контактов Китая и Запада. Кроме того, китайский буддизм, ставший, по существу, своеобразным продуктом синтеза китайской и индийской культур (последнюю и представлял буддизм в Китае), распространился из Китая по всем странам Дальнего Востока (Корея, Япония, Вьетнам)^х, неся с собой не только китайскую иероглифическую письменность, но и те аспекты китайской культуры, которые к собственно буддизму непосредственного отношения не имели. Таким образом, именно распространение буддизма «за пределы четырех морей» оказало решающее влияние на протекание там цивилизационного процесса и, в конечном итоге, на формирование дальневосточного историко-культурного региона. Но еще важнее, по-видимому, то, что в лице буддизма Китай впервые столкнулся с мировоззрением, принципиально чуждым ему по своим основным характеристикам и ценностным ориентациям. В результате сложнейшего многовекового процесса культурной адаптации буддизм сумел не только раз и навсегда вписаться в китайское общество, но и во многом трансформировать многие важные аспекты китайского взгляда на мир. Во всяком случае, он принес с собой принципиально новую культурную информацию, которую китайская культура осваивала, адаптировала и перерабатывала в течение тысячелетия; плодом этого усвоения и свершившегося культурного синтеза во многом стало неоконфуцианство. Но, разумеется, и сам буддизм в ходе этого процесса претерпел огромные изменения, превратившись, по существу, в особую буддийскую конфессию в рамках традиции

Хотя в географическом отношении Вьетнам относится к Юго-Восточной Азии, в историко-культурном плане он — часть дальневосточного историко-культурного региона, поскольку основы вьетнамской культуры тесно связаны с китайской культурной традицией, иероглифической письменностью и китайскими формами махаянского буддизма (особенно Чань/Тхьен).

Махаяны. Поэтому процесс становления буддизма в Китае вполне обоснованно называется процессом «китаизации буддизма» (*чжунгохуа*). Более того, вполне естественно предположить, что буддизм, как единичный представитель целостной индийской культурной традиции, не мог оказаться равномогущим колоссу китайской цивилизации, уже насчитывавшей к моменту начала рецепции буддизма около двух тысяч лет своего развития, и поэтому подвергся трансформации в большей степени, чем китайская культура под его воздействием.

Говоря о проблемах, с которыми буддизм столкнулся в ходе своего утверждения в Китае, и вызванных ими дискуссиях, оказавших значительное влияние на эволюцию буддийской мысли в этой стране, нельзя не упомянуть дискуссию о неуничтожимости духовного начала (*шэнь бу ме*).

Поскольку в Китае не было развитых теорий бессмертия души, да и вообще души как особой духовной и принципиально отличной от тела сущности, буддийское учение о карме воспринималось китайцами как доктрина, предполагающая наличие в человеке вечного и неуничтожимого духовного начала. Такое понимание в корне противоречило такой основополагающей буддийской доктрине, как *анатмавада*, и по существу совпадало с самыми грубыми формами индуистской *атмавады*. Однако именно эту теорию неуничтожимости духа в Китае в III—V веках воспринимали как собственно буддийскую.

Противники буддизма из числа ортодоксальных конфуцианцев выступали против этого учения, утверждая, что духовное начало, будучи функцией тела, подобно тому как острота является функцией, или качеством, ножа, не может существовать после смерти тела, как и острота не может существовать отдельно от ножа. Особенно бурные дискуссии по этому вопросу проводились в V — начале VI века, когда буддизм пользовался особым покровительством императорского двора династии Южная Лян (прежде всего лянского императора У-ди, даже величавшего себя «императором-бодхисаттвой»). Против буддийских апологетов тогда выступал конфуцианский ученый Фань Чжэнь, имя которого и осталось в истории только благодаря этим диспутам.

Закреплению доктрины «неуничтожимости духовного начала» долгое время способствовало и незнание китайцами в течение длительного времени *шастр* — систематических философских трактатов. Знакомство с ними благодаря переводческой деятельности Кумарадживы (вначале на захваченных в IV—VI веках кочевниками северных землях страны, а потом и на юге, где правили национальные династии) поставило вопрос о соответствии устоявшихся представлений о буддизме его подлинному учению.

С одной стороны, осознание этого вопроса привело к отказу от полностью несовместимых с буддизмом его интерпретаций, а с другой — побудило китайских буддистов искать в самой религиозно-философской литературе индийского буддизма опору для сложившегося в Китае подхода к фундаментальным буддийским идеям.

Неадекватное понимание в Китае анатмавады в значительной степени было обусловлено натуралистическим субстанциализмом традиционной китайской философии, который «овеществил» поток психических состояний (*сантана*) буддийской философии и превратил его в некую духовную «вечную вещь» (*чан у*). Такой же подход применялся и к понятию *шунья*, пустота. Китайские буддисты в IV веке разработали особое «учение о праджне» (*божо-сюэ*), представлявшее собой не что иное, как переложенную на язык буддийской терминологии даосско-конфуцианскую философию *сюань-сюэ* в редакции Ван Би (226—249). Мыслители школы *божо-сюэ* (прежде всего, учитель Хуэй-юаня, Дао-ань, 312—385) рассматривали *шунью* как аналог китайского «отсутствия» (*у*) — то есть некоего неоформленного, бескачественного состояния мира, предшествующего его оформлению и превращению в мир наличия (*ю*), наличного бытия «десяти тысяч вещей» (*вань у*). Китайские буддисты IV века прямо называли *шунью* «коренным отсутствием» (*бэнь у*) и «телом-субстанцией» (*ти*) всего сущего.

После перевода на китайский язык буддийских философских трактатов (вначале *шуньявадинских*, а позднее и *виджнянавадинских*) неправомочность подобных интерпретаций стала очевидной. С другой стороны, определенное понимание буддизма в Китае уже сложилось, и отказаться от него было практически невозможно. Тогда теоретики китайского буддизма в самой индийской традиции нашли идеи, подкрепляющие сложившуюся интерпретацию буддизма. Начинается период реинтерпретации буддизма в Китае (вторая половина V — первая половина VI века), связанной с расцветом в Китае теории *Татхагатагарбхи* (*Жулай цзан*).

Судьба теории *гарбхи* (так далее мы будем сокращать длинное слово «Татхагатагарбха») в разных регионах распространения Махаяны была неодинаковой. В Тибете она продолжала существовать как важный, но подчиненный элемент школ, ориентировавшихся на умеренную *мадхьямаку* и *йогачару*. Только лишь традиция *Джонанг-па*, бывшая ответвлением школы *Сакья-па*, непосредственно опиралась на доктрину *гарбхи*. Однако еще в XVII веке она прекратила свое существование. Впрочем, несмотря на малочисленность своих сторонников, *Джонанг-па* дала такого выдающегося деятеля тибетского буддизма, как *Таранатха*, знаменитый традиционный историк буддизма. Но в Китае именно теория *гарбхи* оказалась тем элементом, который был необходим для окончательного восприятия и усвоения буддизма в этой стране. Здесь учение о *гарбхе* достигло своей зрелости и расцвета, став теоретической основой всех ведущих школ китайского (а потом и всего дальневосточного) буддизма.

О том, что теория *гарбхи* возникала как вполне самостоятельное направление, свидетельствует тот факт, что она опиралась на вполне конкретные сутры и имела свои трактаты (*шастры*), по содержанию отличавшиеся как от сочинений *мадхьямиков*, так и *йогачаринов*. Наиболее важны для этого учения три сутры — «Татхагатагарбха сутра», «Махапаринирвана сутра» и «Шрималадэви симханада сутра». «Ланкаватара сутра», в которой также достаточно много места уделено

теории гарбхи, отразила этап начала сближения теории гарбхи и философии йогачары.

Самой важной шастрой этого направления является один из трактатов Майтреи—Асанги, а именно «Ратнаготра вибхага», или «Уттаратантра» (III). Экзегеты тибетской школы *Гелуг-па* относят этот трактат к *мадхьямака-прасангике* и считают его учение «окончательным» (*нитартха*), хотя реальное его доктринальное наполнение очень далеко от мадхьямаки. Помимо этого текста следует назвать еще приписывающийся Васубандху трактат «О природе Будды» («Буддхаготра шастра») и сохранившуюся только в китайском переводе небольшую работу Сарамати «Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире нет различий» («Дхармадхату авишеша шастра»; «Да чэн фацзе у чабе лунь»).

Другие трактаты, в которых идеи гарбхи являются определяющими, уже содержат в себе значительный элемент философии йогачары. Синтез теории гарбхи и йогачары проявился, в частности, во введении йогачаринской терминологии (*алая-виджняна*, *васаны* и др.) и в сближении терминов «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна». Вершины и полной теоретической зрелости этот синтез достиг в тексте, написанном, по всей видимости, в Китае VI и на китайском языке. Это «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» («Да чэн ци синь лунь»; «Махаяна шраддхотпада шастра»), приписывающийся без всякого на то основания *Ашвагхоше* (I век), автору знаменитой поэмы о жизни Будды «Буддхачарита».

Что означает само слово «Татхагатагарбха»? Татхагата, как уже говорилось, один из основных эпитетов Будды; в данном случае это просто синоним слова «Будда». А слово «гарбха» полисемично, причем, по-видимому, именно поэтому и было выбрано неизвестными создателями этого термина. Во-первых, оно имеет значение «зародыш», «эмбрион». Во-вторых, оно обозначает то вместилище, в котором зародыш находится, — матку, хорион, лоно. Таким образом, слово «Татхагатагарбха» может быть понято и как «Зародыш Будды», и как «Лона Будды», «Вместилище Будды». Оба эти значения весьма существенны для теории гарбхи.

В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе. Другими словами, каждое живое существо потенциально наделено Буддой, или потенциально является Буддой. Этот тезис получил в традиции две достаточно отличающиеся друг от друга интерпретации. Согласно первой из них, гарбха должна пониматься сугубо метафорически, как некая возможность для каждого живого существа стать Буддой: в природе существ нет ничего, что могло бы помешать им в этом. Ни о какой сущности, или субстанции, которая могла бы называться «природой Будды», в данном случае речь не идет. Когда Будда в сутрах возвещал истину о том, что в каждом существе скрыт зародыш состояния Будды, он имел в виду лишь то, что каждое существо имеет возможность стать Буддой. Эта интерпретация принималась практически всеми направлениями Махаяны, в том числе и такими, которые (как, например, последователи Гелуг-па в Тибете) считали окончательным учением мадхьямака-прасангику. Некоторым исключением была

классическая йогачара, поскольку йогачарины (в соответствии с учением «Йогачара бхуми шастры») делили всех людей на особые категории, или классы (*готра*; всего таких готр насчитывалось пять), в зависимости от их способности продвижения по буддийскому Пути. Например, считалось, что некоторые люди (по крайней мере, в данной жизни) по своей природе лишены возможности стать Буддами или бодхисаттвами; их «потолок» — состояние хинаяниста-*шравака*. Допускали йогачарины и существование *иччханتيков*, то есть людей по своей природе принципиально лишенных возможности достичь пробуждения. Доктрина же гарбхи провозглашала существование только одной готры — готры *Татхагаты*, «семьи Будды», к которой и принадлежат все живые существа. Но позиция йогачаринов, исключавших равную возможность для существ обрести пробуждение, была исключением среди направлений махаянского буддизма.

Вторая интерпретация предполагала, что в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа «природой Будды». Если первая интерпретация теории гарбхи утверждала, что все существа *могут* стать Буддами, то вторая провозглашала, что все живые существа уже *есть* Будды и им надо только реализовать свою потенциальную «буддовость». Некоторые последователи доктрины гарбхи шли еще дальше, говоря о том, что эту природу Будды не надо даже реализовывать, она и так вполне актуальна. Следует лишь осознать себя в качестве Будды, понять и прочувствовать, что ты уже здесь и сейчас являешься Буддой. Если первая интерпретация гарбхи получила распространение в основном в тибетской ветви Махаяны, то вторая безраздельно господствовала в китайско-дальневосточном буддизме, там она переросла в знаменитую теорию «изначального пробуждения» (кит. *бэнь цзюэ*; яп. *хонгаку*), утверждавшую, что живые существа изначально пробуждены и сама природа ума (*читта*; *синь*) есть пробуждение, *бодхи*. Сходной позиции придерживалось и тибетское направление *Дзог-чэн* (*Маха ати йога*), учившее, что природа ума (*семснйид*; *читтатава*) есть пробуждение, или изначальный гносис (*риг-па* или *йешэс/ешей*; *джняна*, *видья*), присутствующее в любом актуальном акте сознания, подобно тому как влажность (природа воды) присутствует в любой волне. Лозунг и Дзог-чэна, и китайских школ буддизма: «Наш собственный ум (*читта*; *семс/синь*) и есть Будда». Все живые существа суть Будды: живое существо — это Будда с аффективными омрачениями (*клеша*), Будда — это живое существо без аффективных омрачений.

Именно с этой второй интерпретацией гарбхи связано и понимание самого этого термина как вместилища, или лона: Татхагатагарбха есть не что иное, как синоним абсолютной реальности, понимаемой в качестве единого, или абсолютного, Ума (*экачитта*), порождающего как сансару, так и нирвану и являющегося субстратом и того и другого. Этот Ум пуст (*шунья*) для нас, поскольку абсолютно трансцендентен различающему и конструирующему субъектно-объектную дихотомию сознанию, но

не пуст (*ашунья*) сам по себе^x, будучи наделен бесчисленными благими качествами и свойствами (*гуна*), не отличающимися, однако, от самой субстанции Ума (в отличие от качеств субстанции брахманистских учений). И именно этот Ум (Татхагатагарбха как вместилище) присутствует в существах как их природа в качестве ростка состояния Будды (Татхагатагарбха как зародыш). Принципиальными атрибутами этого Ума являются Постоянство (*нитья*), Блаженство (*сукха*), Самость (*атман*) и Чистота (*шубха*). Нетрудно заметить, что эти атрибуты прямо противоположны фундаментальным качествам сансары, как их определял еще ранний буддизм: непостоянство (*анитья*), страдание (*дуккха*), бессущностность, или бессамостность (*анатма*) и загрязненность (*ашубха*).

В ранних текстах, представляющих учение о гарбхе («Махапаринирвана сутра», «Татхагатагарбха сутра», «Ратнаготра вибхага») эта доктрина никак не связывается с философией йогачары и не излагается в йогачаринских терминах. Более того, по-видимому, теория гарбхи старше йогачары. Однако впоследствии синтез идей гарбхи и философии сознания происходит, первым примером чего является «Ланкаватара сутра» (IV век). Почему же это произошло и к чему привело?

По-видимому, в этом синтезе более нуждалась йогачара, нежели теория гарбхи. Дело в том, что йогачара весьма последовательно и стройно объясняла причины и механизмы возникновения сансары, но гораздо хуже обосновывала возможность обретения пробуждения и достижения состояния Будды. Из учения йогачары совершенно неясно, каково основание того самого «поворота в основании», благодаря которому алая-виджняна перестает проецировать свои содержания вовне, постепенно преобразаясь в недвойственную мудрость. Кроме того, онтологический статус самой этой мудрости оставался довольно темным. В результате даже возникла тенденция к введению в йогачаринскую систему еще одного — девятого — сознания (*амала-виджняна* — «неомраченное сознание»), тождественного понятию *Дхармового Тела Будды*. Окончательно эту идею сформулировал Парамартха (VI), один из наиболее известных переводчиков санскритских буддийских текстов на китайский язык и во многом ключевая фигура для истории становления буддийской традиции в Китае.

Теория гарбхи являла собой противоположную крайность: она прекрасно объясняла причину и основание обретения состояния Будды, но была почти неспособна объяснить происхождение сансары и ее оснований — кармы и клеш. Поэтому в сотериологическом отношении йогачара и теория гарбхи великолепно дополняли друг друга и нуждались друг в друге, что и обусловило начало их сближения и постепенного синтеза.

Здесь уместно вспомнить Канта, учившего, что для нас (но не как таковая) «вещь в себе» пуста, поскольку мы не располагаем формами ее познания (как априорные формы чувственного созерцания, так и категории рассудка предназначены только для познания явлений, а не «вещей в себе»).

Прежде всего, произошло сближение понятий «Татхагатагарбха» и «алая-виджняна», что отчетливо видно по «Ланкаватара сутре», где эти термины порой практически синонимичны. Собственно, алая-виджняна начинает рассматриваться как охваченная клешами (омрачающей аффективностью) Татхагатагарбха, а гарбха — как очищенная от клеш алая-виджняна. Соответственно, изменяется и теория самой алая-виджняны: если в классической йогачаре, как уже говорилось, признается множественность алая-виджнян, которых столь же неисчислимо много, как и живых существ, то в новой синтетической теории гарбха-йогачары говорится о единой и единственной алая-виджняне, универсальном «депозитории», «хранилище» всех энграмм-семян и всех тенденций проявления энергии привычки (*васана*). Алая-виджняна, таким образом, становится неким единым и всеобщим «подсознанием» всех существ и универсальным проектором иллюзорных феноменов сансары с присущей им субъектно-объектной двойственностью. Таким образом, разрешалась как сотериологическая проблема йогачары: обретение состояния Будды возможно, поскольку алая-виджняна по своей собственной природе суть Татхагатагарбха — абсолютный Ум Будды и его Дхармовое Тело, так и проблема генезиса сансары в теории гарбхи: охваченная клешами Татхагатагарбха превращается в алая-виджняну, проецирующую свои омраченные содержания вовне и порождающую таким образом сансарическое существование. В «Ланкаватара сутре» появляется знаменитый пример: ветры неведения дуют над спокойными по своей природе водами океана пробужденного Ума и вздымают на нем волны сансары. Прекращение ветра (вспомним, что первоначальное значение слова *нирвана* — угасание [огня], или прекращение [ветра]) приводит к возвращению вод океана к их естественному состоянию покоя и гладкой зеркальности.

Но тут немедленно возникала новая проблема: а откуда, собственно, берется ветер неведения? Почему изначально просветленная гарбха вдруг оказывается охваченной клешами и откуда вообще берутся клеши? Надо сказать, что ни один из этих вопросов не мог даже возникнуть, пока школы буддийской философии строго придерживались феноменилистской позиции и отказывались говорить о порождении сансары каким-либо Абсолютом (будь то личный Бог или безличное Единое). Но как только теория гарбхи сделала решительный шаг в сторону абсолютистской позиции, все эти вопросы, по существу связанные с проблемой *теодицеи* (оправдания Бога, абсолютно благого начала, за зло, существующее в мире), прежде даже немислимой в буддизме, становятся в высшей степени актуальными. И ответить на них был призван текст, отразивший синтез гарбха-йогачары в его самой зрелой форме: «Трактат о пробуждении веры в Махаяну», написанный, видимо, в середине VI века в Китае (возможно, Парамартхой).

Вкратце суть этого важнейшего текста можно изложить так. Единственной реальностью (*бхутататхата*; *чжэнь жу*) является изначально пробужденный Единый Ум (*экачитта*; *и синь*). Пробуждение образует саму субстанцию его собственной природы. Однако в этом Уме изначально присутствует и

непробужденный аспект. Он сугубо акцидентен и условен, однако именно он является причиной формирования сансары. Единый Ум в аспекте его непробужденности, омраченности является алая-виджняной. Суть же этой имманентной Единому Уму омраченности заключается во влечении, привязанности, что побуждает Ум некоторым иллюзорным образом полагать себя в виде субъекта и объекта. Дихотомия субъект—объект создает условия для актуализации омраченной природы клеш и развертывания сансарического существования. Однако во всех существах сансары как зародыш присутствует изначально пробужденный Единый Ум, Татхагатагарбха; этот зародыш как бы побуждает человека освободиться от клеш, сопряженных с неведением, и реализовать свою изначально совершенную природу, которая есть природа Будды (то есть начинается как бы процесс, зеркально отражающий описанный выше, процесс элиминации непробужденного аспекта Абсолюта). Достигая пробуждения (подобно царевичу Сиддхартхе Гаутаме под Древом Бодхи), человек уничтожает как клеши (аффекты), так и препятствия, связанные с неведением, и реализует тождественность своей собственной природы с природой Единого Ума. И это обретенное пробуждение сущностно тождественно изначальному пробуждению, образующему субстанцию абсолютной реальности Единого Ума. В результате все феномены сансары исчезают, подобно сну после пробуждения или волнам после того, как прекращает дуть вздымающий их ветер.

Интересно, что «Трактат о пробуждении веры в Махаяну» обеспечивает теоретическим обоснованием и махаянский культ: истинная реальность извечно пробужденного Ума изнутри воздействует на сознание людей, формируя васаны, направляющие людей к добру и совершенствованию. Это воздействие также противодействует васанам, накапливающимся в алая-виджняне и стимулирующим кармическую активность живых существ, привязывающую их к сансаре. А это уже похоже на идею божественного промысла теистических религий. Кроме того, влияния природы Единого Ума могут принимать в индивидуальном сознании образы наставляющих человека на путь добра Будд и бодхисаттв, которые как раз и почитаются в многочисленных богослужебных ритуалах и литургических церемониях махаянского буддизма.

Постепенно синкретическая философия йогачары-гарбхи все больше дистанцируется от классической йогачары, противопоставляя себя ей даже на уровне самоназвания. В классической йогачаре слова *читта* (ум, психика) и *виджняна* (сознание) употреблялись как синонимы и, соответственно, синонимичными считались и такие самоназвания йогачары, как *читтаматра* (только лишь ум) и *виджнянаматра* (только лишь сознание). Синтетическое направление присваивает себе самоназвание *читтаматра*, понимая под *читтой* (умом) единый и абсолютный Ум, Татхагатагарбху, и оставляет название *виджнянаматра* (или *виджняптиматра*) за классической йогачарой. Позднее, уже в Китае, знаменитый теоретик школы Хуаянь патриарх Фа-цзан, полемизируя со столь же знаменитым Сюань-цзаном, заявлял, что его школа, представляющая *читтаматру* (*вэй синь*),

постигает самую абсолютную природу феноменов Ума — *дхарм* (*фасин-дхармата*), тогда как *виджнянаматра* (*вэй ши*) Сюань-цзана постигает лишь сами эти феномены (*фасян-дхармалакшана*), не проникая в суть их абсолютно недвойственной природы. Это фактически было равнозначно утверждению, что классическая йогачара останавливается на уровне относительно реального (*паратантра*), тогда как синтетическая гарбха—йогачара проникает на уровень совершенной реальности (*паринишпанна*). И именно в Китае (а потом также в Корее, Японии и Вьетнаме) теория изначального пробуждения синкретической йогачара-гарбхи стала важнейшим и определяющим аспектом буддийской традиции этого региона^х.

Три фактора сыграли очень важную роль в знакомстве китайских буддистов с теорией Татхагатагарбхи и в отдании ей предпочтения перед другими буддийскими учениями: перевод на китайский язык «Махапаринирвана сутры», имевший огромный резонанс, деятельность Парамартхи, активно пропагандировавшего в Китае синтез йогачары и теории гарбхи и познакомившего Китай с таким шедевром этого синтеза, как «Махаяна шраддхотпада шаstra» и установившийся еще со времен крупнейшего конфуцианца *Мэн-цзы* (ок. 372—289 до н. э.) устойчивый интерес китайской мысли и китайской культуры к проблеме сердца-ума (*синь*) — индийское зерно пало на добрую почву.

История формирования текста «Махапаринирвана сутры» очень сложна и запутана, особенно если учесть разницу между ее редакциями, имевшими хождение в северном и южном Китае, серьезные содержательные отличия в переводах (Буддхабхадры, Фа-сяня и Дхармакшемы). По всей видимости, окончательное формирование текста сутры, имевшей, конечно, индийское происхождение, происходило в Центральной Азии. Именно там, вероятнее всего, в сутру была добавлена знаменитая 23-я глава, провозгласившая тезис, согласно которому все живые существа обладают изначальной пробужденной природой, являясь по своей сути Буддами.

«Махапаринирвана сутра» прямо провозглашает окончательность учения о гарбхе как изначальной пробужденной (*бэнь цзюэ*) природе Будды, наделенной такими благими качествами, как вечность, блаженство, истинная самость и чистота. Интерпретация сутры в духе учения об изначальной пробужденной единой сердце-уме (*экачитта*), образующем природу всех существ, окончательно утвердилась после комментариев знаменитого ученика Хуэй-юаня по имени Дао-шэн (360?—434) и перевода Дхармакшемы.

Парамартха (Чжэнь-ди, 498—569; прибыл в Гуанчжоу из Индии в 546 году) был убежденным приверженцем синтеза йогачары и теории Татхагатагарбхи. Именно его

Когда в феврале 1991 г. известный монах-каллиграф Чу-гуан из монастыря *Ханьшаньсы* (г. Сучжоу, пров. Цзянсу, КНР) дарил мне свою каллиграфическую надпись с четырьмя иероглифами *чан, лэ, во, цзин* (то есть *постоянство, блаженство, «я», чистота*), он заметил, что в этих четырех знаках выражена вся суть буддизма.

переводы и интерпретации окончательно склонили китайских буддистов в пользу этого направления буддийской мысли и убедили их в высшем и окончательном (*нитартха*; *ляо и*) характере. В Китае Парамартху преследовали неудачи, и, гонимый смутой и политическими неурядицами, он был вынужден постоянно переезжать с места на место. Парамартха стремился вернуться в Индию, но безуспешно (один раз он уже сел на корабль, но буря вынудила судно пристать в Гуанчжоу, губернатор которого уговорил Парамартху остаться), а однажды он совершил в высшей степени предосудительный для монаха поступок — пытался покончить жизнь самоубийством. Парамартха перевел на китайский язык такие важные йогачаринские тексты, как («Двадцатистишие», «Мадхьянта вибхага», «Вимшатика») Васубандху и «Махаяна сампариграха шастра» Асанги, которые он подал в духе синтеза йогачары и теории гарбхи. Но самым важным его деянием было ознакомление китайской сангхи с «Трактатом о пробуждении веры в Махаяну» («Махаяна шраддхотпада шастра», «Да чэн ци синь лунь»), а возможно, и само написание этого текста, ставшего своеобразной Библией оригинальных школ китайского буддизма и множество раз комментировавшегося в Китае (особенно известным комментатором является Фа-цзан), Кореи (комментарии Вонхё) и Японии.

В нативной китайской философской традиции сердце (*синь*) прежде всего мыслящий, а не чувствующий орган; это «умное» сердце. В трактате «Мэн-цзы» (особенно в главе «Об исчерпании сердца» — «Цзинь синь») содержатся такие утверждения, как «тот, кто познает свою природу, познает и Небо»; там же содержатся такие термины, как «благосердие» (*лян синь*) и «благомочие» (*лян нэн*), указывающие на благую и совершенную природу сердца-ума, аналогичную «самосвечению» (*прабхасвара*) ума (*читта*) в теории гарбхи. И наконец, избрание слова «сердце» (*синь*) для перевода санскритского *читта* довершило конвергенцию «буддийской» и «конфуцианской» тенденций интерпретации сердца-ума (*синь/читта*). Таким образом, преобладающий в собственно китайской философской традиции интерес к проблеме сердца/ума (*синь*) также во многом определил ориентацию китайской буддийской мысли на теорию Татхагатагарбхи.

Окончательное размежевание между китаизированными школами, ориентирующимися на теорию гарбхи, и школами, стремившимися «исправить» китайский буддизм по индийским стандартам, произошло в середине VII века. Именно тогда буддийский Китай сделал окончательный выбор, отвергнув в лице хуаяньского патриарха Фа-цзана индийскую версию буддизма, принесенную в Китай Сюань-цзаном, как ограниченную познанием преходящих феноменов и лишенную подлинного сотериологического универсализма. После этого китайские буддисты практически утрачивают интерес к тому, что происходит у буддистов Индии (этот интерес не могут уже оживить ни паломничество монаха *И-цзина*, ни кратковременный успех проповедников тантрического буддизма *Амогхаваджры*, *Ваджрабодхи* и *Субхакарасимхи* в первой половине VIII века). Поэтому не только поздняя *Ваджраяна* и традиция *махасиддхов*, но даже логико-эпистемологические

изыскания Дхармакирти и его последователей остаются совершенно неизвестными в Китае. Этот интерес внезапно и достаточно бурно возродился в XI веке, когда на китайский переводятся (впрочем, подвергаясь при этом сокращениям и правке в соответствии с китайским пониманием «приличий») тантры класса наивысшей йоги. Но этот всплеск интереса уже ничего не изменил, и в XIII веке сочинения Сюань-цзана и его ученика Куай-цзи и вовсе теряются (позднее они были вновь привезены в Китай из Японии).

Развитие идей Татхагатагарбхи в Китае приняло форму создания теории «природы Будды» (*фо син лунь*). В основе ее лежало представление о наделенности каждого живого существа природой Будды (*фо син*), которая является его истинной сущностью и его истинным «я»: все живые существа по своей природе — Будды и их истинная природа изначально пробуждена. Обычно под «природой Будды» понималось исходное, субстратное сознание, тождественное Татхагатагарбхе. Цель буддийской практики — реализация этой изначально присущей человеку природы, ее осознание, ее актуализация в повседневном опыте.

Теория природы Будды сложилась в результате взаимодействия учения Махаяны о том, что все *дхармы* наделены «свойствами Будды», «буддовы» по своей сути (*буддхата*, *буддхатва*), и традиционных китайских (конфуцианских) теорий природы человека (*син*), утверждавших устами Мэн-цзы, что человек по своей природе добр и потенциально наделен всеми нравственными совершенствами.

К VI веку буддизм в Китае стал мощной идейной силой. По всей стране существовало множество монастырей (особенно крупные монастырские комплексы были на севере, где были возведены гигантские статуи Будд и бодхисаттв — пещерные комплексы Лунмэнь и Юньган), в которых жили многочисленные монахи. Буддизм, пользовавшийся покровительством многих императоров, постепенно завершал свою интеграцию в китайское общество. Шел активный процесс оформления так называемой «триады учений» (*сань цзяо*), то есть конфуцианства, даосизма и буддизма. Эта триада определила духовное развитие китайского общества на протяжении последующих полутора тысяч лет.

Сложившиеся в VI—VIII веках школы китайского буддизма, определившие своеобразие буддийской традиции всего Дальнего Востока, можно разделить на три основные группы:

1) школы трактатов (*лунь*), базирующиеся на одной из индийских шастр и занимающиеся по преимуществу изучением и комментированием текстов философии индийского буддизма (мадхьямака, йогачара, классическая *Абхидхарма*). К ним относятся такие школы, как *Сань лунь цзун* (школа Трех Трактатов — *мадхьямака*), *Фа сян цзун* (школа дхармовых признаков, *йогачара*), *Чэн ши цзун* (близкая к Хинаяне школа трактата «Сатьясиддхи шастра», написанного *Хариварманом*) и *Цзюйшэ лунь цзун* (школа трактата *Васубандху* «Абхидхармакоша»). Эти школы, представлявшие собой островки индийского

буддизма в Китае, были малочисленны, лишены существенного влияния и рано прекратили свое существование (частично сохранившись, однако, в Японии), хотя некоторые их представители (самый яркий пример — Сюань-цзан) сыграли огромную роль в истории китайского буддизма;

2) школы сутр (*цзин*), то есть школы, базирующиеся на том или ином доктринальном тексте, приписываемом традицией Будде и считающемся в данной школе высшим выражением буддийской истины. К ним относятся такие не имеющие индийского аналога школы, как *Тяньтай цзун* (школа горы Тяньтайшань), основанная на учении «Сутры лотоса благой Дхармы» («Саддхарма пундарика сутра», «Фа хуа цзин») и *Хуаянь цзун* (школа «Аватамсака сутры»), основанная на учении одноименной сутры («Хуаянь цзин»). Хотя школы данного типа основывались не на философском, а на религиозно-доктринальном тексте, тем не менее они занимались теоретическими философскими проблемами, разработали сложные системы, не сводимые к учению того или иного индийского текста. Эти школы создали специфические дальневосточные системы буддийской философии, базирующиеся на теории Татхагатагарбхи (точнее, на синтезе теории гарбхи и йогачары). После расцвета в VII — первой половине IX века их влияние ослабело, хотя философия школ сутр сохранила свою актуальность в течение всей истории буддизма в Китае и на Дальнем Востоке;

3) школы дхьяны, то есть созерцания (*чань*), уделявшие внимание преимущественно буддийской психопрактике, медитации, йоге. К этой группе прежде всего относится специфически китайская школа *Чань цзун* (яп. *Дзэн-сю*). С известными оговорками к этой группе можно также отнести школу мантр (*чжэнь янь цзун*; она же — «тайное учение», *ми цзяо*), представлявшую в Китае начиная с VIII века тантрический буддизм, который не получил, однако, значительного распространения в Китае; школу Чистой Земли (*Цзинту цзун*), центральной практикой которой является молитвенное повторение имени Будды Амитабхи; школу Винаи (*Люй цзун*), занимавшуюся разработкой вопросов монашеской дисциплины. Некоторые из этих школ разрабатывали доктрины преимущественно созерцательного характера, учение других отличалось акцентом на вере и религиозном ритуале. С середины IX века школы этой группы — Чань и «Чистая Земля» — становятся главенствующими школами китайского, а с XII—XIII веков — и всего дальневосточного буддизма. Они часто используют религиозную практику друг друга и заимствуют многие положения теоретического учения других школ, прежде всего Хуаянь.

Школа Тяньтай (Тяньтай цзун)

Школа Тяньтай — одна из первых буддийских школ, оформившихся в Китае. Ее основатель — монах *Чжи-и* (538—597), хотя основы учения были заложены его учителями — Хуэй-вэнем и Хуэй-сы. Название школы происходит от названия горы

Тяньтайшань в восточном Китае (пров. Чжэцзян), где долгое время жил и проповедовал Чжи-и. Поскольку основным каноническим текстом школы является «Сутра Лотоса» («Фа хуа цзин»), то ее называют также школой Сутры Лотоса (*Фахуа цзун*).

Предпочтение, оказываемое школой Тяньтай этой сутре, тесно связано с ее доктриной классификации учений (*пань цзяо*), обосновывающей ее преимущество перед другими школами. Эта доктрина называется «Пять периодов, восемь учений» (*У ши ба цзяо*).

Согласно учению о пяти периодах, Будда Шакьямуни после обретения пробуждения пребывал в особой форме предельной сосредоточенности, транс (*самадхи*) «морского отражения» (*хай ин саньмэй*). В этом состоянии сознание Будды, подобно морской глади во время штиля, отражало все объекты, и Будда увидел весь мир как абсолютное единство бесконечного Ума. Свое видение Будда изложил в «Аватамсака сутре» и проповедовал божествам и бодхисаттвам, но даже для них она оказалась слишком сложной и непонятной. Тогда Будда решил готовить учеников к восприятию истины постепенно и в Оленьем парке в Бенаресе (Варанаси) проповедовал учение о Четырех Благородных Истинах и причинно зависимом происхождении (Хинаяна). После усвоения этого учения Будда проповедовал махаянскую теорию сознания (йогачару), а затем — махаянское учение о бессущности и пустотности дхарм (мадхьямаку). И только после того, как ученики были так подготовлены к восприятию высшей истины, Будда проповедовал им «Сутру Лотоса», которая и стала итогом его наставлений. Перед самой своей кончиной и окончательным уходом в нирвану Будда проповедовал еще «Махапаринирвана сутру», которая в школе Тяньтай рассматривается как сутра, подтверждающая высшую истинность «Сутры Лотоса».

Утверждается, что содержание «Сутры Лотоса» тождественно высшей истине «Аватамсака сутры», однако по форме «Сутра Лотоса» превосходит последнюю: «Аватамсака» сутра понятна, да и то с большим трудом, людям только с самым сильным и развитым интеллектом, тогда как «Сутра Лотоса» доступна и понятна как людям наиболее умным и образованным, удовлетворяя их требования, так и простым и невежественным. Следовательно, заключает Чжи-и, именно учение «Сутры Лотоса» является всеобъемлющим, законченным, совершенным, «круглым» (юань).

Обычно считается, что учение школы Тяньтай базируется на мадхьямаке Нагарджуны. Однако в действительности оно очень далеко от классической мадхьямаки и представляет собой вариант теории Татхагатагарбхи. Две важнейшие идеи Тяньтай — доктрина «В одном акте сознания — три тысячи миров» (*И нянь сань цянь*) и концепция «Единого Ума» (*и синь*; *экачитта*). Психопрактическая сторона учения школы выражается в формуле «прекращение и созерцание» (*чжи гуань*), восходящей к раннебуддийской практике *шаматха-випашьяна* (успокоение и

аналитическое созерцание), но приобретшей в рамках школы Тяньтай специфические формы.

И доктрина «И нянь сань цянь», и учение о Едином Уме тесно связаны с космологическими представлениями буддизма, прежде всего с воззрением, согласно которому каждый тип живых существ и его «местопребывание» могут рассматриваться двояко: как особый уровень развертывания сознания и как соответствующий ему мир.

Таких миров/типов живых существ (*ши*) традиция школы Тяньтай насчитывает десять. Прежде всего, это шесть миров сансарических существ: миры адов, голодных духов, животных, людей (имеются в виду только «мирские люди», «профаны» — *притхагджана*; *су жэнь*), титанов-асуров и божеств. К этим мирам сансары добавляются еще четыре мира «благородных личностей» (*арья пудгала*; *сянь*): мир *шраваков*, *пратьека-будд*, бодхисаттв и мир Будды.

Каждый из этих миров присутствует в любом другом мире, миры как бы проникают друг в друга, мир адов присутствует в мире Будды (отсюда и весьма оригинальная «гностическая» идея буддизма Тяньтай о том, что природе Будды присуще не только добро, но и зло), но и мир Будды присутствует в адах; умножение десять на десять дает сто миров. Каждый мир рассматривается еще в трех отношениях, каждое из которых тоже получает статус особого мира (*ши цзянь*): 1. мир существ (рассмотрение каждого мира в аспекте населяющих его существ); 2. мир пяти скандх (рассмотрение каждого мира в психологическом аспекте как уровень развертывания сознания существ) и 3. мир-страна (рассмотрение каждого мира как вместилища живых существ).

Умножение десяти миров на три дает тридцать миров. Далее следует перемножение уже имевшихся ста миров и полученных тридцати, что и дает число три тысячи. В этом учении ясно просматривается сущность школы Тяньтай как результата взаимодействия индийской и собственно китайской традиций, которое здесь проявилось через взаимовлияние индийской философской психологии и китайской комбинаторики и нумерологии, то есть идеологически значимых операций с математическими или квазиматематическими объектами; нумерология играла очень важную роль в традиционной китайской философии.

Все три тысячи миров существуют не только объективно и не только как содержание сознаний живых существ, но все они равным образом опираются на абсолютный Единый Ум (*и синь*), Ум Будды. Каждый акт этого Ума (*и нянь*) полагает эти миры целиком и полностью.

Теория Единого Ума теснейшим образом связана с тяньтайской доктриной «Вечного Будды».

В «Сутре Лотоса» Будда говорит, что только глупцы отождествляют его с Сиддхартхой Гаутамой, обретшим пробуждение под Древом Бодхи: Будда пробужден извечно, он никогда не рождается и никогда не умирает. Основатели школы Тяньтай сделали из этих высказываний вывод, что Будда есть истинная сущность, подлинная

реальность как всей вселенной в целом, так и каждого существа в отдельности, все наделено изначально просветленной природой Будды. Этот тезис школы Тяньтай отличает ее от всех других школ китайского (и не только китайского) буддизма. Школа Тяньтай утверждает, что природой Будды наделены не только живые существа (*сантана*, «психические континуумы»), но и вещи, «неживая природа» (*асантана*, «не-континуумы»), другие же школы считают только живые существа обладателями природы Будды, тогда как «неживая природа» выступает лишь их коррелятом. Следует отметить, что этот своеобразный тяньтайский пантеизм оказал огромное влияние на искусство Дальнего Востока, особенно на поэзию и живопись Китая и Японии, пронизанные переживанием образов природы как многообразных явлений единого Абсолюта.

В учении школы Тяньтай в полной мере проявился субстанциализм китайского буддизма, граничащий с элементами панпсихизма и пантеизма.

Еще один аспект учения школы Тяньтай — ее теория тройственной истины (*сань ди*).

По форме это учение восходит к теории двух истин Нагарджуны, однако по сути оно радикально отличается от последней, хотя определенная преемственность идей, конечно, сохраняется.

Первая истина школы Тяньтай гласит, что, поскольку любое явление причинно обусловлено, оно лишено самобытия и фактически бессущностно, будучи своего рода проявлением той совокупности причин и условий, которые ее породили. Эта истина пустоты (*кун ди*) в целом соответствует учению Нагарджуны.

Вторая истина называется истиной о ложном, или условной истиной (*цзя ди*). Она сводится к тому, что все явления лишены истинной сущности, неизменной и постоянной основы и поэтому подобны иллюзорным образам или порождениям фантазии (*хуань*; *хуа*).

Третья истина называется истиной срединного пути (*чжун дао ди*), то есть пути между двумя крайними точками зрения. Она заключается в том, что в действительности все явления наделены одной и той же дхармовой природой (*фа син*), не рождаются и не гибнут, будучи вечными проявлениями вечного Будды.

По существу, истиной в строгом смысле слова школа Тяньтай считает только третью истину, тогда как первые две представляют собой только лишь следствие неполного или неадекватного познания реальности. Другими словами, если мы будем рассматривать явления вне целостного миропонимания и без знания о тождестве чувственного мира и Единого Ума Будды, то с неизбежностью придем к первым двум ограниченным точкам зрения. Теория Единого Ума восстанавливает мир в его реальности, утверждая его тождественность с абсолютно пробужденным Умом Будды и совершая в рамках буддийского мировоззрения своеобразное «оправдание бытия» (выражение К. Ю. Солонина).

В учении о трех истинах опять-таки присутствует результат взаимодействия фундаментальных для махаянского буддизма учений о тождестве сансары и

нирваны и об относительной и абсолютной истинах с традиционной натуралистической и космологической направленностью философской мысли Китая.

Психопрактика школы Тяньтай прежде всего раскрывается в «Великом трактате о прекращении волнения сознания и аналитическом созерцании» («Мохэ чжи гуань», «Маха шаматха випашьяна»). В этом тексте утверждается, что методы созерцания были унаследованы школой Тяньтай благодаря тайной устной передаче двух методов йоги: метода «золотого устного наставления», передаваемого от Будды Шакьямуни, и «метода нынешнего учителя», передаваемого от Нагарджуны.

Изложение основ психопрактики сопровождается в трактате Чжи-и детальным анализом всех положений тяньтайского учения и категорий философии данной школы.

Школа Тяньтай процветала в Китае до середины IX века, после чего постепенно пришла в упадок, пережив период краткого возрождения в XI—XII веках. В начале IX столетия японский монах *Сайтё* (767—822) начал распространять учение Тяньтай (яп. *Тэндай*) в Японии, где в IX—XII веках оно получило широкое распространение и государственную поддержку. В XIII столетии из Тэндай выделилась школа монаха *Нитирэна* (1222—1282), делавшая особый упор на почитании «Сутры Лотоса» и повторении ее названия (по-японски — *Намо мёхо рэнгэ кё* — Поклонение «Сутре лотоса сокровенного Учения»). Эта молитва заменила всю сложную созерцательную практику шаматхи и випашьяны школы Тяньтай. В остальном школа *Нитирэн-сю* разделяет положения учения Тэндай, считая его наивысшим учением Единой Колесницы. В настоящее время школа Нитирэн-сю — одна из самых распространенных буддийских школ Японии. Собственно школа Тэндай также остается достаточно влиятельной. Ей принадлежат многочисленные монастыри, храмы, центры, благотворительные фонды и университеты.

Определенное распространение, хотя и незначительное, школа Тяньтай имела в Корее и Вьетнаме.

Школа Хуаянь (Хуаянь цзун)

Школа Хуаянь получила свое название по наименованию сутр, на которых основывала свое учение. «Хуаянь цзин» («Аватамсака сутра») — собрание нескольких сутр, сведенных воедино в начале нашей эры (видимо, в Центральной Азии). Важнейшей из них для школы Хуаянь была «Гандавьяхуа сутра».

Основатель школы — монах Фа-цзан (или Сянь-шоу, 643—712) был по своему происхождению согдийцем, из Центральной Азии, хотя родился и жил в Китае. Он формально считается третьим патриархом Хуаянь, поскольку впервые стал комментировать «Аватамсака сутру» монах Ду-шунь (557—640), который при жизни считался, правда, скорее чудотворцем, нежели мыслителем.

Еще совсем молодым человеком Фа-цзан стал членом переводческой группы Сюань-цзана и с энтузиазмом работал над переводами. Однако вскоре он полностью

разочаровался в индийском буддизме Сюань-цзана и ушел из группы. Несколько позднее он в чрезвычайно резких выражениях критиковал преемника Сюань-цзана, монаха-философа *Куай-цзи* (*Куй-цзи*), сыграв, по существу, ключевую роль в дискредитации дела Сюань-цзана, приведшей к упадку его школы и радикальному разрыву китайского буддизма с магистральной ветвью развития позднеиндийской буддийской традиции. Сюань-цзан был для Фа-цзана полухинаянистом, ограничивавшимся познанием феноменов, а не Абсолюта, проявляющегося в феноменах. Он категорически отверг йогачаринскую доктрину иччханتيки, провозгласив принцип всеобщего обладания существами изначально пробужденной природой Будды.

Будучи авторитетнейшим буддийским учителем своего времени, Фа-цзан был приглашен проповедовать императрице У-хоу (У Цзэтянь), пытавшейся узурпировать престол в конце VII века и надевавшейся обрести в буддизме идеологическое обоснование своей узурпации. Эти проповеди легли в основу знаменитого «Трактата о золотом льве» («Цзинь ши-цзы чжан»).

Сама школа Хуаянь — одно из наиболее философски ориентированных направлений китайского буддизма. Это даже послужило поводом для ее критики со стороны других школ, обвинявших Хуаянь в том, что из-за своей приверженности к теоретическим построениям она пренебрегает буддийской религиозной практикой.

Исходный пункт хуаяньской философии, ее доктринальная основа — образ драгоценной сети бога Индры, описанный в «Гандавьях сутре». Эта сеть была сплетена из драгоценных камней, каждый из которых отражал все остальные камни и в свою очередь отражался во всех камнях. В этом образе последователи Хуаянь увидели метафору «дхармового мира» (*дхармадхату*; *фа цзе*), единого и целостного универсума. Объясняя учение Хуаянь своим ученикам, Фа-цзан взял десять зеркал и расположил их вокруг статуи Будды таким образом, что статуя стала до бесконечности отражаться в этих зеркалах (подобного рода экспозиции можно видеть и в современных буддийских монастырях в Китае). Этот наглядный пример иллюстрировал одно из четырех базовых положений Хуаянь: «все в одном и одно во всем» — в каждом элементе весь мир и этот элемент — в каждом другом элементе:

1. Все в одном.
2. Одно во всем.
3. Все во всем.
4. Одно в одном.

Эти положения разворачиваются хуаяньскими мыслителями в стройную религиозно-философскую систему при помощи двух доктрин: 1. «Взаимная беспрепятственность принципа и феноменов» (*Ли-ши у ай*) и 2. «Взаимная беспрепятственность феноменов» (*Ши-ши у ай*). Но прежде, чем рассматривать эти доктрины, необходимо выяснить, что понимали мыслители школы Хуаянь под «принципом» (*ли*) и под феноменами (*ши*).

Понятие «принцип» (*ли*) восходит к конфуцианскому мыслителю III века до н. э. Сюнь-цзы и философии синкретической даосско-конфуцианской школы III—IV веков до н. э. *сюань-сюэ*, однако центральной философской категорией до Хуаянь оно не было. Зато позднее из учения Хуаянь его заимствуют философы-неоконфуцианцы XI—XII веков Чэн Хао, Чэн И и Чжу Си, которые не только выстроили все свое учение вокруг понятия «принцип», но и называли свою систему «принципологией» (*ли сюэ*).

Как слово обыденного языка, *ли* первоначально означало размежевание полей, позднее — обработку, шлифовку и огранку драгоценных камней. С самого начала в нем присутствовало значение упорядочивания, внесения порядка, структуры, оформления. Благодаря этому за *ли* закрепились такие значения, как «принцип», «правило», «норма», «разумность», «резон». В философии это слово стало обозначать рациональный структурообразующий и формообразующий принцип. В современном китайском языке понятие «рациональность» передается через слово *хэли* — «соответствующий принципу», «соответствующий *ли*».

Слово *ши* имело два основных значения: 1) дело и 2) как глагол оно означало «служить». В философских текстах *ши* в первом значении стало употребляться как синоним слова *у* (вещь, существо), что связано с представлением о вещах как о *делах*, то есть образованиях, находящихся в процессе постоянного изменения (*и*).

Таким образом, понятие *ли* выражало идею некоего вечного и неизменного принципа, а *ши* — его временного, текучего и изменчивого проявления, или выражения. С этими значениями двух рассмотренных понятий и связаны основные положения хуаяньской буддийской философии.

В философии Хуаянь оба рассмотренных понятия введены, естественно, в буддийский философский контекст. Под принципом (*ли*) понимается реальность, как она есть, истинносущее, по выражению выдающегося российского буддолога О. О. Розенберга. «Вещи-события» (*ши*) — это проявления «принципа», элементы эмпирической действительности, дхармы в их инобытии (тогда как «принцип» — это дхармы, точнее, Дхарма, как она есть). Исходя из махаянского положения о фундаментальном тождестве нирваны и сансары, философы школы Хуаянь рассматривают «принцип» и «вещи» (феномены) как не только связанные, но и сущностно тождественные начала: феномены — это проявления «принципа», его обнаружение; это как бы «выход» «принципа» из его бытия в мир причинно обусловленных факторов. Поэтому они лишены «своей» собственной независимой от «принципа» природы и по своей сути тождественны ему. Если «принцип» является в вещах, то и вещи, в свою очередь, наделены природой «принципа».

Если теория *ли-ши у ай* может, таким образом, быть возведена к общемахаянским доктринальным положениям, то теория *ши-ши у ай* исключительное достояние буддизма Хуаянь.

Поскольку феномены наделены природой принципа, они несут в себе все его атрибуты, в том числе и бесконечность. Следовательно, каждый феномен, каждый элемент, каждая дхарма по своей природе бесконечны и всеобъемлющи: «Каждый

цветок содержит в себе мудрость всех сутр Великой Колесницы». Весь эмпирический мир — система, целостность бесконечных и поэтому взаимосодержащих друг друга элементов — феноменов, «вещей» (ср. образ сети бога Индры). В каждой песчинке Ганга содержатся все бесчисленные миры, в которых столько же Гангов, сколько песчинок в одном Ганге; в одном волоске присутствует весь золотой лев (пример, на котором Фа-цзан объяснял свое учение императрице). В качестве современного примера можно привести голограмму, каждый сколок которой содержит в себе информацию о целом; принцип голографичности становится одним из важнейших в процессе становления новой научной парадигмы, и ныне к нему проявляют все больший интерес многие специалисты в области методологических проблем науки и научного знания. Мир в его подлинной реальности — это единая целостная система «принципа», явленного в «вещах», и «вещей», каждая из которых несет в себе все остальные. И этот же мир (*дхармадхату*; *фа цзе*) — Вселенское Тело Будды, олицетворенное в образе Будды Вайрочаны, — это Единый Ум, существующий, однако, только будучи явленным в единичных умах/сердцах существ.

Школа Хуаянь считает свое учение самым совершенным и полным (*юань чэн*) буддийским учением, Единой Колесницей (*Экаяна*; *и чэн*). Это превосходство Хуаянь над другими буддийскими школами не просто декларируется ее последователями, но и обосновывается в традиционных доксографических и историко-философских текстах по классификации учений (*пань цзяо*).

Первый такой текст («Трактат о пяти учениях»; «*У цзяо чжан*») был написан уже самим Фа-цзаном. В нем он последовательно рассматривает учение народного буддизма (доктрина кармы), Хинаяну, две школы Махаяны — йогачару и мадхьямаку, а также собственно учение Хуаянь. В качестве критерия истинности и полноты учений взята их способность разрешить проблему соотношения «я» (*во*; здесь — сознание, субъект, единство) и «дхарм» (*фа*; здесь — вещи, объекты, множественность). Результат, к которому пришел Фа-цзан, можно резюмировать следующим образом:

1. Народный буддизм (получивший позднее наименование «учения людей и богов», поскольку ставит своей целью не освобождение, а обеспечение себе нового благоприятного рождения в виде человека или божества): есть и «я» и «дхармы».

2. Хинаяна: «я» нет, дхармы есть.

3. Махаяна:

а) Йогачара: «я» есть, дхарм нет.

б) Мадхьямака: нет ни «я», ни «дхарм»; есть лишь отношение между ними.

4. Хуаянь (*Экаяна*): есть и «я» и «дхармы», но нет их противопоставления, оппозиция между ними снята.

В этой схеме важны два момента. Во-первых, ее диалектичность. Вначале признаются оба тезиса, затем последовательно — только один из них, затем отрицаются оба и утверждается лишь реальность отношения между ними, и, наконец, в результате вновь утверждаются оба принципа, но отношение между ними

(их оппозиция, или противопоставление друг другу) отрицается. Во-вторых, понятия буддийской психологии («я», «дхармы») употребляются здесь в значениях очень далеких от классических абхидхармистских, хотя и близких к йогачаринским, в которых под «я» (*атман*, *грахака*) часто понимался эмпирический субъект, коррелирующий с эмпирическими объектами (*грахья*; *дхармы*).

Высшая точка зрения, принимаемая Фа-цзаном, — Дхармовая Вселенная школы Хуаянь, где есть и субъект (*чжу* — «хозяин», или *ши* — «это») и объект (*кэ* — «гость», или *би* — «то»), и единство и множественность, но нет их противопоставления или взаимоисключенности: все присутствует во всем, все имманентно всему. Классификацию Фа-цзана развил и дополнил хуаяньский мыслитель *Цзун-ми* (780—841), пятый патриарх этой школы и держатель традиции *Хэцзэ* школы Чань. Помимо названных учений он также рассматривал конфуцианство и даосизм как самые низшие, «внешние» учения (*вай дао*).

Школа Хуаянь как самостоятельное направление китайского буддизма приходит в упадок во второй половине IX века, но ее философию заимствует школа Чань в качестве теоретического основания своей созерцательной практики, что подготовил своей деятельностью упомянутый выше Цзун-ми. В рамках Чань учение школы Хуаянь сохранилось до настоящего времени.

Школа Хуаянь имела ограниченное распространение в Корее (*Хваом*) и в Японии (*Кэгон*). Сейчас в Китае и Японии существует по одному хуаяньскому монастырю, однако хуаяньская философия продолжает тщательно изучаться в многочисленных монастырях школы Чань (*Дзэн*).

Школа Чань (Чань цзун)

Школа Чань относится к наиболее китаизированным школам дальневосточного буддизма, и некоторые исследователи даже склонны видеть в ней квинтэссенцию китайского буддизма. Вместе с тем нельзя не признать, что типологически сходные явления характерны и для иных традиций буддизма, — достаточно вспомнить об индийских махасиддхах с их своеобразным юродством и стремлением к обретению состояния Будды «в этом теле» или тибетскую практику Дзог-чэн (а отчасти и *Махамудру*). С другой стороны, нельзя не учитывать и того факта, что господствующее положение Чань в позднем буддизме Китая и других стран региона во многом обусловлено конкретно-историческими условиями развития этих обществ в тот период. Тем не менее отрицать или преуменьшать значимость этой школы для дальневосточного буддизма, конечно, нельзя.

Название школы точно отражает ее существо. Слово *чань* (сокращение от *чаньна*) есть не что иное, как транскрипция санскритского *дхьяна* (созерцание, медитация). Это указывает на преимущественно йогическую, психопрактическую ориентацию данного направления буддизма. Другое, малоизвестное, название этой школы — школа Сердца Будды (*буддха хридая*; *фо синь цзун*).

Согласно традиции, основал ее сам Будда Шакьямуни, который один раз поднял перед учениками цветок и улыбнулся («Цветочная проповедь Будды»). Никто, однако, кроме Махакашьяпы, не понял смысла этого жеста Будды. Махакашьяпа же ответил Будде, тоже подняв цветок и улыбнувшись. В это мгновение он пережил пробуждение: состояние пробуждения было передано ему Буддой непосредственно, без наставлений в устной или письменной форме. Так, согласно Чань, началась традиция прямой («от сердца к сердцу») передачи пробуждения от учителя к ученику. В Индии Дхарма (в данном случае то же самое, что и пробуждение, *бодхи*) передавалась в течение двадцати восьми поколений наставников, к которым, согласно чаньскому преданию (совершенно легендарного, конечно, характера), относились такие великие буддисты, как Ашвагхоша и Нагарджуна. Двадцать восьмым патриархом (эта нумерация, разумеется, имеет абсолютно апокрифический характер) школы созерцания в Индии был *Бодхидхарма*, брахман из Южной Индии, который в качестве проповедника прибыл в Китай (в начале VI века) и стал первым патриархом Чань в Государстве Центра. Исторически достоверных сведений о жизни и учении Бодхидхармы крайне мало, поздние его жизнеописания наполнены очевидно вымышленными деталями, цель которых — всячески возвеличить основателя школы Чань.

Тем не менее с большей или меньшей степенью уверенности можно утверждать, что Бодхидхарма наставлял новым для Китая методам созерцания и проповедовал учение «Ланкаватара сутры», текста, сочетавшего философию йогачары с теорией Татхагатагарбхи. На первом этапе своего существования Чань даже называли «школой Ланкаватары».

О ранней истории школы Чань известно немного. На рубеже VII—VIII веков она пережила раскол на Северную и Южную школы. В основе раскола лежала дискуссия о мгновенном, внезапном (*дунь*), или постепенном (*цзянь*) характере пробуждения. Южная школа во главе с учеником шестого патриарха Хуэй-нэна (ум. в 713 году) Хэцзэ Шэнь-хуэем утверждала, что пробуждение, будучи самой природой сознания, не может быть ничем обусловлено и должно озарить «мирское», обыденное, профаническое сознание последователя Чань подобно вспышке молнии. Северная школа во главе с учеником пятого патриарха Хун-жэня по имени Шэнь-сю, напротив, настаивала на постепенном характере пробуждения, подобном постепенному исчезновению мрака во время рассвета. Существовало и множество переходных смешанных концепций, например теория Цзун-ми о «мгновенном пробуждении и постепенном совершенствовании» (*дунь у цзянь сю*): солнце восходит внезапно (пробуждение мгновенно), но разгоняет туман и иссушает росу постепенно (совершенствование, приводящее к исчезновению аффектов, заблуждений и их последствий постепенно).

К середине IX века, а возможно, и еще раньше Северная школа, заклеименная последователями Шэнь-хуэя как «оппортунистическая», прекратила свое существование. Южная школа разделилась между тем на пять направлений

(«домов» — *цзя*) классического Чань, два из которых существуют и сейчас, определяя лицо современного Чань. Это «дом» *Линьцзи* (яп. *Риндзай*), созданный монахом *Линьцзи И-сюанем* (811?—866) и «дом» *Цаодун* (яп. *Сото*), восходящий к двум наставникам того же времени — *Цаошань Бэнь-цзи* и *Дуншань Лян-цзе*. Три других «дома» — *Гуйян*, *Юньмэнь* и *Фаянь* — исчезли после XII—XIII веков (направление Гуйян было весьма влиятельно во Вьетнаме в XI—XIII веках). Огромная роль в формировании классического Чань принадлежит монаху VIII века *Ма-цзу Дао-и*, провозгласившему принцип: «Ум обычного человека и есть ум Дао, речь обычного человека и есть слово Будды».

До середины IX века школа Чань была менее влиятельной, чем Тяньтай или Хуаянь, однако ей удалось без значительных потерь пережить антибуддийские гонения императора У-цзуна (845), вдохновленные его фаворитами-даосами, от которых монарх надеялся получить эликсир бессмертия (во время этих гонений проводились массовые конфискации монастырской собственности и массовое насильственное возвращение монахов к мирской жизни). Гонения «годов Хуэй-чан» привели к кризису и началу упадка таких влиятельных прежде школ, как Тяньтай и Хуаянь. Однако школа Чань почти не понесла ущерба: у чаньских монахов в то время даже почти не было монастырей и они обычно жили в монастырях школы Винаи; кроме того, они занимались производительным трудом (выращивание чая и т.п.), что освобождало чаньских монахов от обвинений в «тунеядстве». В результате в X—XI веках Чань превращается в одну из ведущих школ, создает большие монастыри и духовную иерархию, что дисгармонизировало с первоначальным антиавторитарным и антибюрократическим духом раннего Чань. В XI—XII веках процесс институционализации Чань завершается.

Основными принципами школы Чань являются следующие положения: «Смотри в свою природу и станешь Буддой» и «Пробуждение передается особым образом от сердца к сердцу без опоры на письменные знаки».

Первое из этих положений означало, что поскольку каждое живое существо наделено природой Будды, более того, является Буддой, но не знает об этом (ср. высказывание японского наставника школы Сото — Дзэн Догэна: «Если правильным оком посмотреть на жабу и червяка, то окажется, что даже они наделены тридцатью двумя признаками Будды»), то любой человек может усмотреть, непосредственно узреть эту природу в качестве своей собственной сути, своего истинного «я», осознать себя как «пребывающего в мешке из плоти внутреннего человека без ранга» (слова Линьцзи). И для этого вовсе не нужно ни изучать многочисленные и сложные философские тексты, ни в течение многих жизней постепенно восходить по ступеням пути бодхисаттвы. Обретение состояния Будды в этой жизни («в одном теле») — вот цель Чань, роднящая ее с тантрой и тибетским Дзог-чэн.

Второе положение Чань означало, что пробуждение, будучи изначальной собственной и *нерожденной* (японский учитель Дзэн XVII века Банкэй особенно подчеркивал именно это определение) природой сознания, не может быть

обусловлено никакими внешними факторами, в том числе и изучением канонических текстов.

Состояние пробуждения может быть реализовано любым человеком через прозрение, просветление сознания, что осуществляется пробужденным учителем благодаря определенным приемам воздействия на психику ученика.

Благодаря этому воздействию учитель как бы передает, транслирует осознанную пробужденность своего «трезвеного» сознания ученику, подобно тому как Будда передал свое пробуждение Махакашьяпе. Эта идея объясняет исключительную важность для Чань списков преемственности Дхармы, содержащих сведения о последовательности передачи пробуждения от одного учителя к другому (это называется «передачей светильника» — *чуань дэн*). Для подчеркивания принципа непосредственности, «безопорности» этой передачи и для искоренения у учеников привязанности к букве, образу, символу многие чаньские наставники раннего периода демонстративно сжигали тексты сутр и священные изображения. Монах Линьцзи И-сюань даже сказал: «Встретишь Будду — убей Будду. Встретишь патриарха — убей патриарха». Смысл этого высказывания в том, что следует убить в себе привязанность ко всему внешнему, ко всем образам и именам: Будда — это сам человек в его истинности, а не некий религиозный авторитет или законоучитель. И тем более это не изображение и не текст. Как сказал настоятель монастыря на горе Йонтышон (Вьетнам) юному императору Вьетнама Чан Тхай-тонгу (XIII век), решившему стать монахом: «В горах нет Будды. Будда — это твое собственное сердце, и вне его никакого другого Будды нет». Вместе с тем чаньская практика предполагала строжайшую дисциплину и полный авторитет учителя для ученика, что было закреплено в XII—XIII веках в нормативных уставах чаньских монастырей («чистые правила» — *цин гуй*), своеобразной чаньской школы Винаи.

В своей психопрактике школа Чань тоже достаточно оригинальна. Несмотря на то что некоторые направления Чань (особенно *Цаодун/Сото*) практиковали и традиционное созерцание в сидячей позе со скрещенными ногами (*цзо чань/дза дзэн*), эта школа не считала таковое наиболее совершенным и тем более единственно возможным методом. Большинство направлений Чань предписывало монахам пребывать в состоянии созерцания при любых формах деятельности, даже во время занятий физическим трудом, бывших обязательными для всех чаньских монахов (принцип учителя Бай-чжана: «День без работы — день без еды»). А продвинутые монахи должны были уметь заниматься созерцательной практикой даже во сне. Иногда для стимулирования мгновенного пробуждения чаньские монахи практиковали палочные удары, обрушивавшиеся на ничего не подозревающих, погруженных в созерцание учеников.

Наиболее распространенными и специфически чаньскими (особенно в направлении Линьцзи/Риндзай) объектами сосредоточения были так называемые «вопросы—ответы» (*вэнь-да*, яп. *мондо*), то есть парадоксальные и алогичные беседы учителя и ученика, и так называемые *гун-ань* (яп. *коан*) — парадоксальные

высказывания, цель которых — пробуждение сознания ученика. Иногда гун-ань представляли собой извлечения из «вопросов—ответов». Вот примеры некоторых характерных гун-ань: «Всем известно, что такое хлопок двумя ладонями. А как звучит хлопок одной ладони?», «Каково было твое лицо прежде, чем родились твои родители?» (имеется в виду изначальная и нерожденная природа Будды как истинное «лицо» человека), «Не утверждая и не отрицая, скажи, в чем смысл Чань?», «Представьте, что вы, будучи связаны по рукам и ногам, висите над пропастью, ухватившись зубами за ветку дерева. К краю пропасти подходит учитель и спрашивает о том, зачем Бодхидхарма пришел с Запада. Ответьте ему».

Логическая неразрешимость гун-ань должна стимулировать некий интуитивный прорыв сознания ученика за пределы всякой двойственности и вызвать в нем видение собственной природы как природы Будды. Иногда словесно сформулированный ответ на гун-ань звучал так же парадоксально и не имел видимой связи с вопросом (например, вопрос: «Что такое Будда?» Ответ: «Три фунта льна»). Со временем в Китае возникла мода на «вопросы—ответы», и гун-ань и чаньские диалоги начали зачастую просто имитироваться представителями традиционной интеллектуальной и творческой элиты^х.

Близок к гун-ань также и метод, известный как *хуатоу* (слово, как и гун-ань, практически непере译имое: если гун-ань означает нечто вроде «публичный юридический казус», то «хуатоу» можно калькировать как «словность», «речевость» и т.д.). Хуатоу есть некое чаньское «вопрошание о сущем». Например, монах повторяет имя Будды Амитабхи, а затем вопрошает себя: «Кто есть тот, кто повторяет имя Будды?»

Хотя школа Чань принципиально отвергала разработку отвлеченных философских проблем, она тем не менее охотно использовала готовые философские положения и теории других школ. С начала IX века благодаря деятельности Цзун-ми, бывшего одновременно пятым патриархом школы Хуаянь и последним держателем чаньской традиции Хэцзэ (основанной Хэцзэ Шэнь-хуэем), в Чань восторжествовал принцип *цзяо-чань и чжи*, то есть «доктрина (*цзяо* — имеется в виду философия Хуаянь) и созерцание (чаньская психопрактика) суть одно». Вследствие этого «Аватамсака сутра» становится одним из наиболее почитаемых в Чань текстов, а сочинения хуаяньских философов — теоретическим фундаментом Чань (особенно сблизилось с Хуаянь чаньское направление *Фаянь*).

Школа Чань быстро распространяется из Китая в другие страны региона. Во Вьетнаме в X—XIV веках Чань (вьет. *Тхиен*) фактически был официальной

Чаньское «иконаборчество» также постепенно стало культурным стереотипом, что привело к отказу Чань от него. Здесь уместно вспомнить любопытный случай, произошедший с известным современным американским популяризатором японского Дзэн Ф.Капло. Когда он впервые приехал в Японию и зашел в дзэнский монастырь, то первое, что Капло увидел, был монах, зажигающий свечу пред изображением основателя монастыря. Капло сказал ему: «Зачем ты ставишь свечу? Не лучше ли разбить это изображение?» Монах ответил на это: «Если тебе хочется этого, разбей его. А мне больше хочется поставить перед ним свечу».

идеологией династий Ранняя Ли и Чан, многие императоры которых становились монахами и даже патриархами *тхиенских* направлений. Во Вьетнаме возникло два специфически вьетнамских направления Тхиен: *Чуклам* («Бамбуковый лес», XIII—XIV веков; по-видимому, на базе китайского направления Гуйян) и *Лиу Куан* (по имени основателя — с XVIII века; на основе направления Линьцзи).

Сходная ситуация была и в Корее, где Чань (*Сон*) играла очень важную роль, особенно благодаря деятельности монаха Чинуля (1158—1210). Однако позднее, в связи с утверждением в Корее идеологической монополии конфуцианства, деятельность буддийской сангхи была подвергнута многочисленным ограничениям.

В Японию школа Чань (Дзэн) проникла поздно, на рубеже XII—XIII веков. Первыми проповедниками Дзэн были Эйсай (направление Риндзай) и Догэн (Сото). Однако Дзэн очень быстро приобрел огромное влияние, в особенности в самурайской среде: старые школы, такие как Кэгон, Сингон и Тэндай, были в большей степени связаны с придворной киотоской аристократией, а пришедший одновременно с Дзэн культ будды Амитабхи получил особое распространение в демократической среде — между горожанами — ремесленниками и торговцами, а также среди крестьян. До XVII века (когда был установлен режим сёгуна Токугава, отдававший предпочтение неоконфуцианству) Дзэн, по существу, играл роль официальной доктрины военного (сёгунского) правительства Японии (*бакуфу*).

Учение Чань о внезапном пробуждении (*у*; яп. *сатори*), о непосредственном усмотрении природы Будды в себе и во всем сущем (*цзянь син*; яп. *кэнсё*), а также и другие аспекты теории и практики Чань оказали огромное влияние на литературу, искусство и эстетические теории Китая и сопредельных стран. Здесь особенно следует отметить китайскую монохромную живопись тушью, расцветшую в XII—XIII веках; большинство корифеев этого направления в искусстве или практиковали Чань, или были чаньскими монахами (Ся Гуй, Лян Кай, Му Ци). Глубокий интерес к Чань проявляли многие поэты и литераторы (Ван Вэй, Су Ши, Лу Ю и другие). Дух Дзэн пронизывает всю культуру Японии от хайку Басё до чайной церемонии (*тя-но ю*) и искусства икебаны.

С середины XX века интерес к Чань (Дзэн) резко возрастает на Западе, во многом благодаря произведениям талантливого популяризатора Дзэн и известного ученого-буддолога Дайсэцу Тэйтаро Судзуки. Этот интерес даже перерос в своеобразный «дзэнский бум», достигший апогея в конце 50-х — 60-х годах. Он был тесно связан с движениями битников и хиппи, видевших в Дзэн своеобразный образ жизни, отвергающий авторитарность, иерархию ценностей и утверждающий полную свободу и раскрепощенность.

Влияние Дзэн можно обнаружить в творчестве Г. Гессе, Дж. Сэлинджера, Дж. Керуака, во взглядах А. Швейцера, психологии К.Г.Юнга и Э.Фромма (написавшего даже вместе с Судзуки статью «Дзэн-буддизм и психоанализ»), в произведениях некоторых композиторов (Г. Малер) и художников рубежа XIX—XX веков (В. Ван Гог, А. Матисс).

В настоящее время чаньские (дзэнские) общины имеются в большинстве стран Европы и Америки, появились они и в России (русскоязычные общины в Москве, Санкт-Петербурге, Ульяновске и др.).

На Дальнем Востоке Чань остается одной из лидирующих школ. По существу, сосуществование и даже синтез Чань и школы Чистой Земли (культ будды Амитабхи) определяют в настоящее время жизнь буддийских общин в Китае, Корее и Вьетнаме, тогда как в Японии, несмотря на все свое влияние, Дзэн уступает по численности таким школам буддизма, как Чистая Земля (в ее японском варианте) и Нитирэн-сю.

Проф. Е. А. Торчинов

Трактат о пробуждении веры в Махаяну

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый читателю трактат («Махаяна шраддхотпада шастра», «Да чэн синь лунь») является одним из фундаментальнейших текстов китайской (и всей дальневосточной) буддийской традиции. Он оказал огромное влияние на все собственно китайские буддийские школы, прежде всего на Хуаянь и Чань, и уже вскоре после своего создания стал одним из самых (если не самым) часто комментируемых и изучаемых в Китае, Корее и Японии буддийских трактатов.

Традиция утверждает, что он был написан в Индии знаменитым мыслителем и поэтом Ашвагхошей (кит. Ма-мин) и переведен на китайский язык переводчиком и проповедником буддизма Парамартхой (499—569) в 550 году. Однако в настоящее время существуют серьезные основания считать, что шастра была создана в самом Китае и лишь приписана Ашвагхоше. Косвенно подтверждает это предположение и то, что в настоящее время не только не существует санскритского текста трактата, но неизвестен и его тибетский перевод. Таким образом, китайский текст *шастры* является единственным известным в настоящее время. Правда, существует еще одна китайская же версия «Трактата о пробуждении веры в Махаяну», представляющая собой его перевод с санскрита, выполненный в VII веке Шикшанандой. Однако, скорее всего, это был перевод с обратного перевода текста (с китайского на санскрит), принадлежащего знаменитому философу, переводчику и паломнику Сюань-цзану (602—664). Существенно, что этот перевод на санскрит и был выполнен Сюань-цзаном именно потому, что он выяснил, что столь важный для китайской традиции текст совершенно неизвестен в Индии. «Махаяна шраддхотпада шастра» тем не менее имеет форму классического индийского философского трактата и весьма трудна для перевода из-за своего предельного лаконизма.

Теоретической основой учения «Трактата о пробуждении веры...» является позднемахаянская доктрина Татхагатагарбха (Вместилище Татхагаты, кит. *жулай цзан*). Данная доктрина, сформулированная в ряде *сутр* («Татхагатагарбха сутра», «Махапаринирвана сутра», «Шрималасимханада сутра» и др.), была осмыслена в сочинении «Ратнаготра вибхага» (или «Уттаратантра», кит. «Баосин лунь») — «Трактат о драгоценной природной сущности». Доктрина Татхагатагарбха представляет собой максимально онтологизированный вариант буддийской философии, подводящей онтологическую базу под философскую психологию буддизма. С другой стороны, доктрина Татхагатагарбха подчеркивает и обосновывает тезис об изначальной наделенности человека природой Будды. Все это было весьма созвучно тому направлению, которое уже приняла эволюция буддийской мысли в Китае в VI веке.

Одним из важнейших вопросов, рассматривающихся в шастре, является проблема соотношения пробужденного (просветленного) и омраченного аспектов сознания. Существенной стороной этой проблемы был вопрос о субъекте заблуждения (неведения), который решается автором текста вполне диалектически, поскольку таковым субъектом объявляется само субстратное сознание, а Татхагатагарбха провозглашается субстанциальной основой мира рождений-смертей (санскр. *сансары*).

К шастре в Китае и других дальневосточных странах было написано множество комментариев, наиболее важными из которых могут считаться комментарии третьего патриарха школы Хуаянь Фа-цзана (643—712), Хуэй-юаня (532—592) и корейского монаха Вонхё (617—686). На шастру, как на высокий авторитет, ссылались практически все чаньские и хуаяньские мыслители.

Текст шастры переводился на европейские языки (дважды — на английский: Д. Т. Судзуки и Ёсито Хакэда). Полный перевод трактата на русский язык был опубликован Санкт-Петербургским обществом «Фогуан» («Свет Будды») в 1997 году, перевод некоторых фрагментов текста еще ранее был опубликован Н. В. Абаевым Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 247—256).

Е. А. Торчинов

I

Поклоняюсь тому, кто в своей жизни¹ совершил все наилучшие деяния, возможные в пространстве десяти сторон света, тому, кто наделен

всеведением и чья телесность² беспрепятственно свободна, спасителю³ мира, наделенному великим состраданием.

Также поклоняюсь знамени его сути, морю дхармовости и истинной реальности⁴, вместилищу неизмеримой благодати заслуг. Также поклоняюсь тем, кто совершенствуется в истине.

Да исчезнут у всех живых существ сомнения, да отвергнут они все дурные пристрастия, да возникнет истинная вера в Великую Колесницу, и семя, возвращенное Буддой, да не погибнет никогда.

Трактат гласит: Есть Учение⁵, которое может взрастить корень веры в Махаяну⁶. Посему следует объяснить его. Объяснение содержит пять разделов, а именно: 1) о причине написания трактата; 2) об установлении смысла объясняемого⁷; 3) о разъяснении смысла; 4) о вере и практике совершенствования; 5) о пользе, приносимой практикой.

II

Вначале следует разъяснение причины.

Вопрос: По какой причине создан этот трактат?

Ответ: Таких причин насчитывается восемь.

Первая причина основная. Она заключается в желании освободить живые существа от всех страданий, дабы они могли достичь высшей и совершенной радости⁸. Посему трактат написан отнюдь не ради мирской славы, выгод или честолюбия.

Вторая причина заключается в моем желании разъяснить основополагающий смысл учения Татхагаты⁹ и добиться того, чтобы живые существа понимали его правильно и не впадали в заблуждение.

Третья причина заключается в том, чтобы живые существа, благие корни которых созрели, следовали бы учению Махаяны и не отступали бы с Пути благой веры.

Четвертая причина заключается в том, чтобы способствовать совершенствованию истинного сознания¹⁰ живых существ, чьи благие корни еще слабы и некрепки.

Пятая причина заключается в желании показать правильный метод¹¹, ведущий к уничтожению препятствий дурной кармы, благосохранению сознания, отдалению всех заблуждений и лености и избавлению от всех ложных учений.

Шестая причина заключается в желании показать практические методы прекращения заблуждений и созерцания¹², способствующие исправлению сознания и простых людей¹³, и последователей двух Колесниц¹⁴ и избавлению от недостатков.

Седьмая причина заключается в желании показать метод сосредоточенного памятования¹⁵, дабы овладевшие им смогли бы вновь родиться во время жизни Будды¹⁶ и непременно утвердились бы во благе, не сходя с Пути истинного сознания.

Восьмая причина заключается в желании показать пользу изучения данного трактата и подвигнуть к поиску пробуждения.

Вот каковы причины, из-за которых написан этот трактат.

Вопрос: Но ведь и в сутрах¹⁷ содержится учение об этом, зачем же еще раз надо останавливать на нем внимание?

Ответ: Хотя в сутрах и содержится учение об этом, корни способностей и поступков живых существ в наши дни отличаются от тех, что были во времена создания сутр. Их способности воспринимать учение и распознавать причины также разнятся. Можно сказать, что, когда Татхагата был в мире, само его пребывание в нем благодетельствовало корни живых существ. Когда он проповедовал, будучи наипревосходнейшим по облику, уму и деяниям¹⁸, все люди, независимо от различий между ними, слышали его совершенный голос и все понимали. Поэтому тогда не было нужды в таких трактатах.

После исчезновения¹⁹ Татхагаты были такие живые существа, которые могли, благодаря своим собственным силам, много слушать и достичь понимания всего; были такие живые существа, которые, благодаря своим собственным силам, могли слушать мало, но много понимать; были такие живые существа, которые не имели силы мудрости и поэтому нуждались в обширных истолковывающих трактатах, чтобы обрести понимание. Но были среди них и такие живые существа, которые приходили в замешательство от многословных обширных трактатов и сердца которых радовались текстам, содержащим мало слов, но заключавшим в себе много смысла, и только благодаря таким сочинениям они могли достичь понимания.

Таким образом, данный трактат стремится охватить и обобщить безграничный смысл обширнейшего и глубочайшего учения Татхагаты. Поэтому и составлен этот трактат.

Закончен раздел о причине написания трактата. Теперь следует раздел, устанавливающий смысл объясняемого.

III

В целом Махаяна²⁰ может быть рассмотрена в двух аспектах.

Какие это два аспекта?

Первый — это дхарма, *второй* — это смысл.

То, что называют дхармой, — это сознание живых существ. Именно это сознание объемлет как все мирские дхармы²¹, так и все дхармы, выводящие из мира²². Если опираться на это сознание, то можно понять смысл Махаяны.

По какой причине?

Поскольку сознание наделено свойством истинной реальности²³, то через его постижение можно понять субстанцию²⁴ Махаяны. Поскольку же сознание наделено свойствами рождения и исчезновения и причинной обусловленности, то через его постижение можно понять свойства²⁵ и функции²⁶ собственной субстанции Махаяны.

Говорить о смысле можно в трех аспектах.

Какие это три аспекта?

Первый — это величие²⁷ субстанции, ибо все дхармы истинно реальны и равностны, не возрастают и не уменьшаются.

Второй — это величие свойств, ибо вместилище Так Приходящего²⁸ наделено полнотой неисчислимых благих качеств²⁹.

Третий — это величие функций, ибо они проявляются в способности порождения всех мирских и выводящих из мира благих причин и следствий.

Поэтому³⁰ все будды ездили³¹ на этой колеснице и все бодхисаттвы оседлывали эту дхарму, достигая обители³² Так Приходящего.

Закончен раздел, устанавливающий смысл объясняемого. Теперь следует раздел разъяснения смысла.

Разъяснение смысла предполагает три аспекта.

Какие три аспекта?

Первый — это объяснение правильного смысла.

Второй — это исправление ложных привязанностей.

Третий — это различение форм устремлений к Пути³³.

Объяснение правильного смысла опирается на то, что дхармы Единого Сознания, в свою очередь, двухаспектны.

Каковы эти два аспекта?

Первый — это истинно реальный аспект сознания³⁴.

Второй — это аспект сознания, подверженный рождением и смертям.

Оба эти аспекта объемлют все дхармы.

Каков же смысл этого?

Почему эти два аспекта являются неотделимыми друг от друга?

Сознание как истинная реальность является единым дхармовым миром³⁵, в совокупности объемлющим все дхармы в качестве их субстанции. Об этом и говорят: природа сознания не рождается и не гибнет. Все дхармы различаются

лишь постольку, поскольку они опираются на ложную различающую мысль³⁶. Если удалить все аспекты сознания, обуславливающие различающую мысль, то не будет существовать никаких свойств у всего мира объектов.

Вот по этой причине все дхармы с изначальных времен лишены свойств выразимости в словах, лишены свойств, делающих возможным их именование, лишены свойств, делающих возможным их осмысление, и в конечном итоге все они равностны, неизменны, лишены различий и неразрушаемы. Все они лишь Единое Сознание.

Поэтому данный аспект и называется истинной реальностью. Все слова представляют собой только ложные имена, лишенные сущностного соответствия и основывающиеся на ложной различающей мысли, которой недоступна природа дхарм. Поэтому и говорится, что истинная реальность лишена каких-либо свойств³⁷ и является как бы пределом для слов, и в этом пределе слово полагает конец слову. Но сама субстанция истинной реальности не может иметь конец, и по этой причине все дхармы истинны по своей природе.

Поэтому нечего и установить в качестве истинного, ибо все дхармы в действительности тождественны друг другу в своей истинности. Следует знать, что все дхармы не могут быть описаны в словах и не могут быть познаны различающей мыслью. Поэтому их и называют истинной реальностью как она есть.

Вопрос: Если смысл учения таков, то каким же образом все живые существа могут успешно следовать ему и вступить на его Путь?

Ответ: Если знать относительно всех дхарм, что хотя о них и говорят, но в действительности нет ни говорящего, ни того, о чем говорится, и что хотя их и осмысляют в терминах различающей мысли, но в действительности нет ни мыслящего, ни того, что мыслится,— это и будет называться успешным следованием. Отстранение различающей мысли называется вступлением на Путь.

Далее. Если исходить из словесных разграничений³⁸, то эта истинная реальность может быть описана в двух аспектах.

Что это за два аспекта?

Первый — это пустота истинно реальной сущности³⁹, называемой так по той причине, что она способна в полной мере обнаруживать истинную сущность.

Второй — это не-пустота истинно реальной сущности, называемой так по той причине, что она в своей субстанциальной основе наделена полнотой лишенных по своей природе притока аффективности⁴⁰ благих качеств.

О реальности говорят как о пустотной, поскольку она изначально не связана ни с какими омраченными дхармами, лишена различающих свойств всех

дхарм и не имеет отношения к бессодержательной⁴¹ деятельности заблуждающегося сознания и различающей мысли.

Следует знать, что истинная реальность по своей собственной природе не является наделенной свойствами, не является лишенной свойств, не является не наделенной свойствами, не является не лишенной свойств и не является одновременно и лишенной и наделенной свойствами. Она лишена свойства «единство» и лишена свойства «различие». Она не является не наделенной свойством «единство» и не является не наделенной свойством «различие»⁴². Она не лишена и не наделена свойствами «единство» и «различие» одновременно.

Говоря в целом об этом, можно сказать, что все живые существа, благодаря наличию заблуждающегося сознания и деятельности многочисленных и разнящихся друг от друга мыслей о различиях, отдаляются от нее. Поэтому можно сказать, что, хотя ее и называют пустотой, в действительности нет никакой пустоты, если отсечь заблуждающееся сознание⁴³.

То, о чем говорят как о не-пустом, является таковым по причине полного обнаружения пустоты субстанции дхарм и отсутствия заблуждений. Это и есть Истинное Сознание. Поскольку оно постоянно и неизменно, будучи целокупной полнотой чистых дхарм, его и называют не-пустым. Оно также лишено каких-либо доступных пониманию⁴⁴ свойств. Оно отдалено от сферы деятельности различающей мысли и пребывает в гармонии с пробужденностью.

Что касается сознания, которое подвержено рождениям и смертям, то оно по причине опоры на Вместилище Так Приходящего и оказывается сознанием, подверженным рождениям и смертям.

То же, что называют нерождающимся и негибнущим, находится в гармоническом единстве с подверженным рождению и смерти по принципу не-единства и не-отличия⁴⁵. Это называется «сознание-алая»⁴⁶.

Это сознание может быть рассмотрено в двух аспектах, которые охватывают все дхармы и рождают все дхармы.

Каковы же эти два аспекта?

Один — пробужденный⁴⁷ и *один* — непробужденный.

Когда говорят о пробужденном аспекте, то имеют в виду субстанцию сознания, отделенную от различающей мысли. Отделенное от различающей мысли сознание подобно пустому пространству, для которого нет ничего, что бы оно собой не охватывало. Дхармовый мир, наделенный свойством единства, есть не что иное, как самотождественное Дхармовое Тело⁴⁸ Так Приходящего.

Опираясь на это Дхармовое Тело, данный аспект сознания и оказывается изначально пробужденным.

И по какой причине?

Изначальное пробуждение соотносится с имеющим начало пробуждением⁴⁹ таким образом, что имеющее начало пробуждение оказывается тождественным изначальному пробуждению.

Что касается имеющего начало пробуждения, то следует сказать, что непробужденный аспект сознания также обусловлен изначально пробужденным его аспектом. В силу наличия опоры на это непробужденное сознание и возникает необходимость в имеющем начало пробуждении⁵⁰. Полная пробужденность сознания вплоть до самых его истоков называется окончательным пробуждением.

Если истоки сознания еще не пробудились, то можно говорить только о неокончательном пробуждении.

Что это означает?

Если простой человек⁵¹ пробуждается к пониманию того, что прежде возникавшие различающие мысли были порочны, и стремится остановить возникшие позднее мысли, делая так, чтобы положить конец их возникновению⁵², то хотя это и можно назвать пробуждением, тем не менее это не настоящее пробуждение⁵³.

Так, последователи двух Колесниц⁵⁴, такие как получившие первоначальную установку⁵⁵ бодхисаттвы, пробуждаются к осознанию изменчивой природы различающей мысли, и их мысль лишается привязанности к свойству изменчивости⁵⁶. Благодаря этому они отбрасывают грубые разграничения, проистекающие из ложных ментальных конструктов⁵⁷, и поэтому называются достигшими пробуждения относительно свойств.

Бодхисаттвы, реализовавшие Дхармовое Тело, достигают пробуждения относительно присутствия различающей мысли⁵⁸. Когда мысль лишается свойства присутствия, они удаляют грубые заблуждения, вызванные разграничением сущностей, и достигают пробуждения, называемого пробуждением относительно следования своему Пути⁵⁹.

Если бодхисаттва достигает ступени завершения своего Пути⁶⁰ и полноты искусных методов⁶¹, то любая его мысль соответствует возникшему у него пробужденному сознанию. Само же сознание лишено каких-либо имеющих начало свойств, и посему оно освобождается даже от тончайших и неуловимейших различающих мыслей⁶². Поэтому обретается видение природы сознания, которая есть постоянное присутствие. Это и называется окончательным пробуждением.

Поэтому сутра⁶³ гласит: «Если живое существо может созерцать лишенное различающей мысли сознание, это значит, что оно приближается к мудрости Будды».

Кроме того, поскольку сознание с самого появления не имеет никаких познаваемых свойств возникновения⁶⁴, то говорят, что знание свойств возникновения есть отсутствие различающей мысли⁶⁵.

Поэтому все живые существа называются непробужденными только потому, что они изначально находятся во власти непрестанно сменяющих друг друга различающих мыслей. Они еще не удалили различающие мысли, поэтому и говорят, что они безначально пребывают в неведении. Если бы они достигли состояния отсутствия различающей мысли, то они постигли бы, как свойства сознания рождаются, присутствуют, меняются и исчезают, ибо такое существо лишено различающей мысли.

На самом деле нет никаких различий между исходным состоянием и пробуждением, ибо все четыре состояния⁶⁶ наличествуют одновременно и лишены самостоятельности, будучи изначально равностными и тождественными Единому Пробуждению.

Далее. Изначальное пробуждение при его рассмотрении относительно омраченных состояний сознания может быть разделено на два вида-свойства, неотделимых от изначально пробуждения.

Каковы эти два вида-свойства?

Первое — это свойство чистоты мудрости.

Второе — свойство непостижимой для мысли деятельности⁶⁷.

Чистая мудрость. Благодаря силе следов⁶⁸, опирающихся на Дхарму⁶⁹, можно исполнить все виды практики, достичь совершенства в искусных методах⁷⁰ и по этой причине разрушить свойства гармонически сочетающего сознания⁷¹, уничтожить свойства исчезновения и непрерывной длительности сознания и выявить в собственной природе Тело Дхармы, вследствие чего мудрость станет истинной и чистой.

Каков смысл этого?

Все свойства психики-сознания⁷² непросветленны. Однако и свойство непросветленности также неотделимо от пробужденной природы, поэтому оно не может быть ни уничтожено, ни не уничтожено. Это можно сравнить с водой великого моря. Когда дует ветер, то вздымаются волны. В таком случае свойства ветра и свойства воды неотделимы друг от друга.

Однако вода по своей собственной природе неподвижна, и когда ветер успокаивается, то и движение как свойство воды прекращается, а ее влажная природа остается неизменной.

Точно так же и собственной природой всех живых существ является изначально чистое и спокойное сознание, которое под воздействием ветра непросветленности приходит в движение. И сознание, и непросветленность лишены свойств своей собственной оформленности⁷³ и не могут быть отделены друг от друга.

Однако сознание является неподвижным по своей собственной природе. Поэтому, когда непросветленность прекращается, длительность омраченных состояний сознания также заканчивается, а его собственная природа, являющаяся мудростью, остается неизменной.

Непостижимая для мысли деятельность. Опирающийся на чистую мудрость может создавать великое множество совершенных и сокровенных миров⁷⁴, что называется свойством неизмеримости благих качеств. Эти качества проявляются непрерывно и беспрестанно. Зная корни живых существ, бодхисаттва естественно сообразуется с их индивидуальным характером и особенностями и приносит им всем пользу.

Далее. Что касается свойств субстанции пробужденного сознания, то их можно рассматривать в четырех смыслах. Они подобны свойствам пустого пространства и сходны с чистым зеркалом.

Каковы же эти четыре смысла?

Первый по своей сути подобен пустоте зеркала без отражений. Такое сознание отделено от всех ментальных объектов и не имеет ни одной дхармы, которую можно было бы проявить. Поэтому ему нечего и осознавать, освещая своим светом.

Второй — это зеркало, затронутое влиянием следов-впечатлений⁷⁵. Его называют не-пустым по истинной сути. Все объекты мира равно отражаются и проявляются в нем. Они не покидают его и не вступают в него, не теряются и не разрушаются. Это постоянно присутствующее Единое Сознание. Поскольку все дхармы наделены истинной сущностной природой⁷⁶, ни одна из омраченных дхарм не может омрачить его. Субстанция мудрости недвижна⁷⁷ и полностью очищена от притока аффективности⁷⁸. Поэтому она через следы-впечатления влияет на живые существа.

Третий подобен освобожденному от дхарм зеркалу. Его называют дхармой не-пустоты. Это сознание свободно от аффективных препятствий и от познавательных препятствий⁷⁹. Оно лишено также свойств гармонизирующего сознания⁸⁰. Поэтому оно чисто и беспримесно светло.

Четвертый является зеркалом, оказывающим воздействие следами-впечатлениями⁸¹. О нем говорится, что оно, по причине очищенности от омрачения, освещает своим светом сознание всякого живого существа и побуждает его совершенствовать свои благие корни⁸², обнаруживая природу различающей мысли⁸³.

Что касается непробужденного сознания, то оно появляется по причине отсутствия должного и сущностного знания единства всех дхарм и истинной реальности как она есть. По этой причине непробужденное сознание возникает и имеет в себе различающую мысль.

Различающая мысль лишена собственных свойств и неотделима от изначальной пробужденности, подобно заблудившемуся человеку, потерявшему правильное направление. Если бы он освободился от направления, то нельзя было бы и заблудиться.

Таковы и все живые существа: опираясь на пробуждение, они оказываются во власти заблуждения. Но если они освободятся от привязанности к пробужденной природе, то не будет и никакой непробужденности. Но поскольку их сознание не пробуждено и охвачено ложными мыслительными актами, и говорится об истинном пробуждении с учетом того, что отчетливо понимается смысл этого понятия.

Поэтому можно сказать, что если освободиться от непробужденного сознания, то не будет и никакого самостоятельного, наделенного собственным свойством истинного пробуждения.

Из-за опоры на непробужденность рождаются три вида свойств, которые находятся во взаимном соответствии с непробужденностью и неотделимы от нее.

Какие же эти три?

Первый — это свойство непросветленной деятельности⁸⁴. Из-за опоры на непробужденность сознание приходит в движение. Это и называют деятельностью. Если есть пробуждение, то движение отсутствует. А если есть движение, то есть и страдание. Поэтому следствие нельзя отделить от причины.

Второй — это свойство быть воспринимающим субъектом⁸⁵. Воспринимающий субъект возникает из-за опоры на движение. Если нет движения, то нет и возможности воспринимать.

Третий — это свойство наличия мира объектов. Из-за опоры на воспринимающий субъект возникает как кажимость мир объектов. Если освободиться от восприятия, то не будет существовать и мир объектов.

По причине наличия мира объектов появляются свойства шести видов.

Какие это шесть?

Первое — свойство мышления⁸⁶. Из-за опоры на мир объектов в сознании возникает способность различения, выделяющая желательное и нежелательное.

Второе — свойство континуальной преемственности. Из-за опоры на мышление рождается переживание страдания и радости, в сознании осознанно возникают различающие мысли, взаимообусловленность которых порождает непрерывную преемственность.

Третье — свойство привязанности и схватывания. Из-за опоры на континуальную преемственность различающая мысль проецируется на мир

объектов, привязывается к нему и схватывается за страдание и радость⁸⁷, в результате чего сознание облекается влечением.

Четвертое — свойство конструирования имен и знаков⁸⁸. Из-за опоры на ложные привязанности сознание различает и классифицирует слова и имена, лишенные собственной реальности⁸⁹.

Пятое — свойство возникновения деятельности. Из-за опоры на имена и знаки сознание привязывается к ним и вовлекается во все виды деятельности⁹⁰.

Шестое — свойство страдания, связанное с последствиями деятельности. Из-за опоры на деятельность пожинаются ее плоды, и сознание теряет свою свободу.

Из этого следует знать, что отсутствие просветления приводит к порождению всех омраченных дхарм, и все омраченные дхармы есть не что иное, как свойство непробужденности сознания.

Пробуждение и непробуждение имеют два рода свойств.

Какие же два?

Первое — свойство тождества.

Второе — свойство различия.

Свойство тождества можно образно представить себе через уподобление керамическим предметам: все они сделаны из глины.

Точно так же все кармически обусловленное и иллюзорное, имеющее природу как лишенную притока аффективности, так и погруженную в неведение, — все оно равным образом наделено свойством истинной реальности.

Вот поэтому и сутра⁹¹ гласит: «Опираясь на это содержание истинной реальности, все живые существа с безначальных времен вечно пребывают в Нирване. Дхарма пробуждения не может быть обретена ни через совершенствование, ни через созидание. В конечном итоге она вообще не может быть обретена»⁹².

Она также не наделена свойством материальности, которое можно было бы воспринять при помощи зрения, а то, что наделено свойством материальности, воспринимаемым посредством зрения, есть не что иное, как иллюзия, порожденная вследствие кармической омраченности⁹³. И это вовсе не означает, что материя, обусловленная мудростью⁹⁴, не пуста по своей природе, поскольку в природе самой мудрости нет ничего, что могло бы быть воспринято при помощи зрения.

Что касается свойства различия, то его можно сравнить с акцидентальными различиями всех глиняных предметов: как таковые, все они отличаются друг от друга.

Точно так же иллюзорно отличаются друг от друга дхармы, подверженные притоку аффективности и погруженные в неведение в соответствии с

природой живых существ, сознание которых обуславливает наличие этих иллюзорных различий.

Далее. Причиной и условием подверженности рождениям и смертям является опора живых существ на психическое. Разум и сознание формируются посредством его трансформаций и на его основе.

Как же объяснить это?

Из-за опоры на алая-сознание и возникает неведение. Разумом называется воспроизводящее себя сознание, наделенное свойствами «возникновение» и «различение». Оно появилось по причине наличия непробужденности и выделения способности к восприятию⁹⁵, способности к проецированию сознания вовне и конструированию сферы объектов, которые доступны восприятию и которые являются источником привязанностей⁹⁶.

Этот разум, в свою очередь, обозначается пятью различными наименованиями.

Какие же это пять?

Первое — это кармически активное сознание, называемое так по причине внесения движения в непробужденное сознание силой неведения.

Второе — это трансформирующее сознание, поскольку оно порождает наделенное свойством способности к восприятию сознание⁹⁷ посредством опоры на активизирующийся разум.

Третье — это проецирующее сознание, которое называется так постольку, поскольку оно проецирует вовне всю сферу объективного, подобно тому как гладкая поверхность зеркала проявляет себя через отражение в ней чувственных образов⁹⁸. Проецирующее сознание тоже таково. Когда оно соприкасается с объектами восприятия пяти органов чувств, тогда оно и проецирует вовне свое содержание. Оно ежемгновенно, не различает ни прошлого, ни будущего, обнаруживает себя в любой момент времени, помещая воспринимаемые объекты перед воспринимающим субъектом.

Четвертое — это познающее сознание, называемое так по той причине, что оно аналитически распознает чистые и омраченные дхармы.

Пятое — это сознание, наделенное свойством воспроизведения. Оно называется так по той причине, что, вступая в гармоническое соответствие с различающей мыслью, непрерывно воспроизводит себя. Оно содержит в себе хорошую и дурную карму неисчислимых прошедших эпох, не позволяя утратить ничего из нее. Оно также способно довести до завершения и зрелости кармические тенденции и безошибочно реализовать их в будущих страданиях и удовольствиях. Оно также обладает способностью актуализировать в сознании события прошлого и внезапно вспоминать их⁹⁹, а также бессознательно порождать ложные фантазии о будущем¹⁰⁰.

Поэтому все три мира пусты и иллюзорны, будучи порождением только сознания¹⁰¹.

Если удалить фактор сознания, то не будет и сферы объектов, воспринимаемых шестью органами чувств¹⁰².

Как это понять?

Все дхармы исходят из сознания (кит. *синь*; санскр. *चित्ता*); поскольку есть различающая мысль, то они и рождаются. Все различия и разграничения есть не что иное, как различия и разграничения самого сознания. Поскольку сознание не может воспринимать само себя, постольку оно не обладает и сущностными свойствами, которые можно было бы постичь¹⁰³.

Следует знать, что все мирские объекты поддерживаются омраченным заблуждающимся сознанием живых существ, благодаря чему только и возможна привязанность к этим объектам. Поэтому все дхармы, будучи лишенными какой-либо субстанциальности, подобны образам, отраженным в зеркале. Они имеют природу сознания, а сами по себе пусты и ложны. Поскольку сознание начинает функционировать, постольку и рождается все множество дхарм. Когда сознание перестает функционировать, тогда и все множество дхарм исчезает¹⁰⁴.

Далее. Можно сказать, что сознание (кит. *и ши*; санскр. *мановиджняна*) — это постоянно воспроизводящее себя сознание. Из-за того, что у обычных людей чрезвычайно глубоко укоренены привязанности, они конструируют представления «я» и «мое» и крепко держатся за всевозможные ложные явления.

Поскольку объекты восприятия оказываются данными сознанию, оно начинает различать объекты шести органов чувств и получает наименование «сознание» (кит. *ши*; санскр. *виджняна*), которое также называют «различающим и разграничивающим» сознанием, а кроме того, также «различающим объекты» сознанием.

Поэтому направленность этого сознания на различение еще более возрастает из-за его опоры на препятствия познавательные и препятствия, связанные с притоком аффективности.

То, что сознание возникает из-за воздействия омраченных следов-впечатлений, остается за пределами понимания обычных людей. И это также превосходит мудрость, доступную последователям двух низших Колесниц¹⁰⁵.

Те бодхисаттвы, которые, находясь на начальной ступени правильной веры¹⁰⁶, направляют свое сознание на пробуждение¹⁰⁷ и, занимаясь аналитическим созерцанием¹⁰⁸, восходят к Дхармовому Телу, могут в малой степени понять это.

Только буддам доступно это знание в полной мере.

И по какой причине?

Сознание-психика (санскр. *चितта*), будучи изначально чистым по своей собственной природе, сопровождается тем не менее омраченностью неведения. Из-за воздействия этого омраченного неведения¹⁰⁹ появляется и затронутое омраченностью сознание. Хотя омраченное сознание и наличествует, оно тем не менее по своей природе остается постоянным и неизменным. Посему понимание этого и остается доступным только буддам.

То, что называется природой сознания-психики, постоянно лишено какой-либо различающей мыслительной активности, поэтому ее и называют неизменной. Когда она еще не реализовала в себе дхармический универсум¹¹⁰, сознание еще не находится в совершенном согласии с истинной реальностью. Поэтому внезапно¹¹¹ возникает различающая мысль. Это и называется омраченностью неведением.

Можно выделить шесть видов омраченного сознания.

Какие же это шесть?

Первый — омраченность, связанная с сущностным свойством привязанности. От нее избавляются последователи первых двух Колесниц¹¹² и бодхисаттвы на ступени установления веры¹¹³. Эти бодхисаттвы также свободны от нее.

Второй — омраченность, связанная с сущностным свойством непресечения¹¹⁴. Бодхисаттвы, находящиеся на ступени установления веры и совершенствующиеся в правильном методе, постепенно избавляются от нее, а на ступени чистоты сознания¹¹⁵ окончательно от нее освобождаются.

Третий — омраченность, связанная с сущностным свойством различающей мудрости. Бодхисаттвы на ступени полноты обетов¹¹⁶ начинают постепенно освобождаться от нее и на ступени правильного метода отсутствия сущностных свойств¹¹⁷ окончательно от нее освобождаются.

Четвертый — омраченность, не связанная с явленной материальностью¹¹⁶, от которой могут избавиться бодхисаттвы на ступени свободы от материального¹¹⁹.

Пятый — омраченность, не связанная с сознанием, способным к восприятию¹²⁰. На ступени свободы от сознания¹²¹ бодхисаттвы могут избавиться от нее.

Шестой — омраченность, не связанная даже с коренной предрасположенностью к кармической деятельности¹²². Только бодхисаттвы, находящиеся на завершающей ступени и обретшие состояние Так Приходящего, могут освободиться от нее.

Разъяснение относительно выражения «еще не реализовал в себе дхармический универсум». Бодхисаттвы, начиная со ступени установления

веры через обучение и практику распознавания, достигают ступени чистоты сознания и с нее, через распознавание и овладение омраченностью, освобождаются от нее и переходят на ступень Так Приходящего, на которой они всецело избавляются от какой бы то ни было омраченности.

Разъяснение относительно выражения «согласие, соотнесенность»¹²³. Оно означает, что хотя сознание и дхармы, составляющие его содержание, и различаются, но в зависимости от того, чисто или омрачено сознание, его содержание, обусловленное этим обстоятельством, также будет соответствовать характеру сознания.

Разъяснение относительно выражения «несогласие, несоотнесенность». Это означает, что, когда непробужденное сознание еще не разделилось, отношение «субъект—объект» еще не установилось, не будучи еще чем-либо обусловленным.

Разъяснение относительно выражения «омраченное сознание». Оно означает препятствие, созданное аффектами, не допускающими никакого понимания истинной реальности как она есть¹²⁴.

Разъяснение относительно выражения «неведение»¹²⁵. Оно означает препятствие, созданное неправильным знанием¹²⁶, не допускающим свободную деятельность¹²⁷ сознания, направленного на мирские объекты.

Что все сказанное означает?

Из-за опоры на омраченное сознание воспринимающий субъект получает возможность проецировать вовне объекты и ложно схватывать их, уклоняясь от равенности истинной реальности. Хотя все дхармы вечно успокоены и лишены свойства возникновения, сознание, по причине наличия неведения и непробужденности, уклоняется от дхарм истинной реальности. По причине этого и невозможно обрести познание, соответствующее природе всех родов мирских объектов¹²⁸.

Далее. Если произвести различие существенных свойств мира рождений и смертей, то можно выделить два типа таких свойств.

Какие же это два?

Первый — «грубый», соответствующий активности сознания¹²⁹.

Второй — «тонкий», не соответствующий активности сознания.

«Грубое грубого» соответствует миру объектов, воспринимаемых обычными людьми¹³⁰.

«Тонкое грубого» и «грубое тонкого» соответствуют миру объектов, воспринимаемых бодхисаттвами.

«Тонкое тонкого» соответствует миру объектов, воспринимаемых буддами¹³¹.

Эти два типа свойств пребывания в мире рождений и смертей наличествуют по причине воздействия непросветленных следов-впечатлений сознания. Можно сказать, что они опираются на причину и сопутствующее условие¹³².

Опора на причину — это опора на непробужденность. Опора на сопутствующее условие — это опора на иллюзорно полагаемый сознанием мир объектов¹³³. Если устраняется причина, то устраняется и сопутствующее условие.

Когда устраняется причина, то уничтожается и сознание, не соотносящееся с полагаемым миром объектов, а когда устраняется сопутствующее условие, то и соотносящееся с привязанностью к ложной идее субстанциального субъекта¹³⁴ сознание также уничтожается.

Вопрос: Если сознание уничтожается, что же происходит с его континуальной длительностью? Если же есть присущее сознанию свойство континуальной длительности, то как можно говорить об окончательном прекращении восприятия мира объектов?

Ответ: Когда говорят об уничтожении сознания, то имеют в виду уничтожение присущих ему сущностных свойств, а вовсе не субстанции сознания.

Если дует ветер, то вода приобретает свойство двигаться, волноваться. Если вода исчезает, то свойства ветра также исчезают, ибо им не на что опереться. Если вода не исчезает, то и свойства ветра продолжают обнаруживаться. Но как только ветер прекращается, вслед за этим сразу же прекращается и свойство движения-волнения воды, но сама вода отнюдь не исчезает.

Это же относится и к непросветленному неведению. Оно, опираясь на субстанцию сознания, приводит последнее в движение-волнение. Если бы субстанция сознания исчезла, то и все живые существа были бы уничтожены и заблуждению было бы не на что опереться. Но поскольку субстанция неуничтожима, сознание приобретает свойство непрерывной длительности. Когда заблуждение исчезает, то и свойства сознания вслед за этим исчезают, однако мудрость как природа сознания не исчезает¹³⁵.

Далее. Существует четыре вида дхармически выраженных следа-впечатления, по причине наличия которых омраченные дхармы и чистые дхармы появляются и существуют в непрерывном континууме.

Какие же это четыре?

Первый — это чистая дхарма, которая называется истинной реальностью как она есть.

Второй — причина всякой омраченности, которая называется непросветленным неведением.

Третий — это заблуждающееся сознание, называемое кармическим, деятельным сознанием.

Четвертый — это иллюзорные объекты, называемые шестью видами пыли¹³⁶.

Что означает термин «след-впечатление»?

Вот пример из мирской жизни: одежда по своей природе лишена ароматного запаха, но если человек пропитает ее благовониями, то они как бы оставят на ней свой след и она приобретет аромат. Вот и здесь точно так же.

Чистая дхарма истинной реальности, как она есть, по своей природе лишена какой-либо омраченности. Однако неведение пропитывает ее, оставляя свои следы-впечатления, и тогда она приобретает свойство омраченности.

Дхарма непросветленного неведения по своей природе лишена способности к какой-либо чистой деятельности, однако истинная реальность, как она есть, пропитывает эту дхарму, оставляя свои следы-впечатления, и тогда она приобретает функцию способности к очищению.

Вопрос: Каким же образом следы-впечатления порождают омраченные дхармы, которые приобретают непрерывное существование?

Ответ: Можно сказать, что они возникают из непросветленного неведения, появляющегося по причине опоры на дхарму истинной реальности. По причине наличия этой омраченной дхармы неведения оно получает возможность пропитывать истинную реальность, оставляя на ней свои следы-впечатления. По причине наличия этих следов-впечатлений возникает заблуждающееся сознание. Благодаря наличию заблуждающегося сознания, дхарма истинной реальности в еще большей степени пропитывается непросветленным неведением, оставляющим свои следы-впечатления. Неведение относительно природы дхармы истинной реальности приводит к возникновению непробужденной различающей мысли, являющей себя в ложных образах объектов внешнего мира. Из-за этого сопутствующего условия, то есть наличия омраченных дхарм ложных образов объектов внешнего мира, в заблуждающееся сознание закладываются новые следы-впечатления, вследствие чего различающая мысль порождает все виды семян. Результатом этого являются бесчисленные физические и психические страдания.

Что касается сущности следов-впечатлений ложных образов объектов внешнего мира, то существуют два вида их.

Вопрос: Какие же два?

Первый — это следы-впечатления, стимулирующие и взращивающие различающую мысль.

Второй — следы-впечатления, стимулирующие и взращивающие привязанности.

В свою очередь, в сущностном аспекте можно выделить два вида следов-впечатлений заблуждающегося сознания.

Какие же это два?

Первый — это фундаментальные следы-впечатления деятельного, то есть связанного с кармой, сознания; они являются причиной того, что архаты, пратьекабудды и все бодхисаттвы¹³⁷ испытывают страдания мира рождений-смертей.

Второй — это следы-впечатления, стимулирующие и возвращающие сознание, различающее объекты. Они являются причиной того, что обычные люди страдают от уз своих деяний.

В свою очередь, в сущностном аспекте можно выделить два вида следов-впечатлений непросветленного неведения.

Вопрос: Какие же два?

Первый — это фундаментальные следы-впечатления, посредством которых доводится до состояния зрелости активное, то есть связанное с кармой, сознание.

Второй — это следы-впечатления, вызывающие появление ложных взглядов и влечений, посредством которых доводится до состояния зрелости сознание, различающее объекты.

Вопрос: Каким же образом следы-впечатления порождают чистые дхармы, которые получают непрерывно длящееся существование?

Ответ: Можно сказать, что это происходит благодаря тому, что дхарма истинной реальности, как она есть, может пропитывать непросветленное неведение, оставляя свои следы-впечатления.

По причине наличия силы, обусловленной наличием этих следов-впечатлений, заблуждающееся сознание отвергает страдания мира рождений-смертей и радостно устремляется к Нирване.

Поскольку это сознание, будучи все еще заблуждающимся, обладает как интенцией отвержения, так и интенцией утверждения и наделено способностью пропитывать истинную реальность, оставляя свои следы-впечатления, то, благодаря этому, живые существа обретают веру в свою истинную природу и познают, что все, существующее в опыте, есть лишь проявление ложной деятельности сознания и что в действительности нет никакого мира объектов, расprostертого перед ними.

Зная это, они применяют все виды правильных методов, дабы добиться своего соответствия истинной реальности. Они ни к чему не привязываются, и у них не возникает различающая мысль. И так продолжается до тех пор, пока под воздействием силы благих следов-впечатлений непросветленное неведение не уничтожится.

После уничтожения непросветленного неведения омраченная деятельность сознания больше не возникнет. Благодаря отсутствию омраченной деятельности сознания и вслед за установлением сознания уничтожится и весь мир воспринимаемых объектов. Вследствие же уничтожения как основной причины, так и сопутствующих условий¹³⁸ все свойства сознания также прекратят свое существование. Это и называется обретением Нирваны и свершением деяния самоестественности.

Следы-впечатления истинной реальности, проникающие в заблуждающееся сознание, бывают двух видов.

Какие же это два?

Первый — это следы, остающиеся в сознании, различающем объекты. Опираясь на них, все обычные люди и последователи двух низших Колесниц отвергают страдания мира рождений-смертей и в соответствии со своими возможностями постепенно приближаются к наивысшему Пути¹³⁹.

Второй — это следы-впечатления, остающиеся в уме¹⁴⁰. Благодаря им у бодхисаттв возникает стремление быть мужественными и упорными и быстро обрести Нирвану.

Можно также выделить два вида следов-впечатлений, оставляемых истинной реальностью.

Какие же это два?

Первый — это следы-впечатления свойств собственной субстанции истинной реальности¹⁴¹.

Второй — функциональные следы-впечатления¹⁴².

Следы-впечатления свойств собственной субстанции истинной реальности с безначальных времен собирают в себе все дхармы без притока аффективности. Они свершают непостижимые для ума деяния и формируют природу объектов восприятия¹⁴³.

По этим двум причинам эти следы-впечатления постоянно проникают в омраченное сознание. В силу этого они побуждают живые существа отвергать страдания мира рождений-смертей, радостно стремиться к Нирване и, зная, что в их собственных телах уже есть дхарма истинной реальности, порождать в себе стремление к самосовершенствованию¹⁴⁴.

Вопрос: Если это так и все живые существа всегда имеют в себе истинную реальность, которая воздействует на них через свои следы-впечатления, то как же получается, что есть верующие и неверующие, а также неисчислимое количество существ, которые различаются тем, что одни из них начинают веровать раньше, а другие позже? Ведь, по идее, все они должны

одновременно понять, что они наделены дхармой истинной реальности и, искусно применяя правильные методы, вступить в Нирвану.

Ответ: Истинная реальность в своей основе едина, но существуют бесчисленные и неизмеримые виды непросветленного неведения. С самого начала неведению по его собственной природе присущи различия, и поэтому оно неодинаково также и в отношении большей или меньшей интенсивности своих проявлений.

Аффективные состояния сознания, более многочисленные, чем песчинки в Ганге, опираясь на непросветленное неведение, обретают существование во многих формах.

Аффекты, ложные воззрения, такие как воззрение, согласно которому «я» существует¹⁴⁵, и страстные влечения опираются на непросветленное неведение и проявляют себя в разных формах.

Все эти аффективные состояния возникают из-за опоры на непросветленное неведение и обретают многообразные формы своих проявлений. И только Так Приходящий может знать все об этом.

Учение всех будд содержит в себе положение о наличии основных причин и сопутствующих условий. Когда есть и причины, и сопутствующие условия, тогда формируется и результат. Например, в дереве скрыта природа огня, и наличие ее есть подлинная причина его горючести. Но если не придет человек, знающий это, и не применит подходящего средства для того, чтобы поджечь дерево, оно не загорится.

Точно так же дело обстоит и с живыми существами. Хотя в них и есть истинная причина пробуждения, заключающаяся в силе этих следов-впечатлений, но если они не встретят будд, бодхисаттв или благого друга, наделенных должным знанием и представляющих собой сопутствующее условие освобождения от аффективных состояний и вступления в Нирвану, то Нирвана не будет обретена ими.

Если же и будет проявлена сила сопутствующих условий извне, но изнутри не будет воздействия силы следов-впечатлений чистой дхармы, то равно невозможно будет до конца отвергнуть страдания мира рождений-смертей и радостно устремиться к Нирване. Если же основные причины и сопутствующие условия равно наличествуют, то есть присутствует воздействие силы следов-впечатлений истинной реальности и есть милосердная помощь и сострадательная поддержка всех будд и бодхисаттв, то тогда может появиться стремление отвергнуть все страдания, уверовать в Нирвану и совершенствовать свои благие корни. Когда совершенствование благих корней успешно обрело зрелость, тогда можно встретить будд и бодхисаттв, которые

наставят, научат, благодетельствуют и возвеселят такое существо, дабы оно могло следовать по Пути, ведущему к Нирване.

Что касается функциональных следов-впечатлений, то они представляют собой силу внешних, относительно живых существ, сопутствующих условий. Таких внешних сопутствующих условий может быть неисчислимое множество, но если их обобщить, то можно выделить два основных их типа.

Какие же это два?

Первый — это особые сопутствующие условия.

Второй — это общие сопутствующие условия.

Что касается особых сопутствующих условий, то их смысл таков. С тех пор, как человек, опираясь на учение будд и бодхисаттв, начинает искать Путь, ведущий к пробуждению, побуждаемый к этому искренним стремлением, и вплоть до того момента, когда он обретает состояние Будды, он старается узреть или мысленно представить себе будд и бодхисаттв, которые порой являются ему как родители, или как родственники, или как слуги, или как близкие друзья, или как враги.

Посредством условий, создаваемых всеми их неисчислимыми деяниями, такими как четыре поступка милосердия¹⁴⁶, они укрепляют силу следов-впечатлений своего великого сострадательного печалования, дабы такой человек в большей степени взращивал свои благие корни. Они также стремятся принести благо и пользу такому человеческому существу, которое тогда бы увидело их деяния или услышало о них.

Эти сопутствующие условия, в свою очередь, бывают двух видов.

Каких же двух?

Первый — это условие быстрого действия, позволяющее быстро переправиться на другой берег существования.

Второй — это условие отдаленного действия. Оно способствует переходу на другой берег существования через длительный период времени.

Если же провести разграничение этих двух, то есть условий быстрого действия и отдаленного действия, то опять-таки окажется, что они бывают двух типов.

Каких же двух?

Первый — сопутствующие условия, взращивающие благие деяния.

Второй — сопутствующие условия, способствующие обретению Пути¹⁴⁷.

Что касается общих сопутствующих условий, то они заключаются в том, что будды и бодхисаттвы стремятся перевести на другой берег существования и освободить все живые существа, постоянно и безостановочно воздействуя на них своими благими влияниями.

Посредством силы их мудрости, единой по своей субстанции¹⁴⁸ с истинной реальностью, они свершают и являют свои спасительные деяния в соответствии с нуждами живых существ, которых они видят и о которых слышат. По этой причине все живые существа, опираясь на практику самадхи, в равной степени обладают способностью зреть будд.

Если же провести разграничение по типам и этих следов-впечатлений, восходящих как к самой субстанции реальности, так и к ее функциональным проявлениям, то также окажется возможным выделить два типа их.

Какие же это два?

Первый — тип еще не-соответствия. Обычные люди, последователи двух низших Колесниц и бодхисаттвы, у которых только лишь возникло стремление к пробуждению на основе воздействия на их сознание этих следов-впечатлений по причине силы их веры, могут заниматься практикой совершенствования. Не обретя, однако, еще сознания неразличения, они продолжают стремиться к соответствию свойствам субстанции реальности. Не обретя еще способности к совершенствованию свободных деяний¹⁴⁹, они продолжают стремиться к соответствию свойствам функциональных проявлений реальности.

Второй — тип уже соответствия. Бодхисаттвы, обретшие Дхармовое Тело и сознание неразличения, *находясь в единстве с субстанцией будд и обретя свободу деяний совершенствования*¹⁵⁰, пребывают в соответствии со свойствами функциональных проявлений мудрости всех будд. Они опираются только на силу Дхармы, самоестественно спонтанно самосовершенствуясь; они получают постоянное воздействие со стороны истинной реальности и проникают в нее, уничтожая таким образом непросветленное неведение.

Далее. Омраченные дхармы с безначальных времен непрерывно оставляют свои следы-отпечатки в сознании, пока не достигается состояние Будды. После этого их воздействие прекращается. Следы-впечатления чистых дхарм, напротив, не могут в будущем уничтожиться и исчезнуть.

Почему же это так?

Дхарма истинной реальности постоянно воздействует на сознание через свои следы-отпечатки. Когда заблуждающееся сознание уничтожается, Дхармовое Тело ясно являет себя и проявляется через свои следы-отпечатки, которые поэтому и не могут исчезнуть¹⁵¹.

Далее. Что касается сущностного свойства собственной субстанции истинной реальности как она есть, то она не возрастает и не убывает ни в обычных людях, ни в слушающих голос, ни в одиноко пробужденных¹⁵², ни в бодхисаттвах.

Она не родилась прежде предела времен и не уничтожится после предела времен¹⁵³, будучи всецело вечной и постоянной. Она изначально по своей собственной природе преисполнена всеми благими качествами¹⁵⁴. Поэтому можно сказать, что она в своей субстанциальной сути наделена сияющим светом великой премудрости, освещающей собою все стороны дхармового универсума.

Ее истинная сущность — всеознающее сознание, покойное и чистое по своей собственной природе и характеризующееся как вечность, блаженство, истинное «я», чистота¹⁵⁵. Она подобна освежающей прохладе, будучи неизменной и абсолютно свободной. Она наделена таким количеством благих качеств, которое превосходит число песчинок в Ганге, и эти качества не отличны от нее, не существуют отдельно от нее, не разъединены с ней и не отличимы от непостижимой мыслью Дхармы Будды¹⁵⁶.

Эта сущность наделена всей полнотой этих качеств, не имеющих какого-либо недостатка, и называется Вместилищем Так Приходящего, а также Дхармовым Телом Так Приходящего¹⁵⁷.

Вопрос: Выше говорилось, что субстанция истинной реальности как она есть равностна и лишена каких-либо свойств. Почему же теперь говорится, что субстанция наделена всеми видами благих качеств?

Ответ: Хотя по сути своей она наделена всеми этими благими качествами, однако при этом ей не присуще свойство различия. Она равностна и имеет один и тот же вкус. Истинная реальность как она есть — только Единое.

Что же это означает?

Поскольку она лишена каких-либо различий, лишена самого свойства наделенности различиями, она по этой причине не-двойственна¹⁵⁸.

Как же тогда можно говорить о различиях¹⁵⁹?

Сошлемся в качестве примера на свойство подверженности рождениям-смертям, присущее опирающемуся на кармическую активность сознанию¹⁶⁰.

Каким образом сошлемся?

Поскольку все дхармы изначально являются только сознанием и по сущности своей не сводятся к различающей мысли¹⁶¹, тем не менее, когда сознание охвачено заблуждением, его непробужденность полагает начало различающей мысли, вследствие чего сознание начинает воспринимать весь мир объектов. Поэтому и говорят о наличии непросветленного неведения. Тем не менее природа сознания не подвержена возникновению и поэтому является сияющим светом великой премудрости.

Когда сознание совершает акт восприятия, тогда появляется и свойство не-восприятия объектов¹⁶². Но природа сознания не имеет отношения к актам восприятия, и поэтому она освещает своим светом все стороны дхармового универсума.

То сознание, которое пребывает в движении, не является истинным всеознающим сознанием и лишено собственной природы. Оно лишено вечности, лишено блаженства, лишено «я», лишено чистоты. Напротив, оно охвачено суетой, аффектами, печалью, изменчивостью, а посему и является несвободным, и все эти неблагое качества по своему числу превосходят песчинки в Ганге.

Из этого ясно, что поскольку природа сознания неподвижна, то она и наделена свойствами всех чистых благих качеств, превосходящих по своему числу песчинки в Ганге. Вот как можно здесь сослаться на непробужденное сознание.

Если сознание возникает, а тем более совершает акты восприятия дхарм, помещенных перед ним¹⁶³, и становится способным к порождению различающей мысли, то эти благое качества, присущие ему по природе, сокращаются.

Тем не менее все эти бесчисленные благое качества чистых дхарм есть не что иное, как Единое Сознание. И поскольку оно по своей природе не имеет ничего общего с содержанием различающей мысли, по этой причине оно и преисполнено этими качествами и называется Вместилищем Дхармового Тела Так Приходящего¹⁶⁴.

Далее. Под воздействием функциональных проявлений истинной реальности как она есть все Так Приходящие будды, находясь на причинной ступени¹⁶⁵, проявляли великое сострадание, практиковали все парамиты¹⁶⁶, собирали и преобразовывали все живые существа. Они давали великие обеты, желая до конца освободить все живые существа и перевести их на другой берег существования.

Кроме того, в течение бесчисленных космических циклов¹⁶⁷ вплоть до самых отдаленных пределов грядущего они смотрели на любое живое существо как на самих себя, не отличая себя от него.

И тем не менее они не схватывали свойство «быть живым существом».

Каким же образом?

В силу того, что они поистине знали, что и все живые существа, и они сами тождественны абсолютно равностной и лишенной каких-либо различий истинной реальности как она есть.

Поскольку они имели таковую мудрость, объединенную с великими искусными методами, они смогли уничтожить непросветленное неведение и узреть изначальное Дхармовое Тело.

Будучи самоестественными, они совершили все виды превосходящих всякое мышление деяний и проникли во все места мира благодаря своему тождеству с истинной реальностью как она есть.

И тем не менее они никак не обнаружили никаких признаков своей деятельности, которые можно было бы воспринять.

И по какой причине?

Ведь все будды Так Приходящие суть лишь одно только Дхармовое Тело и воплощение свойства его мудрости¹⁶⁸. Они принадлежат миру Первой Истины, а не миру, относящемуся к области профанической Истины¹⁶⁹. Они не причастны никаким мирским поступкам, и поэтому живые существа, следуя за ними, взирая на них и внимая им, получают благо. Поэтому и говорится о воздействии через них истинной реальности.

Эти воздействия бывают двух видов.

Каких же двух?

Первый — это воздействия, опирающиеся на различающее объекты сознание, и их воспринимают обычные люди, а также последователи первых двух Колесниц.

Это называют Отраженным Телом¹⁷⁰. Поскольку эти люди не знают, что эти воздействия есть лишь проявление сознания, созданное его же трансформациями¹⁷¹, то они считают, что они пришли откуда-то извне. Они считают, что это Тело имеет материальные ограничения¹⁷², и не могут до конца понять его суть.

Второй — это воздействия, опирающиеся на деятельное сознание. Их воспринимает сознание бодхисаттв от первой ступени появления установки на пробуждение до завершающей ступени.

Это называют Телом Воздаяния¹⁷³. Это тело имеет неисчислимые формы; эти формы, в свою очередь, имеют неисчислимые свойства; а эти свойства, в свою очередь, имеют неисчислимые благие признаки¹⁷⁴. Те места, где эти формы пребывают, опираясь на плоды совершенных подвигов, также имеют все виды неисчислимых украшений.

Проявления этого Тела не знают границ, будучи неисчерпаемыми. Они лишены свойств каких-либо материальных ограничений. Это Тело проявляет себя в ответ на потребности живых существ и всегда сохраняет свое постоянство, не разрушается и не несет ущерба.

Все эти благие качества были обретены благодаря практике всех парамит и воздействию лишенных притока аффективности следов истинной реальности¹⁷⁵.

Поскольку это Тело под воздействием превосходящих мышление следов истинной реальности наделено всей полнотой неисчислимых свойств блаженства, его и называют Телом Воздаяния.

Что же касается того, что видят обычные люди, то это только грубые телесные формы. Живые существа блуждают шестью путями¹⁷⁶, и их видение

[проявлений реальности] не одинаково, их множество, и все они отличаются друг от друга, однако в равной степени лишены свойств блаженства. Поэтому этот тип [проявлений] называют Телом Соответствия¹⁷⁷.

Далее. Бодхисаттвы, возымевшие первоначальную установку на пробуждение, и прочие, благодаря их глубокой вере в дхарму истинной реальности, менее разнятся в их видении [ее проявлений].

Они понимают, что телесные свойства и величие украшений, являющихся атрибутами Тела Воздаяния, и другие тому подобные явления не появляются и не исчезают и чужды какому-либо ограничению. Они опираются лишь на сознание, будучи его явлениями, и неотделимы от истинной реальности как она есть.

Однако эти бодхисаттвы еще подвержены проведению различий и разграничений, поскольку они не вступили еще в обитель Дхармового Тела.

Если они достигают состояния «чистоты сознания», то видимые ими формы становятся все утонченнее и чудеснее, а воздействие истинной реальности многократно возрастает. И так продолжается вплоть до завершения Пути по ступеням бодхисаттвы. Тогда способность видения достигает своего предела, и если происходит освобождение от кармически активного сознания, то исчезают и все видимые свойства, ибо Дхармовое Тело всех будд находится по ту сторону различения «этого» и «того»¹⁷⁸. Что же касается телесных свойств, то их видение прекращается.

Вопрос: Если Дхармовое Тело всех будд свободно от телесных свойств, то каким же образом оно может являть себя через нечто, наделенное телесными свойствами?

Ответ: Это Дхармовое Тело и есть Тело, наделенное чувственно воспринимаемой формой¹⁷⁹. Поэтому оно и может являть себя через телесную форму.

Можно сказать, что изначально материя и сознание недвойственны¹⁸⁰.

Поскольку материя по своей природе тождественна премудрости, телесная форма, разделенная на отдельные чувственно воспринимаемые формы, и называется Телом Премудрости¹⁸¹.

Поскольку премудрость по своей природе тождественна материи, постольку и говорится, что Дхармовое Тело объемлет собою все без исключения. Явленные ею телесные формы не имеют ограничений.

Следуя сознанию, Дхармовое тело может проявиться во всех десяти сторонах света в виде бесчисленных бодхисаттв, бесчисленных Тел Воздаяний и бесчисленных величественных украшений. Хотя все они и отличаются друг от друга, но тем не менее не знают никаких ограничений и никаких противодействий со стороны друг друга. Их нельзя познать различающим

сознанием, поскольку они являются свободными энергиями¹⁸² истинной реальности как она есть.

Далее будет разъяснено, как перейти из мира рождений-смертей в мир истинной реальности как она есть.

Можно сказать, что, анализируя пять скандх¹⁸³, мы приходим к выводу, что они сводятся к материи и сознанию.

Объекты шести органов чувств¹⁸⁴ при окончательном анализе оказываются вовсе не тем, чем они нам представлялись ранее.

Что же касается сознания, то оно вовсе не имеет никаких свойств оформленной телесности, и даже если искать последние по всем десяти сторонам света, то все равно их не найти.

Если человек заблудился и принимает восток за запад, то даже если он и будет идти по неизменному маршруту, все равно не придет туда, куда ему нужно.

Таковы и все живые существа. Они заблудились по причине неведения и стали принимать за свое сознание различающую мысль. Сознание по своей сущности недвижно. Если человек может созерцать, анализировать и познавать суть своего сознания и поймет, что она тождественна отсутствию различающей мысли, то он может легко и успешно вступить в мир истинной реальности как она есть.

Что касается излечения от ложных привязанностей, то все ложные привязанности опираются на воззрение, согласно которому «я» существует. Если отказаться от веры в «я», то не будет и ложных привязанностей.

Есть два типа воззрения на «я».

Первый заключается в признании наличия «я» у личности.

Второй — в признании наличия «я» у дхарм¹⁸⁵.

Существует пять типов веры в наличие «я» у личности, которой придерживаются обычные люди.

Какие же это пять?

Первый тип заключается в том, что, услышав из сутры, что Дхармовое Тело Так Приходящего пребывает в предельном покое и подобно пустому пространству, и не зная, что об этом говорится, дабы разрушить заблуждения, начинают утверждать, что пустое пространство и есть природа Так Приходящего.

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что свойство быть пустым пространством есть лишь ложная дхарма, лишенная субстанциальности и бессущностная. Это свойство лишь приписывается материи и потому как бы существует.

Признание же реальности этого свойства будет удерживать сознание в мире рождений-смертей. Поскольку же все дхармы, образующие группу материи, изначально есть не что иное, как сознание, никакой материи вне сознания нет. Если же никакой материи помимо сознания нет, то нет и свойства быть пустым пространством. Можно сказать, что весь мир объектов — одно только сознание, приобретающее видимость реальности из-за возникновения заблуждения.

Если сознание освободится от своей омраченной деятельности, то исчезнет и весь мир объектов и останется лишь одно истинное сознание, объемлющее все без исключения. Вот каков окончательный смысл учения о безбрежной по своей природе мудрости Так Приходящего, а вовсе не таков, что мудрость по своим свойствам подобна пустому пространству¹⁸⁶.

Второй тип заключается в том, что миряне, услышав из сутры, что все дхармы в основе своей воплощают пустоту, что они, вплоть до дхармы нирванической истинной реальности как она есть, также в основе своей пусты и изначально их самость пуста, будучи свободной от всех свойств, и не зная, что об этом говорится, дабы разрушить заблуждения, начинают говорить, что природой истинной реальности как она есть и Нирваны является одна лишь пустота.

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что Дхармовое Тело истинной реальности как она есть по своей собственной субстанции отнюдь не пусто, а имеет природу, наделенную полнотой неисчислимых благих качеств и совершенств.

Третий тип заключается в том, что люди, услышав из сутры, что Вместилище Так Приходящего никоим образом не увеличивается и не уменьшается и воплощает в себе все дхармы благих качеств и совершенств, и не понимая смысла услышанного, начинают утверждать, что во вместилище Так Приходящего существуют различия между собственными свойствами дхарм материального и психического.

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что вышесказанное относительно вместилища Так Приходящего справедливо лишь относительно истинной реальности как она есть и о различиях говорится лишь применительно к способности омраченного сансарического ума¹⁸⁷.

Четвертый тип заключается в том, что люди, услышав из сутры, что все загрязненные дхармы мира рождений и смертей опираются на вместилище Так Приходящего и что все дхармы неотделимы от истинной реальности как она есть, и не понимая причины этого, начинают говорить, что вместилище Так Приходящего в своей собственной субстанции содержит все дхармы мира рождений и смертей.

Как же исправить это заблуждение

Ведь об этом говорится по той причине, что вместилище Так Приходящего изначально вмещает в себя более многочисленные, чем песчинки в Ганге, чистые благие качества, неотделимые, неотсекаемые и неотличные от истинной реальности как она есть¹⁸⁸. Все же более многочисленные, нежели песчинки в Ганге, загрязненные и подверженные притоку аффективности дхармы существуют лишь по видимости, и они никогда с самого безначального начала не вступали во взаимодействие с природой вместилища Так Приходящего.

Если бы даже вместилище Так Приходящего в самой своей субстанции содержало бы ложные дхармы и тем не менее побуждало бы живые существа к достижению пробуждения и вечного успокоения всего ложного, то ни для чего ложного просто не осталось бы места.

Пятый тип заключается в том, что люди, услышав из сутры, что мир рождений и смертей существует благодаря опоре на вместилище Так Приходящего и что Нирвана также обретается благодаря опоре на вместилище Так Приходящего, и не понимая смысла сказанного, начинают утверждать, что живые существа имеют начало, а раз они имеют начало, то и Нирвана, обретенная Так Приходящим, может также закончиться и он вновь может стать живым существом.

Как же исправить это заблуждение?

Разъяснением того, что поскольку вместилище Так Приходящего не имеет никакой временной границы в прошлом, то и свойства неведения также не имеют начала.

Если же кто-либо говорит, что источник происхождения живых существ находится за пределами трех миров, то это означает, что он повторяет доктрины внешних путей.

Кроме того, поскольку вместилище Так Приходящего не имеет никакой временной границы и в будущем, то и Нирвана, обретаемая всеми буддами, а также и все соотносящиеся с ней свойства также не имеют никакой временной границы в будущем¹⁸⁹.

Воззрение, согласно которому дхармы наделены «я»¹⁹⁰, опирается на несовершенство корней учения двух Колесниц¹⁹¹. Из-за этого несовершенства Так Приходящий наставлял их последователей только лишь в доктрине об отсутствии «я» у личности, а эта доктрина не является исчерпывающей. Согласно этому воззрению, личность составлена из подверженных возникновению и гибели дхарм пяти скандх¹⁹². Последователи этих Колесниц страшатся пребывания в мире рождений и смертей и испытывают ложное влечение к Нирване.

Как же исправить эти заблуждения?

Ведь по своей собственной природе дхармы пяти скандх вовсе не рождаются, а следовательно, и не гибнут, изначально пребывая в Нирване. Для того же,

чтобы окончательно изжить все ложные привязанности, следует понять, что все загрязненные и чистые дхармы взаимозависимы и не имеют никаких собственных свойств, о которых можно было бы говорить.

По этой причине все дхармы изначально не имеют природы ни материи, ни психики, ни мудрости, ни сознания, ни деятельного, ни не-деятельного¹⁹³.

Поэтому вовсе нельзя говорить о свойствах, а все-таки продолжающим говорить об этом следует знать, что Так Приходящий, умело применяя искусные методы, проповедовал условные истины, дабы иметь возможность вести живые существа, усвоившие их, к освобождению от различающей мысли и вернуться к истинной реальности как она есть. Посредством различающей все дхармы мысли сознание и оказывается подверженным рождениям и смертям и не может вступить в наделенную истинной сущностью мудрость.

Что касается разделения типов устремления к пробуждению по свойствам Пути, то можно сказать, что Путь, который проходят все будды и все бодхисаттвы, возымевшие сознание устремления и занимающиеся совершенствованием, может быть рассмотрен в аспекте типов устремления как бывающий трех видов.

Каких же трех?

Первый — это устремление, связанное с совершенством веры.

Второй — это устремление, связанное с пониманием и деятельностью.

Третий — это устремление, связанное с непосредственным постижением сути.

Что касается совершенства веры и возникновения устремления к пробуждению, то в людях какого типа это находит себе опору, какого рода практику предполагает, а при достижении совершенства веры у кого может появиться устремление к пробуждению?

Что касается существ так называемого неустановившегося типа¹⁹⁴, то среди них есть такие, которые, благодаря воздействию силы благих корней следов-впечатлений реальности, верят в карму и в плод совершенных деяний и могут совершать десять видов благих дел¹⁹⁵. Такие люди отвращаются от страданий мира рождений и смертей и желают устремиться к наивысшему бодхи¹⁹⁶. Если им удастся встретить будд, то они по-родственному служат им и пекутся о них, совершенствуясь в деяниях верного сознания. По прошествии десяти тысяч кальп вера в их сознании становится совершенной. Что касается устремления к пробуждению, то оно будет укрепляться благодаря наставлениям будд и бодхисаттв, благодаря возрастанию великого сострадания или по причине их стремления сохранить истинное Учение от исчезновения — все это будет способствовать укреплению их стремления к пробуждению. Если они таким образом, через обретение совершенства веры, обретут устремление к

пробуждению, то они приобщатся к типу определившихся существ и уже ни при каких условиях не повернут вспять. О них говорят как о принадлежащих к семени Так Приходящего¹⁹⁷.

Однако среди соответствующих существ есть и такие, благие корни которых чрезвычайно малы, а накопившиеся в течение исключительно длительного времени аффекты исключительно сильны. Хотя они также могут встретить будд и почитать их, в них может произрасти лишь семя обретения в будущем рождения в виде человека или божества или семя приобщения к пути двух низших Колесниц¹⁹⁸. И хотя среди них также будут люди, взыскующие Пути Великой Колесницы, из-за неустановленности их корней они будут то продвигаться вперед, то отступать назад.

Но будут и такие, которые смогут, благодаря наличию особенно благоприятных условий, достичь формирования устремления к пробуждению еще до прошествия десяти тысяч калп. Это может произойти благодаря телесному присутствию Будды, благодаря заботе и попечению о Сангхе, благодаря получению наставлений от последователей двух низших Колесниц или благодаря обучению у других праведных личностей — благодаря всем этим условиям может развиться устремление к пробуждению. Но все эти виды устремления к пробуждению являются неустановившимися, и потому в случае появления неблагоприятных условий люди, наделенные ими, могут вновь отступить на уровень последователей двух низших Колесниц.

Далее. Какой же тип сознания надо возвращать для развития устремления к пробуждению через достижение совершенства в вере?

Можно сказать, что существует три таких типа.

Какие же три?

Первый — это прямонаправленное сознание, предполагающее правильное памятование¹⁹⁹ истинной реальности как она есть.

Второй — это глубокое сознание, наслаждающееся накоплением всех видов благих деяний.

Третий — это сознание, преисполненное великим состраданием, стремящееся освободить все живые существа от страданий.

Вопрос: Выше говорилось, что Дхармовый Мир обладает лишь свойством единственности и в субстанции Будды нет двойственности. Почему же тогда недостаточно только размышлять об истинной реальности как она есть, а еще надо стремиться научиться совершать все виды благих деяний?

Ответ: Возьмем для примера драгоценность мани²⁰⁰, которая по своей сущностной природе чиста и лучезарна, но тем не менее на поверхности загрязнена нечистотами.

Если человек будет только размышлять о сущности драгоценности и не будет, используя все имеющиеся искусные методы, чистить и полировать ее, то он никогда не увидит ее чистоты.

Точно так же дхармовая сущностная природа истинной реальности, составляющей природу живых существ, пуста и чиста, однако, тем не менее, из-за неисчислимых загрязнений, создающихся аффектами, она оказывается омраченной.

Если человек только размышляет об истинной реальности как она есть и не использует все имеющиеся искусные методы, чтобы пропитаться истинной реальностью и достичь совершенства, он также никогда не достигнет чистоты. Поскольку бесчисленные загрязнения, подобно пелене, окутывают все дхармы, необходимо совершенствоваться в свершении всех благих деяний, чтобы таким образом очиститься. Если человек таким образом совершенствует все благие дхармы, то он легко и естественно возвращается к гармонии с дхармой истинной реальности как она есть.

Если говорить вкратце, то можно выделить четыре вида искусных методов. Какие же это четыре?

Первый — это фундаментальные искусные методы. Так называется созерцание нерожденной своеприродности²⁰¹ всех дхарм, отказ от ложных воззрений во имя не-пребывания в мире рождений-смертей.

Это также созерцание всех дхарм как совокупно порожденных причинами и условиями и понимание неизбежности кармических следствий.

Из этого понимания возникает великое сострадание, стремление к совершению приносящих благо счастья²⁰² деяний во имя собирания и преобразования живых существ, что, в свою очередь, предполагает не-пребывание в Нирване, поскольку согласованность с дхармовой природой²⁰³ и следование ей предполагают не-пребывание в какой-либо сущности²⁰⁴.

Второй — это способные к приостановлению искусные методы. Они заключаются в развитии способности к совестливому раскаянию в совершенных ошибочных поступках, которая может приостанавливать все дурные дхармы и не давать связанным с ними состояниям возрастать и усиливаться. Благодаря этому согласованность с дхармовой природой и следование ей позволяют избежать всех видов ошибочных поступков.

Третий — это возвращающие и усиливающие уже появившиеся благие корни искусные методы. Например, если человек усердно почитает, заботливо пестует и благоговейно поклоняется Трем Драгоценностям²⁰⁵, воспекает, радуется и превозносит всех будд, то, благодаря силе его любви и преданному почтению к Трем Драгоценностям, переполняющим его сердце, его вера возрастет и усилится, и такой человек тогда сможет направить свое усердие на достижение наивысшего Пути.

Кроме того, благодаря силе Будды, Дхармы и Сангхи, которая будет хранить такого человека, он сможет уничтожить все кармические препятствия и его благие корни не понесут ущерба, а благодаря согласию с дхармовой природой и следованию ей, он сможет удалить все виды препятствий, проистекающих из-за невежества.

Четвертый — это искусные методы великого обета, равно распространяемого на все живые существа. Этот обет заключается в том, чтобы в будущем преобразить и перевести на другой берег все живые существа без остатка, дабы они обрели окончательную и безостаточную Нирвану²⁰⁶.

Это возможно по причине согласованности с дхармовой природой и следования ей, ибо нет в ней никакой разорванности, дхармовая природа всеохватна и величественна, она, словно пелена, окутывает все живые существа, равностна и не-двойственна. В ней нет места различению «того» и «этого»²⁰⁷, и она всецело пребывает в покое исчерпания²⁰⁸.

Если бодхисаттва приобретает это устремление, то он в малой степени может приобщиться к Дхармовому Телу. Приобщившись к Дхармовому Телу, он может, следуя силе своего обета, явить себя восемью способами перед живыми существами ради их блага²⁰⁹.

Они таковы: нисхождение с небес Тушита²¹⁰, вхождение в утробу матери, пребывание в утробе матери, покидание утробы матери, уход из семьи, обретение Пути²¹¹, поворот Колеса Учения, вступление в Нирвану.

Однако про такого бодхисаттву еще нельзя сказать, что он полностью реализовал Дхармовое Тело, поскольку его карма, связанная с притоком аффективности в течение неизмеримых эпох, еще полностью не отсечена. Поэтому его жизнь связана со свойством «быть подверженным наималейшим страданиям».

Однако это происходит все-таки не вследствие кармических результатов, а в силу свободно принятого им великого обета. Если в сутре говорится, что среди таких бодхисаттв бывают и отступающие с Пути в дурные формы существования, то это не означает подлинного отступления. Об этом говорится исключительно только для того, чтобы воодушевить героическую решимость бодхисаттв начальной стадии ученичества, еще не занявших подлинное положение бодхисаттв и могущих проявлять нерадивость.

Однако, как только единственное устремление бодхисаттвы развилось, он окончательно отбрасывает далеко назад всякий страх и слабость и не боится даже опуститься на уровень последователей двух низших Колесниц. И тогда, даже если он слышит, что будет испытывать страдания и муки, занимаясь своим изнурительным трудом в течение неисчислимых и не имеющих пределов асанкхей²¹² калп, прежде чем обретет Нирвану, он тем не менее

не испытывает никакого беспокойства слабости, ибо ему достоверно известно, что все дхармы уже изначально пребывают в Нирване.

Что касается обретших стремление к пробуждению через понимание и деяние, то следует знать, что оно превосходит по достоинству вышеописанное, поскольку оно присуще бодхисаттвам, которые близки к завершению первого этапа своего Пути, начавшегося асанкхейя кальпы тому назад с момента обретения ими впервые правильной веры, и которые по этой причине, достигнув глубокого понимания сути дхармы истинной реальности как она есть, отбросили всякую привязанность к свойствам, которыми обладают их деяния.

Зная, что в субстанции дхармовой природы нет ничего, вызывающего привязанность и влечение, и пребывая в согласии с ней и следуя ей, эти бодхисаттвы совершенствуются в дана-парамите²¹³.

Зная, что в дхармовой природе нет никаких загрязнений, они удаляют все пороки пяти страстей, а пребывая в согласии с ней и следуя ей, совершенствуются в шила-парамите²¹⁴.

Зная, что в дхармовой природе нет страданий, они удаляют аффект гнева и, пребывая в согласии с ней и следуя ей, совершенствуются в кшанти-парамите²¹⁵.

Зная, что дхармовая природа лишена свойств как физического, так и психического²¹⁶, они удаляют леность и, пребывая в согласии с ней и следуя ей, совершенствуются в вирья-парамите²¹⁷.

Зная, что дхармовая природа постоянна и стабильна, а ее субстанции чуждо какое-либо смешение или беспорядок, они пребывают в согласии с ней и, следуя ей, совершенствуются в дхьяна-парамите²¹⁸.

Зная, что дхармовая природа в своей субстанции есть просветление, они освобождаются от неведения и, пребывая в гармонии с ней и следуя ей, совершенствуются в праджня-парамите²¹⁹.

Что касается постижения возымевших устремление к просветлению и поднимающихся со ступени чистоты сознания на окончательную ступень состояния бодхисаттвы, то какой тип объектов они постигают?

Следует сказать, что это истинная реальность как она есть. Мы говорим о ней как об «объекте» лишь применительно к способности трансформирующего сознания²²⁰, но в действительности это постижение не предполагает какого-либо объекта²²¹.

Только познание истинной реальности как она есть называют познанием Дхармового Тела²²². Только такие бодхисаттвы могут за одно только мыслимое мгновение обойти все без остатка миры десяти сторон света и почтить всех будд, прося их повернуть Колесо Учения.

Однако в своем стремлении руководить живыми существами на их Пути и заботиться об их благе они не опираются на письменные знаки²²³. Иногда для пользы слабых и трусливых существ они показывают, как, минуя все последовательные ступени, быстро достичь совершенного пробуждения. Иногда для пользы ленивых и медлительных существ они объясняют, как идти по Пути достижения состояния Будды в течение асанкхейя калъп.

Так они оказываются способны использовать все неисчислимые искусные методы и сверхмыслимые принципы. Но по сути все бодхисаттвы, будучи равны независимо от своего типа, природы и корней, равны и в своем стремлении к пробуждению, и в своем постижении²²⁴, а следовательно, нет и никакого способа опережения одних другими²²⁵, и все бодхисаттвы равным образом должны совершенствоваться в течение трех асанкхейя калъп.

Однако поскольку миры живых существ не одинаковы и то, что воспринимается их зрением или слухом, а также их корни, желания и природа весьма различаются между собой, то и методы совершенствования, которые предлагаются им, также многообразны.

Что касается свойств стремления бодхисаттв к пробуждению, то можно выделить три типа свойств тончайших состояний сознания.

Какие же это три?

Первый — истинное сознание, называемое так по причине отсутствия в нем каких-либо разграничений.

Второй — сознание искусных методов, названное так по причине его спонтанного распространения повсюду во имя деяний на благо всех живых существ.

Третий — это сознание кармического осознания²²⁶, названное так по той причине, что оно возникает и исчезает наиболее тонким и неуловимым образом²²⁷.

Если же бодхисаттва достиг полноты и совершенства своих благих свойств, то он проявляет себя на высшем уровне мира форм²²⁸ и обретает величайшее и достойнейшее тело во всех мирах.

Посредством отклика своей изначальной мудрости, наделенной свойством единовременного проявления, его неведение мгновенно²²⁹ исчезает, и тогда его называют бодхисаттвой, наделенным всеми видами мудрости. Тогда он спонтанно обретает способность совершать недоступные мысли деяния, благодаря которой он может явить себя во всех десяти сторонах света во имя блага всех живых существ.

Вопрос: Поскольку пространство бесконечно, то и число миров в нем бесконечно, а поскольку число миров в нем бесконечно, то и число живых существ в них бесконечно, а поскольку число живых существ в них бесконечно,

то и формы развертывания их сознания также бесконечно многообразны. А если это так, то и чувственные объекты их также нельзя приравнять друг к другу, а следовательно, их чрезвычайно трудно познать и понять. Если же неведение прекращено, то значит, что более нет ни осознания, ни мышления. Как же тогда можно называть достигшего этого бодхисаттву наделенным всеми видами мудрости?

Ответ: Все миры чувственных объектов в своей основе — одно лишь сознание. Будучи отделены от истинного знания посредством различающего мышления и своих представлений, живые существа ложным образом воспринимают чувственные объекты и различают или сравнивают их.

Возникшее в силу этого заблуждения различающее мышление и его представления не соотносятся с дхармовой природой, и поэтому живые существа не могут достичь полноты понимания.

Что же касается Так Приходящих будд, то они освобождены от представлений, обусловленных ложным видением, и поэтому не может быть такого, что оставалось бы недоступным их знанию. Их сознание пребывает в своей истинности, и по сути своей оно и есть природа всех дхарм, а посему оно по самой своей сущности озаряет своим светом все дхармы, обусловленные заблуждением. Они наделены великой мудростью, проявляющей себя в неисчислимых искусных методах, которые, соотносясь с особенностями различных живых существ, ведут их к освобождению, открывая смысл всех видов Учения. Поэтому и употребляют название «все виды мудрости».

Еще вопрос: Если Будды обладают спонтанной способностью к деяниям, посредством которых они могут являть себя во всех местах на благо живых существ, то все без исключения живые существа должны были бы получить благо, созерцая их телесный образ, или взирая на их божественные трансформации и чудеса, или внимая их проповеди. Но если это так, то почему же во вселенной большинство существ не может узреть будд?

Ответ: Дхармовое Тело всех Так Приходящих будд совершенно равностно и пронизывает собой все в мире. Поскольку будды свободны от какой-либо преднамеренной заданности в своих деяниях, то их и называют спонтанными. Однако они являют себя, опираясь на особенности сознания разных типов живых существ.

Сознание живых существ подобно зеркалу. Если зеркало загрязнено, то и отражения в нем не появятся. Если сознание живых существ загрязнено, то и Дхармовое Тело не может в нем проявиться²³⁰.

IV

Закончив раздел о разъяснении смысла, перейдем теперь к разъяснению учения о практике совершенствования и сущности исполненного верой сердца. О практике самосовершенствования и об исполненном верою сердце говорят лишь для тех живых существ, которые не вступили еще на ступень бесповоротного утверждения на Пути к пробуждению.

Какие же существуют виды веры?

Как следует заниматься практикой самоусовершенствования?

Если говорить в самом общем смысле, то всего существует четыре типа сердец, исполненных верой.

Какие же четыре?

Первый — вера в коренную основу. Она называется так, поскольку основывается на радостном памятовании о природе дхарм истинной реальности как она есть.

Второй — вера в то, что Будда обладает наделенностью неизмеримым количеством благих свойств и качеств. Благодаря наличию такой веры человек стремится постоянно памятовать об этих качествах, приближаться к ним, почитать их, преклоняться перед ними, развивая таким образом свои благие корни и желая обретения всеведения.

Третий — вера в то, что Учение будд приносит великую пользу и благо. Таким образом, верующий человек стремится постоянно памятовать о необходимости непрерывной практики всех парамит.

Четвертый — вера в то, что Сангха обладает способностью самосовершенствоваться, принося благо как себе, так и другим живым существам. Человек, наделенный такой верой, с радостью стремится приблизиться к сонму бодхисаттв и искать их наставлений относительно правильной практики самосовершенствования²³¹.

Существует пять врат практики самосовершенствования, благодаря которым можно довести веру до ее полной завершенности.

Какие же это пять?

Первые врата — врата милосердия, *вторые* — врата обетов, *третьи* — врата терпения, *четвертые* — врата усердия, *пятые* — врата приостановления и созерцания.

Как практиковать вхождение во врата милосердия?

Если практикующий милосердие человек видит, что некто пришел за подаянием, он должен отдать ему то из своего имущества и богатства, что он может отдать. Так, освобождая себя от жадности и алчности, он делает и другого человека счастливым и радостным.

Если такой человек видит кого-либо в опасности, беде, страхе или в каком-либо затруднении, он должен стремиться избавить такого несчастного от его невзгод, насколько он в состоянии сделать это.

Если какое-либо существо придет к такому человеку в поисках наставлений в Учении, то он должен в соответствии со своими возможностями преподавать этому существу Учение, используя искусные методы. Такой человек не должен алкать ни славы, ни выгоды, ни почестей. Он должен думать лишь о том, чтобы принести пользу и себе, и другим, используя обретенные заслуги для обретения бодхи²³².

Как практиковать вхождение во врата соблюдения обетов?

Не убивай, не кради, не распутничай, не двуличничай, не злословь, не лги, не будь велеречив. Избавься от алчности и жадности, гнева, лжи, клеветы, плутовства, ненависти и ложных воззрений.

Если такой человек является монахом, ушедшим из семьи, то ему следует для освобождения от аффективных состояний удаляться от соблазнов и суеты мира и постоянно пребывать в покое и тишине, стремиться к уменьшению желаний, довольствоваться малым и практиковать аскезу-дхута²³³ и другие аскетические методы.

Совершив даже малый проступок, такой человек уже испытывает сильное беспокойство, и родившийся в его сердце стыд ведет его к раскаянию. Он не должен легкомысленно относиться к тому, что было запрещено. Так Приходящим, и ему следует воздерживаться от клеветы и распространения сплетен и слухов, чтобы не ввести в соблазн другие живые существа и не побудить их к совершению предосудительных деяний.

Как практиковать вхождение во врата терпения?

Практикующий их человек должен терпеливо сносить любые проявления аффективности других людей, и в его сердце не должна появиться даже тень мысли о мщении. Он должен терпеливо и безропотно принимать приобретения и утраты, почести и опалу, хвалу и клевету, горе и радость и все прочие дхармы того же рода.

Как практиковать вхождение во врата усердия?

Сердце такого человека не должно знать лености при совершении добрых дел. Его воля должна неизменно быть несокрушимо твердой и крепкой, и он должен навсегда отстранить от себя слабость и малодушие. Он должен всегда помнить о том, что с безначальных времен он уже подвергался попусту всем великим мукам тела и ума, не имея никакой пользы от этого.

Поэтому ему следует усердно совершенствоваться в накоплении всех видов заслуг, чтобы принести пользу и себе, и другим. Тогда и все невзгоды сразу же сгинут и исчезнут.

Но следует помнить, что даже человек, практикующий совершенствование веры своего сердца, тем не менее во множестве своих предыдущих жизней совершал многочисленные тяжкие преступления и злодеяния, отягощая свою карму и создавая кармические препятствия, что делает его уязвимым для искушений Мары и его демонов²³⁴, мирских соблазнов, которые могут увлечь его вновь и погрузить в суету обыденности и различных болезней и недугов.

И поскольку подобного рода препятствий чрезвычайно много, надо быть особенно отважным и мужественным, усердно предаваясь практике самосовершенствования. Следует днем и ночью в течение всех шести страж суток поклоняться буддам и почитать их. Когда же сердце исполнится искренности и пробудится раскаяние, тогда можно просить будд о помощи и поддержке, сорадуясь с другими живыми существами, что будет способствовать продвижению к бодхи.

Если всегда поступать так, не зная лени и нерадивости, то непременно устранишь все препятствия и преграды и премного взрастишь свои благие корни.

Как практиковать вхождение во врата приостановления и созерцания?

То, что называют приостановлением, это приостановление восприятия всех свойств чувственных объектов по причине следования в процессе созерцания нормам шаматхи.

То, что называют созерцанием, это аналитическая процедура, предполагающая распознавание свойств причин и условий возникновения и разрушения по причине следования нормам випашьяны²³⁵.

Что означает слово «следование»?

Оно означает, что необходимо плавно и постепенно совершенствоваться в этих двух видах практики, не отделяя их друг от друга, для того чтобы они сообща улучшались благодаря друг другу.

Для практики совершенствования в приостановлении следует уединиться в особом тихом помещении, сесть прямо и выправить свою волю и мысль²³⁶, не сосредоточиваясь ни на дыхании, ни на телесной форме, ни на пустоте, ни на земле, воде, огне или ветре и достигая таким образом осознанности, не опирающейся ни на зрение, ни на слух.

Тогда все мысли и представления, сопровождающие различающую мысль, будут отсечены. И даже будет оставлено само отсечение представлений, ибо все дхармы в изначальной основе своей лишены свойств, не возникают с каждым новым моментом и не исчезают с каждым новым моментом.

*Так можно достигнуть соответствия с подлинной природой всех дхарм через совершенствование в приостановлении*²³⁷. И вовсе не следует вначале устремлять мысль на внешние чувственные объекты, а затем при помощи сознания очищать сознание. Если мысль рассеивается и скачет вовне, ее следует схватить, вернуть и утвердить в правильном памятовании²³⁸.

Следует знать, что это правильное памятование есть не что иное, как только сознание, и что вне его нет никакого мира чувственно воспринимаемых объектов. Даже само это сознание лишено каких-либо собственных свойств²³⁹, и его суть нельзя ухватить через его мгновенные следующие друг за другом акты.

Если же практикующий встает со своего места, ходит туда-сюда, останавливается или делает какие-либо дела, он должен всегда неотступно памятовать об искусных методах практики, жить в соответствии с *неизменной природой истинной реальности как она есть*²⁴⁰ и тщательно обзирать и анализировать свой опыт, постоянно упражняясь и неустанно тренируясь; тогда его сознание станет прочно установленным и стабильным.

Поскольку сознание прочно установится и станет стабильным, постепенно шаг за шагом способность к достижению приостановления станет все более и более мощной, и практикующий сможет вступить в самадхи²⁴¹ истинной реальности как она есть. Тогда аффекты такого человека окажутся глубоко скрытыми, а сила веры его сердца возрастет чрезвычайно, и он встанет на Путь, ведущий к совершенству, с которого уже нельзя повернуть обратно.

В это состояние никоим образом не могут вступить люди, исполненные сомнений и колебаний, люди неверующие, клеветующие на истину и кощунствующие, совершившие тяжкие преступления и создавшие кармические препятствия на своем Пути, люди, обремененные привязанностями к своему «я», люди ленивые и нерадивые.

Далее. По причине опоры на это самадхи, практикующий созерцатель познает свойство наделенности единством дхармового универсума; он постигнет равенность Дхармового Тела всех будд и тел живых существ и их не-двойственность.

Это состояние называется самадхи одного действия²⁴². Следует знать, что корнем и основой этого самадхи является сама истинная реальность как она есть и, если человек продолжает практиковать его, он непременно сможет породить в себе неизмеримое самадхи.

Если же к этой практике приступит живое существо, лишенное силы благих корней, то ему не избежать искушений и нападений со стороны всевозможных бесов, а также демонов и божеств, почитаемых сторонниками внешних учений²⁴³. Сидя в созерцании, такой человек может увидеть демонические

явления в их ужасной форме, но они могут предстать перед ним и просто в виде мужчин или женщин.

Если осознать, что все эти чувственно воспринимаемые образы — всего лишь явления только сознания, то они немедленно исчезнут и не причинят никакого вреда. Они могут также явиться в виде небесных божеств, бодхисаттв и даже Так Приходящего, наделенного всей полнотой признаков Будды.

Они могут произносить дхарани²⁴⁴, проповедовать совершенства даяния, соблюдения обетов, терпения, усердия, созерцания и мудрости.

Они могут также проповедовать о пустотной равностности, лишенной свойств, лишенной обетов, лишенной гнева, лишенной родственных привязанностей, лишенной причин, лишенной следствий и являющейся только абсолютной пустотностью покоя и ничто, и утверждать, что это и есть истинная Нирвана²⁴⁵.

Они могут также преподавать знание как событий прошлых жизней, так и того, что произойдет в будущем.

Они могут объяснить, как проникать в мысли других людей и как в совершенстве овладеть искусством красноречия, чтобы соблазнить живые существа, алчно привязанные к благам и выгодам мира и мирской славе.

Они могут произвольно ввергать человека то в состояние гнева, то в состояние радости, лишая его природу постоянства и устойчивости и склоняя ее то к обильным проявлениям милосердия, то к большой сонливости и вялости, то к недужности и болезненности. В его сердце все время сменяют друг друга то лень и нерадивость, то усердие и старательность. После этого человек впадает в прострацию, проистекающую из неверия, его охватывают многочисленные сомнения и тревожные думы. Такой человек может и совсем забросить правильную практику самосовершенствования и предаться совершению различных обрядов смешанной природы²⁴⁶ или оказаться повязанным по рукам и ногам мирскими делами и обязанностями.

Иногда эти искусители могут ввести человека в различные состояния, отдаленно напоминающие самадхи, это те состояния, которых достигают в своей практике адепты внешних учений, а отнюдь не подлинное самадхи. Они могут сделать так, что человек будет непрерывно находиться в состоянии транса день, или два дня, или три дня, а то и целых семь дней. В их власти заставить человека как бы естественным образом ощутить утонченные ароматы и благоухания божественных яств и напитков, наполняющих все его тело и все его сердце блаженством, причем он не будет испытывать ни голода, ни жажды; после же этот несчастный привяжется к этим ощущениям и окажется в полной зависимости от них.

Или они могут призвать человека есть без норм поста, то много, то мало, отчего цвет его лица и внешность изменятся. По этим причинам практикующий должен постоянно при помощи мудрости рассматривать и анализировать свой

опыт, не позволяя своему сознанию попадать в демонические сети и ловушки²⁴⁷.

Если практикующий усерден в правильном памятовании, если он не привязывается к своим видениям и не ухватывается за них, то он легко сможет удалить все кармические препятствия и преграды.

Следует также знать, что самадхи внешних учений не преодолевает привязанность к охваченному заблуждениями сознанию иллюзорного «я» и не освобождает от влечения к мирской славе, выгоде и почестям.

Напротив, самадхи истинной реальности как она есть не фиксируется на свойстве привязанности к какому-либо воззрению, не фиксируется на свойстве обретения чего бы то ни было, и поэтому даже после достижения предельного сосредоточения сознания практикующий его не испытывает ни высокомерия, ни лености, а все присущие ему аффекты и влечения постепенно ослабевают и сходят на нет. И никогда не бывало такого, чтобы кто-либо из простых людей²⁴⁸ становился членом семьи наделенных природой Так Приходящего²⁴⁹, не практикуя регулярно это самадхи. Те же, кто практикует все формы созерцания и самадхи, пользующиеся известностью в мире, входят во вкус этих состояний и, по причине их опоры на веру в существование ложного «я», оказываются привязанными к троемирию сансары²⁵⁰, уподобляясь приверженцам внешних учений. Ведь как только человек отказывается от защиты тех, кто наделен благознанием²⁵¹, как он сразу же становится на точку зрения приверженцев внешних учений.

Далее. Серьезно и усердно практикующие это самадхи уже в этой жизни обретают десять видов пользы.

Какие же это десять видов?

Первый — это постоянная защита со стороны всех будд и бодхисаттв всех десяти сторон света²⁵².

Второй — это бесстрашие относительно искушений и дерзостей всех бесовских и демонических сил.

Третий — это неподверженность смущению и сомнениям, вызываемым влиянием всех божеств и демонов, почитаемых в девятиста пяти внешних учениях.

Четвертый — это освобождение от клеветы и козунства относительно глубочайшего Учения Будды и постепенное уменьшение и исчезновение кармических препятствий, созданных тяжкими проступками и злодеяниями.

Пятый — это исчезновение всех сомнений и нечестивых воззрений относительно пробуждения.

Шестой — это непреложное возрастание веры в мир Так Приходящего.

Седьмой — это удаление всех горестей и сожалений, а также обретение неизменного мужества и отваги относительно тягот мира рождений-смертей.

Восьмой — это обретение мягкости и гармонии сердца, отказ от высокомерия и гордыни, неподверженность аффективному воздействию со стороны других людей.

Девятый — это способность даже без вхождения в состояние созерцательного сосредоточения во все времена и во всех мирах уменьшать и ослаблять свои аффекты и не наслаждаться мирскими прелестями.

Десятый — это способность в случае вхождения в самадхи не реагировать ни на какие звуки голоса, обусловленные внешними причинами.

Далее. Если человек серьезно совершенствуется только в практике приостановления, его сознание погружается в свои глубины и тонет в них, причем может возникнуть состояние пассивной лени и нерадивости, сопровождаемое отсутствием радования всем видам блага и исчезновением великого сострадания. Вот по этой причине и необходимо совершенствоваться также в практике созерцания.

Человек, непрестанно практикующий созерцание, непременно должен созерцать все мирские деятельные дхармы²⁵³ как неспособные к длительной стабильности и стремящиеся к изменению и разрушению, а все психические события как непрестанно рождающиеся и исчезающие мгновенные акты сознания; поэтому все это есть страдание²⁵⁴.

На все дхармы, актуализовавшиеся в сознании прежде, следует при созерцании смотреть как на морок и сон; на все дхармы, актуализующиеся в сознании в данный момент, следует смотреть при созерцании как на вспышку молнии; на все дхармы, которые актуализуются в сознании в будущем, следует при созерцании смотреть как на облака, внезапно появляющиеся в небесной пустоте²⁵⁵. На все мирское, наделенное телесной самостностью существование следует смотреть как на нечистое, замаранное всеми видами грязи и ни в одном из своих проявлений не достойное радования.

Так следует мыслить все живые существа: с безначальных времен все они по причине воздействия силы следов-впечатлений неведения испытывают все виды великих психических и физических страданий, а их сознание оказывается непрестанно рождающимся и гибнущим. Ныне все они страдают от нестерпимых мучений и в будущем их также ждут безмерные муки и невзгоды. От них трудно избавиться и их трудно избежать, но живые существа не осознают этого. И поэтому все они в высшей степени заслуживают жалости и сочувствия. Практикуя эту мыслительную работу, следует отважно и мужественно утвердиться в исполнении такого великого обета:

Я чаю того, чтобы мое сознание, освободившись от всякого ментального конструирования и проведения различий, Объяло бы все десять сторон света, совершая все виды благих и похвальных деяний

И вплоть до самого конца грядущих времен, применяя все неизмеримые искусные методы, спасало бы все страдающие под властью аффектов живые существа,

Дабы все они могли бы обрести наипервейшее блаженство Нирваны.

Приняв такой обет, человек должен совершать все виды благих дел в любое время и в любом месте в соответствии со своими возможностями, непрерывно совершенствуясь и обучаясь, не имея в сердце ни капли лености и нерадивости. За исключением того времени, когда он сидит, занимаясь практикой приостановления, ему следует всегда аналитически размышлять о том, что следует делать и чего не следует делать.

Ходя, стоя, лежа, вставая, он должен непрерывно заниматься приостановлением и созерцанием. Он должен, с одной стороны, памятовать о том, что все дхармы по своей собственной природе нерожденны, но, с другой стороны, он должен памятовать о том, что из-за схождения причин и условий, из-за хорошей или плохой кармы живые существа обретают плоды страдания или блаженства, и эту цепь нельзя ни утратить, ни порвать.

И хотя ему следует памятовать о причинах и условиях, хорошей и плохой карме и ее плодах, он также должен памятовать и о непостижимости аналитическими методами сущностной природы. Практика совершенствования в приостановлении делает простого человека способным исцелиться от привязанности к мирскому, а последователя двух низших Колесниц наделяет силой преодолеть ограниченность их воззрений, обусловленную их слабостью и робостью.

Практика совершенствования в аналитическом созерцании позволяет последователям двух низших Колесниц преодолеть ограниченность остроты их разума, мешающую возникновению у них великого сострадания, а простым людям дает возможность преодолеть неумение практиковать свои благие корни.

Поэтому двое врат приостановления и созерцания равным образом ведут к благим заслугам и совершенствам, и их никак нельзя отделять друг от друга. Если приостановление и аналитическое созерцание не практикуются сообща, то невозможно вступить на Путь, ведущий к бодхи.

Далее. Когда живые существа начинают изучать эту Дхарму, желая стяжать истинную веру, их сознание слабо и робко. Живя в этом мире Саха²⁵⁶, они сами боятся того, что не смогут лично встретиться с буддами, чтобы иметь возможность лично совершить им подношение и почтить их. А будучи убежденными, что без этого веру их сердца трудно довести до совершенства, они приходят к выводу, что им непременно придется отступить назад и пойти вспять.

Но следует знать, что Так Приходящие обладают наивысшими искусными методами, благодаря которым те живые существа могут укрепить и сохранить веру своего сердца. Поэтому говорят, что сосредоточение мысли на памятовании о Будде и его имени создает причины и условия для исполнения чаяния относительно обретения рождения в Земле будды²⁵⁷, где рожденного там всегда будет видеть будда и где навсегда будет отсечена возможность обретения дурных форм рождения. Как гласит сутра: «Если человек сосредоточит свою мысль и памятование на западной земле Высшего Блаженства будды Амитабхи²⁵⁸ и возжелает обрести рождение в этом мире, направив на это все свои чаяния и все результаты совершенствования своих благих корней, то он непременно возродится там.

Находясь постоянно в присутствии будды, он никогда не отступит со своего Пути. Если он будет созерцать истинную реальность как она есть Дхармового Тела того будды и с усердием совершенствоваться в этой практике, то он также непременно родится в том мире, ибо уровень его сосредоточения будет поистине соответствовать уровню того мира»²⁵⁹.

V

Выше говорилось о практике совершенствования верующего сердца, теперь будет сказано о пользе, приносимой усердием в этой практике. Выше я неоднократно говорил в общем смысле о том, что Махаяна есть тайное вместилище всех будд.

Если какое-либо живое существо пожелает обрести правильную веру в мир Так Приходящего, отказаться от клеветы на него и кощунств и вступить на Путь Великой Колесницы, то оно непременно должно придерживаться учения этого трактата, постоянно думать и рассуждать о нем, непрерывно усердно практиковать то, в чем он наставляет; в таком случае оно сможет в полной мере и окончательно обрести наивысший Путь пробуждения.

Если человек до конца прослушал эту Дхарму и у него не родились слабость и робость, то следует знать об этом человеке, что он полностью укрепился в семье, наделенной семенем будд, и такой человек непременно получит от Будды пророчество о том, что он обязательно обретет пробуждение. Даже если какой-либо человек сможет преобразить три тысячи большой тысячи миров²⁶⁰, наполненных живыми существами и побудит их исполнять десять благих обетов²⁶¹, то он все равно не сравнится с человеком, который должным образом размышляет об этой Дхарме только в течение времени, необходимого для того, чтобы поесть. Да, его благие качества и заслуги будут в действительности, а не метафорически, больше, чем благие качества и заслуги первого человека.

Далее. Если какой-либо человек будет придерживаться учения этого трактата, будет аналитически созерцать его суть и непрестанно совершенствоваться в практике его предписаний, занимаясь этим и днем и ночью, то приобретенные им благие качества и заслуги будут неизмеримы и безбрежны настолько, что их нельзя будет даже выразить словами. Даже если все будды станут воспевать эти благие качества и заслуги в течение неизмеримых и безбрежных асанкхейя калып, то они все равно не смогут исчерпать их до конца.

И по какой причине?

По той причине, что благие качества сущностной природы всех дхарм неисчерпаемы, благие качества и заслуги такого человека также безбрежны и безграничны.

Если же какое-либо живое существо, узнав учение этого трактата, не поверит в него, станет клеветать на него и кощунствовать, то это непременно принесет дурные неблагие плоды, последствия которых оно будет переживать в течение неизмеримых калып, испытывая великие муки и страдания.

Вот почему живым существам следует верить в это учение, а не клеветать и не кощунствовать по его поводу, ибо неверие и кощунство по его поводу приносят вред и им самим, и другим людям, прерывая их причастность к семье семени Трех Драгоценностей²⁶². По той причине, что все Так Приходящие будды, опираясь на эту Дхарму, обрели Нирвану, все бодхисаттвы, по причине совершенствования в ее практике, вступают в сферу мудрости будд.

Следует знать, что все бодхисаттвы прошлого, опираясь на эту Дхарму, обрели совершенство чистой веры. Бодхисаттвы настоящего, опираясь на эту Дхарму, обретают совершенство в чистой вере. Бодхисаттвы будущего, опираясь на эту Дхарму, обретут совершенство в чистой вере.

Вот по этой причине живым существам и следует усердно совершенствоваться в изучении этого трактата.

Глубок и обширен великий смысл Учения всех будд,

Ныне я обобщил и свел его в одно настолько точно, как мог.

Пусть все благие качества, подобные качествам сущностной природы дхарм, Которые я обрел этим делом, будут переданы всем живым существам и принесут им благо и пользу.

КОММЕНТАРИИ

¹ Данное вступление, аналогичное *мангала-шлоке* брахманистских текстов Индии, представляет собой расширенную форму поклонения Трем Драгоценностям (кит.

сань бао; санскр. *триратна*) буддийского учения — Будде, Дхарме и Сангхе. В первой части вступительных стихов речь идет о Будде.

² *Телесность* — условный перевод иероглифа *сэ*, обычно передающего санскритский термин *рупа* — «материя», «чувственное», «воспринимаемое зрением».

³ В тексте употреблен иероглиф *цзю* — «спасать». «Спаситель мира» (кит. *цзю ши*) в данном случае является точным переводом соответствующего китайского выражения.

⁴ Дхармовость (кит. *фа син*; санскр. *дхармата*) — сущностная природа всех *дхарм*, понимаемая в дальневосточной буддийской традиции как «природа Будды» (кит. *фо син*). Истинная реальность (кит. *чжэнь жу*; санскр. *бхутататхата*) — реальность как она есть в действительности, вне и помимо рефлектирующего сознания, дословно «истинная таковость».

⁵ *Учение* — Дхарма (кит. *фа*), дословно в китайском переводе — «Закон».

⁶ Здесь употреблен не обычный китайский перевод слова «Махаяна» — *да чэн, да шэн*, то есть «Великая Колесница», а транскрипция *мохэянь*.

⁷ Имеется в виду обзорное изложение основного содержания «Трактата...».

⁸ *Радость* (кит. *лэ*) — китайский аналог санскритского слова *сукха* (блаженство).

⁹ *Татхагата* — один из важнейших эпитетов Будды, переводимый с санскрита или «Так Приходящий» (*tatha gata*), или «Так Уходящий» (*tatha agata*), что обычно в махаянских текстах интерпретируется как «Ушедший в Истинную Реальность — таковость» или «Пришедший из Истинной Реальности». На китайский язык это слово переводится однозначно: «Так Приходящий» (кит. *жу лай*).

¹⁰ *Истинное сознание* (кит. *синь синь*). — Иероглиф *синь*, переведенный здесь как «истинный», дословно означает «верный», «заслуживающий доверия» и является китайским аналогом санскритского *шраддха* (вера), то есть понятия, вынесенного в заглавие «Трактата...». Однако дословный перевод «верующее сознание» внес бы в перевод чуждые тексту христианские коннотации, почему от него и решено было отказаться.

¹¹ *Правильный метод* (кит. *фан бянь*; санскр. *упайя*) — методы совершенствования и способы, используемые *бодхисаттвами* для спасения живых существ. Коррелятом *упайя* является мудрость, *праджня* (кит. *баньжо, божо, чжи*).

¹² *Прекращение заблуждений и созерцание* (кит. *чжи гуань*; санскритский аналог — *шаматха-випашьяна*) — весьма важные термины буддийской психотехники, описывающие две операции с сознанием созерцателя: его успокоение, минимализацию его аффективности и анализ его содержания. В буддизме китайской школы Тяньтай эти понятия приобрели дополнительный философский смысл, став важнейшими категориями тяньтайской буддийской мысли. Ср. название одного из основных трактатов тяньтайского мыслителя Чжи-и (VI век) «Мохэ чжи гуань» («Маха шаматха-випашьяна») — «Великое прекращение заблуждений и созерцание».

¹³ *Простые люди* (кит. *фань фу*) — имеются в виду так называемые *притхагджана*, миряне, не являющиеся сознательными последователями того или иного направления буддизма.

¹⁴ *Две Колесницы* (кит. *эр чэн, эр шэн*) — Хинаяна и Махаяна.

¹⁵ *Сосредоточенное памятование* (кит. *чжуань нянь*) — аналог санскритского *смрити*; в данном случае один из видов созерцания, специально рассматриваемых в четвертой и пятой главах текста.

¹⁶ Вероятно, имеется в виду рождение во время проповеди на земле грядущего Будды Майтрейи.

¹⁷ *Сутра* — вместо обычного перевода этого слова как *цзин* («канонический текст»; слово имеет ту же этимологию, что и санскритский эквивалент — «основа ткани») здесь употреблена транскрипция *судоло*.

¹⁸ Здесь употреблены слова *сэ* (санскр. *рупа*), *синь* (санскр. *читта*; в данном случае, видимо, *нама*, «психическое», «духовное» как коррелируют *рупа* — «физическое», «материальное») и *е* (санскр. *карма*).

¹⁹ Имеется в виду *нирвана*, точнее, *паринирвана* Будды.

²⁰ *Махаяна*. — Здесь, как и далее в тексте, речь идет не о Махаяне как учении, а о Махаяне в смысле объекта этого учения. Таким образом, словом «Махаяна» здесь обозначается истинная реальность, таковость (кит. *жу*, санскр. *татхата*; кит. *чжэнь жу*, санскр. *бхутататхата*).

²¹ *Мирские дхармы* (кит. *ши цзянь фа*) — видимо, аналог неблагих (кит. *бу шань*; санскр. *акушала*) *дхарм* абхидхармистской традиции, понимаемых в качестве элементов психической жизни, препятствующих достижению пробуждения, просветления и привязывающих живое существо к циклическому существованию (кит. *лунь хуэй*; санскр. *сансара*).

²² *Дхармы, выводящие из мира* (кит. *чу ши цзянь фа*), — благие (кит. *шань*; санскр. *кушала*) *дхармы*, элементарные психические состояния, культивация которых способствует достижению пробуждения.

²³ *Свойство истинной реальности* (кит. *чжэнь жу сян*; санскр. *бхутататхата лакшана*) — имеется в виду наделенность сознания в его собственной природе атрибутом совершенной реальности, которая и есть сущностная характеристика его природы.

²⁴ *Субстанция* (кит. *ти*) — дословно «тело». Этот термин в традиционной китайской философии передает идею субстанции. Под воздействием китайской добуддийской философии субстанциалистский подход стал весьма характерен и для философии дальневосточных школ буддизма.

²⁵ *Свойства* (кит. *сян*; санскр. *лакшана*) — сущностные характеристики, существенные признаки.

²⁶ *Функции* (кит. *юн*) — категория традиционной китайской философии, разработанная в рамках даосской философской школы Сюань-сюэ (учение о сокровенном, мистология) III—IV веков и выражавшая идею акциденции как

динамической функции или энергии субстанции (кит. *ти*). Оппозиция «субстанция—акциденция» стала позднее весьма значимой и для философии китайского буддизма (особенно для школ Хуаянь и Чань).

²⁷ Здесь и ниже обсуждается вопрос о смысле определения «великий» (кит. *да*; санскр. *маха*) в сочетании «Махаяна», причем, как уже говорилось выше, под Махаяной здесь понимается истинная реальность. Применение слова «великий» рассматривается здесь в трех аспектах: применительно к субстанции (сущности), ее свойствам (санскр. *лакшана*) и ее функциям-акциденциям.

²⁸ *Вместилище Так Приходящего* (кит. *жулай цзан*; санскр. *татхагатагарбха*) — одно из важнейших понятий китайской буддийской традиции, восходящее к ряду индийских сутр («Татхагатагарбха сутра», «Сутра о львином рыке царицы Шрималы», «Махапаринирвана сутра» и др.) и шастр («Ратнаготра вибхага», или «Уттаратантра», и др.).

Слово *гарбха* имеет два значения: «хорион» (лоно, матка) и «зародыш». Китайские переводчики избрали для перевода первое значение и передали слово *гарбха* через иероглиф *цзан* (хранилище, вместилище), тогда как тибетцы пошли по второму пути. Двойственность значения слова *гарбха* хорошо отражает двойственность и самой концепции Татхагатагарбха: с одной стороны, это зародыш «буддовости», пробужденности, состояния Будды в каждом живом существе, с другой — абсолютная реальность, понимаемая как субстрат *сансары* и всеобъемлющий абсолют. Субстанциалистские элементы в учении поздней Махаяны нашли поэтому в концепции Татхагатагарбха свое полное выражение: она характеризуется в текстах («Ратнаготра вибхага», «Баосин лунь») как вечная (кит. *чан*; санскр. *нитья*), блаженная (кит. *лэ*; санскр. *сукха*), чистая (кит. *цин*; санскр. *шубха*) субстанция и даже как субстанциальный субъект «я» (кит. *во*; санскр. *атман*). Именно этот субстанциализм доктрины Татхагатагарбха обусловил ее первостепенную значимость для китайских буддийских школ (прежде всего для Тяньтай, Хуаянь и Чань). Интересно, что в Тибете, напротив, все сутры, связанные с данной доктриной, считались сообщающими лишь относительную истину, нуждающимися в интерпретации (санскр. *нейартха*), и то, что было нормой в Китае, оказывалось исключением для Тибета, где на доктрину Татхагатагарбха ориентировалась лишь школа Джонанг-па («буддийские онтологи», по выражению Д. Рюегга), объявленная еще в XVII веке еретической и прекратившая свое существование.

²⁹ *Благие качества* (кит. *гун дэ*) — этим китайским биномом при переводе с санскрита часто передается слово *лунья* (заслуга).

³⁰ То есть в силу наличия благих причин и следствий.

³¹ Иероглиф *чэн* (*шэн*) — «колесница» — здесь употреблен в глагольном значении.

³² *Обитель Так Приходящего* (кит. *жулай ди*) — дословно: «земля Татхагаты». Иероглифом *ди* (земля) обычно передается санскритское слово *бхуми* (уровень, ступень совершенствования). Таким образом, санскритский аналог данного словосочетания — *татхагата бхуми*.

³³ Для передачи слова «Путь» (санскр. *марга*) употреблен иероглиф *дао*.

³⁴ *Истинно реальный аспект сознания* (кит. *синь чжэнь жу мэнь*) — имеется в виду абсолютный, изначально пробужденный аспект Единого Сознания (кит. *и синь*), в отличие от феноменального аспекта Единого Сознания, которому присуще неведение (санскр. *авидья*) и которое обуславливает сансарическое бытие живого существа (сознание, подверженное смертям и рождениям, кит. *синь шэн-ме мэнь*).

³⁵ *Дхармовый Мир* (кит. *фа цзе*; санскр. *дхармадхату*). — В махаянских текстах круга теории Татхагатагарбха и в собственно китайских буддийских школах (Тяньтай, Хуаянь, Чань) этот термин означает универсум как единое целое, Единое Сознание (кит. *и синь*) и всю совокупность его содержания.

³⁶ *Ложная различающая мысль* (кит. *ван нянь*) — понятие китайской буддийской традиции, означающее сущностную направленность омраченного аспекта Татхагатагарбха на различение, проведение различий и конструирование фиктивно независимых сущностей; источник сансарического существования.

³⁷ Здесь говорится о том, что истинная реальность лишена каких-либо атрибутивных свойств, выражающих ее сущность, и является поэтому неопиываемой и невербализуемой.

³⁸ Дословно: «Если говорить об этой истинной реальности, опираясь на слова, и производить разграничения...» Здесь «Трактат» утверждает, что все классифицируемые аспекты единой реальности, анализируемые ниже, являются по существу конвенциональными, условными, выделяемыми лишь для удобства рассмотрения того, что в принципе не описывается и, разумеется, не является чем-то множественным.

³⁹ *Пустота истинно реальной сущности* (кит. *жу ши кун*) — «апофатический» аспект истинной реальности. Здесь интересно употребление слова «сущность» (кит. *ши*), передававшего зачастую санскритское *дравья* (субстанция), что свидетельствует как о субстанциалистской направленности теории Татхагатагарбха, так и об аналогичном характере базировавшейся на ней традиции китайских буддийских школ.

⁴⁰ *Без притока аффективности* (кит. *у лоу*) — китайский аналог санскритского *анасрава*, обозначавшего в абхидхармистской традиции тип *дхарм*, лишенных эмоционально-аффективной окрашенности. Перевод, предложенный выше, впервые был дан В.И.Рудым.

⁴¹ Дословно: «различающей мысли пустого и ложного сознания» (кит. *сюй ван синь нянь*). Слово «пустой» передается здесь иероглифом *сюй*, а не *кун* (санскр. *шунья*, *шуньята*).

⁴² Возможно, философски вернее было бы перевести «тождества» и «различия», однако переводчик предпочел более точное следование китайскому тексту, оперирующему понятиями «единство» (кит. *и*) и «различие» (кит. *у*). Возможно, что под «различием» здесь имеется в виду «отличное от единства», «иное, нежели единство», то есть множественное.

⁴³ Второй аспект истинной реальности — «катафатический», описываемый «Трактатом...» как наделенный всеми благими свойствами и качествами и потому «не-пустой» (кит. *бу кун*; санскр. *ашунья*). Однако, говорится далее, даже «пустой» аспект в действительности не пуст, не бессуществен и представляется таким только различающей рефлектирующей мысли. Деление сознания на «пустое» и «не-пустое» восходит к сутре «Львиный рык царицы Шрималы» (см. примеч. 28).

⁴⁴ Дословно: «лишено свойств, которые можно было бы взять» (кит. *у сянь кэ цюй*). Истинное Сознание (кит. *чжэнь синь*) — внефеноменальный несансарический аспект Единого Сознания (кит. *и синь*).

⁴⁵ Или: не-тождественности и не-отличия.

⁴⁶ *Алая-виджняна* (кит. *алие ши*) — «сознание-сокровищница». В классической Виджнянаваде Асанги и Васубандху — восьмое, субстратное сознание, источник всех эмпирических форм сознания и вмещище следов-впечатлений, «семян» (санскр. *биджа*), закладываемых и определяемых «силой привычки», «энергией предыдущего опыта» (кит. *сюньси*; санскр. *васана*), как своего рода зародышей последующих тенденций деятельности живого существа.

Цель буддийской практики по Виджнянаваде — прекращение проецирования содержания *алая-виджняны* вовне, окончание ее соответствующей направленности, «опустошение» *алая-виджняны* от ее содержания, в результате чего направленное само на себя сознание явит себя в качестве *татхаты*, истинной реальности.

В теории Татхагатагарбха, представленной в «Трактате...», *алая-виджняна* является результатом взаимодействия пробужденного и сансарического аспектов сознания и источником всех *дхарм*.

⁴⁷ *Пробужденный* (кит. *цзюэ*) — точный перевод соответствующего китайского слова и его санскритских аналогов (санскр. *бодхи*, *будда-буддха*, то есть Пробужденный — ср. с аналогичным русским корнем в словах «будить», «пробуждаться»). В буддологической литературе часто переводится как «просветленный».

⁴⁸ *Дхармовое Тело* (кит. *фа шэнь*; санскр. *дхармакайя*) — абсолютное «тело» Будды (или всех будд), совершенно пробужденное сознание в универсальном смысле.

⁴⁹ Истинное пробуждение безначально по своей природе и сущностно, тогда как непробужденность означает лишь не реализованную, но потенциально имеющуюся пробужденность. В силу этой потенциальной пробужденности все живые существа изначально свободны от уз *сансары* и являются *буддами*, но, не зная этого, нуждаются в акте пробуждения как его реализации, это и есть «имеющее начало пробуждение».

⁵⁰ То есть в силу актуального неведения своей изначальной пробужденности.

⁵¹ *Простой человек* — см. примеч. 13.

⁵² Здесь и ниже «Трактат...» уподобляет стадии реализации пробуждения четырем сущностным состояниям существования в обратной последовательности. Эти состояния (санскр. *авастха*) суть: 1) достижение пробуждения аналогично рождению (санскр. *джати*); 2) состояние стабильной практики, ведущей к его достижению,

аналогично возмужанию (санскр. *стхити*); 3) поворотный шаг для вступления на Путь, «изменение», а также понимание изменчивой природы сознания, аналогичен переходу от зрелости к старости (санскр. *аньятхатва*) и 4) приостановление возникновения различающих мыслей — старости (санскр. *ниродха*).

⁵³ Поскольку оно затрагивает лишь конкретные заблуждения, не устраняя общую непробужденность и не знаменуя «поворота в глубочайшей седловине сознания», по выражению «Ланкаватара сутры».

⁵⁴ Колесницы *шраваков* (слушающих голос) и *прагьякабудд* (одиноко пробужденных). Эти две Колесницы вместе образуют малую Колесницу Хинаяну (кит. *сяо чэн*).

⁵⁵ *Получившие первоначальную установку* (кит. *фа и*) — аналог «появления установки на пробуждение» (кит. *фа пути синь*; санскр. *бодхичитта утпада*).

⁵⁶ То есть происходит отказ от таких идей, как наличие неких неизменных сущностей (санскр. *атмана*).

⁵⁷ *Ментальные конструкты* (кит. *фэньбе чжи чжао*; санскр. *викальпа*) — дословно: «разделяющее, держащее и облекающее» — имеются в виду некие априорные, беспредпосылочные представления о реальности, искажающие ее природу и препятствующие ее познанию.

⁵⁸ *Бодхисаттвы, реализовавшие Дхармовое Тело* (кит. *фа шэнь*; санскр. *дхармакайя* — см. примеч. 48), не заблуждаются и относительно устойчивых, стабильных состояний сознания (аналогичных *стхити*, возрасту возмужания).

⁵⁹ Имеются в виду заблуждения относительно реального существования вещей внешнего мира. Пробуждение относительно следования своему Пути (кит. *суй фэнь цзюэ*) — Ёсито С. Хакэда, следуя Фа-цзану, трактует это название как «относительное пробуждение».

⁶⁰ Дословно: «ступени совершенствования бодхисаттвы исчерпаны» (кит. *пуса ди дзинь*).

⁶¹ *Искусные методы* (кит. *фан бянь*; санскр. *упайя*) — вторая (наряду с *праджней*, интуитивной мудростью) составляющая Пути *бодхисаттвы*, заключающаяся в великом сострадании (санскр. *каруна*) и умении применять многообразные средства спасения живых существ. Интеграция *праджни* и *упайи* ведет к пробуждению (санскр. *бодхи*).

⁶² То есть заблуждений относительно природы сознания.

⁶³ Определить цитируемую сутру не удалось.

⁶⁴ То есть сознание (кит. *синь*; санскр. *читта*) в его собственной природе неизменно пребывает (кит. *чан чжу*), никогда в действительности не возникая (кит. *ци*).

⁶⁵ То есть истинная природа сознания обнаруживается после прекращения деятельности различающей мысли, создающей иллюзию появления, возникновения пробужденного сознания (в действительности всегда потенциально присутствовавшего).

⁶⁶ Имеются в виду состояния возникновения, пребывания, изменения и прекращения различающей мысли.

⁶⁷ Слово «деятельность» здесь передано через иероглиф *е*, обычно означающий *карму*. В данном случае речь идет, видимо, о двух атрибутах пробужденного сознания, рассматриваемого в аспекте его отношения к сансарическим состояниям сознания.

⁶⁸ *Следы* — условный перевод термина *сюньси* (санскр. *васана*), дословно означающего «воскурения», «аромат, оставшийся после воскурений». О его смысле см. примеч. 46. Обычно переводится как «сила привычки», «энергия прошлого опыта» и т. п.

⁶⁹ В данном случае имеется в виду сущность сознания как изначальная пробужденность.

⁷⁰ См. примеч. 61.

⁷¹ Речь идет об *алая-виджняне*, содержащей в себе как пробужденность, так и непробужденность.

⁷² Здесь употреблен бином *синь ши* (сознание-психика, санскр. *читта-виджняна*).

⁷³ Сознание и его омраченность не являются двумя самостоятельными сущностями и не могут быть отделены друг от друга, подобно тому как нераздельны морская вода и волны или, точнее, как волны и вызывающий их ветер, ибо вода (пробужденное сознание) по своей природе неподвижна, и только ветер неведения (кит. *у мин*; санскр. *авидья*) заставляет ее волноваться (приводит к появлению эмпирических, сансарических состояний сознания).

⁷⁴ *Совершенные и сокровенные миры* (кит. *шэн мяо цзин цзе*) — вероятно, имеются в виду так называемые «поля Будды» (санскр. *буддха кшетра*) — миры, созданные силой сознания будд для спасения живых существ. Наиболее известным «полем Будды» является *Сукхавати* (кит. *Цзин ту*) — «рай» будды Амитабхи.

⁷⁵ *Следы-впечатления* (кит. *сюнь си*; санскр. *васана*) — см. примеч. 46 и 68.

⁷⁶ *Истинная сущностная природа* (кит. *чжэнь ши син*) — имеется в виду реальность всех дхарм как форм проявления Единого Абсолютного Сознания. В данном термине вновь появился субстанциализм доктрины Татхагатагарбха, чуждый другим формам классической индийской махаянской мысли. Так, с точки зрения мадхьямаки, ни одна из дхарм не является самодостаточной сущностью и поэтому лишена самобытия (кит. *цзы син*; санскр. *свабхава* — дословно: «самосущее», «самоприродность»). В силу этого дхармы пусты (кит. *кун*; санскр. *шунья*). По учению Виджнянавады, дхармы являются условными единицами языка описания сознания, которое, будучи реальным (но не субстанциальным), и является их собственной природой. Теория же Татхагатагарбха прямо провозглашает абсолютность и субстанциальность сознания, наделяющего реальностью и все свои проявления.

⁷⁷ *Субстанция* (кит. *ти*) *мудрости* (кит. *чжи*) *недвижна* (кит. *бу дун*; санскр. *ачала*). — Ср. генетически, видимо, связанное с данным положением утверждение «Алмазной

сутры»: «Действительная реальность (таковая таковость, кит. жу жу) недвижна (кит. жу жу бу дун)».

⁷⁸ Очищенное от притока аффективности (кит. у лоу; санскр. анасрава) — в Абхидхарме класс обусловленных (кит. ювэй; санскр. санскрита) дхарм, которым сопутствует эмоциональная (кит. фань нао; санскр. клеша) омраченность, «заклешенность». Перевод данного термина как «приток аффективности» впервые предложил В.И.Рудой.

⁷⁹ Аффективные препятствия (кит. фань нао ай; санскр. клеша аварана) и познавательные (гносеологические) препятствия (кит. чжи ай; санскр. джнейя аварана) — два типа препятствий на Пути к пробуждению.

Первый из них связан с аффектами и привязанностями чувственно-эмоционального характера (страсти), второй — с заблуждениями в сфере познавательной деятельности (вера в существование индивидуального субстанциального «я», в реальность и субстанциальность внешнего мира и т. п.).

Первое преодолевается бодхисаттвой благодаря методу (кит. фан бянь; санскр. упайя) и состраданию (кит. бэй; санскр. каруна), второе — мудрости (кит. чжи; санскр. праджня).

⁸⁰ Дословно: «свойств (кит. сян; санскр. лакшана) гармонии и согласия (кит. хэхэ)» — имеется в виду алая-виджняна как уровень сознания, сочетающий в себе и пробужденный, постоянный, и изменчивый, заблуждающийся, аспекты.

⁸¹ Зеркало, оказывающее воздействие следами-впечатлениями (кит. юань сюнь-си цзин) — то есть аспект пробужденного сознания, присутствующий и активно формирующий сферу опыта, и, в свою очередь, формирующийся под ее воздействием уровень психики. Он является элементом, делающим возможным появление у живых существ установки на достижение пробуждения.

⁸² То есть культивировать благие (кит. шань; санскр. кушала) дхармы, способствующие духовному прогрессу.

⁸³ То есть как бы отражая ее в себе и обнажая тем самым природу различающего мышления.

⁸⁴ Имеется в виду активная, деятельная (кармическая) сторона непробужденного сознания (кит. у мин е), обусловленная неведением (кит. у мин; санскр. авидья).

⁸⁵ Дословно: «зрящий», «могущий зреть», «воспринимающий» (кит. нэн цзянь). Единое Сознание под влиянием имманентной ему (но акцидентальной, в отличие от субстанциальности пробуждения) непробужденности как бы поляризуется, полагая себя вначале в виде субъекта, а потом и в виде коррелирующего с ним, но вторичного по отношению к нему, объекта (кит. цзин цзе или, в других текстах, — «зримое», «то, что зрится», «воспринимаемое» — со цзянь).

⁸⁶ Различающая мысль, обуславливающая привязанность к желаемому и отвращение от нежелаемого.

⁸⁷ Уровень непосредственного функционирования упомянутой выше привязанности.

⁸⁸ Имеется в виду механизм порождения ментальных конструкторов-концептов (кит. *цзи мин-цзы*; санскр. *викальпа*), подменяющих собой для сансарического существа реальность.

⁸⁹ Таким образом порождается низший уровень опыта, лишенный какой-либо реальности, но подменяющий ее для сансарического существа (санскр. *парикалпита*) в отличие от относительно реального, — уровень понимания реальности в категориях абхидхармического анализа (санскр. *паратантра*) и абсолютной реальности как Единого Сознания (санскр. *паринишпанна*). Следующим этапом погружения в заблуждение является собственно кармическая активность живого существа и вовлеченность его в непрерывный цикл рождений-смертей (кит. *лунь хуэй*; санскр. *сансара*).

⁹⁰ Таким образом, схема развертывания непробужденного (кит. *бу цзюэ*) аспекта Единого Сознания (кит. *и синь*) такова: 1) наличие его деятельного характера, обусловленного неведением и тождественного тенденции к развертыванию; 2) полагание непробужденного аспекта сознания в виде субъекта; 3) его полагание себя в виде коррелирующего с субъектом объекта; 4) на основе субъектно-объектной дихотомии появление: а) различающего мышления; б) потенциальной возможности привязанности; в) актуальной привязанности, проявляющейся во влечении и отвращении; г) ментального конструирования псевдореальности; д) развертывания кармической активности и вовлечения в циклы рождений-смертей; е) переживания страдания как фундаментальной характеристики сансарического существования.

⁹¹ Источник данной цитаты определить не удалось.

⁹² Данное утверждение вытекает из махаянской доктрины о тождестве нирваны и сансары, согласно которой с позиции абсолютной истины вообще нельзя говорить о достижении нирваны, ибо все дхармы пребывают в ней изначально.

⁹³ То есть вследствие сансарической деятельности, обусловленной аффектами (санскр. *клеша*) и неведением (санскр. *авидья*).

⁹⁴ Вероятно, имеется в виду материя (кит. *сэ*; санскр. *рупа*), связанная с деятельностью бодхисаттв («превращенная», «магическая», «созданная мысль» — санскр. *нирмана*, *маномайя*).

⁹⁵ Здесь употреблены следующие психологические термины школы Виджнянавады: *читта* (кит. *синь*) — психика в широком смысле, отождествляемая в Виджнянаваде с сознанием-сокровищницей (санскр. *алая-виджняна*); *манас* (кит. *и*), отождествляемый с *мановиджняной* (кит. *ши*) — самосознанием, и *виджняна*, то есть сознание как таковое, иногда конкретно сознание пяти форм чувственного восприятия. Вместе с тем следует отметить, что автор «Трактата...» часто употребляет эти термины в особом, далеком от классической Виджнянавады смысле, который становится ясен в ходе последующего изложения.

⁹⁶ Разум (или ум) — условный перевод термина *манас* (кит. *и*). Здесь *манас* описывается как аспект сознания, который, будучи непробужденным, обладает способностью не только выступать в роли воспринимающего субъекта (кит. *нэн*

цзянь), но и способен также в силу своей интенциональной обращенности вовне конструировать объекты, считающиеся внешними, он также считается ответственным за привязанность к этим объектам.

⁹⁷ Здесь употреблен термин *нэн цзянь* (способный к видению, зрящий), обозначающий воспринимающего субъекта.

⁹⁸ *Чувственные образы* — дословно: «материальные образы» (кит. *сэсян*). Термины «проецирующее сознание» (санскр. *кхьяти виджняна*) и «различающее объекты сознание» (санскр. *васту пративикальпа виджняна*) восходят к «Ланкаватара сутре», оказавшей, видимо, большое влияние на автора «Трактата...».

⁹⁹ Кит. *и цзин чжи ши ху жань эр нянь*.

¹⁰⁰ Кит. *вэй лай чжи ши бу цзюэ ван люй*.

¹⁰¹ *Сознание* — здесь *синь* (санскр. *читта*). Выражение: «Все три мира пусты и иллюзорны, будучи порождением только сознания» (кит. *сань цзе сюй вэй, вэй синь со цзо*), ставшее классическим, восходит к ранней махаянской сутре (I—II века) — «Дашабхумика сутра» («Сутра о десяти ступенях пути бодхисаттвы»), которая позднее (в Центральной Азии или уже в Китае) была введена в «Аватамсака сутру» Хуаянь цзин.

Данное утверждение не только охотно использовалось в учении школы Хуаянь, базировавшейся на доктрине Татхагатагарбха, но и считалось каноническим подтверждением главного тезиса Виджнянавады. Не случайно, что Васубандху, один из создателей Виджнянавады, считается автором комментария к «Дашабхумика сутре». Сама цитата из *сутры* может быть точно переведена следующим образом: «Все, что принадлежит трем мирам, — это только сознание» (см. также комментарий Васубандху «Трипитака годов Тайсё». Т. 26. С. 169). Три мира — мир желаний (кит. *юй цзе*; санскр. *кама дхату*), мир форм (кит. *сэ цзе*; санскр. *рупа дхату*) и мир не-форм (кит. *у сэ цзе*; санскр. *арупа дхату*) — три уровня буддийского психокосма, коррелирующие с уровнем сознания живых существ, населяющих это трехмирие (обитатели ада, голодные духи-*прета*, животные, люди, титаны-асуры и боги-*дэва*; на уровне не-форм пребывают *йогины*, достигшие определенных ступеней созерцательного сосредоточения санскр. *дхьяна*).

¹⁰² Здесь употреблен термин *лю чэнь* (дословно: «шесть видов пыли»), обозначающий *вишайя*, чувственно воспринимаемые предметы как объекты сознания. По-китайски фраза выглядит так: *ли синь, цзэ у лю чэнь цзин цзе*. Шесть видов чувственного восприятия — зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и осознание как функция *манаса* (его объекты — дхармы).

¹⁰³ То есть сознание (кит. *синь*; санскр. *читта*), не наделенное свойствами (кит. *сян*; санскр. *лакшана*), которые могли бы рассматриваться в качестве субстанциальных сущностей.

¹⁰⁴ Исчезает в силу того, что дхармы не обладают собственной природой, будучи субстанциально тождественными сознанию и являясь по существу его элементарными состояниями.

¹⁰⁵ Имеются в виду Колесницы как Пути совершенствования (кит. *чэн*; санскр. *яна*), относимые махаянистами к Хинаяне (кит. *сяо чэн*). Это Колесницы слушающих голос (кит. *шэн вэн*; санскр. *шравака*) и будд-для-себя (кит. *юаньцзюэ*, *бичжи фо*; санскр. *прагьякабудда*).

¹⁰⁶ *Правильная вера* — дословный перевод китайского *чжэн синь* (санскр. *самьяк шраддха*).

¹⁰⁷ Здесь употреблено выражение *фа синь* (санскр. *читтотпада*), которое, видимо, тождественно стандартному *бодхичиттотпада* (кит. *фа пути синь*) и означает появление у бодхисаттвы установки на достижение пробуждения или просветления (санскр. *бодхи*) на благо всех живых существ.

¹⁰⁸ *Аналитическое созерцание* (кит. *гуань ча*). — Вероятно, имеется в виду *випахьяна* (кит. *гуань*), созерцание, направленное на достижение внутреннего переживания истин буддизма через их аналитическое рассмотрение и являющееся наряду с *шаматха* (прекращение, успокоение, кит. *чжи*) важнейшим аспектом буддийской психотехники.

¹⁰⁹ *Омраченное неведение* (кит. *у мин*; санскр. *авидья*). В переводе также используются следующие синонимы: непросветленность, непросветленное неведение, заблуждение.

¹¹⁰ *Дхармический универсум*, или дхармовый мир, — см. примеч. 35.

¹¹¹ *Внезапно* (кит. *ху жань*). — Комментаторы неоднократно истолковывали это место, поскольку оно затрагивает фундаментальную проблему буддизма, проблему возникновения неведения, заблуждения. Фа-цзан, крупнейший идеолог школы Хуаянь и комментатор «Трактата...», вслед за корейским монахом Вонхё (кит. Юань-Сяо) считает, что *авидья* является единственным источником аффектов сознания, и, поскольку ничто другое не может быть таковой причиной, в «Трактате...» и говорится, что *авидья* возникает внезапно. При этом «внезапно» означает «безначально», поскольку нет никакого иного состояния, предшествующего состоянию *авидьи*. Поэтому слово «внезапно» не имеет никакого значения, связанного с последовательностью во времени; *авидья* является безначальной, но не бесконечной, поскольку перестает существовать после пробуждения (санскр. *бодхи*) [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 214—215, 267].

Монах эпохи Мин (1368—1644) Чжэнь-цзе в своем комментарии к «Трактату...» (1599) комментирует «внезапно» как «бессознательно», «без осознания причины» (кит. *бу цзюэ*) [Hakeda Yoshito S. The Awakening of Faith. New York, 1967, P. 51].

Как отмечает Ё.Хакэда (там же), если *ху жань* является переводом санскритского слова, то этим словом должно быть *акасмат* (без причины, случайно). Если это так, то к данному пассажиру вполне применима метафора хуаяньского монаха Цзы-сюаня (ум. в 1038 году): «Неведение подобно пыли, которая внезапно покрывает зеркало, или облаку, внезапно появившемуся в небе» [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 360].

Ё.Хакэда по этому поводу замечает, что, поскольку, как учит «Трактат...», человек по своей природе пробужден, неведение для него не сущностный, а лишь

акцидентальный фактор. Следствием его является бессознательное и временное отстранение от природы сознания как истинной реальности (санскр. *татхата*). При отсутствии осознания этого отстранения, однако, неведение не может быть объектом интеллектуального анализа, так как для интеллекта истоки неведения остаются непредставимыми и могут даже мифологизироваться. Поэтому слово «внезапно» как нельзя лучше подходит для описания возникновения *авидьи* [Op. cit. P. 51].

¹¹² См. примеч. 105.

¹¹³ Названия ступеней бодхисаттвы, приводимые в «Трактате», не совпадают со стандартными названиями, приводимыми в «Дашабхумика сутре» и «Виджняптиматрасиддхи шастре».

¹¹⁴ Или: «сущностным свойством непрерывной длительности (континуальности)» — кит. *бу дуань сянь*.

¹¹⁵ Возможно, соответствует второй ступени бодхисаттвы по стандартному перечислению.

¹¹⁶ См. примеч. 113.

¹¹⁷ См. примеч. 113. Возможно, имеется в виду седьмая ступень, когда бодхисаттва пребывает «в действиях, лишенных сущностных свойств» (кит. *чжу юй у сяк син*).

¹¹⁸ Имеется в виду наличие тонкой формы неведения, не связанного с репрезентативным сознанием мира объектов.

¹¹⁹ См. примеч. 113. *Свобода от материального* — кит. *сэ цзы цзай* (возможный перевод: «свобода от формы»).

¹²⁰ Имеется в виду наличие тонкой формы неведения, предшествующего этапу выделения в Едином Сознании воспринимающего субъекта.

¹²¹ *Свобода сознания* (или, точнее, «свобода от сознания») — кит. *синь цзы цзай*. Имеется в виду свобода от сознания, подверженного какой-либо аффективности.

¹²² *Коренная предрасположенность к кармической деятельности* (кит. *гэнь бэнь е*) — подсознательное влечение к сансарическому существованию, предшествующее даже субъектно-объектным отношениям при наличии непробужденности. Фундаментальная подсознательная тенденция, влечение к «в-сансаре-бытию», *авидья* в чистом виде.

¹²³ *Согласие, соотнесенность* — кит. *сян ин*.

¹²⁴ *Истинная реальность как она есть* — санскр. *бхутататхата* (кит. *чжэнь жу*).

¹²⁵ *Неведение* (кит. *у мин*; санскр. *авидья*) — в других местах переводится так же, как «непросветленное неведение», исходя из буквального значения китайского слова «непросветленность».

¹²⁶ *Неправильное знание* (кит. *чжи ай*) — дословно: «препятствие, [связанное со] знанием» (санскр. *джнейя аварана*) — гносеологическое препятствие для достижения пробуждения (наличие ложных воззрений). Другое препятствие — *клеша аварана* (кит. *фань нао ай*) — «препятствие, [связанное с] аффектами».

¹²⁷ *Свободная деятельность* (кит. *цзы жань е*) — здесь употреблен даосский термин, исходно означающий самоестественную спонтанность бытия.

¹²⁸ *Познание, соответствующее природе всех родов мирских объектов* (кит. *суй шунь ши цзянь и це цзин цзе чжун чжун чжи*; санскр. *приштхалабдха джняна*), — мудрость, приобретенная пробужденным сознанием после постижения природы сансары и направленная на спасение живых существ. Страдание как фундаментальная характеристика *сансары* становится в полном объеме понятно только после достижения пробуждения, что, в свою очередь, порождает установку на избавление живых существ от этих страданий.

¹²⁹ «Грубое» соотносится с первым типом омраченностей сознания, «тонкое» — со вторым (см. выше).

¹³⁰ То есть миру, как он воспринимается людьми, не вступившими на Путь буддийского совершенствования.

¹³¹ По мнению Вонхё (Юань-сяо), с которым согласен и Фа-цзан, «психическая активность, относящаяся к сфере сансарических заблуждений типа „тонкое тонкого“, имеет место, когда нет еще разделения на воспринимающего и воспринимаемое (субъект и объект). Поскольку по характеру эта деятельность чрезвычайно тонка, только будды знают о ней» [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 216, 269; *Hakeda Yoshita S.* Op. cit. P. 54—55]. Интересно, что в варианте Шикшананды эта фраза относительно наличия «тончайшей из тонких» омраченностей у будд вообще опущена.

¹³² *Причина и сопутствующее условие* (кит. *инь-мань*; санскр. *хету-прагья*). — Например, причиной огня является наличие у дерева свойства горения, но загорается оно только тогда, когда имеет место дополнительное условие (зажигание его человеком, попадание молнии и т. д.). См. также ниже.

¹³³ Дословно: «ложно создаваемый мир объектов» (кит. *ван цзо цзин цзе*).

¹³⁴ Слова «к ложной идее субстанциального субъекта» (кит. *во*; санскр. *атман*) добавлены переводчиком, исходившим при этом из контекста высказывания.

¹³⁵ Образ ветра, воды и волн для разъяснения связи между изначально пробужденным сознанием, неведением и *сансарой* восходит к «Ланкаватара сутре» и является очень распространенным в дальневосточной буддийской традиции.

¹³⁶ *Шесть видов пыли* (кит. *лю чэнь*) — шесть типов объектов чувственного восприятия. См. примеч. 102.

¹³⁷ Кит. *алохань* (санскр. *архат*), кит. *бичжи фо* (санскр. *прагьяекабудда*) и кит. *пуса* (санскр. *бодхисаттва*).

¹³⁸ См. примеч. 132.

¹³⁹ *Путь* — кит. *дао*. Здесь синоним «пробуждения» (санскр. *бодхи*).

¹⁴⁰ Кит. *и сюнь си* — «следы-впечатления, оставляемые в манасе».

¹⁴¹ Согласно Фа-цзану, первый тип следов-впечатлений (санскр. *васана*) определяется как *нэй сюнь* (внутренние следы) [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 271]. Это как бы импульс, идущий из глубин сознания, из его собственной природы, импульс, побуждающий вступить на Путь пробуждения и идущий как бы из «сущности» в «существование», из нирваны в сансару. Поскольку он исходит из

самого человеческого существа, его и называют «внутренний следом» [*Hakeda Yoshita S. Op. cit. P. 59*].

¹⁴² Кит. *юн сюнь си*, что можно интерпретировать как «следы-впечатления, оставляемые внешними влияниями».

¹⁴³ То есть формирует свои собственные проявления, обнаруживающиеся и в качестве объектов сознания. Возможно, что здесь слово *цзин цзе* (объективное) обозначает именно объективированные проявления данных *васан*. Старейший комментатор «Трактата...» Тань-янь (516—588) считает, что здесь речь идет о магическом творении чувственных объектов [*Hakeda Yoshita S. Op. cit. P. 60*]. Истинная реальность не может быть объектом или объектами. Объективируясь, она становится относительно истинной, нирвана превращается в сансару.

Поэтому следует согласиться с Ё.Хакэда, считающим (см. там же), что это выражение следует понимать фигурально как «открывает» или «обнаруживает» себя, «проявляет себя изнутри» и т. п.

¹⁴⁴ Здесь истинная реальность как она есть определяется как плерома (полнота) всех дхарм без притока аффективности (кит. *цзюй у лоу фа*; санскр. *анасрава дхарма*). Согласно Фа-цзану, термин *анасрава дхарма* здесь должен пониматься в смысле «изначально пробужденного состояния не-пустоты» (кит. *бу кун*; санскр. *ашунья*), то есть изначально пробужденной полноты сознания [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 271].

¹⁴⁵ Кит. *во цзянь*; санскр. *атма дришти*.

¹⁴⁶ Добросердечие, добрая речь, благотворительность и сотрудничество.

¹⁴⁷ См. примеч. 139.

¹⁴⁸ Кит. *тун ти чжи*, дословно «единотелесной (или единосубстанциальной) с истинной реальностью мудростью». Монах Цзы-сюань (ум. в 1038 году) по этому поводу говорит: «По сути своей мудрость является тем же самым, что и истинная реальность... Мудрость позволяет узнать, что все люди: и обычные люди, и мудрецы, омраченные и чистые — все они равно пребывают в единстве с реальностью» [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 372; *Hakeda Yoshita S. Op. cit. P. 63*].

¹⁴⁹ *Совершенствование свободных деяний* (кит. *цзы цзай е сю син*). — Согласно Фа-цзану, это «мудрость, возникающая после пробуждения, которая действует спонтанно, сообразуясь со всеми обстоятельствами мира» [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 273].

¹⁵⁰ Слова, выделенные курсивом, отсутствуют в тексте, помещенном в «Трипитака годов Тайсё», и восстановлены по комментарию Фа-цзана [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 273].

¹⁵¹ Весь анализ проблемы «неведения», предложенный в «Трактате...», свидетельствует о том, что «неведение» понимается в нем как начало исключительно гносеологического, а не онтологического характера, поскольку описывается как безначальное, но не бесконечное, в отличие от вечной и

непреходящей истинной реальности как она есть (санскр. *бхутататхата*), являющейся собственной природой сознания [*Hakeda Yoshita S. Op. cit. P. 64*].

¹⁵² *Слушающие голос* (кит. *шэн вэнь*; санскр. *шравака*) и *одинок пробужденные* (кит. *юань цзюэ*; санскр. *прагьякабудда*) — обычные в махаянских текстах обозначения последователей Малой Колесницы — Хинаяны.

¹⁵³ Начальный предел (кит. *цянъ цзи*), конечный предел (кит. *хоу цзи*). Имеется в виду безначальность и бесконечность истинной реальности как она есть (кит. *чжэнь жу*; санскр. *бхутататхата*).

¹⁵⁴ *Благие качества* (кит. *гундэ*; санскр. *гуна*) — имеется в виду бесконечное число положительных атрибутов, которыми истинная реальность наделена как «сущая сама по себе», тогда как для сансарического сознания, омраченного неведением, она представляется пустой и безатрибутной.

¹⁵⁵ *Вечность* (кит. *чан*; санскр. *нитья*), *блаженство* (кит. *лэ*; санскр. *сукха*), *истинное «я»* (кит. *во*; санскр. *атман*), *чистота* (кит. *цзин*; санскр. *шубха*) — четыре *парамиты* (здесь: фундаментальных атрибута) истинной реальности как она есть. Эти четыре атрибута прямо противоположны четырем фундаментальным характеристикам сансары, мира рождений-смертей, каковыми являются непостоянство (кит. *у чан*; санскр. *анитья*), страдание (кит. *ку*; санскр. *дуккха*), бессущностность, «все-без-„я“» (кит. *у во*; санскр. *анатма*) и загрязненность (кит. *гоу*; санскр. *ашубха*).

Такая характеристика истинной реальности характерна для текстов, связанных с теорией Татхагатагарбха и восходит к таким каноническим текстам Махаяны, как «Махапаринирвана сутра», «Шрималадеви симханада сутра», а также к столь авторитетному трактату, как «Ратнаготра вибхага» («Уттаратантра»), приписываемому в тибетской традиции бодхисаттве Майтрейе и Асанге, а в китайской — Сарамати (Цзяньхуэй).

По существу, в данной доктрине мы имеем дело с переформулированным в буддийской терминологии важнейшим постулатом индийской религиозной мысли (брахманистская традиция), восходящим еще к Упанишадям: «Атман есть Брахман» («истинное „я“ тождественно Абсолюту»). Теперь эта формула приобретает вид: «Татхата есть атман» или «Дхармакайя (Дхармовое Тело Будды) есть атман (истинное „я“)».

¹⁵⁶ Под *Дхармой Будды* (кит. *фо фа*) здесь имеется в виду Дхармовое Тело Будды (санскр. *дхармакайя*). Представляется возможным сопоставить излагаемое в «Трактате...» учение об истинной реальности как сущности, наделенной бесконечным количеством благих атрибутов, не только с *Сагуна Брахманом* (Абсолютом с качествами) брахманизма, но и со средневековым схоластическим определением Бога как совокупности всех реальностей.

Интересно, что, хотя обычно буддийская философия Махаяны сопоставляется с брахманским учением Адвайта-веданты, где единственной реальностью признается бескачественный Абсолют (*Ниргуна Брахман*), концепция данного «Трактата...»

ближе к более поздним типам Веданты, где Абсолют, наделенный качествами (Сагуна Брахман), ставится выше бескачественного Брахмана не-двойственной Веданты (Рамануджа, Мадхва, Валлабха и др.).

¹⁵⁷ Кит. *жулай фацзэнь*; санскр. *татхагата дхармакайя*.

¹⁵⁸ *Не-двойственна* (кит. *бу эр*; санскр. *адвайя*) — не-двойственность, не-дихотомичность — одна из важнейших характеристик истинной реальности в махаянском буддизме. Интересно тонкое различие между брахманским термином *адвайта* и буддийским *адвайя*, равно обозначающими не-двойственность. Первый из них акцентирует единство реальности, второй — отсутствие в истинной реальности оппозиций, противоположностей и вообще какой-либо дихотомии (так, согласно китайской буддийской школе Хуаянь, в действительности единство и множественность, субъект и объект и другие пары противоположностей вовсе не являются оппозициями: и то и другое есть, но их противостояния или противоречия между ними нет).

¹⁵⁹ *Различия* (кит. *чабе*). — Речь идет о правомерности утверждения о множественности атрибутов (качеств) реальности при условии декларирования ее не-двойственного характера.

¹⁶⁰ Речь идет о том, что хотя истинной реальности как она есть в высшем смысле и не могут приписываться никакие характеристики, тем не менее условно таковые могут быть установлены, подобно множественности характеристик, присущих *дхармам*, опирающимся на кармическую активность сознания.

¹⁶¹ Дословно: «не пребывают в различающей мысли». Другими словами, истинная реальность отнюдь не тождественна тому, что представляется реальным омраченному неведению сознанию, поскольку последнее ложно приписывает реальности свои собственные характеристики. Иначе можно сказать, что истинная реальность превосходит все ментальные конструкты, принимаемые сансарическим существом за нечто действительно реальное.

¹⁶² То есть никакой акт восприятия не может охватить все множество объектов. Все невоспринятые объекты останутся таковыми, пребывая вне актуального содержания данного сознания на данный момент.

¹⁶³ То есть приписывает свои собственные свойства (дхарма как элемент потока психической жизни живого существа, континуума — сантаны) внешним вещам.

¹⁶⁴ *Дхармакайя Татхагатагарбха* (кит. *фа шэнь жулай чжи цзан*).

¹⁶⁵ *Причинная ступень* (кит. *инь ди*) — имеется в виду ступень совершенствования бодхисаттвы, предшествующая достижению состояния Будды (ступень плода, кит. *го ди*).

¹⁶⁶ *Парамиты* — совершенства, переводящие на другой берег существования, то есть в нирвану. Наиболее известен список из шести парамит: *дана-парамита* (совершенство даяния), *шила-парамита* (совершенство соблюдения обетов нравственности), *кшанти-парамита* (совершенство терпения), *вирья-парамита*

(совершенство усердия), *дхьянапарамита* (совершенство созерцания) и *праджняпарамита* (совершенство мудрости).

¹⁶⁷ *Космические циклы* (кит. *цзе*; санскр. *кальпа*) — цикл существования мира от его возникновения из пустоты до разрушения и формирования нового мира (начало следующего цикла).

¹⁶⁸ В поздней Махаяне выделялось два аспекта Дхармового Тела: когнитивный (Дхармовое Тело Мудрости, санскр. *джнянадхармакайя*) и бытийственный (Дхармовое Тело Самобытия, санскр. *свабхавикадхармакайя*).

¹⁶⁹ Здесь вводится важнейшее махаянское учение о двух истинах: профанической, или условной (кит. *цзя ди*; санскр. *санвритти сатья*), и абсолютной (кит. *чжэнь ди*; санскр. *парамартха сатья*). Классическая формулировка этой теории принадлежит Нагарджуне [Мула мадхьямака карики, XXIV, 8, 9, 10]: «Разъяснение Учения Будды возможно на основании двойственной истины: первая есть условная истина, вторая — абсолютная истина. Не знающие различия между этими двумя истинами не знают подлинной сути наставлений Будды. Абсолютная истина не может быть показана иначе как на основе относительной истины (санскр. *вьявахара сатья*); без постижения абсолютной истины Нирвана не может быть обретена».

Абсолютная истина — это истинное знание относительно реальности как она есть в действительности (санскр. *татхата*, *нирвана*, *дхармакайя* и т. д.). Эта истина может быть пережита и обретена, но не сообщена другому или адекватно описана.

Условная истина — эмпирическая истина, которая может быть сообщена языковыми средствами. Это истина, согласующаяся с опытом и другими источниками познания. Выражаясь языком кантианской философии, первая есть истина относительно ноуменального, вторая — феноменального.

¹⁷⁰ *Отраженное Тело* (кит. *ин шэнь*), иначе — Превращенное Тело (кит. *хуа шэнь*; санскр. *нирманакайя*), — магически созданное Тело. Это третье из Тел Будды, создаваемое Буддой силой своей психической энергии на уровне мира желаний (кит. *юй цзе*; санскр. *кама дхату*), для проповеди Учения существам этого мира (прежде всего — людям). С точки зрения Махаяны, таким Отраженным Телом был и Сиддхартха Гаутама Шакьямуни, исторический Будда.

¹⁷¹ Поскольку нирманакайя является Телом, созданным психической силой Будды (санскр. *маномайя*), то его также можно считать продуктом трансформации сознания (кит. *чжуань ши*).

¹⁷² *Ограничения* (кит. *фэнь ци*) — дословно: «разграничиваемое и равное».

¹⁷³ *Тело Воздаяния* (кит. *бао шэнь*; санскр. *самбхогакайя*) — второе из Тел Будды, создаваемое Буддой на уровне мира форм и не-форм. В этом теле будды обретают нирвану как положительное блаженство и общаются с бодхисаттвами и йогинами, сознание которых разворачивается на данном уровне. Отсюда и восприятие будд *самбхогакайя* как «медитативных», «созерцательных» будд. В иконографии изображения будд *самбхогакайя* имеют короны и другие многочисленные атрибуты славы и величия.

Это Тело называется Телом Воздаяния, поскольку создается бесчисленными заслугами будд. Китайское слово *бао* очень удачно передает идею санскритского термина, поскольку означает и плод, результат, воздаяние (в том числе и в добуддийских религиозных представлениях Китая), и связь, коммуникацию, передачу информации (ср. современное китайское *баочжи* — «газета», дословно: «информационная бумага»).

¹⁷⁴ Слово «признаки» добавлено по смыслу. Дословно: «это Тело имеет неисчислимы чувственные формы (кит. *сэ*; санскр. *рупа*), чувственные формы имеют неисчислимы свойства (кит. *сян*; санскр. *лакшана*), свойства имеют неисчислимы блага (кит. *хао*)».

¹⁷⁵ *Анасрава васана ачара* (кит. *у лоу син сюнь*).

¹⁷⁶ *Шесть путей* (кит. *лю дао*) — имеется в виду шесть типов живых существ сансарического мира: божества (санскр. *дэва*), титаны (санскр. *асура*), люди, животные, голодные духи (санскр. *прета*) и обитатели адов.

¹⁷⁷ Здесь объясняется китайское обозначение нирманакайя как Тела Соответствия (кит. *ин шэнь*). Если Дхармовое Тело является истинной реальностью как она есть, а в своем потенциальном присутствии в каждом живом существе — Вместилищем (Зародышем) Так Приходящего (Татхагатагарбха), а Тело Воздаяния — этой же реальностью в восприятии бодхисаттв, идущих по ступеням совершенствования, то Тело Соответствия (Отражения) соответствует разным типам сознания сансарических существ и воспринимается ими в соответствии с их особенностями.

¹⁷⁸ «То» и «это» (здесь: *би цы*; чаще: *би ши*) — со времен Чжуан-цзы (IV—III века до н. э.) распространенное в китайской философии обозначение объекта и субъекта.

¹⁷⁹ *Чувственно воспринимаемая форма* (кит. *сэ ти*) — дословно: «материальное тело» или «тело цвета и формы».

¹⁸⁰ Здесь декларируется учение о недуальной природе реальности, в которой не существует двойственности материи (кит. *сэ*; санскр. *рупа*) и сознания (кит. *ши*; санскр. *виджняна*), создаваемой лишь неведением (кит. *у мин*; санскр. *авидья*) сансарического сознания.

¹⁸¹ Природа и сознания, и материи тождественна и сводится к чистому знанию, премудрости (кит. *чжи*; санскр. *джняна*), и поэтому физическое тело по сути своей тождественно когнитивному аспекту Дхармового Тела (санскр. *джнянакайя* или *джнянадхармакайя*). Эта тема особенно подробно разрабатывается в тантрическом (кит. *цзинь ган чэн*; санскр. *ваджраяна*) буддизме.

Фраза, переведенная выше как «...телесная форма, разделенная на отдельные чувственно воспринимаемые формы...» точно должна переводиться как «телесная форма не имеет оформленности» (кит. *сэ ти у син*), однако, по-видимому, в тексте произошла случайная замена знака *фэнь* (разделяться) на *у* (нет, не имеет).

¹⁸² *Свободные энергии истинной реальности* (кит. *чжэнь жу цзыцзай юн*). Словом «энергия» здесь переведено *юн* — «употребление», «использование», «функция»,

«динамическая акциденция», значение которого близко к исходному греческому значению слова «энергия».

¹⁸³ *Пять скандх* (кит. *у инь*; санскр. *панча скандха*) — пять групп элементов (санскр. *дхарм*), конституирующих эмпирическую личность. Они суть: материя (кит. *сэ*; санскр. *рупа*), ощущение (кит. *шоу*; санскр. *ведана*), способность формировать представления (кит. *сян*; санскр. *самджня*), формирующие факторы (кит. *син*; санскр. *санскара*) и сознание (кит. *ши*; санскр. *виджняна*).

¹⁸⁴ Материя и сознание (психика в широком смысле) — *рупа* и *читта* (кит. *сэ* и *синь*). Материя — *рупа скандха* (кит. *сэ инь*), психика — остальные четыре скандхи.

Шесть органов чувств («шесть видов пыли», кит. *лю чэнь*; санскр. *индрия*) — пять органов чувственного восприятия и *манас* как «орган» восприятия «умопостигаемого» (санскр. *дхарма*), тесно связанный с памятью («память предыдущего момента»), что определяет его ведущую роль в создании сантаны — «психического континуума как личности» (санскр. *пудгала*) в ее протяженности во времени.

¹⁸⁵ Имеются в виду два аспекта буддийской теории Анатмавада (кит. *у во*): *пудгала найратмья* (кит. *жэнь у во*), согласно которой индивидуальная душа отсутствует и личность представляет собой упорядоченное сочетание групп элементов (санскр. *скандха*), и *дхарма найратмья* (кит. *фа у во*), согласно которой каждый элемент (санскр. *дхарма*), в свою очередь, является не онтологической (санскр. *дравья сат*), а лишь мыслимой реальностью (санскр. *праджняпти сат*).

¹⁸⁶ Цель данного рассуждения показать, что любой атрибут может приписываться истинной реальности нашим сознанием лишь условно и в пропедевтических (санскр. *упайя*) целях, причем он не должен восприниматься в качестве сущностного свойства самой реальности, превращающейся иначе просто в один из «феноменов». Столь же условны и атрибуты «без-атрибутности», или «небытийности», характеризующие реальность не саму по себе, а лишь как представление о ней в заблуждающемся сознании, которое только лишь и может мыслить реальность как «пустую», «бескачественную», «неопределимую», подобную «пустому пространству» и т. д. Здесь же текст формулирует и позицию китайской Виджнянавады относительно проблемы реальности внешнего мира — «никакой материи (кит. *сэ*; санскр. *рупа*) вне сознания (кит. *синь*; санскр. *читта*) нет» — *и це сэ фа бэнь лай ши синь, ши у вай сэ. Жо у вай сэ чжэ, цзэ у сюй кун чжи сян*. Это утверждение отличает позицию китайских виджнянавадинов от индийских, по крайней мере, основоположника школы Васубандху и других мыслителей до Дхармапалы (конец VI—начало VII века), выступавших с отрицанием приписывания качества «быть реальными и внеположными сознанию» чувственным объектам (санскр. *вишая*), не отрицая существования стоящих за ними объектов (санскр. *васту*).

¹⁸⁷ Подробнее см. примеч. 185.

¹⁸⁸ Здесь в рассуждении о соотношении качеств или атрибутов (кит. *гундэ*; санскр. *гуна*), присущих реальности в ее самобытии, используется фундаментальный

буддийский абхидхармический принцип неотличимости носителя (санскр. *дхарма*) от несомого им качества, противостоящий брахманистскому субстанциализму, разграничивающему субстанцию и несомые ею качества.

¹⁸⁹Общий смысл данного пассажа заключается в том, что пробуждение и неведение, нирвана и сансара, не должны рассматриваться как взаимоисключающие и связанные с последовательностью во времени понятия (вначале нирвана, потом сансара, потом снова нирвана и т. п.). Связь между ними предполагает лишь логическое предшествование: логически изначальное пробуждение предшествует неведению и является его «базой», нирвана первичнее сансары и «основа» последней. Ср. высказывание Фа-цзана: «Узнав, что ложное зависит от истинного, люди думают, что вначале существует истинное, а потом появляется ложное. Так они утверждают в ложных взглядах на природу начала. Или напротив, некий проповедник ложных взглядов может утверждать, что из первоначального мрака пробуждение как раз и возникает, а люди будут считать, что вначале были погруженные в сансару живые существа, а затем опирающееся на истину освобождение из нее» [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 277б].

¹⁹⁰ То есть учения, признающие теорию пудгала найратмья, а не дхарма найратмья. Подробнее см. примеч. 185.

¹⁹¹ То есть Хинаяна: Колесницы *шраваков* (слушающих голос) и *пратьекабудд* (будд-для-себя).

¹⁹² См. примеч. 184.

¹⁹³ Здесь излагается махаянская доктрина неопределимости собственной природы дхарм, выступающей в таком контексте в качестве *шуньяты* (пустота, кит. *кун*), *адвайя* (не-двойственность, кит. *бу эр*) или *нисвабхава* (без-само-природы, кит. *у цзы син*). Не-деятельное (кит. *у вэй*; санскр. *асанскрита*) — дхармы, не подверженные сансарическому волнению. Абхидхарма относит к ним пространство и два вида «угасания» (санскр. *ниродха*, *нирвана*). Деятельное (кит. *ю вэй*; санскр. *санскрита*) — все остальные дхармы, вовлеченные в сансарическое волнение.

¹⁹⁴ *Неустановившиеся* (кит. *бу дин*) — существа, чье движение по Пути к состоянию Будды неравномерно и успехи чередуются с отступлениями назад, а также те, кто не получил заверения от того или иного будды, что они достигнут пробуждения.

¹⁹⁵ Десять благих дел (в дальневосточной традиции): не убивать, не красть, не прелюбодействовать, не лгать, не красноречиво лгать, не клеветать, не двурушничать, не завидовать, не гневаться и не поддерживать ложные взгляды.

¹⁹⁶ *Бодхи* (кит. *пути*) — пробуждение, просветление.

¹⁹⁷ *Семя Так Приходящего* (кит. *жулай чжун*; санскр. *татхагата биджа*) — возможно, то же, что и *татхагата готра*, *татхагата кула* — «семья Татхагаты», то есть люди наивысших способностей, быстрее других могущие реализовать свою природу как природу Будды.

¹⁹⁸ См. примеч. 191.

¹⁹⁹ *Правильное памятование* (кит. чжэн нянь; санскр. *самьяк смрити*) — седьмая ступень Благородного Восьмеричного Пути (кит. *шэн ба дао*; санскр. *арья аштанга марга*), аналитическое размышление о природе тела, чувств, психики и элементов сознания.

²⁰⁰ *Мани* — санскритское слово, оставленное в тексте в транскрипции (кит. *мони бао* — «драгоценность мани»), и означает, собственно, драгоценность. Здесь, вероятно, имеется в виду *чантамани*, волшебная драгоценность, исполняющая желания, один из атрибутов Будды и вселенского монарха — Чакравартина (кит. *чжуань лунь шэн ван*) из набора «семи сокровищ».

²⁰¹ *Своеприродность* — точная калька китайского *цзы син* (самобытие, санскр. *свабхава*).

²⁰² *Благо счастья* (кит. *фу дэ*; санскр. *пунья*) — заслуги, приобретаемые на Пути буддийского самосовершенствования.

Здесь представляется необходимым прокомментировать также термин «не-пребывание» (кит. *бу чжу*; санскр. *апратиштва*), связанный с основами «практического разума» шуньявадинского учения (он обозначает тип поведения, предполагающийся пониманием шуньята, пустотности всего): это свобода, спонтанность, непривязанность, отсутствие ригидности во взглядах и т. п.

²⁰³ *Дхармовая природа* (кит. *фа син*; санскр. *дхармата*) — природа всех дхарм как истинная реальность.

²⁰⁴ То есть отсутствие привязанности к какой-либо сущности или отдельному аспекту реальности.

²⁰⁵ *Три Драгоценности* (кит. *сань бао*; санскр. *триратна*) — три высшие ценности буддизма: Будда, Дхарма (Учение) и Сангха (монашеская община). Приобщение к буддизму знаменуется «принятием прибежища» в Трех Драгоценностях: «Поклонение Будде, поклонение Дхарме, поклонение Сангхе» (санскр. *намо буддхайя, намо дхармайя, намо сангхайя*).

²⁰⁶ *Окончательная и безостаточная Нирвана* (кит. *цзюцзин у юй непань*; санскр. *ануттара анупадхишеша нирвана*) — то есть высшая и совершенная нирвана Будды.

²⁰⁷ «То» и «это» (кит. *би цы*) — объект и субъект. См. примеч. 178.

²⁰⁸ *Покой исчерпания* (кит. *цзю цзин цзиме*; санскр. *ануттара ниродха*) — дословно: «окончательное упокоевание уничтожения».

«Уничтожение» (имеется в виду уничтожение клеш, аффектов и заблуждений) — обычное в Китае обозначение нирваны.

²⁰⁹ *Восемь способов* (кит. *ба чжун*) — основные события житийного варианта биографии Будды Шакьямуни (см. ниже). В стандартном варианте, однако, обычно опускается «пребывание в утробе матери» и добавляется (после «ухода из семьи») «победа над Марой-искусителем».

Поворот Колеса Учения (кит. *чжуань фа лунь*) — начало Проповеди Будды. Махаяна выделяет три таких «поворота»: первая проповедь в Варанаси (Бенаресе) — начало

Хинаяны, проповедь праджня-парамиты — начало Махаяны, проповедь учения о «только осознании» — завершение Махаяны.

Данное в «Трактате...» перечисление обычно называется «восемью типами проявления Махаяны».

²¹⁰ *Тушита* (кит. *доушуай тянь*) — ближайшие к миру желаний небеса мира форм, на которых находится бодхисаттва (будущий будда) перед нисхождением на землю (своим последним рождением).

²¹¹ Имеется в виду пробуждение (санскр. *аннута́ра сама́як самбодхи*), обозначенное здесь, как в самых ранних переводах буддийских текстов на китайский язык, словом *дао* — «Путь».

²¹² *Асанкхейя* (кит. *асэнци*) — дословно: «неисчислимый». То есть имеется в виду не поддающееся исчислению количество космических циклов (кит. *цзе*; санскр. *кальпа*), необходимых для обретения нирваны.

²¹³ *Дана-парамита* (кит. *тань боломи*) — парамита (совершенство) даяния.

²¹⁴ *Шила-парамита* (кит. *ши боломи*) — совершенство соблюдения обетов нравственности.

²¹⁵ *Кшанти-парамита* (кит. *чаньти боломи*) — совершенство терпения.

²¹⁶ *Свойства... физического... и психического* (кит. *шэнь синь сянь*; санскр. *кайя-читта лакшана*) — дословно: «свойств телесного и психического».

²¹⁷ *Вирья-парамита* (кит. *билие боломи*) — совершенство усердия.

²¹⁸ *Дхьяна-парамита* (кит. *чань боломи*) — совершенство созерцания, медитации.

²¹⁹ *Праджня-парамита* (кит. *баньжо боломи, божо боломи*) — совершенство премудрости.

²²⁰ *Трансформирующее сознание* (кит. *чжуань ши*; санскр. *правритти виджняна*) — сознание, соотносящее себя с воспринимающим и мыслящим субъектом. Возникает вследствие неведения (кит. *у мин*; санскр. *авидья*). Смысл фразы заключается в том, что хотя истинной реальности как она есть и нельзя приписать никаких предикатов, тем не менее это условно приходится делать, поскольку иначе информация о ней будет недоступна для сознания, функционирующего только в рамках дихотомии «субъект—объект».

²²¹ *Объекты* (кит. *цзинцзе*; санскр. *вишая*) — в классической Абхидхарме объекты восприятия.

²²² Достижение Дхармового Тела Будды бодхисаттвами означает их полное единство с истинной реальностью как она есть и предполагает ее проявление и действие через них и их деяния по спасению живых существ.

²²³ ...не опираются на письменные знаки (кит. *бу и вэнь цзы*). — Здесь «Трактат...» впервые формулирует принцип, положенный позднее в основу учения школы Чань (яп. *Дзэн*), отвергавшей принципиальную возможность передачи истинного знания (то есть пробужденного состояния сознания) через текст и знак вообще.

²²⁴ То есть и по исходной установке, и по результату между бодхисаттвами нет различий.

²²⁵ Здесь «Трактат» рассматривает и учение о «мгновенном пробуждении», учение о котором стало специфичным для Чань (яп. дзэн), и учение о длительном Пути бодхисаттвы в качестве двух видов *упайя* (метод, кит. *фан бянь*), использующихся для воодушевления людей разных психических типов. В действительности же, несмотря на форму практики, все бодхисаттвы достигают пробуждения за три неисчислимых по времени длительности космических цикла.

²²⁶ *Сознание кармического осознания* (кит. *еши синь*; санскр. *карма виджняна читта*) — одно из так называемых свойств трех тонких форм сознания (кит. *сань чжун си вэй чжи сянь*).

²²⁷ Об этих «трех тонких формах сознания» Фа-цзан говорит: «Истинное сознание — это исконная мудрость, свободная от какого-либо различения. Сознание искусных методов — это мудрость, которая после обретения пробуждения свободно действует во имя спасения других. Третье, сокрытое сознание, есть сознание-сокровищница, являющееся основой других двух типов мудрости» [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 280в].

²²⁸ *Мир форм* (кит. *сэ цзе*; санскр. *рупа дхату*) — второй из трех миров буддийской космологии, образующих сансару. Здесь имеется в виду небо *Акаништха* — высший уровень этого мира.

²²⁹ *Мгновенно*. — Здесь употреблен иероглиф *дунь*, передающий идею мгновенности или внезапности в чаньском (дзэнском) учении о «мгновенном (внезапном) пробуждении» (кит. *дунь у*).

²³⁰ Еще один «проточаньский» момент учения «Трактата...», поскольку сравнение сознания с зеркалом стало одним из важнейших образов этой школы. Ср. инцидент со стихами Шэнь-сю и Хуэй-нэна при выборе шестого патриарха этой школы, в которых образ зеркала и его очищения от пыли стал центральным: «Светлое зеркало следует постоянно очищать от мирской пыли» (Шэнь-сю) и «Светлое зеркало не имеет подставки, откуда же взяться пыли мирской?» (Хуэй-нэн).

²³¹ Второй—четвертый пункты данной классификации воспроизводят принцип Трех Драгоценностей буддийского учения — принципы Будды, Дхармы (Учения) и Сангхи (монашеской общины).

²³² *Бодхи* (кит. *пути*) — пробуждение, просветление.

²³³ *Дхута* (кит. *тоуто*) — различные виды аскезы и самоограничения. Употребленное здесь же выражение «довольствоваться малым» (дословно: «знать меру достаточного», кит. *чжи цзу*) восходит к «Дао-дэ цзину».

²³⁴ *Мара* — демон чувственных наслаждений и искушений древнеиндийской мифологии, искушавший царевича Сиддхартху Гаутаму (будущего Будду) во время его заключительного перед обретением пробуждения созерцания под деревом *бодхи*. В махаянских текстах Мара обычно выступает в качестве метафоры аффектов и страстей (кит. *фань нао*; санскр. *клеша*).

²³⁵ *Приостановление* (кит. *чжи*) и *созерцание* (кит. *гуань*) — базовые термины буддийской психотехнической йогической практики, восходящие к самым ранним

пластам буддийской канонической литературы; их санскритские аналоги — шаматха (умиротворение) и випашьяна (аналитическое созерцание).

Шаматха предполагает достижение полного успокоения психики и приостановление всех психических процессов, випашьяна — аналитическую медитацию об элементах психофизического опыта — дхармах. Эти два аспекта буддийской практики строго взаимодополнительны.

В Китае теорию «приостановления — созерцания» развили мыслители буддийской школы Тяньтай, прежде всего ее третий патриарх и фактический основатель Чжи-и (539—597), написавший два основополагающих трактата на эту тему — «Великий трактат о приостановлении и созерцании», «*Мохэ чжи-гуань*» и «Малый трактат о приостановлении и созерцании», «*Сяо чжи-гуань*», ставшие авторитетными буддийскими текстами также в Корее, Японии и Вьетнаме.

²³⁶ Китайское слово *и* означает как волевой, так и мыслительный импульс. В употребленном здесь выражении *чжэн и* можно при желании увидеть реминисценцию о конфуцианских выражениях «выпрямление разума-сердца» (кит. *чжэн синь*) и «делание искренней воли» (кит. *чэн и*) [Да сюэ].

²³⁷ Выделенный курсивом текст восстановлен по комментарию Фа-цзана [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 283б].

²³⁸ *Правильное памятование* (см. примеч. 199) — седьмая ступень Благородного Восьмеричного Пути, предполагающего целостный и всеохватный контроль над всеми психофизическими аспектами и функциями, образующими эмпирическую личность.

²³⁹ *Собственное свойство* (кит. *цзы сян*; санскр. *свалакшана*) — это то, что характеризует нечто единичное и индивидуально неповторимое (а следовательно, согласно буддийскому номинализму, и сущее) в данный единственно реальный момент времени (санскр. *кшана*).

²⁴⁰ Слова, выделенные курсивом, восстановлены по комментарию Фа-цзана [Трипитака годов Тайсё. Т. 44. С. 283в]. Фраза выше («Если практикующий встает со своего места, ходит туда-сюда...») приводится в тяньтайском тексте «Малый трактат о приостановлении и созерцании» Чжи-и, что определило огромную авторитетность «Трактата о пробуждении веры в Махаяну» для тяньтайской традиции. Однако такие крупные ученые, как Сэкигути Синдай и Ёсито Хакэда, считают этот пассаж позднейшей тяньтайской интерполяцией в текст «Трактата...».

²⁴¹ *Самадхи* (кит. *саньмэй*) — восьмая, завершающая ступень Благородного Восьмеричного Пути; предельная форма сосредоточения, переходящая в транс и полную транквилизацию психики.

²⁴² *Самадхи одного действия* (кит. *и син саньмэй*; санскр. *экачарья самадхи*) — очень важный термин махаянского буддизма, восходящий к праджня-парамитским сутрам и играющий исключительную роль в школах дальневосточного буддизма — Тяньтай (как одно из четырех базовых форм самадхи), Цзинту (как предельное сосредоточение на имени будды Амитабхи) и Чань (как аналог мгновенного

пробуждения). Обозначает транс самадхи как переживание полного недвойственного отождествления с истинной реальностью как она есть. Иногда (в частности, в поздних редакциях переводимого трактата) называется также «самадхи одного свойства» (кит. *и сян саньмэй*; санскр. *экалакшана самадхи*).

²⁴³ *Внешние учения*, или внешние пути (*вай дао*; санскр. *тиртхика*), — небуддийские религии и философские системы.

²⁴⁴ *Дхарани* (кит. *толони*) — заклинательные или мнемонические формулы, особенно характерные для тантрического буддизма.

²⁴⁵ По-видимому, здесь содержится имплицитная критика крайних последователей радикальной мадхьямаки (*мадхьямака прасангики*), по существу склонявшихся к крайности нигилизма и отрицавших «таковой», истинно сущностный характер пустоты как синонима абсолютной реальности.

²⁴⁶ То есть частично буддийской, а частично — «внешней».

²⁴⁷ Весьма интересно сравнить искушения буддийского йогина и «прелести», описанные в святоотеческой аскетической литературе, где также часто сообщается о демонах, принимающих облик ангелов, святых и даже Христа и стремящихся через это соблазнить подвижника.

²⁴⁸ *Простые люди* см. примеч. 13.

²⁴⁹ Концепция семьи (санскр. *готра*; на китайский язык обычно передается словом *син* — «природа», «природная сущность») характерна для поздней Махаяны и Ваджраяны. Семья Татхагаты — группа бодхисаттв высших способностей, способных к реализации природы Будды.

²⁵⁰ *Троемирие сансары* — миры желаний, форм и не-форм, образующие сансару как мир циклического существования рождений-смертей.

²⁵¹ *Благознание* (кит. *шань чжиши*) — мудрость, основанная на фундаменте буддийского мироощущения.

²⁵² То есть всех миров — основных и дополнительных сторон света, верха и низа.

²⁵³ *Мирские деятельные дхармы* (кит. *ши цзянь ю вэй фа*; санскр. *лаукика санскрита дхарма*) — дхармы, то есть элементарные психофизические состояния, подверженные эмпирическому «быванию» и конституирующие сансарический опыт живого существа.

²⁵⁴ Здесь демонстрируется Первая Благородная Истина буддизма — истина о страдании (кит. *ку*; санскр. *дуккха*) как фундаментальной характеристике сансары, которое тесно связано со всеобщим непостоянством (кит. *у чан*; санскр. *анитья*).

²⁵⁵ Ср. заключительную гатху «Алмазной сутры» («Ваджраччхедика праджня-парамита сутра»):

Как на сновидение, иллюзию,
Как на отражение, пузыри на воде,
Как на росу и молнию,
Так следует смотреть на все деятельные дхармы.

²⁵⁶ *Мир Саха* — наш мир (троекосмие), сосуществующий с бесчисленным количеством других аналогичных миров.

²⁵⁷ *Земли Будды* (кит. *фо ту*; «поля Будды» — санскр. *буддхакшетра*) — «очищенные» миры, превратившиеся в некоторое подобие «рая»; называются часто также «Чистыми Землями» (кит. *цзин ту*).

²⁵⁸ *Западная земля Высшего Блаженства* (*Цзи лэ ту*; *Сукхавати*) будды Амитабхи — наиболее известная и почитаемая из всех «Чистых Земель». Согласно махаянским сутрам, создана бодхисаттвой Дхармакарой, ставшим буддой Амитабхой (Амитофо) во исполнение обета. В дальневосточном буддизме, по существу, превратилась в рай, цель устремлений масс верующих.

Культ Сукхавати вылился даже в создание особой школы Чистой Земли (*Цзин ту цзун*), последователи которой считают почитание будды Амитабхи и медитативное повторение его имени важнейшим средством для обретения рождения на этой Земле, ведущего впоследствии к пробуждению и обретению нирваны.

²⁵⁹ Данный фрагмент не обнаружен ни в одной из *сутр* традиции Чистой Земли (Малая и Большая сутры об Амитабхе, сутра о созерцании Амитаюса; Амитаюс — один из аспектов Амитабхи) или в близких к ней канонических текстах. Вместе с тем наличие данного фрагмента обусловило очень высокий авторитет «Трактата о пробуждении веры в Махаяну» среди последователей культа будды Амитабхи. Не исключено, однако, что данный фрагмент был включен в текст «Трактата...» позднее, в качестве интерполяции. Если учесть отмечавшуюся выше связь учения «Трактата...» и школы Тяньтай, то наличие подобного рода фрагментов-интерполяций не удивительно, поскольку школа Тяньтай находится в несомненной генетической связи с традицией почитания будды Амитабхи.

²⁶⁰ Согласно буддийской космологии, «большой тысячей миров» называется космологическая единица, обозначающая тысячу тысяч обычных миров, аналогичных нашему тройственному миру.

²⁶¹ См. примеч. 195.

²⁶² См. примеч. 205.

Цзун-ми

О началах человека

ПРЕДИСЛОВИЕ

Танский период истории китайского буддизма (VII—IX века) часто называют его золотым веком. И действительно, именно в это время завершается формирование буддийской традиции в Китае, появляются и переживают свой расцвет такие школы, как Хуаянь, Фасян, Чжэнь янь, окончательно формируется школа Чань. В это время трудами таких переводчиков, как Сюань-цзан и И-цзин завершается в целом формирование китайского буддийского канона. Таким образом, к концу IX века буддийская традиция в Китае сложилась окончательно и пережила свой расцвет, после которого постепенно начала клониться к упадку (начало этому процессу положили антибуддийские гонения императора У-цзуна в 845, после которых была подорвана экономическая мощь сангхи). Буддийская мысль конца танского периода отражает максимально зрелый этап эволюции китайского буддизма и поэтому представляет особый интерес для исследования духовной культуры традиционного Китая.

Цзун-ми (Гуйфэн Цзун-ми, 780—841) является одной из центральных фигур в истории буддизма в Китае и чрезвычайно интересным мыслителем китайского Средневековья. Цзун-ми был патриархом школы Хуаянь (санскр. *Аватамсака*), основавшей свое учение на одноименной индийской *сутре*. В учении «Аватамсака сутры» сочетаются положения двух ведущих школ буддизма Махаяны — мадхьямаки и Виджнянавады. Основные виджнянавадинские положения дополнены в данной сутре учением о реальности, существующей в качестве объективного внерефлексивного бытия (кит. жу; санскр. *татхата*). Отсутствие четкой дифференциации между концепциями двух философских учений Махаяны, характерное для индийского буддизма до IX века, привело к формированию доктрины Татхагатагарбхи (кит. жулай цзан, дословно: «лоно Татхагаты»; Татхагата — один из эпитетов Будды) как абсолютного и единого субстратного сознания.

На основе данной доктрины китайские мыслители школы Хуаянь разработали своеобразное холистическое учение, рассматривающее мир как единый универсум (кит. фа цзе; санскр. *дхармадхату*), все элементы которого образуют единое целое, полностью присутствующее, в свою очередь, в каждом из них. Идеология хуаяньского буддизма и определила все мировоззрение Цзун-ми.

Одновременно Цзун-ми был и наставником буддизма школы Чань ветви Хэцзэ, которая восходит к одному из учеников знаменитого шестого патриарха Чань Хуэй-нэна (ум. в 712 году) по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй.

Цзун-ми принадлежат многочисленные сочинения как по хуаяньскому учению, так и по специфическим чаньским приемам достижения определенных измененных состояний сознания (психотехника), оцениваемых как высшие, совершенные с позиций буддийского учения. В подобных сочинениях Цзун-ми рассматривает чаньскую медитацию как практическую сторону хуаяньского учения, что видно из его выделения в буддизме двух аспектов: учения (школа Хуаянь) и медитации (школа Чань).

Вместе с тем сочинения Цзун-ми ценны не только как источники для изучения философии школы Хуаянь, но и как своеобразные историко-философские сочинения, поскольку им был разработан оригинальный метод рассмотрения китайских (конфуцианство, даосизм) и различных буддийских религиозно-философских учений, содержащий значительный историко-философский элемент.

Причиной, породившей эту традиционную историко-философскую концепцию, была апологетическая задача, стоявшая перед Цзун-ми, как и перед подавляющим большинством средневековых мыслителей, — показать преимущество и совершенство своей школы (в данном случае — хуаяньского варианта буддизма). Подобная задача приобретала тем не менее большую актуальность в условиях острой конкуренции между различными школами, каждая из которых стремилась поэтому доказать не только свою древность, но и свое исключительное совершенство как носителя истинного понимания сущности учения самого Будды. Отсюда и установка на демонстрацию того, что учения остальных школ являются лишь частным случаем, одним из аспектов «истинной» доктрины.

Из исторического контекста становится понятна представленная Цзун-ми самооценка хуаяньской традиции как совершенного и целостного буддийского учения, содержащего в себе все иерархически соотнесенные буддийские и небуддийские учения. Это доктринальное положение Цзун-ми обосновывает средствами философского дискурса в трактате «О началах человека» («Юань жэнь лунь»), используя разработанный им метод. Следует также отметить, что трактат «О началах человека» весьма интересен также и как своеобразная экспозиция самого хуаяньского учения. В нем сжато и доходчиво изложены все основные положения этой школы на зрелом этапе ее развития. Трактат проясняет оценку хуаяньской традицией всех основных школ классического буддизма, а также конфуцианства и даосизма и содержит материал, позволяющий судить о восприятии и особенностях понимания классической буддийской философии в Китае.

Трактат Цзун-ми состоит из предисловия и четырех глав, причем в его композиции заметно влияние индийской традиции написания философских текстов. В предисловии формулируется цель написания текста и характеризуется его композиция. Цель Цзун-ми имеет антропологический характер: каковы истоки и начала человека и в чем причины его телесного существования.

В первой главе излагаются и подвергаются критике конфуцианство и даосизм. Во второй главе, наибольшей по объему, дается изложение и критика основных нехуаяньских направлений буддизма: 1) доктрина небожителей — популярные формы буддизма, связанные только с верой в *карму* и новые рождения, 2) учение Хинаяны, и две махаянские школы: 3) Виджнянавада, или Дхармалакшана, и 4) Шуньявада (мадхьямака), названная Цзун-ми учением о разрушении свойств.

Третья глава посвящена изложению существа хуаяньского учения. Четвертая — демонстрации того, что в этом учении содержатся в качестве его составляющих все ранее рассмотренные концепции. Каждая из них оказывается «корректной» в

определенных границах в качестве одного из моментов хуаяньской философии. Претензии же этих направлений на полноту истины лишь демонстрируют, согласно Цзун-ми, ущербность иных нехуаяньских школ, их неспособность решить основную проблему, вынесенную Цзун-ми в название своего трактата.

Таким образом, необходимо выделить два основных принципа, использовавшихся Цзун-ми в построении своей концепции: 1) принцип движения от наименее содержательного (и менее правильного) к наиболее содержательному и правильному и 2) принцип соответствия хронологической последовательности становления буддийских учений и возрастания их истинности и содержательности.

Итак, Цзун-ми отождествляет логику изложения и реальную историческую последовательность рассматриваемых им учений, причем логический аспект выступает у Цзун-ми как основной, а логика изложения определяет историческую последовательность школ и направлений.

Различные теории и школы религиозной философии буддизма воспринимаются, следовательно, Цзун-ми не в качестве независимых и самодостаточных направлений, а в их взаимосвязи, как соподчиненных моментов единого целого.

Ниже вниманию читателей предлагается полный перевод трактата Цзун-ми «О началах человека». Перевод выполнен по изданию: Тайсё синсю дайджокё (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, № 1881. Токио, 1968. С. 707—710 — и на русском языке был опубликован санкт-петербургским обществом «Фогуан» («Свет Будды») в 1998 году (см. *Цзун-ми. Чаньские истины*) Пер. с кит., предисл. и коммент. Е.А.Торчинова, К.Ю.Солонина. Спб., 1998. С. 5—23.

Е. А. Торчинов

* * *

Мириады одушевленных¹ существ так же трудно сосчитать, как и части огромной массы из смешанных и спутанных элементов, но каждое из них возвращается к своему корню². Мириады вещей в беспорядке и путанице, но каждая возвращается к своей основе.

Ведь не бывает так, чтобы не было основы и корня, но были бы ветви и вершина. А тем более невозможно отсутствие корня и истока у самого одушевленного существа, пребывающего в центре творящей триады³.

Кроме того, говорится: «Знающий людей мудр, а знающий себя просветлен»⁴. Так, я обретаю человеческое тело, но не знаю, откуда я сам пришел. Как же могу я познать удел других поколений?! Как же могу я познать дела людей прошлого и настоящего в Поднебесной?! Поэтому я несколько десятилетий изучал науку учителей, проповедующих непостоянное⁵, всесторонне рассмотрел и внутреннее, и внешнее⁶, чтобы понять истоки своего телесного

существования. Возжелав обратиться к истоку, я не удовлетворяюсь возможностью по плоду узнать о том, каков корень.

Так, ныне изучающие конфуцианство и даосизм о близком к ним знают только то, что они получили это тело благодаря непрерывной линии предков от древних прародителей до их отцов, а об удаленном от них знают только лишь то, что единая пневма⁷ изначального хаоса⁸ разделилась надвое, породив инь и ян⁹. Эта двоица родила триаду: Небо, Землю и Человека¹⁰. Эта триада, в свою очередь, родила все сущее¹¹. Следовательно, и все сущее, и человек имеют в качестве своего корня пневму.

Изучающие буддийский закон, однако, говорят о близком к ним как о том, что человек получает это тело как результат¹² дел¹³, совершенных в предыдущей жизни. О далеком же от них — как о том, что совершение дел происходит от заблуждения, вовлекающего в круговорот существования и восходящего к алая-сознанию¹⁴, которое и является корнем и основой телесного существования.

Все эти утверждения исчерпывают имеющееся ныне у людей знание, но тем не менее не вскрывают истинной сущности бытия. Ведь Конфуций, Лао-цзы и Шакьямуни — все они являются наивысшими совершенными мудрецами. Следуя задачам своего времени, они откликнулись на нужды всего сущего и создали учения, которые отличаются по предлагаемым ими Путям, ведущим к цели. Они накапливали как внутреннее, так и внешнее, чтобы принести пользу всему множеству народа, и побуждали к совершению мириад добрых дел, прозревали сущность причин и следствий, исчерпывали знание о мириадах дхарм, всесторонне изъясняли, в чем корень, а в чем вершина в проявлении жизни¹⁵.

Хотя в мыслях всех совершенномудрых содержится учение как об истинной сущности, так и о ее преходящих проявлениях, в первых двух учениях¹⁶ содержится только лишь знание о преходящих явлениях. Учение же Будды соединяет в себе знание и об истинной сущности, и о ее преходящих проявлениях. Цель этого учения — содействовать мириадам благих дел, искоренить зло, вознаградить за добро и совместно упорядочить все сущее.

Таким образом, всем трем учениям нужно почтительно следовать. Но если человек стремится постичь природу мириад дхарм, исчерпать познание принципов и без остатка познать природную сущность вплоть до ее корня и истока, то ему следует обратиться к буддизму, который только и может всесторонне разрешить эти вопросы. Однако ныне ученые мужи придерживаются каждый только одного лишь учения, а буддийские наставники все еще заблуждаются относительно истинного смысла учения. Поэтому они не могут проникнуть к изначальным истокам Неба, Земли, Человека и всех вещей.

Ныне я вновь попытаюсь, опираясь на принципы учения о внешнем и внутреннем, исчерпать знание о мириадах дхарм. Исходя вначале из мелкого, я постараюсь достичь глубокого, попытаюсь от постижения учения о преходящих явлениях перейти, отбросив его, к проникновению в скрытую сущность, дабы дойти до самого корня. Затем, опираясь на понятую суть совершенного учения, я покажу, в чем смысл вовлечения жизни в круговорот бытия, и смогу, таким образом, завершив знание о корне, постичь и вершину (вершина — это Небо, Земля и Человек¹⁷. В этом сочинении четыре главы. Его название — «О началах человека». — *Цзун-ми*).

Глава I

Об уничтожении приверженности к мелкому
(То есть об изучающих конфуцианство и даосизм. — *Цзун-ми*)

Конфуцианство и даосизм — эти два учения утверждают, что люди, животные и существа других типов все порождены, сформированы и вскормлены Великим Дао — пустотой и отсутствием¹⁸. Они говорят, что Дао берет за образец самоестественную спонтанность¹⁹ и рождается в изначальной пневме²⁰. Изначальная пневма порождает Небо и Землю, а Небо и Земля рождают все сущее. Поэтому глупость и мудрость, знатность и ничтожество, бедность и богатство, страдание и радость — все это ниспослано Небом или же обусловлено временной предопределенностью²¹. Поэтому после смерти любое существо вновь возвращается к Небу и Земле, вновь идет к пустоте своего отсутствия.

Таким образом, сущность доктрин внешних учений заключается в признании наличия тела как основы совершения всех видов действий, а не в рассмотрении изначальной основы телесного существования. То, что говорится ими обо всем сущем, не выходит за пределы их существования в зримых материальных формах. Хотя этими учениями и указывается, что Великое Дао является корнем сущего, но в них нет готовности прояснить, в чем заключаются причины и условия следования истинному миропорядку и противодействия ему, возникновения и исчезновения, чистоты и скверны. Поэтому изучающие эти доктрины не знают, что все это лишь преходящие явления, и держатся за подобные наставления, как за истину.

Теперь попробую взять эти учения и опровергнуть их. Говорится, что все сущее рождено Великим Дао — отсутствием и пустотой. Великое Дао — это корень рождения и смерти, мудрости и глупости и основа радости и беды, горя и счастья. Основа и корень — так называют вечно существующее.

Если все это так, то тогда от горя, смуты, беды, глупости никоим образом нельзя избавиться, а счастье, процветание, доброта и мудрость не могут

принести никакой пользы. Каким же в таком случае образом использовать учения Лао-цзы и Чжуан-цзы?! Это значит, что Дао вскормило тигров и волков, зачало тиранов Цзе и Чжоу²², обрекло на раннюю смерть Янь Хуэя²³, постепенно ввергло в бездну гибели Бо И и Шу Ци²⁴. Как же тогда называть его достойным преклонения?

Еще говорят, что все сущее рождено естественными и спонтанными трансформациями²⁵ и ни одна вещь не зависит ни от причин, ни от условий²⁶. Но в таком случае все вообще беспричинно, поскольку сущее только откликается жизнетворящим трансформациям. Тогда можно сказать, что камни откликаются им и рождают траву, трава рождает людей, люди рождают животных и так далее. А ведь отклик жизни не знает ни «до», ни «после», проявляется, не зная ни «рано», ни «поздно». Но тогда, значит, святым-бессмертным²⁷ не нужно поддерживать себя киноварными снадобьями²⁸, правителю эпохи великого благоденствия не надо опираться на мудрых и талантливых, а принципы гуманности и справедливости никоим образом нельзя усвоить благодаря обучению и повторению пройденного. Но почему же тогда Лао-цзы, Чжуан-цзы, Чжоу-гун и Конфуций³⁰ установили, что принципы и нормы утверждаются благодаря обучению?

И еще говорят: все произошло, родилось и сформировалось из изначальной пневмы. Если бы это было так, то стихийно родившийся дух не мог бы ни обучаться, ни размышлять. Но почему же тогда даже новорожденные уже могут испытывать любовь и отвращение и проявлять непослушание?

Если же говорят, что подобная стихийность имеет спонтанно-самоестественный характер и каждый может по своему желанию любить, ненавидеть и так далее, то тогда все могли бы произвольно проявлять все пять добродетелей³¹ и знание всех шести искусств³². Почему же в таком случае приходится полагаться на такие излишние приемы, как обучение и повторение, чтобы достичь совершенства в них?! Если бы жизнь была стихийным получением пневмы, а смерть ее спонтанным лишением, то кто бы тогда после смерти мог стать духом или демоном³³?

Тем не менее если бы в мире были люди, помнящие о своих предыдущих рождениях и знающие свои прошлые деяния, то они подтвердили бы, что данная жизнь является продолжением прошлой. А это уже совсем не то, что обретение пневмы и стихийное получение жизни. Опять же если бы память об осознании себя в качестве духов и демонов была бы непрерывной, то все знали бы, что состояние после физической смерти — это совсем не то, что рассеяние пневмы и стихийная утрата жизни. Поэтому люди молятся и совершают жертвоприношения, чтобы обрести долголетие. Об этом гласят и тексты древней классики, а еще больше повествуют те, кто умирал, а потом вновь ожил; они и рассказали нам о мрачных стезях иного мира. Были и такие, которые после смерти беспокоили своих жен и детей и расплачивались за

ранее совершенное по отношению к ним добро или зло. Такое бывало в древности, случается и ныне.

Некто из сторонников внешних учений, желая поставить меня в затруднение, однажды сказал: «Если бы люди умирали и становились демонами, то с древности их накопилось бы столько, что они заполнили бы все улицы и переулки и кто угодно видел бы их. Разве это не так?»

Я ответил: «Люди после смерти идут шестью путями³⁴ и не обязательно все становятся демонами. А демоны после своей смерти вновь становятся людьми и так далее. Как же иначе объяснить то, что с древности постоянно существует сонм демонов?»

К тому же основа пневмы Неба и Земли лишена сознания. Если люди получают только лишенную сознания пневму, то откуда же они стихийно получают сознание? Ведь травы и деревья тоже получают пневму, так почему же они лишены сознания?!

Еще говорят: бедность и богатство, знатность и ничтожность, мудрость и глупость, добро и зло, счастье и горе, удача и беда — все это зависит от небесного предопределения. Но если это так, то почему же согласно дарованным Небом предопределениям бедных много, а богатых мало, ничтожных много, а знатных мало? Если разделение на то, чего много, а чего мало, зависит от Неба, то почему же Небо не относится ко всем одинаково? А тем более бывает, что беспутный человек знатен, а порядочный ничтожен, безнравственный богат, а добродетельный беден, строптивый процветает, а справедливый страдает, гуманный безвременно гибнет, а жестокий наслаждается долголетием. И так вплоть до того, что следующий должным принципам терпит поражение, а лишенный их — возвышается. Если все это зависит от Неба, то, значит, Небо возвышает беспринципных и губит следующих должным принципам. Как же говорить о справедливости наград при недостатке счастья, добра и успеха и о справедливости наказаний при избытке бед, беспутств и злодеяний? Если все беды, смуты, бунты и строптивость тоже зависят от Неба, то это означает, что совершенномудрые, распространяя свои учения, наложили бремя обязанностей на человека и не наложили бремени обязанностей на Небо, возложили вину на сущее, но не возложили вину на Небесное предопределение, а такой несправедливости не должно быть.

Если это так, то когда «Ши цзин»³⁵ обличает правление, основанное на смуте, когда «Шу цзин»³⁶ восхваляет путь истинного монарха, когда «Ши цзи»³⁷ призывает к миру и служению правителю, когда «Юэ цзин»³⁸ провозглашает преобразование нравов, то разве могут эти восхваления, порицания и призывы считаться превознесением воли Неба и соответствием самой сердцевине перемен и трансформаций сущего?! Все это означает, что знание только этих учений еще не может дать истинного понимания начал человека.

Глава II

Об отбрасывании всех односторонних и мелких учений
(Рассмотрение тех буддийских учений, которые не уясняют истинного смысла
буддизма. — Цзун-ми)

Буддизм, если смотреть на него в плане перехода от поверхностных учений к глубоким, включает в себя пять учений разной степени глубины.

Первое — учение небожителей³⁹.

Второе — учение Малой Колесницы⁴⁰.

Третье — учение Великой Колесницы⁴¹ о дхармовых свойствах⁴².

Четвертое — учение Великой Колесницы об уничтожении свойств⁴³ (эти четыре рассматриваются в данной главе. — Цзун-ми).

Пятое — учение Единой Колесницы⁴⁴, проясняющее суть природной сущности человека (это учение рассматривается в третьей главе. — Цзун-ми).

Первое. Исходной посылкой буддийского учения люди считают учение о трех мирах⁴⁵, обретении результатов совершенных ранее дел, о благих и дурных причинах и их следствиях.

Говорят, что совершившие десять наитягчайших злодеяний⁴⁶ после смерти низвергаются в ад⁴⁷; совершившие проступки средней тяжести становятся голодными духами⁴⁸, а совершившие наиболее легкие прегрешения рождаются животными. Поэтому Будда преподавал миру учение о пяти постоянствах⁴⁹ (хотя в Индии форма внешнего выражения учения для мирян отлична от нашей, наказания за зло и награды за добро ничем не отличаются от наших, также нет отличий и относительно понимания гуманности, справедливости и других добродетелей из числа пяти постоянств. Вот пример того, как поступают добродетельные: в этой стране люди при приветствии складывают руки и поднимают их, а туваны⁵⁰ расслабляют руки и дают им свободно висеть вдоль тела. — Цзун-ми) и наказал придерживаться пяти обетов⁵¹ (не убивать — это гуманность, не воровать — это справедливость, не прелюбодействовать — это благопристойность, не лгать — это искренность, не пить опьяняющих напитков и не вкушать мяса — это мудрость, поскольку это полезно для сохранения в чистоте и духа, и пневмы. — Цзун-ми).

Таким образом, через соблюдение обетов обретаются три спасительные стези, одна из которых — путь к рождению человеком. Те же, кто совершает десять наивысших благих деяний⁵², соблюдает заповеди и всегда ведет себя тому подобным образом, рождаются на одном из шести небес⁵³ мира желаний⁵⁴; практикующие четыре вида дхьяны⁵⁵ и восемь видов сосредоточения⁵⁶ рождаются на небесах мира формы и не-формы⁵⁷ (в

изложенном не выделен отдельно ад небесных демонов⁵⁸. — *Цзун-ми*); эти области отличаются от перечисленного выше, и о них нельзя узнать благодаря зрению и слуху. Обыватели⁵⁹ ведь не знают даже о верхушке, где уж им пытаться доискиваться до корня! Поэтому для обывателей учение таким образом объясняет истоки человеческого существования.

(Ныне излагая доктрины буддийских сутр⁶⁰, я также выбираю в качестве примеров только самое необходимое. — *Цзун-ми*.)

Вот каково так называемое учение небожителей (так, согласно ему, бывает три рода деяний: первый — дурные деяния, второй — благие, третий — нейтральные⁶¹. Результат они приносят в трех временах: сразу же⁶², в текущей жизни и в одной из последующих жизней. — *Цзун-ми*).

Согласно содержанию этого учения, деяние является корнем телесного существования. Ныне, критикуя его, скажу: «Если исходить из того, что совершенные деяния определяют получение того или иного тела на одном из пяти путей, то никогда нельзя выяснить, кто творит то или иное деяние, а кто испытывает его последствия. Если вот этих глаз, ушей, рук, ног достаточно, чтобы совершать деяния, то и испытывать их последствия должны соответственно глаза, уши, руки и ноги скончавшегося.

Разве вам не приходилось слышать, как говорят, что в действительности субъект деятельности, совершающий поступки, — это не тело, а психика⁶³? Но что это за психика? Иногда говорят, что это его материальный носитель — телесное сердце. Но телесное сердце вещественно и связано с внутренними органами тела. Как же оно может двигаться и входить в глаза и уши, оценивая как бы извне, что является праведным, а что — порочным? Если же неизвестно, что праведно, а что порочно, то как можно отречься от суеты? Кроме того, сердце вместе с глазами, ушами, руками, ногами составляет телесную сущность. Как же оно может в таком случае обеспечивать взаимопроникающее движение и взаимный отклик, будучи одновременно и причиной совершения поступков?

Если же сказать, что радость, гнев, любовь, ненависть воздействуют на тело и речь, повелевая быть им субъектами действия, то следует учесть, что радость, гнев и другие чувства то возникают, то исчезают и сами по себе лишены субстанциальности. Так как же они могут главенствовать в качестве субъектов действия? Речи с подобными утверждениями вовсе не соответствуют действительности.

Если же подойти к этому вопросу с другой стороны, иначе попытаться дойти до сути, то можно предположить, что и психика, и тело сообща могут быть субъектом действия. Но если это тело уже умерло, то кто же испытывает последствия совершенных поступков в виде горя или радости?

Если же сказать, что после смерти обретается новое тело, то не получится ли тогда так, что тело и психика в настоящей жизни совершают преступления или,

творя благо, устремляются к счастью, а расплачиваться за них горем или радостью приходится телу и психике, обретенным в следующем рождении?

В соответствии с этим получается, что устремлявшийся к счастью понесет огромный ущерб, а совершавший преступления получит огромную удачу. Разве принятие в качестве истинного подобного духовного принципа не будет свидетельствовать о том, что это не есть истинный Путь? Поэтому изучившие и принявшие это учение не получают подлинного понимания сущности корня телесного существования, хотя и верят, что его причиной является действие».

Второе. Учение Малой Колесницы⁶⁴ гласит о том, что материя⁶⁵ (плоть и тело), а также психика⁶⁶ (мысль и суждения) благодаря безначально действующей силе причинности каждое мгновение рождаются и исчезают, безгранично продолжая свою взаимную преемственность.

Как бегут струйки воды, как горят язычки пламени в светильнике, так тело и психика по видимости соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А все глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимают за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная привязанность (алчной привязанностью называют стремление добиться выгоды, чтобы прославить себя. — *Цзун-ми*), гнев (гнев — это чувство ненависти к тому, что устрашает, угрожает или вредит «я». — *Цзун-ми*) и невежество (отсутствие истинного принципа рассуждения. — *Цзун-ми*) — эти три яда⁶⁷. Три яда толкают помыслы и подвигают тело и речь на совершение всех видов действий. Когда действия совершены, то их последствий нельзя избежать. Поэтому обретается новое телесное существование в горе или радости на одном из пяти путей (в соответствии с тем, с чем соотносятся данные конкретные действия. — *Цзун-ми*). Получение телесного существования в трех мирах⁶⁸, благих или дурных местах (в соответствии с совокупностью действий. — *Цзун-ми*) обусловлено тем, что существа вновь хватаются за иллюзию «я». Вновь возникает алчная привязанность и прочее, совершаются действия, пожинаются их плоды. Если есть телесное существование, то есть рождение, старость, болезнь, смерть, а после смерти — новое рождение. Если есть миры, то есть их формирование, становление, разрушение, пустота, а после пустоты — новое формирование.

(О том, как из кальпы⁶⁹ пустоты формируется мир, гимн⁷⁰ гласит следующее. В мире пустоты поднимается великий ветер, веющий в неизмеримом пространстве, и наполняет шестнадцать лакша⁷¹, его природа подобна алмазу и нерушима. Он называется поддерживающим мир ветром. Златоцветные облака небес сияния и звучности абхасвара распространяются на три тысячи миров. Идет дождь, струи которого толсты, как оси телеги, ветер прекращается, и не слышно, как он льется. Он заполняет глубину в одиннадцать лакша. Вначале создается алмазный мир. После этого дождь, стекающий из златоцветных облаков, наполняет его изнутри. Вначале

создается мир Брахмы, затем — другие, вплоть до неба Ямы⁷². Из бушующего ветра и чистых вод формируются мировая гора Сумеру и семь железных горных поясов вокруг нее. Из водной мути — другие горы и земли, четыре материка и прочее вплоть до ада-нирайа. Соленое море снаружи окружает эти земли. Так устанавливается поименованный по четырем сторонам света сосуд вещественного мира. Когда проходит одна кальпа возрастания и убывания⁷³, процесс доходит до миров счастья второй дхьяны⁷⁴. В конце этого времени люди внизу вначале едят земляные лепешки⁷⁵ и лесной тростник, а потом у них появляются запасы обработанного риса. И малые, и великие имеют свою выгоду. Происходит разделение мужского и женского полов, размежевываются поля, устанавливается власть государей, ищутся сановники им в помощь. Так, одно за другим, появляются все роды сущего.

Время прохождения следующих девятнадцати периодов возрастания и убывания, то есть всего двадцати периодов, называется кальпой созидания.

В трактатах говорится, что кальпа мира пустоты — это то, что даосское учение, говоря о Дао-Пути, называет пустотой и отсутствием. Так, субстанция Дао-Пути покойна, всеозаряюща, одухотворена и всепроникающа, и она отнюдь не является пустотой и отсутствием⁷⁶. Господин Лао-цзы⁷⁷, то ли заблуждаясь, то ли с умыслом, стремясь отсечь людские страсти, указывал на мир пустоты как на Дао-Путь. Великий ветер в мире пустоты — это и есть единая пневма первоначального хаоса. Поэтому Лао-цзы говорит: «Дао-Путь рождает одно»⁷⁸. Златоцветные облака — это начало телесного оформления пневмы, то есть Великий Предел. Стекающий вниз дождь — это сгущение пневмы инь. Силы инь—ян приходят в гармоническое единство друг с другом и могут обрести порождающую творческую способность. Миры от небес Брахмы до Сумеру — это то, что даосы называют Небом. Водная муть — это Земля. Вот и «одно рождает два». Существа от мира счастья второй дхьяны до самого низа — это люди. Вот и «два рождает три». Так устанавливается вселенская триада⁷⁹. От земляных лепешек до всех родов сущего — это как раз то, о чем говорится: «Три рождает мириады вещей».

Вплоть до времени трех августейших государей⁸⁰ все были вынуждены жить в пещерах и находить пропитание на лугах, и никто еще не умел добывать огонь. По той причине, что в те времена не было знаков письма, чтобы делать записи, предания людей последующих поколений о них лишены ясности, в них есть только кружение от ошибок к заблуждениям. Сочинения всех философов по этому поводу содержат все виды самых разноречивых сведений. Буддизм постиг и проник в суть трех тысяч миров, но не склонил к своему учению всю великую Танскую империю⁸¹. Поэтому сочинения внутренних и внешних учений⁸² не полностью согласуются между собой.

«Пребывание» — это кальпа пребывания. Она длится двадцать периодов возрастания и убывания.

«Разрушение» — это кальпа разрушения. Также длится двадцать периодов возрастания и убывания. За девятнадцать периодов возрастания и убывания гибнут все живые существа, за один последний период возрастания и убывания гибнет мир-сосуд. Он может погибнуть от трех стихий — огня, воды и ветра.

«Пустота» — это кальпа пустоты. В течение еще двадцати периодов возрастания и убывания в пустоте нет ни миров, ни кого бы то ни было из живых существ. — *Цзун-ми.*)

Так, кальпа за кальпой, жизнь за жизнью, непрерывно вращаются живые существа в круговороте сансары, без начала и конца, словно колесное колесо.

(Даосизм знает только одну единственную кальпу пустоты до появления данного мира и говорит о ней как о пустоте и отсутствии, хаосе, единой пневме, называет ее изначальным началом, но не знает, что до этой кальпы пустоты уже были тысячи тысяч, мириады мириад кальп формирования, пребывания, разрушения и пустоты, которые кончались и начинались вновь. Поэтому я знаю, что даже самое ничтожное из ничтожных учений буддийского Закона — доктрина Малой Колесницы превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения внешних традиций. — *Цзун-ми.*)

И все это из-за того, что нет понимания, что корень этого телесного существования отнюдь не «я». О том, что в действительности не является «я», говорят как о свойстве, на котором основывается телесное существование и которое появляется по причине упорядоченного взаимосоединения материи и психики.

Теперь, осуществляя анализ, отмечу, что материя состоит из земли, воды, огня и ветра — четырех великих первоэлементов, а психика состоит из четырех скандх⁸³ — ощущения (может ощущать приятное и неприятное. — *Цзун-ми*), мысли (может воспринимать образы. — *Цзун-ми*), психической деятельности (может быть субъектом действия, пребывающим в постоянной текучести. — *Цзун-ми*) и сознания (может понимать различия. — *Цзун-ми*)⁸⁴.

Если каждое из этих начал является «я», то значит, что есть восемь «я». А тем более какое множество их должно быть на всем великом земном пространстве!

Говорят, что есть триста шестьдесят отдельных костей, причем каждая отличается от любой другой. Кожа и волосы, мышцы и мясо, печень и сердце, селезенка и почки — все они далеко не одинаковы. Все функции психики также далеко не одинаковы: видеть — не то же самое, что слышать, радоваться — не то же самое, что сердиться, а всего имеется восемьдесят четыре тысячи мирских страстей. Есть и еще многое множество вещей того же рода. Как же тогда узнать, что следует принимать за «я»? Если все это отдельные «я»,

значит, во мне есть сотни тысяч «я». Если в одном теле так много господ, то это означает смуту.

Кроме этого, опять-таки отметим, что нет никаких отдельно существующих дхарм⁸⁵. Они непостоянны и изменчивы, толкают к конструированию «я», но это не достигается. И тогда наконец прозреваешь, что это телесное существование есть не что иное, как упорядоченное сочетание свойств, возникших в силу причинно обусловленного подобия, и изначально нет никакого человеческого «я»⁸⁶.

Так кто же вожделеет и заблуждается? Кто убивает, разбойничает, соблюдает обеты (истина о познании страдания. — *Цзун-ми*)? Существа безостановочно блуждают в трех мирах омрачения в соответствии с совершенными добрыми или злыми делами, но благодаря усвоению учения об отсутствии «я» они становятся мудрыми (истина о Пути. — *Цзун-ми*), уничтожают вожделение и прочее, и прекращают все виды действий, и достигают познания пустоты «я» и истины как она есть⁸⁷ (истина о прекращении. — *Цзун-ми*), и тогда обретают плод архатства⁸⁸. После смерти тела и уничтожения сознания прекращаются все страдания.

Согласно этому учению, материя и психика — это две формы, а вожделение, невежество и гнев считаются корнем телесного существования и основой мира-сосуда. Прошрое и будущее также в основе своей не являются особыми отдельными дхармами.

Теперь, критикуя это учение, говорю: «Если жизнь в сансаре и пребывание в мирах непрестанных рождений и смертей считать корнем телесного существования, то тогда самостное бытие непременно было бы непрерывным. Однако, даже если не возникает какой-либо дефект пяти видов сознания (область объектов корней⁸⁹ восприятий берется в качестве причины. — *Цзун-ми*), все же иногда сознание не функционирует (оно исчезает полностью при обмороке и в глубоком сне. — *Цзун-ми*). При медитативной концентрации также достигается небо безмолвия. Небеса мира не-форм также лишены этих великих первоэлементов.

Если придерживаться такого понимания этого телесного существования, то и через многие века и поколения не достичь избавления от сансары. Таким образом, сосредотачивающиеся на этом учении также еще не понимают истоков телесного существования».

Третье. Учение о свойствах дхарм, относящееся к Великой Колеснице, утверждает, что все чувствующие существа с безначальных времен, бесспорно, имеют восемь видов сознания⁹⁰ и среди них восьмое — алая-сознание — является их основой и корнем. Оно пестует и преобразует и семена телесного существования, и мира-сосуда. Оно, трансформируясь, порождает остальные семь видов сознания, и все они могут,

трансформируясь, являть себя, выделяя объекты причинения. Но все они лишены каких-либо сущностных дхарм.

Как же происходят эти трансформации?

Говорят, что по причине следов-впечатлений⁹¹ сознания, разделяющих его на «я» и дхармы, все виды сознания в момент порождения превращаются в «я» и дхармы⁹². По причине лишенной пробуждения извращенности шестого и седьмого сознаний⁹³ все обусловленное этим держится за веру в действительное существование «я» и действительное существование дхарм. Как в ночном сновидении (а также при серьезной болезни сознание мутится и другие вещи и люди видятся иначе, чем в нормальном состоянии. — *Цзун-ми*) по причине (когда познается только созданное погруженной в сон мыслью. — *Цзун-ми*) силы, порождающей ночное сновидение, сознание как бы постоянно являет себя в образах внешнего мира. Во время сна спящий схватывает видимое им как реально существующие внешние вещи. Но при пробуждении он понимает, что все это было создано лишь трансформациями сознания во сне. Таково и мое телесное существование. Оно создано только трансформациями сознания.

По причине заблуждения люди держатся за веру в то, что «я» и все внешние объекты в действительности существуют. Отсюда возникает неведение и совершение действий, ведущих к бесконечному чередованию рождений и смертей (столь же необъятному, как об этом говорилось выше. — *Цзун-ми*). Пробуждение разъясняет принцип этого.

Тогда сразу понимаешь, что свое собственное телесное существование — это то, что создано трансформациями одного только сознания. Сознание и является корнем телесного существования (то, что здесь осталось непонятым, будет подвергнуто критике ниже. — *Цзун-ми*).

Четвертое. Учение об уничтожении свойств, относящееся к Великой Колеснице⁹⁴, сокрушает приверженность ранее рассмотренных учений Великой и Малой Колесниц свойствам дхарм и таинственно являет затем принцип истинной природы и пустотного покоя.

(Рассуждения о сокрушении свойств основаны не только на всех разделах «Праджня-парамиты», но и присутствуют во всех других сутрах Великой Колесницы. Выше рассмотренные три учения или предшествуют им, или следуют за ними. Это учение сокрушает все, чего они придерживаются, и не имеет ограниченной фиксации на чем-то одном.

Поэтому Нагарджуна⁹⁵ установил два типа интерпретации «Праджня-парамиты»⁹⁶ — общую и необщую. Общая соответствует общим взглядам, вере и пониманию последователей обеих Колесниц. По причине сокрушения приверженности к дхармам обеих Колесниц установлена необщая

интерпретация, которая разъясняется только бодхисаттвам по причине таинственного откровения в ней природы Будды.

Поэтому два индийских учителя теорий трактатов Шилабхадра и Джнянапрабху установили учения для трех периодов, устраняя это учение о пустоте. Иногда говорят, что оно появилось раньше учения школы только сознания, учащей о свойствах дхарм, а иногда говорят, что после него. Здесь принимается тот взгляд, что после него. — *Цзун-ми*.)

Вначале, критикуя учение только сознания, сторонники этого учения говорят: «Сфера объективного мира, подверженная трансформации, — это ложное. Сознание, которое обладает способностью трансформировать, — это истинное. Если исходить из того, что одно есть, а другого нет (начиная отсюда, с помощью примеров сокрушают эту доктрину. — *Цзун-ми*), то тогда выходит, что представляющая мысль в сновидении и воспринимаемые зрением вещи во сне должны различаться. Если они различны, то значит, что видящее сновидение сознание — не вещи, видимые в сновидении, а вещи — не сознание, видящее сновидения. Когда наступает пробуждение, погруженное в сновидение сознание исчезает, а вещи, видимые в сновидении, должны в таком случае остаться.

А раз эти вещи не являются плодом сновидения, то они должны считаться истинными вещами. Если образы сновидения тем не менее не являются реальными вещами, то как можно считать их наделенными сущностными свойствами? Поэтому то, что воспринимается в сновидении, — это представляющее сознание, погруженное в сон, и вещи, видимые в сновидении, — в соответствии с проведенным различием — то, что может быть видимо и то, что воспринимается зрением.

Если придерживаться этого принципа, то получается, что и то и другое равно пусто и ложно, и в том и в другом нет ничего сущностного и истинного. Это справедливо и относительно всех других видов сознания. Все это лишь заимствованное из совокупности причинной обусловленности существование, и оно не имеет собственной природы — такова причина этого».

Поэтому «Трактат о срединном видении»⁹⁷ гласит: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной чем-либо, кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая не была бы пустой». И еще он гласит: «О дхармах, порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты».

«Трактат о пробуждении веры»⁹⁸ гласит: «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сознания и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных свойств у всего мира объектов».

Сутра⁹⁹ гласит: «Все, что наделено свойствами, пусто и ложно. Тех, кто отрешился от всех свойств, и называют буддами» (подобные этим строки

характерны для всего собрания канонических текстов Великой Колесницы. — Цзун-ми).

Если применить это к проблеме истоков телесного существования, то получится, что исходным принципом телесного существования является пустота. Пустота — вот корень.

Ныне, критикуя и это учение, скажу: «Если и сознание, и сфера объектов равно отсутствуют, то кто же является знающим их отсутствие? Опять же, если нет никаких реальных дхарм, то при опоре на что возникает понимание того, что они пусты и ложны? Среди появляющихся в мире пустых и ложных вещей никогда не было таких, которые могли бы появиться, не имея опоры. Если бы не было неизменной и влажной по своей природе воды, как могли бы появиться пустые, ложные, иллюзорно наделенные сущностными признаками волны? Если бы не было чистого, светлого и неизменного зеркала, откуда взялись бы все виды пустых и обманных отражений? И опять-таки, разве те, кто выше говорил о том, что представляющая мысль сновидения и сфера объектов сновидения равно пусты и ложны, не должны бы в действительности сказать, что это пустое и ложное сновидение должно непременно опираться на спящего человека?»

Теперь замечу, что если ограничиться только тем, что сознание и сфера объектов равно пусты, то не будет достигнуто проникновение в то, какова опора проявления ложного. Поэтому хотя знающие это учение и сокрушают взгляды хватающихся за ложные объекты чувств, но и они еще не проясняют истинную одухотворенную природу.

Поэтому «Сутра барабана Дхармы»¹⁰⁰ гласит: «Во всех сутрах о пустоте еще остается что сказать» (остается — то есть сохраняется еще не понятый смысл. — Цзун-ми).

«Сутра большого объема»¹⁰¹ гласит: «Пустота — это первые врата Великой Колесницы».

Рассмотренные выше четыре учения попеременно демонстрируют разные взгляды, вначале мелкие, потом глубокие. Но из-за того, что изучающие их все же не довели до конца самопознание, называю все эти учения мелкими. Из-за того, что они уверены, что постигли все окончательно, называю их односторонними. Поэтому об усвоивших их людях говорят как о мелких и односторонних.

Глава III

Непосредственное прояснение истинного истока
(Учение, постигшее истинную суть буддизма. — Цзун-ми)

Пятое. Проясняющее истинную природу учение Единой Колесницы¹⁰² гласит: «Все чувствующие существа наделены изначально принципом истинного сознания. Это сознание безначально и вечно пребывает в чистоте и покое, сияет и никогда не затмевается, все постигает и обладает постоянным знанием».

Его также называют природой Будды, еще называют Вместилищем Так Приходящего¹⁰³. Из-за безначального ограничения омраченное сознание омрачает его, и оно лишается самосознающего знания. Тогда оно оказывается во власти профанических свойств и по этой причине погружается в совершение действий и ввергается в страдания чередующихся рождений и смертей. Обретшие великое пробуждение, сострадая, говорят, что все это пусто, и реализуют чистоту и покой одухотворенно постигающего истинного сознания, всецело тождественного сознанию всех будд.

Поэтому «Сутра величия цветов»¹⁰⁴ гласит: «О сыны Будды! Нет ни одного живого существа, которое не было бы наделено мудростью Так Приходящего. Однако цепляющиеся за омраченное сознание не могут реализовать ее. Если же отсечь омраченное сознание, то всеобъемлющая мудрость, самоестественная мудрость, не знающая препятствий мудрость сразу же проявится. Даже если взять одну пылинку, то в ней уже есть все содержание свитков великой тысячи сутр. А разве пылинки можно сравнить с живыми существами?! А сутры разве можно сравнить с мудростью Будды?!»

И ниже также говорится: «В это время Так Приходящий во всеобъемлющем созерцании узрел всех живых существ всего мира дхарм¹⁰⁵ и так сказал: „Воистину удивительно! Воистину удивительно! Все эти живые существа как бы имеют в себе мудрость Так Приходящего, но из-за заблуждений и омраченности не видят ее. Я как раз буду для того наставлять святому Пути, чтобы навеки отсечь у них омраченное сознание, и тогда они уже в теле этой жизни узреют безбрежную мудрость Так Приходящего и не будут отличаться от будд“».

Оценивая это, скажу так. Я и другие существа в течение многих кальп не встречали истинного учения, не могли вернуться к истокам своего телесного существования, а вместо этого держались за пустые и ложные свойства и охотно погружались в профаническое существование и возрождались то как скоты, то как люди. Ныне же мы приблизились к высшему учению, чтобы дойти до своих истоков и в совершенстве осознать, что изначально мы являемся буддами. Поэтому мы должны совершать действия, опираясь на деяния будд, чтобы соединить наши сознания с сознанием Будды, вернуться к корню, возвратиться к истоку¹⁰⁶, отторгнуть все обыденные привязанности. «Уменьши и уменьши это вновь», чтобы достичь самоестественности и недеяния¹⁰⁷. Того, кто отзывается на призыв любой из песчинок Ганга, называют буддой. Должно

знать, что заблуждение и пробуждение едины в истинном сознании. О, сколь велики сокровенные врата истоков человека, ведущие сюда!

(Так Будда проповедовал рассмотренные выше пять учений, то о постепенном пробуждении, то о внезапном. Если есть механизм равновесия среднего и низшего, то можно двигаться от мелкого к глубокому, постепенно плавно увлекая других за собой.

Вначале проповедовалось первоначальное учение, чтобы отстранить людей от зла и утвердить в добре. Потом проповедовались второе и третье, дабы побудить их к отказу от скверны. И в конце проповедовались четвертое и пятое, чтобы сокрушить свойства и прояснить истинную природу, дабы побудить людей к возвращению к реальному.

Когда люди опираются на учение об истинном и совершенствуются, тогда они достигают состояния Будды. Если же начать с наивысшей изначальной мудрости, то за этим воспоследует движение от корня к верхушке. Об этом говорят так: сразу же опираясь на пятое учение, мгновенно указать на субстанцию истинного сознания.

Когда субстанция сознания прояснена, тогда возникает осознание пустоты и ложности всего мирского и осознание истинной пустотности и покоя истинно сущего. Однако из-за того, что по причине наличия заблуждения возникает обращенность к истинной мудрости, следует отсеять злое и совершенствоваться в благом, совершенствоваться в благом и покончить с неведением, вернувшись к истинному.

Когда неведение исчерпано, то истинное обретает завершенную целостность. Она называется Буддой в его Дхармовом Телес¹⁰⁸. — Цзун-ми.)

Глава IV

О возможности связать начала и концы

(О возможности возвести к единому истоку отброшенное ранее и утвердить его истинный смысл. — Цзун-ми)

Хотя истинная природа и является корнем телесного существования, жизнь возникает благодаря наличию причинности, и нельзя бесконечно пренебрегать телесными свойствами. Однако по той причине, что первоначально рассмотренные учения не могли постичь этого до конца, я шаг за шагом опровергал их. Ныне же собираюсь связать начала и концы, дойдя до конфуцианства и даосизма, и рассмотреть их в этом отношении.

(Начинаю с изложения пятого учения об истинной природе и далее перехожу к остальным, классифицируя подобным образом все прочие учения. Каждое из них истолковываю и разъясняю в таком отношении. — Цзун-ми.)

Вначале имеется единственная истинная одухотворенная природа. Она не рождается и не умирает, не увеличивается и не уменьшается, не меняется и не трансформируется. По той причине, что в ней сокрыты все безначально заблудшие живые существа, погруженные в сон и лишенные самосознющего знания, ее называют Вместилищем Так Приходящего. Наделенное свойствами рождающегося и гибнущего, сознание существует благодаря своей опоре на Вместилище Так Приходящего (этот аспект описывается четвертым учением о сокрушении этих появляющихся и исчезающих свойств. — *Цзун-ми*).

Нерождающееся и негибнущее истинное сознание и рождающиеся и гибнущие омраченные формы сознания — все они находятся в гармоническом единстве и являются не тождественными и не отличными; это и называется алая-сознанием. Это сознание имеет два модуса — пробужденный и непробужденный (этот следующий аспект соответствует тому, о чем наставляет третье учение о свойствах. — *Цзун-ми*).

Опираясь на непробужденный модус, самой первой появляется действующая мысль, ее называют наделенной свойством действия. И вновь, благодаря непробужденности относительно изначального отсутствия этой мысли, она трансформируется в обладающее способностью восприятия сознание эмпирического субъекта и то, что воспринимается, — явленные свойства объективного мира. И вновь, благодаря непробужденности относительно того, что эта сфера объективного появилась из самого омраченного сознания, существа хватаются за нее как за наделенное фиксированным наличием — подлинным бытием. И это называется хватанием за дхармы (этот следующий аспект соответствует тому, что проповедует второе учение — Малая Колесница. — *Цзун-ми*).

Благодаря подобному схватыванию возникает представление об отличии между собой и другими, и отсюда проистекает хватание за «я». По причине наличия свойств хватания за «я» вся сфера таких чувств, как вожделение, любовь и удовольствие, проявляется вместе с желанием ублажить «я». Сфера таких чувств, как гнев, отвращение и неприязнь, такие свойства, как страх, зломыслие, омраченность, глупость и невежество, кружатся по кругу, возрастая и увеличиваясь (этот следующий аспект соответствует тому, о чем проповедует учение небожителей. — *Цзун-ми*).

Поэтому дух тех, кто склонен к убийству или грабежу, несомый колесницей этих злодеяний, возрождается в аду или среди демонов, скотов и тому подобных тварей. С другой стороны, дух тех, кто неотступно думает о муках, вызываемых этими делами, или же людей добрых по природе, соблюдающих заповеди и прочее, несомый колесницей этих добрых деяний, входит в промежуточный мрак¹⁰⁹ и вступает из него в материнскую утробу (этот следующий аспект соответствует тому, о чем проповедуют конфуцианство и даосизм. — *Цзун-ми*).

Люди получают пневму¹¹⁰ и обретают телесность (в соответствии с этим они считают пневму корнем всего. — *Цзун-ми*). Когда есть пневма, то упорядоченно располагаются все вместе и четыре великих первоэлемента, постепенно формируются все корни — органы чувственного восприятия. Когда есть эмпирическое сознание, тогда упорядоченно располагаются все вместе и четыре остальные помимо материи скандхи, постепенно формируются все виды сознания. За десять месяцев зародыш полностью формируется и рождается, получая название человека, и все, что относится к «я», и тому подобное является отныне лишь телом и психикой.

Отсюда можно узнать, что у тела и психики, у каждого из них, есть свой корень, и когда два эти начала соединяются в гармонии, тогда и получается человек как единая целостность. Это же по большей части относится к небесным асурам и другим существам. Так, хотя существа, следуя за совершенными делами, получают свое тело, от всей совокупности дел зависят знатность и презренность, богатство и бедность, долголетие и безвременная кончина, болезни и здоровье, процветание или упадок, страдания или радость.

Поэтому и говорят, что следует со всей почтительностью считать причиной всего совершенные в предыдущей жизни дела. В настоящей же жизни обретается плод знатности или презренности, и можно даже сказать, что за гуманность обретается долголетие, за убийство — безвременная смерть, за щедрость — богатство, за скупость — бедность, остальные же многочисленные плоды нельзя и перечислить. Таким образом, если человек в нынешнем теле не совершал злодеяний, а бедствует, не делал добра, а счастлив, не был гуманен, а долголетен, не убивал, а умер безвременно и тому подобное, то это означает, что все это результат совокупности дел, совершенных в предыдущих жизнях.

Поэтому нынешнее существование обусловлено не естественной спонтанностью, как это утверждают приверженцы внешних учений, ничего не знающие о предыдущих существованиях. Со своей точки зрения они только и могут, что держаться за естественную спонтанность (так можно сказать о тех, кто считает естественную спонтанность корнем всего. — *Цзун-ми*).

Опять же, если в предыдущей жизни в молодости человек совершал добро, а в старости стал творить зло или, наоборот, в молодости был зол, а в старости стал добр, то в настоящем существовании в молодости у него будет немного богатства, знатности и он будет радоваться, а в старости будет большая бедность, он будет вызывать презрение и испытывать страдания. Или, наоборот, в молодости — бедность и страдания, а в старости — богатство, знатность и так далее.

Поэтому приверженцы внешних учений не знают этого, а только придерживаются веры в упадок и расцвет в зависимости от циклического

движения времени (так можно сказать о тех, кто проповедует учение о велении Неба. — *Цзун-ми*).

Так, та пневма, которая получается человеком, постоянно круговращается, устремляясь к своему корню, который представляет собой хаотически единую изначальную пневму. А то сознание, которое появляется у человека, постоянно обращаясь к своему источнику, представляет собой истинно единое одухотворенное сознание.

Исчерпывая суть этого, скажу, что вне сознания нет никаких обособленных дхарм и сама изначальная пневма появляется из того, что порождено трансформациями сознания, и относится она к той сфере объективного, которая явлена вследствие преобразований сознания. Это и есть то, на чем держится разделение свойств, положенных в алая-сознание. С самого начала свойства действий, порожденные единой мыслью, привели к разделению Единого Сознания на два полюса: сознание эмпирического субъекта и сферу объективного.

Сознание в ходе своих трансформаций претерпевает изменения, эволюционируя от тонкого до грубого, движется по кругу замыслов омрачения, ведущих к совершению действий (как это было показано в приведенных выше примерах. — *Цзун-ми*).

Сфера объективного также претерпевает изменения, эволюционируя от неуловимого до явленного, движется по кругу трансформаций и порождений вплоть до формирования Неба и Земли (это начинается с принципа Великих Перемен и через пять трансформаций доходит до Великого Предела¹¹¹. Великий Предел рождает две формы — инь и ян¹¹². Об этом говорят как о естественной спонтанности Великого Дао. Если так объяснять истинную природу, то все равно получится, что в действительности все дело в разделяющей способности трансформации и восприятия единой различающей мысли. Еще об этом говорят: «Изначальная пневма¹¹³ — это исходный импульс единой различающей мысли, в действительности же это свойство сферы объективного мира». — *Цзун-ми*).

Когда плоды действий созрели, тогда две полученные от отца и матери пневмы объединяются в гармонии с обусловленным деяниями сознанием, что и формирует человеческое тело. Опираясь на это, порожденная трансформациями сознания и всей психики сфера разделяется на две части: одна часть находится в гармоническом единстве с сознанием и психическим вообще и формирует человека как эмпирический субъект, другая же часть не находится в гармоническом единстве с сознанием и психикой вообще и формирует эмпирический объективный мир — Небо, Землю, горы, реки, государства и города. Среди вселенской триады Неба, Земли и Человека только человек одухотворен, поскольку он находится в органическом единстве с одухотворенностью Единого Сознания. Будда учил, что четыре великих

первозлемента внешнего мира и четыре великих первоэлемента, что внутри, в человеке, неодинаковы. И это истина.

Увы! Это скромное наставление иначе воспринимается, оно написано темно и путано. Тем не менее я распространяю его среди вставших на истинный Путь, дабы желающие стать буддой полностью постигли бы начала и концы и грубого, и тонкого, смогли бы отбросить концы и вернуться к началам, обратиться к познанию истоков сознания. Если грубое исчерпано, а тонкое отсечено, то одухотворенная природа проявится и не будет такой дхармы, которая окажется непознанной. Это состояние называют Дхармовым Телом и Телом Результата. Того, кто бесконечно являет себя в мире, называют Буддой в Превращенном Телес¹¹⁴.

КОММЕНТАРИИ

¹ То есть живых, чувствующих существ.

² Слегка измененная цитата из § 16 раннего даосского философского текста «Дао-дэ цзин» («Книга Пути Дао и его благой силы дэ»), приписываемого Лао-цзы.

³ То есть Небо, Земля и Человек — творящая космическая триада китайской философии. Человек в ней поставлен в равное положение с Небом и Землей, поскольку он — единственное живое существо, способное к творчеству.

⁴ Цитата из § 33 «Дао-дэ цзина».

⁵ Имеются в виду небуддийские учения, проповедующие лишь связанное с миром изменений и становления, не знающие Пути к окончательному освобождению.

⁶ То есть буддийские и небуддийские учения.

⁷ *Пневма* (кит. *ци*) — квазиматериальная энергетическая субстанция, имеющая потенции как духа, так и материи. Единая субстанция универсума в традиционных китайских учениях.

⁸ *Изначальный хаос* (кит. *хунь дунь*) — исходное недифференцированное и абсолютно простое состояние пневмы *ци*, предшествующее ее телесному оформлению.

⁹ *Инь—ян* — два модуса *ци* (пневмы). В процессе космогенеза пневма поляризуется на инь-ци и ян-ци. Инь — женское, холодное, пассивное, мягкое и т. д. Ян — мужское, горячее, активное, твердое и т. д. Инь и ян находятся в процессе постоянного взаимоперехода и взаимопорождения: «Один раз инь, один раз ян — вот Дао-Путь» («Сицы чжуань» — одно из комментаторских приложений-«крыльев» к классической «Книге Перемен» — «И цзину»).

¹⁰ Здесь и далее намек на § 42 «Дао-дэ цзина»: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождает все сущее».

¹¹ *Все сущее* — дословно: «десять тысяч вещей» (кит. *вань у*).

¹² *Результат* (кит. *бао*) — аналог слова «плод» (санскр. *пхала*).

¹³ *Дела* — действия (санскр. *карма*).

¹⁴ *Алайя-сознание* (кит. *алайе ши*; санскр. *алая-виджняна*) — сознание-сокровищница, восьмое сознание в буддийской философии Виджнянавады, источник всех других эмпирических видов сознания, а также своеобразный накопитель всего объема опыта, приобретенного живым существом в предшествующих жизнях. Китайские переводчики, как правило, транскрибировали слово «алая», но переводили слово «виджняна» (сознание) китайским словом «*ши*» с аналогичным значением. Этому принципу следует также Цзун-ми, что и нашло отражение в переводе.

¹⁵ *Корень и вершина* (кит. *бэньмо*) — то есть первичное и вторичное, главное и второстепенное.

¹⁶ То есть в конфуцианстве и даосизме.

¹⁷ То есть чувственно воспринимаемый универсум.

¹⁸ *Пустота и отсутствие* (кит. *сюй у*) — обычное обозначение Дао-Пути как всеобъемлющего и лишнего какой-либо оформленности первоначала. Слово «отсутствие» (кит. *у*) также обозначает некое потенциально сущее, неоформленное, предшествующее миру «десяти тысяч вещей». При этом само Дао понимается то как синоним изначальной пневмы (кит. *юань-ци*), то как принцип развертывания и дифференциации пневмы.

¹⁹ *Самоестественная спонтанность* (кит. *цзы жань*) — одно из кардинальных понятий даосизма. Дословно означает: «то, что само по себе таково». Имеется в виду самотождественность Дао (дословно: «Путь») и основанного на нем мира, его спонтанность и стихийность. Здесь Цзун-ми ссылается на § 25 «Дао-дэ цина»: «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец самоестественную спонтанность».

²⁰ *Изначальная пневма* (кит. *юань ци*) — изначально простое состояние пневмы. См. примеч. 8, 9.

²¹ *Предопределенность* (кит. *мин*) — часто переводится также как «судьба», «веление», «мандат» (в сочетании *тяньмин* — небесная предопределенность).

²² *Цзе и Чжоу* — последние правители династий Ся (до XVI века до н. э.) и Шан-Инь (XVI—XI вв. до н. э.), прославившиеся своей жестокостью и свирепостью.

²³ *Янь Хуэй* — любимый ученик Конфуция (VI—V вв. до н. э.), умерший в молодости.

²⁴ *Бо И и Шу Ци* — образцовые подданные, отказавшиеся служить новой династии Чжоу (с XII века до н. э.), считавшейся ими узурпаторской, и добровольно умершие голодной смертью.

²⁵ *Спонтанные трансформации* (кит. *цзыжань шэнхуа*) — то есть процесс постоянного естественного порождения, взаимоперехода и изменения всего сущего.

²⁶ Вероятно, имеется в виду философия даосского мыслителя школы Сюань сюэ (учение о сокровенном) Го Сяна (III—IV вв.), утверждавшего спонтанную

самотождественность каждой вещи как манифестации ее собственной природы и отрицавшего причинность.

²⁷ *Святые-бессмертные* (кит. *шэнь сянь*) — люди, достигшие религиозной цели даосизма — бессмертия как бесконечного продления жизни через единение с Дао и радикальную трансформацию всех основных психосоматических параметров посредством определенной практики (гимнастика, дыхательные упражнения, сексуальная практика, созерцание, алхимия).

²⁸ Имеются в виду алхимические эликсиры, употреблявшиеся даосами.

²⁹ *Великое благоденствие*, или Великое равенство (кит. *тай пин*), — идеальное состояние общества, согласно даосской социальной утопии, предполагавшее осуществление уравнительного принципа (при определенном сохранении иерархии в общественном устройстве), минимализацию частной собственности при перераспределении избытков продукта. Центр такого общества — сакрализованный монарх, управляющий на основе даосских норм.

³⁰ *Лао-цзы* (VI—V вв. до н. э.) — полулегендарный создатель даосской философии (также Ли Эр, Ли Боян, Лао Дань). *Чжуан-цзы* (Чжуан Чжоу) — даосский философ IV—III вв. до н. э. Чжоу-гун (XII в. до н. э.) — сановник мудрых основателей династии Чжоу Вэнь-вяня и У-вана и сам совершенный мудрец. Способствовал победе Чжоу над династией Шан-Инь. Образцовая личность для конфуцианцев. Конфуций (VI—V вв. до н. э.) — основатель конфуцианства (кит. *жуцзя*). Также известен как Кун-цзы, Кун фу-цзы (учитель Кун, отсюда и европейское «Конфуций»), Кун Цю, Кун Чжунни.

³¹ *Пять добродетелей* (кит. *у дэ*) — гуманность, долг-справедливость, ритуальное благоговение, искренность, мудрость.

³² *Шесть искусств благородного мужа* (кит. *лю и*) — ритуал, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, письмо, счет.

³³ *Демоны и духи* (кит. *гуй шэнь*) — образы, в которых после смерти продолжают существовать животные души (кит. *ло*), становящиеся демоном, призраком (кит. *гуй*), и разумные души (кит. *хунь*), становящиеся духом, божеством (кит. *шэнь*). Однако большинство китайских философов считало, что гуй и шэнь продолжают существовать по смерти тела недолго и вскоре гибнут окончательно, растворившись в земной и небесной пневме.

³⁴ То есть возможно возрождение в виде божества (кит. *жэнь тянь*, *тянь жэнь*; санскр. *дэва*), воинственного демона-титана (кит. *асюло*; санскр. *асур*), человека, животного, голодного духа (кит. *э гуй*; санскр. *према*) или обитателя ада. Любое из этих рождений предполагает смерть и следующее рождение в соответствии с совершенными действиями (кит. *е*; санскр. *карма*).

³⁵ *«Ши цзин»* («Книга песен») — канонический конфуцианский текст.

³⁶ *«Шу цзин»* («Книга истории», «Книга записей») — канонический конфуцианский текст.

³⁷ «Ши цзи» («Записки историка») — крупнейший памятник исторической мысли древнего Китая. Написан великим китайским историком Сыма Цянем (145—86 гг. до н. э.).

³⁸ «Юэ цзин» («Книга музыки») — конфуцианский канонический текст. В настоящее время не сохранился. Видимо, был уничтожен во время преследования конфуцианцев в III веке до н. э.

³⁹ Учение небожителей (кит. *жэнь тянь цзяо*; санскр. *дэваяна* (?)). Возможный перевод — «учение богов и людей». Имеются в виду популярные формы буддизма.

⁴⁰ *Хинаяна* (кит. *сяо чэн*).

⁴¹ *Махаяна* (кит. *да чэн*).

⁴² *Дхармалакшана* (кит. *фасян*), китайский вариант Виджнянавады.

⁴³ *Посян цзяо*, имеется в виду Шуньявада (мадхьямака).

⁴⁴ *Единая Колесница* (кит. *и чэн*; санскр. *экаяна*). Здесь — наивысшее буддийское учение, синтезирующее все остальные и включающее их в себя. Сам термин «Единая Колесница» возник в «Сутре лотоса благого Закона» [«Саддхарма пундарика сутра»], в которой она выступает символом высшей буддийской доктрины. В Китае вопрос о характере Единой Колесницы вызывал бурную полемику, особенно в школе Тяньтай (по названию горы Тяньтайшань, на которой был расположен центр этой школы) с VI века н. э.

⁴⁵ *Три мира* — три мира буддийской космологии: мир желаний (кит. *юй цзе*; санскр. *камадхату*), мир форм (кит. *сэ цзе*; санскр. *рупадхату*), мир не-форм (кит. *у сэ цзе*; санскр. *арупадхату*). В буддийской философии они рассматривались не только как миры, но и как соответствующие им состояния сознания. Мир желаний населен всеми живыми существами шести классов (см. примеч. 34), остальные два — высшими божествами. В них может возродиться также буддийский созерцатель — йогин, достигший ступеней медитативного самоуглубления, соответствующих данным мирам.

⁴⁶ *Десять злодеяний* — убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, клевета, грубость, суесловие, алчность, злонамеренность, ложные взгляды.

⁴⁷ В буддизме выделялось несколько типов адов в зависимости от тяжести совершенных злодеяний. Но все они рассматривались как временные состояния, за которыми следует новое рождение в другой форме.

⁴⁸ *Голодные духи* (кит. *э гуй*; санскр. *прета*). — К этому рождению, по буддийским взглядам, ведут алчность, скупость и жадность.

⁴⁹ *Пять постоянств* (кит. *у чан*) — основные добродетели конфуцианства, см. примеч. 31. Здесь так называются пять важнейших буддийских заповедей, сравниваемых ниже с нормами конфуцианства.

⁵⁰ *Туфани* — тибетцы.

⁵¹ Не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять алкоголя.

⁵² То есть не совершать десяти злых дел (см. примеч. 46), делать противоположное им.

⁵³ *Шесть небес мира желаний* — та часть камадхату (см. примеч. 45), на которой находятся низшие божества, пребывающие в мире желаний.

⁵⁴ См. примеч. 45.

⁵⁵ *Дхьяна* — медитация, созерцание (кит. *чань*, *чаньна*).

⁵⁶ *Сосредоточение* — также вид медитативного углубления. Четыре дхьяны соответствуют четырем стадиям медитативного углубления мира желаний, а восемь сосредоточений — четырем ступеням мира форм и четырем ступеням мира неформ.

⁵⁷ См. примеч. 45.

⁵⁸ Имеются в виду *асуры*, которые иногда не выделяются в отдельную категорию живых существ.

⁵⁹ *Обыватели* (кит. *фаньсу*; санскр. *притхагджана*) — обычные люди, не только не буддисты, но и не придерживающиеся каких-либо других учений.

⁶⁰ Вероятно, имеются в виду прежде всего агамы, то есть сутры хинаянской традиции.

⁶¹ *Нейтральные* (дословно: «не движущие», кит. *бу дун*) — то есть не приводящие ни к благому, ни к дурному результату.

⁶² То есть непосредственно за совершением действия.

⁶³ *Психика* (санскр. *читта*). — В оригинале стоит иероглиф *синь* (сердце), поскольку китайцы рассматривали сердце, точнее, центр груди как седалище разума. Иероглифом *синь* в буддийских текстах передаются различные санскритские термины: *читта* (психика), *нама* (имя, то есть психическое в оппозиции к физическому, *рупа*) и в отдельных случаях — виджняна (сознание, обычно — *ши*).

⁶⁴ *Хинаяна* (кит. *сяо чэн*).

⁶⁵ *Рупа* (кит. *сэ*).

⁶⁶ *Нама, читта* (кит. *синь*).

⁶⁷ Три *клеши*, то есть омраченности сознания, — *моха, рага, дवेशа* (заблуждение, страсть, гнев).

⁶⁸ См. примеч. 45.

⁶⁹ *Кальпа* (кит. *цзе*) — мировой период, мировой цикл. Также определенная фаза каждого мирового цикла. Кальпа пустоты — период, предшествующий началу очередного развертывания мира из пустого бесконечного пространства (кит. *кун*; санскр. *акаша*).

⁷⁰ *Гимн* (кит. *сун*). — Точное название этого текста определить не удалось. Поскольку словом *сун* передается санскритское *карика* (строфа, афоризм), то возможно, что здесь имеются в виду карики «Абхидхармакоши» («Энциклопедии Абхидхармы»; Абхидхарма — буддийская философская психология) индийского философа Васубандху (кит. Тяньцинъ или Шицинъ) — V век.

⁷¹ *Лакша* — исключительно большая условная мера длины.

⁷² *Яма* — индийский бог смерти. Здесь имеются в виду нижние небеса мира желаний.

⁷³ *Кальпа возрастания и убывания* — условная мера огромных промежутков времени. За основу берется период времени, за который человеческая жизнь сокращается от «неизмеримой» до десяти лет и затем снова увеличивается до «неизмеримой». Применительно к периодам, когда люди отсутствуют, данная мера применяется как условная.

⁷⁴ То есть до второго неба мира желаний, соответствующего второму уровню медитативного углубления.

⁷⁵ Согласно буддийской космологии, первоначально земля была покрыта съедобным и очень вкусным «земляным пирогом». После того как люди его съели, они перешли к выращиванию злаков, и наступил новый этап огрубения человеческой природы.

⁷⁶ Данное утверждение Цзун-ми свидетельствует об использовании категории Дао в буддизме Хуаянь как синонима Единого сознания (кит. *и синь*) Будды, Татхагатагарбхи (кит. *жулай цзан*). Здесь Цзун-ми противопоставляет хуаяньское понимание Дао даосской его интерпретации.

⁷⁷ *Лао-цзы* — см. примеч. 2, 30.

⁷⁸ См. § 42 «Дао-дэ цзина» и примеч. 12.

⁷⁹ Небо, Земля и Человек — см. примеч. 3.

⁸⁰ Три мифических совершенномудрых государя: Фу-си (создатель письменности), Нюй-ва (по некоторым мифам создательница людей) и Шэнь-нун (создатель земледелия), или Фу-си, Шэнь-нун и Чжу-жун, или Фу-си, Шэнь-нун и Гун-гун, или Суй-жэнь (изобретатель добывания огня), Фу-си и Шэнь-нун.

⁸¹ *Танская империя* — государство, в котором жил Цзун-ми. Династия Тан правила в Китае с 618 по 907 годы.

⁸² То есть буддийских и небуддийских учений.

⁸³ Скандхи (кит. *юнь*) — дословно: «кучи». Основные группы элементов (санскр. *дхарм*), определенное сочетание которых создает эмпирическую личность (санскр. *пудгала*). Всего скандх пять: одна (материя, *сэ*; санскр. *рупа*) относится к физическому (санскр. *рупа*), остальные четыре — к психическому (санскр. *нама*). Учение о скандхах — основа буддийской фундаментальной доктрины Анатмавада (кит. *у во*), утверждающей отсутствие субстанциональной неделимой души (санскр. *атман, джива*), или «я».

⁸⁴ *Пять скандх* — это материя (кит. *сэ*; санскр. *рупа*); ощущение, чувство (кит. *шоу*; санскр. *ведана*); способность различать и формировать представления (кит. *сян*; санскр. *самджня*); деятельный аспект психики, ответственный за кармическую активность (кит. *син*; санскр. *самскара*); сознание (кит. *ши*; санскр. *виджняна*). Здесь Цзун-ми говорит о четырех психических скандхах, исключая скандху — материю.

⁸⁵ *Дхарма* (кит. *фа*) — одно из центральных понятий буддийской философии и психологии. Дхарма — элементарная единица психики субъекта, носитель одного (собственного) качества. Дхармы не субстанциальны (поскольку субстанция несет множество качеств), не отличны от несомого качества, причинно обусловлены и

мгновенны. Различные школы буддизма разрабатывали свои перечни дхарм (в 75 и 100 единиц). Абхидхармистская теория включает в себя разработанные классификации дхарм (волнующиеся и неволнующиеся, с притоком аффективности и без притока аффективности, благие, неблагие, нейтральные и т. д.). В китайском буддизме слово «дхарма» также часто имеет значение «вещь» (например, в оппозиции «я» и дхармы).

⁸⁶ Данное место трактата содержит формулировку буддийской теории Анатмавада (см. примеч. 83).

⁸⁷ *Истина как она есть* (кит. чжэнь жу; санскр. *бхутатхата*) — реальность в ее объективном, внерефлексивном бытии. Это собственно махаянский, а не хинаянский термин.

⁸⁸ *Архат* (кит. алохань) — святой, достигший нирваны, освобождения от сансары — циклических смертей и рождений. Цель буддизма Хинаяны.

⁸⁹ *Корень* (кит. гэнь; санскр. *индрия*) — обозначение органа восприятия.

⁹⁰ *Восемь видов сознания* — концепция, принятая в буддизме Виджнянавады. Это шесть форм чувственного сознания, связывающего орган восприятия с воспринимаемым объектом (зрительное, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и ментальное; последнее в буддизме тоже считается чувственным), *манас*, или *клиштамановиджняна* («цепляющееся сознание», центр личности, объединяющее чувственные данные, ответственное за формирование представления о «я» и за активно заинтересованное отношение субъекта к внешнему миру), и *алая-виджняна* (сознание-сокровищница) — источник всех прочих видов сознания. Учение Виджнянавады создано философами Асангой (кит. Учжу) и Васубандху — V век.

⁹¹ *Следы-впечатления* (кит. сюньси; санскр. *васана*) — сложный термин буддизма Виджнянавады. Означает некие отпечатки (дословно: «воскурения, дым от курительной свечи»), оставляемые любым физическим, вербальным или ментальным актом эмпирического субъекта в *алая-виджняне*. В соответствующий момент эти отпечатки, хранящиеся в *алая-виджняне* как семена (кит. чжун цзы; санскр. *биджа*), вновь проявляются (благодаря особой силе сознания — *мати-шакти*), реализуясь в опыте как следствие совершенных ранее действий. Это приводит к новой кармической активности субъекта, которая закладывает новые отпечатки в *алая-виджняну* и т. д.

⁹² То есть эмпирическую личность и по видимости внешние вещи.

⁹³ То есть ментального сознания (санскр. *мановиджняна*) и *клиштамановиджняны* (см. примеч. 90).

⁹⁴ Махаяна (кит. да чэн).

⁹⁵ *Нагарджуна* (кит. Луншу, II в.—?) — один из крупнейших буддийских философов, создатель философии мадхьямаки (срединное воззрение), или Шуньявады (учение о пустоте).

⁹⁶ *Праджня-парамита* (премудрость, переводящая на иной берег существования) — интуитивная мудрость, интуиция пустоты, ведущая к пробуждению (санскр. *бодхи*), а также тексты, излагающие соответствующее учение. Сутры класса «Праджня-парамиты» подготовили появление Шуньявады, в систематизированном виде разработанной Нагарджуной.

⁹⁷ То есть главный текст мадхьямаки — «*Мула мадхьямака карика*» Нагарджуны [«Чжун гуань лунь»].

⁹⁸ «Да чэн ци синь лунь» [«Махаяна шраддхотпада шастра»] — текст, приписываемый индийскому философу Ашвагхоше (кит. *Ма-мин*), но скорее всего написанный в Китае в VI веке. Посвящен теории Татхагатагарбхи. Его русский перевод приводится в настоящем издании.

⁹⁹ Как ниже указывает Цзун-ми, подобного рода фразы есть в большинстве махаянских сутр.

¹⁰⁰ «Маха бхерихкара париварта сутра».

¹⁰¹ «*Панчавимшатисахасрика (маха) сутра*».

¹⁰² См. примеч. 44.

¹⁰³ *Вместилище Так Приходящего (Татхагатагарбха)* — субстратное, или абсолютное, сознание Будды. Также зародыш буддовости, природа Будды в каждом живом существе. У санскритского слова «гарбха» два значения — «утроба, лоно, матка» и «зародыш», что и обыгрывается в текстах. Китайцы при переводе выбрали значение «лоно» и перевели термин как «вместилище». Тибетцы предпочли перевод «зародыш». Так Приходящий (кит. *жулай*; санскр. *татхагата*) — один из эпитетов Будды.

¹⁰⁴ «Аватамсака сутра» [«Хуаянь цзин»]. По существу, речь идет лишь об одной сутре класса Аватамсака — «*Гандавьюха сутре*».

¹⁰⁵ *Мир дхарм* (кит. *фа цзе*; санскр. *дхармадхату*) — универсум как единое целое.

¹⁰⁶ Даосская реминисценция. Выражение *фань бэнь, хуань юань* (вернуться к корню, возвратиться к основе) очень характерно для даосских философских текстов. В философии Хуаянь восстанавливается отвергнутый ранее онтологический субстанциализм, но не на натуралистической (как в даосизме), а на идеалистической основе. Субстанциалистско-онтологическая установка, почти неизвестная в тибетском буддизме (почти единственное исключение — школа Джонанг-па), чрезвычайно характерна для китайского буддизма с его упором на теорию Татхагатагарбхи.

¹⁰⁷ Еще одна даосская реминисценция. Ср.: «Сокрой и сокрой это вновь» [«*Дао-дэ цзин*», § 1]; «Поэтому если вещи умяют, то они возрастают, если их увеличивают, то они умяются» [«*Дао-дэ цзин*», § 42].

¹⁰⁸ *Дхармовое Тело* (кит. *фа шэнь*; санскр. *дхармакайя*) — абсолютное Тело Будды, Будда как Абсолют. В доктрине Татхагатагарбхи отождествляется с последним.

¹⁰⁹ *Промежуточный мрак* (кит. *чжун инь*; санскр. *антарабхава*) — состояние между смертью и новым рождением. На Западе более известно под тибетским названием *бардо* в том же значении.

¹¹⁰ См. примеч. 7 и след.

¹¹¹ Великий Предел (кит. *тай цзи*) — один из синонимов изначального хаоса (кит. *хунь дунь*) и изначальной пневмы (кит. *юань ци*). См. примеч. 8, 20.

¹¹² См. примеч. 9.

¹¹³ См. примеч. 20.

¹¹⁴ Тело Закона — см. примеч. 108.

Тело Результата (кит. *бао шэнь*; санскр. *самбхогакайя*) — Тело, в котором Будда переживает блаженство нирваны, общается с бодхисаттвами и иными высшими личностями, является йогинам в медитации. В этом теле Будда проявляет себя на уровнях мира не-форм и мира форм для спасения живых существ этих планов.

Превращенное Тело (кит. *хуа шэнь*; санскр. *нирманакайя*) — Тело, в котором Будда являет себя в мире желаний, прежде всего среди людей в человеческом же образе. Так, с точки зрения Махаяны, исторический Будда (Шакьямуни) был буддой Нирманакайя.

Хун-Жэнь, пятый чаньский патриарх

Трактат об основах совершенствования сознания

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый читателю текст («Сю синь яо лунь») приписывается пятому чаньскому патриарху Хун-жэню (600—674) и, скорее всего, был составлен его учениками согласно наставлениям учителя. Этот трактат является уникальным источником для изучения и понимания ранней традиции буддизма школы Чань (яп. *дзэн*, кор. *сон*, вьет. *тхиен*).

Согласно преданию, школа Чань (от санскритского слова *дхьяна* — мышление-сосредоточение) восходит к самому Будде Шакьямуни (см. вступ. ст.). К последующим представителям этой традиции предание относит и таких великих буддийских мыслителей, как Ашвагхоша и Нагарджуна. Чаньская традиция передачи учения в ее канонической форме восходит к известному трактату XI века «Записи о передаче светильника, составленные в годы Цзин-дэ (1004—1007)» — «Цзин-дэ

чуань дэн лу». Однако уже в раннем Чань существовали краткие списки наставников, передававших учение Чань, включавшие в себя и имена индийских учителей. Так, сохранившийся в дуньхуанской рукописи текст (коллекция Пелльо, № 3559) «Двенадцать добродетельных мудрецов, собравшихся у пагоды на горе Шуанфэн для обсуждения сокровенного принципа» («Сянь-дэ цзи юй Шуанфэншань та гэ тань сюанъли ши эр») упоминает двух индийцев, участвовавших в передаче Чань: автора абхидхармического компендиума «Махавибхаша» Паршву и Ашвагхошу. Двадцать восьмым патриархом дхьяны в Индии был Бодхидхарма. Во второй четверти VI века он отправился проповедовать в Китай, где буддизм распространялся уже шесть столетий, и стал первым патриархом дхьяны в этой стране.

Таково предание, сложившееся в Китае и призванное освятить новую школу авторитетом великих индийских учителей. И хотя в настоящее время наука с полным основанием утверждает специфически китайский, дальневосточный характер чаньского учения, древнее предание также не лишено оснований, ибо возводя чаньскую традицию к Будде, оно подчеркивает принципиальную важность для нее непосредственного, живого видения «реальности как она есть»^x, видения, составляющего основу буддизма, буддийского мироощущения.

Главный принцип Чань формулируется следующим образом: «Смотри в свою природу и станешь Буддой». Смысл этого утверждения состоит в том, что каждый человек уже здесь и теперь является Буддой и ему надо лишь осознать это. А достичь этого осознания человек может лишь при помощи пробужденного (просветленного) учителя, который различными средствами (беседой, чаньскими парадоксами, замечаниями по поводу сутр или просто стихов) как бы вызывает в ученике краткое переживание своего собственного просветленного сознания, налагает «печать пробуждения» на его сердце. И ученик в дальнейшей своей практике стремится реализовать это некогда прочувствованное им состояние, являющееся его исходным, естественным состоянием, состоянием, всегда неявно присутствующим за иллюзорным маревом сансарического омрачения.

Бодхидхарма в Китае передал свое учение, а точнее, свое просветленное состояние через «наложение печати Дхармы» своему ученику Хуэй-кэ, тот — Сэн-цаню, Сэн-цань — Дао-синю, который сделал своим преемником монаха Хун-жэня, ставшего, таким образом, пятым чаньским патриархом. Учениками Хун-жэня были два знаменитых монаха — Шэнь-сю (605—706), создатель северной школы Чань, учивший о постепенности приближения к моменту пробуждения, и Хуэй-нэн (638—713), великий шестой патриарх, создатель южной школы последователей доктрины «внезапного пробуждения». С Хуэй-нэна, его «Алтарной сутры шестого патриарха» и его учеников начинается так называемый классический чань-буддизм, хорошо

Санскр. *татхата* (кит. жу) или *бхутататхата* (чжэнь жу).

известный западному читателю по многочисленным переводам текстов, научных трудов и популярных книг.

Трактат Хун-жэня занимает в раннем Чань особое место: он как бы подводит итог первому периоду истории Чань — ведь именно после Хун-жэня начинается раскол на северную и южную школы, приведший к победе последней и становлению Чань в его классических формах. С другой стороны, именно со времени пятого патриарха начинается быстрое распространение Чань и рост авторитета этого буддийского учения.

О жизни Хун-жэня известно немного. Он происходил из рода Чжоу, получил традицию непосредственной передачи Дхармы от четвертого патриарха Дао-синя. Жил в горах Хуанмэйшань, в их восточной части, почему и его учение иногда называется Дуншаньской школой (Дуншань — Восточные горы). В конце жизни передал учение Хуэй-нэну, простому неграмотному дровосеку, превосходившему, однако, по глубине переживания Истины ученого монаха Шэнь-сю, что обусловило упоминавшийся выше раскол.

Чему же посвящен трактат, содержащий учение Хун-жэня, составленный его ближайшими учениками?

Прежде всего, это так называемое «блюдение истинного сознания» (кит. *шоу чжэнь синь*), то есть осознание, прочувствование самой природы сознания как природы Будды, изначально чистой и просветленной. При этом в данном контексте под сознанием не имеются в виду ни его конкретные состояния, ни его содержание. Речь идет именно о природе сознания, его сущностных характеристиках, не столько о сознании, сколько о «сознательности», присутствующей актуально, но незримо в любом акте и любом состоянии сознания, подобно тому как вода присутствует в любой волне.

Здесь характерны два образа, присутствующие в тексте и ставшие впоследствии очень распространенными в чаньских сочинениях. Первый — образ солнца. Подобно тому как солнце не меняет своей природы и продолжает сиять, будучи даже окутанным тучами, так же и истинная природа сознания остается вечно просветленной, несмотря на все омрачение и эффективность эмпирических форм психики. Второй — образ зеркала. Зеркало, как и «изначальное сознание», ясно и чисто по своей природе и не меняет ее, даже будучи покрытым слоем пыли. Позднее ученик и преемник Хун-жэня шестой патриарх Хуэй-нэн скажет о том, что зеркало изначально просветленного сознания всегда чисто и никакой мирской пыли, омрачающей его, нет, она не сущностна, пуста, небытийна. И пятый патриарх согласится со своим учеником.

Еще позднее другой чаньский мыслитель, Цзун-ми (780—841), развивая метафору зеркала, сравнил его полированную бронзовую (стеклянную в современных зеркалах) поверхность с сутью собственной природы, которая есть вечно присутствующий покой, а блеск, испускаемый поверхностью зеркала, — с деятельностью, функцией изначальной природы, которая есть вечно

присутствующая осознанность; отраженные в зеркале образы он уподобил обусловленному существованию, которое выражается через психофизические функции организма; эти образы пусты и лишены субстанциальности.

Собственно учение о постижении природы сознания — «сознание-вести» — как пути к пробуждению (санскр. *бодхи*) и составляет основное содержание трактата Хун-жэня. Кроме этого, пятый патриарх дает конкретные наставления относительно самой техники медитации.

В связи с этим хотелось бы особо подчеркнуть, что содержание «Трактата об основах совершенствования сознания» опровергает некоторые распространенные заблуждения относительно теории и практики Чань.

Во-первых, пятый патриарх совсем не утверждает исключительности чаньской практики, а рассматривает ее в связи с практикой других буддийских школ, в частности, он не отрицает «молитвенного делания» школы Чистой Земли, почитающей превыше всего будду Амиабху и верящей в то, что наилучший путь к освобождению — вера в его спасительную силу и сосредоточенное повторение его имени. Хун-жэнь не отрицает благого характера «памятования о Будде»^х, а только указывает на то, что путь непосредственного постижения природы сознания более прям и быстр — он приводит к пробуждению в течение одной жизни. И характерно, что синтез Чань и Чистой Земли существовал на протяжении всей истории этих школ вплоть до настоящего времени.

Во-вторых, постоянное обращение пятого патриарха к сутрам и шастрам для обоснования тех или иных положений своего учения показывает, насколько ложными являются утверждения различных пропагандистов Чань (яп. *Дзэн*) о пренебрежении последователей этой школы к слову Будды и буддийской философии. И действительно, тезис Чань о передаче истины без опоры на письменные знаки (*бу ли вэнь цзы*) имеет совсем не тот смысл, который ему часто приписывается. С одной стороны, он имеет отношение к упомянутой выше практике «наложения печати Дхармы», предполагавшей непосредственное переживание учеником психического состояния учителя, а с другой — предупреждает против мертвящей схоластики, подменявшей живой опыт переживания изначальной просветленности сознания рассудочно-абстрактным штудированием канонических текстов и философских сочинений. При этом никакого умаления духовного значения этих творений не допускалось.

И еще несколько слов об истории текста.

Трактат Хун-жэня был практически забыт в Китае после X—XI веков и сохранился там только в виде рукописи, найденной в начале нашего века в заброшенном монастырском комплексе в Дуньхуане (северо-западный Китай, современная пров. Ганьсу). Однако в 1570 году трактат пятого патриарха был

Китайский термин — *нянь фо* — означает сосредоточенное повторение формулы «Поклонение будде Амиабхе» (кит. *Намо Амито фо*).

опубликован в Корее под названием «Трактат о наивысшей Колеснице». В 1716 году он был впервые издан в Японии и включен в текст японской Трипитаки (на китайском языке).

Перевод для данного издания сделан по критическому тексту, опубликованному в 1987 году американским ученым Дж. Р. Мак-Рэем. Мак-Рэй свел воедино известные ему дуньхуанские версии трактата и корейско-японскую версию из Трипитаки (см. «Тайсё синсю Дайдзюкё» [Трипитака годов Тайсё]. Токио, 1968. Т. 48. С. 377а—379б). Отдельные разночтения чисто филологического характера указаны в изданном Дж. Р. Мак-Рэем китайском тексте внизу страницы. Латинские буквы в этих подстрочных примечаниях обозначают: P — *Pelliot* (Пелльо — имя французского ученого, собравшего коллекцию дуньхуанских рукописей); S — *Stein* (Стейн, английский ученый). Цифры после буквенных обозначений указывают на номера текстов по каталогам П.Пелльо и Р.Стейна.

Кроме трактата Хун-жэня науке известны следующие ранние чаньские тексты:

1. «Записи, собранные учителем согласно Учению Ланкаватара сутры» — ранний Чань иногда назывался школой Ланкаватара сутры (кит. *Лэнцэ ши цзы цзи*). Этот текст представляет собой извлечение из сочинения «Искусные методы, необходимые при вступлении на Путь для успокоения сознания» («*Жу дао ань синь яо фанбянь*») и принадлежит четвертому патриарху Чань Дао-синю, учителю Хун-жэня.

2. «Трактат чаньского наставника Бодхидхармы» («Дамо чаньши лунь»), приписываемый Бодхидхарме, но написанный, видимо, в конце VII века.

3. «Сутра алмазоподобного (ваджрного) самадхи» («Цзиньган саньмэй цзин») вероятно написанная в Корее между 645 и 665 г.

4. Трактат Шэнь-сю «О созерцании сознания» («Гуань синь лунь»), написанный им еще до раскола *нань* или в самом его начале, в 675—700 годах.

5. Эпитафия чаньского наставника Фа-жу (638—689).

6. Сочинение, приписываемое третьему патриарху Сэн-цаню «Надпись о доверии к сознанию» («Синь синь мин»), апокрифично и написано в конце VIII века в духе классического Чань.

Перевод трактата Дао-синя см.: *Chappel, D. The Teachings of the Fourth Ch'an Patriarch Tao-hsin (580—651). Early Ch'an in China and Tibet // Berkeley Buddhist Studies Series. № 5 / Ed. by W. Lai and L. Lankaster. Berkeley, 1983. P. 89—129.*

Английские переводы трактата Хун-жэня см.:

1. *Pachow W. A. Buddhist Discourse on Meditation from Tun-huang // University of Ceylon Review. 1963. Vol. 21. № 1. P. 47—62.*

2. *Pachow W. A. Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation.* Boston: Univ. Press of America, 1980. P. 35—54.

3. *McRae J. R. The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism // Studies in East Asian Buddhism.* Hawaii, 1987. Vol. 3. P. 121—132. Перевод Мак-Рэя снабжен подробными комментариями (с. 313—321), использовавшимися в данной публикации.

Переводы «Алтарной сутры шестого патриарха» см.:

1. *Yampolsky P. B. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch.* N. Y., 1967.

2. *Абаев Н. В. чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае.* Новосибирск: Наука, 1983. С. 175—227.

Е. А. Торчинов

«Трактат об основах совершенствования сознания», состоящий из одной части, написан наставником Хун-жэнем из Цичжоу¹, дабы привести простых людей к мудрости и пониманию основных принципов освобождения.

Если вы будете пренебрежительно относиться к этому тексту, то и все другие практикующие не смогут увидеть его. Осознайте, пожалуйста, что, переписывая его, вы не должны допускать никаких ошибок или пропусков, которые могли бы ввести в заблуждение тех, кто будет следовать ему.

Сущность совершенствования на Пути заключается в осознании того, что сознание² чисто по своей внутренней природе, не рождается и не умирает, лишено каких-либо различий. Собственная природа³ совершенна и целостна, и чистое сознание является нашим коренным учителем, превосходящим всех будд десяти сторон света⁴.

Вопрос: Откуда вы знаете, что наше собственное сознание чисто по своей внутренней природе?

Ответ: Трактат, разъясняющий «Сутру о Десяти ступенях»⁵, гласит: «В телах живых существ пребывает алмазоподобная⁶ природа Будды. Подобная солнцу, она по сути своей сияюща, совершенна и целостна. Хотя она всеобъемлюща и безгранична, она лишь как бы затемняется облаками пяти скандх⁷ и поэтому не может светить, словно лампа, помещенная в кувшин».

Далее, если мы будем использовать образ солнца, то это можно уподобить положению, когда облака и туманы мира распространяются во всех восьми направлениях и мир погружается во мрак. Но разве само солнце перестает сиять?

Вопрос: Если солнце не перестает сиять, то почему же не видно света?

Ответ: Свет солнца не уничтожается, а лишь заслоняется облаками и туманом. Таково же и чистое сознание, которым обладают все живые

существа, — оно лишь омрачается, будучи окутано облаками различающего мышления ложных воззрений и предубеждений. Если же человек может прояснить его, блюсти свое сознание в чистоте, то тогда ложное мышление не возникнет, и тогда солнце нирванической Дхармы⁸ естественно проявится. Поэтому следует знать, что само наше сознание изначально чисто по своей природе.

Вопрос: Откуда вы знаете, что наше собственное сознание изначально не рождалось и не умирало?

Ответ: Вималакирти-сутра⁹ говорит: «Таковость не возникает, Таковость¹⁰ не исчезает». Слово «Таковость» обозначает солнцеподобную природу Будды, сознание — источник всего, чистый по своей собственной природе¹¹. Таковость существует сама по себе и не возникает в силу причинной обусловленности. Сутра¹² также гласит: «Живые существа все без исключения наделены Таковостью. Все совершенномудрые и мудрецы также наделены Таковостью». «Живые существа» — эти слова обозначают нас, простых людей, «совершенномудрые и мудрецы» — эти слова обозначают будд. Хотя их имена и явленные признаки и различаются, их истинная Таковость и дхармовая суть совершенно одинаковы и не подвержены ни рождениям, ни смертям. Поэтому и говорится: «Все обладает Таковостью». Отсюда и известно, что наше сознание не рождается и не гибнет.

Вопрос: Почему вы называете сознание коренным учителем?

Ответ: Истинное Сознание существует естественно само по себе и не приходит к нам извне. Как учитель, оно даже не требует никакой платы за обучение¹³. Во всех трех временах нет ничего более интимно близкого, нежели сознание. Если осознать его Таковость и блюсти ее, то можно достичь другого берега¹⁴. Заблудшие забывают о нем и обретают три низшие формы существования¹⁵. Поэтому известно, что будды трех времен¹⁶ смотрят на свое Истинное Сознание как на учителя.

Здесь трактат гласит: «Существование живых существ зависит от волн ложного сознания, сущность которого иллюзорна»¹⁷. Если твердо блюсти изначально чистое сознание, то тогда ложное мышление не возникнет и будет достигнуто нерожденное состояние¹⁸. Поэтому я и знаю, что сознание — это коренной учитель.

Вопрос: Почему сознание простых людей превосходит сознание будд?¹⁹

Ответ: Постоянно памятуя о других, внешних по отношению к вам, буддах и повторяя их имена²⁰, вы не сможете избежать смертей и рождений. Только блюдя ваше собственное изначально чистое сознание, вы станете способными достичь другого берега. Поэтому «Алмазная сутра»²¹ гласит: «Тот, кто смотрит на мою видимую внешность или по звуку моего голоса ищет меня, такой человек идет ложным путем и не сможет увидеть Татхагату»²². Отсюда я и знаю, что блюдение истинного сознания превосходит памятование о других

буддах. К тому же слово «превосходит» употребляется лишь для воодушевления практикующих. В действительности суть высшего плода абсолютно равностна и не-двойственна.

Вопрос: Если сущностная природа всех существ и будд абсолютно тождественна, то почему же будды не рождаются и не умирают, обретают безмерную радость и блаженство, являются самосущими и не знающими никаких препятствий, а я и другие живые существа блуждаем в мире рождений и смертей и получаем одно за другим все виды горестей и страданий?

Ответ: Все будды десяти сторон света, пробудившись, достигли осознания природы всех дхарм, которая является источником самоозаряющего света сознания. У них не возникает ложного мышления, они никогда не теряют правильного мышления-сосредоточения, и у них исчезла мысль о наличии «я»²³. Поэтому они более не находятся во власти чередования рождений и смертей. Поскольку они не находятся во власти рождений и смертей, постольку они достигают состояния полного успокоения и исчерпания²⁴. А вследствие этого к ним возвращается мириады видов блаженства.

Все живые существа заблуждаются относительно сути своей истинной природы, не осознают изначальное сознание. Вновь и вновь они оказываются в различных ложных условиях, не совершенствуются в правильном мышлении-сосредоточении, их обуревают чувства влечения и отвращения. По причине наличия влечения и отвращения их сознание омрачается, и сосуд их сознания как бы дает трещину и начинает протекать. Из-за того что сосуд сознания трескается и протекает, возникают рождения и смерти. Поскольку есть рождения и смерти, постольку появляются и все страдания.

«Сутра Царя Сознания»²⁵ гласит: «Истинно таковая природа Будды скрывается в знании, рождаемом чувственным восприятием. Живые существа тонут в рождениях и смертях моря шести сознаний²⁶ и не могут достичь освобождения».

Будьте усердными! Если вы сможете блюсти истинное сознание, то ложное мышление не родится, мысль о наличии «я» исчезнет, и вы естественно-спонтанно станете равны Буддам.

Вопрос: Если истинно таковая природа дхарм самотождественна и недвойственна, то если есть заблуждение, то все должны заблуждаться, а если есть пробуждение, все должны пробудиться. По какой же причине только Будды пробуждены-просветлены, а живые существа пребывают в омрачении и заблуждении?

Ответ: С этого места мы вступаем в недоступный мысли раздел Учения, который простые люди не могут постичь. Пробуждение — это осознание природы, заблуждение — это утрата осознания природы. Если условия, делающие пробуждение возможным, соединятся вместе, то [природа и осознание природы] соединятся — здесь нельзя определенно об этом сказать.

Однако вы должны доверительно полагаться на совершенную истину²⁷ и самостоятельно блюсти истинную природу. Поэтому Вималакирти-сутра гласит: «Дхармы не обладают ни собственной природой, ни природой иного. Все дхармы в основе своей не рождены, и поскольку это так, то они и не гибнут»²⁸. Пробуждение — это отказ от двух крайностей-оппозиций и вступление в не знающее различия знание. Если понят смысл этих слов, то что бы вы ни делали — ходили, стояли, сидели, лежали, — в любом случае вы должны сосредоточиваться на блюении изначально чистого сознания. Тогда ложное мышление не возникнет, мысль о наличии «я» исчезнет, и естественно-спонтанно будет достигнуто освобождение. Если вы будете задавать слишком много вопросов при беседе, то количество употребляемых терминов и понятий будет все время увеличиваться. Если вы хотите знать самое важное в Учении, то первым является принцип блюения сознания. Блюение сознания — это и есть корень и основа Нирваны, главные врата вступления на Путь, краеугольный камень всех двенадцати разделов Канона²⁹, прародитель Будд всех трех времен.

Вопрос: Откуда известно, что блюение сознания — это корень и основа Нирваны?

Ответ: Если говорить о Нирване, то можно сказать, что по своей сущности она — успокоение, исчерпание, недеяние³⁰, умиротворение и блаженство. Когда мое сознание присутствует в своей истинности, тогда ложное мышление исчезает. По причине исчезновения ложного мышления устанавливается истинное мышление-сосредоточение. По причине утверждения полноты истинного мышления-сосредоточения рождается мудрость успокоенного сияния.

По причине рождения мудрости успокоенного сияния достигается обретение постижения природы дхарм.

По причине обретения постижения природы дхарм достигается состояние Нирваны. Отсюда и известно, что блюение сознания есть корень и основа Нирваны.

Вопрос: Откуда известно, что блюение сознания является главными вратами вступления на путь?

Ответ: Будда учит, что даже поднятие руки для того, чтобы написать образ Будды, создает такое количество заслуг, которое можно сравнить с числом песчинок в Ганге³¹. Однако Будда учил этому лишь для того, чтобы пробудить неразумные существа совершить действия, могущие быть причинами благих кармических следствий, причинами, делающими возможным лицезрение Будды³².

Если же вы желаете в течение одной жизни достичь состояния Будды, то не следует делать иного, кроме как блюсти истинное сознание.

Будды трех времен бесчисленны и неизмеримы, но нет ни одного человека, который бы стал Буддой, не занимаясь блюдением сознания. Поэтому сутра гласит³³: «Когда сознание в его истине сосредоточено на одном, то нет ни одного дела, которого оно не могло бы совершить». Отсюда и известно, что блюдение сознания является главными вратами вступления на Путь.

Вопрос: Откуда известно, что блюдение сознания является краеугольным камнем всех двенадцати разделов Канона?

Ответ: Татхагата во всех сутрах чрезвычайно подробно говорит о всевозможных проступках и добродетелях, всех причинах, условиях, следствиях и результатах или указывает на различные горы, реки, земные массивы, травы и деревья и тому подобные всевозможные вещи, используя их как бесчисленные и неизмеримые по их числу метафоры, или же объясняет сущность бесчисленных сверхъестественных способностей, всевозможных метаморфоз и превращений. И все это говорится Буддой лишь для того, чтобы наставить неразумные живые существа, обуреваемые всевозможными страстями и наделенные мириадами психологических особенностей. По этой причине Татхагата, используя их психологические предрасположенности, различными способами ведет их к вечному блаженству.

Следует непосредственно осознать, что природа Будды, которой наделены живые существа, изначально чиста и подобна солнцу, заслоненному тучами. Однако, когда реализуется блюдение истинного сознания, тогда ложное мышление, подобное тучам, исчезает и солнце мудрости обнаруживается. К чему же продолжать накапливать знания, основанные на чувственном опыте, ведущие к страданиям смертей и рождений?

Все принципы и нормы, равно как все дела трех времен, можно уподобить полировке зеркала. Когда пыль стерта, тогда сама по себе проявляется природа зеркала. То, чему может научиться непросветленное сознание, в конце концов, совершенно бесполезно. Если вы можете реализовать неутрачиваемость истинного мышления-сосредоточения и достичь результата обучения в недеятельно-необусловленном сознании, то это и будет истинным обучением. Хотя здесь и говорится об истинном обучении, в действительности обучаться совершенно нечему. И по какой причине? Поскольку и «я» и Нирвана, эти два элемента оппозиции — пусты, нет ни их двойственности, ни их единства. Поэтому принцип «нечему обучаться» по своей дхармовой сути не пуст.

Следует непременно реализовать блюдение истинного сознания. Если ложное мышление не рождается, то мысль о наличии «я» исчезает. Поэтому «Сутра о Нирване»³⁴ гласит: «Тех, кто знает, что Будда не проповедовал никакого Учения, называют много слышавшими».

Отсюда и известно, что блюдение истинного сознания является краеугольным камнем всех двенадцати разделов Канона.

Вопрос: Откуда известно, что блюдение сознания — это прародитель будд всех трех времен?

Ответ: Будды всех трех времен рождаются из природы сознания. Когда первоначально блюдется истинное сознание, то ложное мышление не возникает, мысль о наличии «я» исчезает, после чего человек становится Буддой. Отсюда и известно, что блюдение сознания — это прародитель Будд всех трех времен. Вышеизложенные четыре проблемы, объясненные в форме вопросов и ответов, могут быть разъяснены подробнее и более развернуто. Как же исчерпать их? Мое единственное искреннее желание заключается в том, чтобы вы сами уяснили сущность изначального сознания.

Чтобы это было так, я со всей искренностью взываю к вам: «Будьте усердны! Будьте усердны!» Тысяча сутр, десять тысяч шастр не учат ничему более совершенному, чем блюдение истинного сознания. Поэтому и следует быть усердным.

Я основываюсь на «Сутре цветка Учения»³⁵, которая гласит: «Я показал вам великую колесницу, наполненную драгоценностями, блестящим жемчугом, таинственными снадобьями и другими вещами, но вы все равно не берете их, не используете их. О, великое горе! Как быть, как быть!» Если ложное мышление не появляется, мысль о наличии «я» уничтожается, получаемые заслуги обретают законченность и полноту. Не ищите истину вовне, это лишь ввергнет вас в страдания рождений и смертей. Сохраняйте одно и то же состояние сознания равно во всех мыслях, во всех ментальных актах. Ведь тот, кто наслаждается сейчас, сеет семена будущих страданий, сам дурачит и морочит других людей и не может освободиться от цепей рождений и смертей. Будьте усердны! Будьте усердны! Хотя усердие ныне может показаться бесполезным, оно тем не менее породит причины будущего успеха. Не позволяйте себе попусту тратить время, понапрасну растрачивая силы. Сутра³⁶ гласит: «Неразумные будут постоянно пребывать в аду, думая, что они бродят по прекрасному саду. Не может быть худшего пути, нежели путь, приведший к их нынешнему обиталищу». Я и другие живые существа тоже таковы. Мы не осознаем и не понимаем, как ужасно и губительно для людей наше состояние, а у нас нет даже намерения покинуть его. О, как это странно! Если вы начинаете заниматься сидячей медитацией³⁷, то опирайтесь на предписания «Сутры созерцания Будды Неизмеримого Долголетия»³⁸, правильно сидите с прямым корпусом, закройте глаза, соедините губы. Смотрите прямо перед собой, направив внимание вдаль, и, мысленно представив образ солнца, сосредоточьтесь на нем — блюдите его. Воспроизводите этот образ постоянно, не делая перерыва, одновременно с этим гармонизируйте дыхание, не позволяйте ему быть то резким, то плавным, ибо от этого возникают болезни.

Если вы занимаетесь медитацией ночью, то вы можете пережить всевозможные благие и неблагие состояния сознания; вступите в самадхи зеленого, желтого, красного или белого³⁹; представляйте, что ваше тело то испускает сияние, то вбирает его в себя; созерцайте телесные признаки Татхагаты; используйте и другие многочисленные способы практики посредством трансформации сознания. Если вы созерцаете такие объекты, концентрируйте на них ваше сознание, но не привязывайтесь к ним. Все они пустые проявления ложного мышления. Сутра гласит: «Все земли и страны десяти сторон света пусты и несубстанциальны»⁴⁰. И еще сказано: «Три мира⁴¹ несубстанциальны, иллюзорны и созданы только лишь сознанием»⁴².

Не беспокойтесь, если вы не можете сосредоточиться и не испытываете всех этих состояний, и не удивляйтесь этому. Самое главное — ходя, стоя, сидя, лежа — постоянно стремиться реализовать блюдение истинного сознания.

Когда ложное мышление не рождается и мысль о «я» исчезает, все множество дхарм воспринимается как не отличное от сознания. Поэтому все Будды в своих многочисленных наставлениях, поучая, прибегали к различным сравнениям только лишь потому, что различные живые существа обладают неодинаковым поведением, и поэтому для них нужны разные формы наставлений. Но в действительности восемьдесят четыре тысячи врат Учения, три Колесницы⁴³, семьдесят две ступени совершенствования святых мудрецов не выходили за рамки доктрины, согласно которой собственное сознание является корнем [просветления].

Если вы можете самоосознать изначальное сознание, в каждый момент мыслительной деятельности полировать это осознание, то это будет равносильно ежемгновенным подношениям буддам десяти сторон света, многочисленным, как песчинки в Ганге, или же [равноценно] всем двенадцати разделам Канона, и тогда в каждый мыслительный момент вы будете поворачивать колесо Учения.

Если вы можете осознать сознание-источник, то ваше постижение станет безграничным, все желания исполнятся, все виды религиозной практики будут совершены, все нужное будет содеяно и последующих жизней больше не будет. Если ложное мышление не рождается, мысль о «я» уничтожена, привязанность к телесному существованию отвержена, то происходит утверждение в нерожденном. О, как это непостижимо!

Будьте усердны! Не впадайте в гордыню. Знайте, что из числа услышавших эти насущные наставления сможет реализовать их смысл не больше одного из числа существ многочисленных, как песчинки в Ганге. А из числа практикующих, но достигших цели, редко найдется и один человек за время десятков миллиардов кальп — мировых периодов⁴⁴. Как следует стремиться к полному умиротворению, умеряйте деятельность органов восприятия и горячо

желайте усмотреть сознание-источник. Пусть он сияет в своей чистоте, но не будет неоформленным⁴⁵.

Вопрос: Что такое неоформленное сознание?

Ответ: Люди, занимающиеся концентрацией сознания, могут связать истинное сознание путами препятствий со стороны внешних причин, чувственных впечатлений и затрудненного дыхания. До достижения очищения сознания такие люди, ходя, стоя, сидя, лежа, должны сосредоточивать свое сознание, обозревать свое сознание. Но пока они не достигнут полной реализации его чистоты, они не смогут озарить светом постижения то изначальное сознание, которое является источником всего.

Это и называется неоформленностью. Люди, наделенные сознанием, из которого истекает омрачение, не могут избавиться от великого недуга рождений и смертей, но сколь же достойны сожаления не ведающие блюдения сознания вообще, тонущие в пучинах моря страданий рождений и смертей. Когда же они выберутся из него! Увы!

Будьте усердны! Сутра⁴⁶ гласит: «Тем живым существам, которые внутренне искренне не желают стремиться к просветлению, не смогут помочь даже все будды трех времен, многочисленные, как песчинки в Ганге». Другая сутра гласит: «Живые существа сами должны постигать свое сознание и переправляться на другой берег существования. Будда не может переправить живые существа туда». Если бы Будды могли сами без наших усилий переправить живые существа в нирвану, то и я, и другие существа разве не стали бы уже Буддами? Ведь Будды, бывшие до нас, столь же неисчислимы, как песчинки в Ганге. Только лишь в силу отсутствия у нас искреннего внутреннего стремления к просветлению мы тонем в мире страданий.

Будьте усердны! Прошрое наше неизвестно, и запоздалое раскаяние не достигнет цели. Ныне, в этой жизни, вам удалось услышать эти наставления. Слова их ясны, постарайтесь быстро уразуметь их смысл, понять необходимость блюдения сознания — это единственный путь. Вы можете быть искренни в вашем желании стать Буддой, и тогда, занимаясь религиозной деятельностью, вы будете вознаграждены неизмеримым счастьем и блаженством. Вы можете в омрачении и суетности быть приверженными мирским нравам и жадно гоняться за славой и выгодой. Тогда вы отправитесь в ад и, увы, испытаете все виды мук и горестей. Будьте усердны!

Некоторые быстро достигают успеха — стоит им надеть ветхую одежду, начать есть грубую пищу и уяснить принцип блюдения сознания. Заблудшие же мирские люди не понимают этого принципа и по причине непросветленности своего сознания испытывают большие муки от этого. Они начинают предаваться различным способам обретения блага, надеясь достичь освобождения, но лишь вновь оказываются во власти страданий круговорота рождений и смертей.

Постигший этот принцип и не утрачивающий правильного мышления-сосредоточения, могущий переводить существа на другой берег существования является бодхисаттвой, наделенным великой силой. Я ясно говорю вам: первое, что надо делать, — это блюсти сознание. Ведь вы не можете терпеть даже страданий этой жизни. Неужели же вы хотите испытывать беды еще десяти тысяч грядущих кальп — мировых периодов? Слушайте и размышляйте, что вам больше подходит.

Остаться недвижимым при порывах восьми ветров. Это поистине значит обладать драгоценной горой. Если вы хотите познать плод Нирваны — совершите искусные и как бы текущие трансформации всего множества феноменов, содержащихся в вашем сознании. Найдите лекарство, соответствующее вашей болезни, и вы сможете положить конец порождению ложного мышления и уничтожить мысль о наличии «я». Такой человек поистине превзойдет сей мир и станет выдающимся мужем. Разве может исчерпаться великая свобода Татхагаты! Когда я произношу эти слова, то искренне взываю к вам: не порождайте ложного мышления, уничтожьте мысль о наличии «я»!

Вопрос: Что такое мысль о наличии «я»?

Ответ: Бывает, что человек, лишь немного превосходящий других людей, думает о себе: «Это я сам смог стать таким». Если есть такие мысли, то и в Нирване не избавишься от сего недуга. «Сутра о Нирване» гласит: «Великое пространство объемлет собой все сущее. Но ведь само пространство не думает: „Вот ведь что я могу“». Этот пример указывает на двое врат, ведущих к избавлению от болезни: это избавление от мысли о наличии „я“ и практика алмазоподобного самадхи»⁴⁷.

Вопрос: Ведь даже люди, занимающиеся высшей формой практики, взыскующие истинное и постоянное упокоевание и исчерпание нирваны, радуются брэнному и преходящему благу и не радуются наипервейшей истине. Истинное, постоянное и сокровенное благо в них еще не проявилось, и поэтому они только стремятся установить свой разум в соответствии с условиями, провозглашенными Учением Будды. Но это, в свою очередь, ведет к развитию различающего мышления, которое создает истекающие омраченностью состояния сознания. Те же из них, которые направляют правильное мышление-сосредоточение на ничто, оказываются в состоянии омраченной непросветленности — это тоже не истинный принцип. Они не используют правильное мышление-сосредоточение, не приводят его направленность в соответствие с условиями, провозглашенными учением Будды, и ложным образом понимают принцип пустотности сущего. Хотя они и имеют человеческое тело, их практика — действия животных. Они не обладают искусными методами концентрации и созерцания и не могут реализовать непосредственное постижение природы Будды. Это проблема, в

которой тонут все практикующие созерцание. Мы очень хотели бы услышать ваши наставления о приближении к обретению безостаточной нирваны⁴⁸.

Ответ: Если у вас в достаточной степени развилось верное осознание⁴⁹, тогда скоро придет успех. Медленно и постепенно успокойте свое сознание, я еще раз обучу вас этому. Расслабьте тело, успокойте ум, не допуская возникновения каких-либо различающих мыслей. Правильно сидите, выпрямив корпус. Гармонизируйте дыхание и сосредоточьте ваше сознание таким образом, чтобы оно было ни вовне, ни внутри и не в промежутке. Делайте это тщательно и внимательно. Спокойно и пристально наблюдайте свое сознание, чтобы вы увидели, как оно движется, подобно текучей воде или подвижному миру, не останавливаясь ни на мгновение. Узрев свое сознание, продолжайте вглядываться в него, не помещая его ни внутри, ни вовне. Делайте это спокойно и внимательно, до тех пор, пока все его колебания не прекратятся и оно не станет стабильным и не застынет в успокоении. Тогда текучее и подвижное сознание самоуничтожится, подобно порыву ветра.

Когда это сознание исчезнет, тогда исчезнут и все заблуждения вплоть до тонких, какие имеются только у бодхисаттвы на заключительной десятой ступени совершенствования. Когда это сознание и ложное восприятие тела исчезли, тогда сознание становится прочным и спокойным, простым и чистым. По-другому я даже не могу описать его признаки. Если вы хотите предварительно получить представление о нем, то возьмите главу «Алмазоподобное тело» из «Сутры о Нирване» или главу «Видение Будды Акшобхи»⁵⁰ из «Вималакирти сутры»... Подумайте об этом внимательно, ибо эти слова суть истина.

Человек, который может практиковать созерцание ходя, стоя, сидя, лежа и не теряет этого состояния сознания перед лицом восьми ветров и пяти страстей, такой человек воистину вершит деяния Брахмы⁵¹, установившись в них. Он делает то, что должно делать, и посему никогда более не окажется во власти чередования рождений и смертей. Пять страстей — это влечения к видимому, слышимому, обоняемому, осязаемому, вкушаемому. Восемь ветров — это успех и поражение, позор и хвала, почести и пренебрежение, страдания и удовольствия.

Совершенствуясь в полировании своего сознания⁵² для реализации присущей вам природы Будды, никогда не удивляйтесь, если в течение данной жизни вы не обретете самобытийной свободы. Сутра гласит: «Если ныне в мире нет Будды, то и проходящий ступени совершенствования бодхисаттва не сможет проявить свои способности»⁵³. Следует непременно освободиться от этого тела, полученного как воздаяние за совершенные деяния⁵⁴. Способности живых существ, определенные прошлыми факторами, непостижимо многообразны. Наиболее способные могут пробудиться мгновенно, наименее способным требуется неисчислимое число кальп — мировых периодов. Если у

вас есть силы, то в соответствии с вашей специфической природой определенного живого существа взрастите благие корни бодхи⁵⁵, принося пользу себе и другим людям, украшая тем путь, ведущий к состоянию Будды. Вы должны полностью овладеть Четырьмя Опорами⁵⁶ и проникнуть в сущностные признаки всех дхарм. Если вы будете опираться на записанные слова, то утратите истинный принцип. Если бхикшу не только оставили семьи, но и вступили на истинный Путь, — то только тогда они «оставили семью». Уход из семьи существ, подверженных рождениям и смертям, — вот что называют «уходом из семьи»⁵⁷. Вы достигнете успеха в практике истинного Пути тогда, когда правильное мышление-сосредоточение будет полностью выработано. Человек, который не теряет правильного мышления-сосредоточения, даже когда его тело разрезают на куски или когда жизнь подошла к концу, — такой человек и есть Будда.

Мои ученики составили этот трактат на основе моих наставлений, дабы читатели могли непосредственно своим верным сознанием воспринимать смысл его слов. Невозможно исчерпывающе передать все знание, проповедуя подобным образом. Если учение, содержащееся здесь, противоречит святым принципам, то я надеюсь, что оно будет искоренено, и искренне раскаиваюсь в своих заблуждениях. Если же учение соответствует святому Пути, то все свои заслуги от этого я передаю на благо других живых существ и искренне желаю, чтобы все они осознали свое изначальное сознание и сразу же стали Буддами. Если слушавшие наставления будут усердны, то они непременно станут Буддами. Я искренне надеюсь, что все наши последователи первыми достигнут другого берега существования.

Вопрос: Этот трактат с самого начала и до самого конца говорит только о том, что прояснение изначального сознания и есть истинный Путь. Однако я не знаю, является ли это учением о плоде Нирваны или о практике, и если здесь есть двое врат, то какие из них избрать?

Ответ: Этот трактат как самое главное излагает и разъясняет учение Единой Колесницы. Основной смысл его — привести заблудших к освобождению, избавиться от рождений и смертей и стать способными к тому, чтобы и других людей переправлять на другой берег существования. Этот трактат говорит только об обретении пользы для себя и не говорит о принесении пользы другим. Он обобщает учение о практике. Любой занимающийся практикой в соответствии с этим текстом немедленно станет Буддой.

Если я ввожу вас в заблуждение, то да окажусь я в будущем в восемнадцати адах. Я призываю небо и землю в свидетели: если учение, изложенное здесь, неверно, то пусть в каждой из последующих жизней меня пожирают тигры и волки.

КОММЕНТАРИИ

¹ Цичжоу — место, расположенное на территории современного уезда Хуанмэй, провинция Хубэй (Центральный Китай, бассейн реки Янцзы).

² В оригинале вместо иероглифа «сознание», «сердце» — *синь* — стоит иероглиф *шэнь* — «тело», что, судя по контексту, является ошибкой переписчика.

³ В оригинале употреблено сочетание *цзы син*, передающее санскритское *свабхава* (самобытие). Китайский термин, однако, точнее передается через слова «собственная природа», «самоприродность», «самосуть», так как имеется в виду природа сознания, «сознательность», тождественная природе Будды (кит. *фо син*) и присутствующая в каждом конкретном акте сознания. Реализация, «осознание» ее тождественны пробуждению и достижению состояния Будды. Концепция природы Будды как изначальной сути каждого существа чрезвычайно важна для дальневосточной буддийской традиции. Китайские буддисты передавали санскритское *буддхата*, *буддхатва* (дословно: «буддовость») через сочетание иероглифа *Будда* с суффиксом *-син*, передававшим санскритские суффиксы *-та*, *-тва*, аналогичные русскому суффиксу *-ость*. Однако это слово имело и непосредственное словарное значение «природа», «природная сущность», активно использовавшееся в добуддийской китайской философии, особенно в дискуссии о доброй или злой природе человека. Наложение индобуддийской концепции «буддовости всех дхарм» на китайскую философскую проблематику создало условия для формирования теории «природы Будды», понимавшейся иногда даже как субстанциальный принцип в соответствии с некоторыми идеями доктрины Татхагатагарбхи («Лоно Татхагаты»), чрезвычайно популярными в Китае и других странах Дальнего Востока. См. *Takasaki J. A Study on the Ratnagotravibhaga (Uttaratantra) // Serie Orientale Roma. Roma, 1966. Vol. 33.*

⁴ То есть всей вселенной. Десять сторон: четыре основных направления, четыре промежуточных направления, верх и низ.

⁵ Имеется в виду «Дашабхумика-сутра-шастра», составленная великим индобуддийским философом Васубандху (V в.). Трактат (санскр. *шастра*) комментирует «Дашабхумика сутру», посвященную учению о Десяти ступенях совершенствования бодхисаттвы.

Однако цитируемый фрагмент отсутствует как в сутре, так и в шастре. С другой стороны, этот пассаж присутствует в сочинении ученика Хун-жэня, основателя северной школы Чань Шэнь-сю, «Гуань синь лунь» («Трактат о созерцании сознания»), а также в конце дуньхуанской версии комментария философа Хуэй-цзина (578—645) к «Сутре сердца» («Праздникапарамита хридая сутра»). Однако не

исключено (в связи с некоторыми сомнениями относительно авторства комментария), что данный пассаж приписан к комментарию позднее.

⁶ *Алмазоподобная (цзинь ган)* — китайский перевод санскритского слова *ваджра*, первоначально означавшего громовой скипетр ведийского бога Индры. В буддийской традиции имеет очень сложный смысл, передает идею «алмазности», несокрушимости просветления и истинности природы реальности.

⁷ *Скандхи* (кит. *юнь, инь*) — дословно: «кучи». Пять групп элементов (*дхарм*), соединение которых формирует эмпирическую личность. Скандхи включают в себя: 1) чувственное (санскр. *рупа*, кит. *сэ*); 2) ощущения (*ведана, шоу*); 3) способность к различениям и формированию представлений (*самджня, сян*); 4) психическую активность, деятельность (*самскара, син*); 5) сознание (*виджняна, ши*).

⁸ Слово *Дхарма* употреблено здесь в смысле Учения. Нирваническая Дхарма — Учение, следование которому приводит к освобождению, нирване.

⁹ «Вималакирти сутра» («Вималакирти нирдеша сутра», кит. «Вэмо цзин» или «Вэймоцзе со шо цзин») — одна из наиболее популярных на Дальнем Востоке буддийских сутр. Названа по имени просветленного мирянина — *бодхисаттвы*, ставшего идеалом совершенствования в миру. Данную фразу в несколько более развернутом виде можно найти в китайском переводе сутры. См.: «Тайсё синсю Дайдзокё» («Трипитака годов Тайсё»^x, далее — ТСД). — Токио, 1968. Т. 14. С. 542б.

¹⁰ Таковость (санскр. *татхата*, кит. *жу*) — «реальность как она есть», вне и помимо рефлектирующего субъекта.

¹¹ Учение о сознании как источнике заблуждения и всех *дхарм* (здесь: нереальных элементов, составляющих эмпирическое бытие) восходит к приписываемому Ашвагхоше (I в.) и чрезвычайно важному для дальневосточного буддизма тексту «Махаяна шраддхотпада шастры» (кит. «Дачэн ци синь лунь») — «Трактата о возникновении махаянской веры». Точнее, источником *дхарм* считается Татхагатагарбха, вмещающая в себя просветленный и непросветленный аспекты, последний из которых и является субстратом всех сансарических феноменов. В данном тексте непросветленный аспект базового сознания практически не рассматривается, и об «изначальном», всегда присутствующем сознании говорится только как о природе Будды.

¹² «Вималакирти сутра» — см. ТСД. Т. 14. С. 542б.

¹³ Дословно: «не берет и сушеного мяса». Выражение восходит к конфуцианскому классическому тексту «Рассуждения и беседы» («Лунь юй»), в котором Конфуций (Кун-цзы, VI—V вв. до н. э.) говорит, что согласен обучать даже за связку сушеного мяса, то есть за самую минимальную плату.

¹⁴ *Другой берег* (кит. *би ань*) — обычное в буддийских текстах, особенно дальневосточных, обозначение нирваны.

Тайсё («Великое Выпрямление») — японский императорский девиз правления (1911—1925). В это время и составлялась данная, наиболее полная, редакция дальневосточной Трипитаки.

¹⁵ То есть рождение во временном аду (санскр. *авичи*, кит. *ди юй*), в мире голодных духов (санскр. *пре́та*, кит. *гу́й*) и животных.

¹⁶ Прошлого, настоящего и будущего.

¹⁷ Данную цитату отождествить не удалось. Дж. Р. Мак-Рэй указывает, что сходный фрагмент есть в переводе «Махаяна шраддхотпада шастры», сделанном Шикшанандой в 695 году. Однако совпадение неточно. К тому же не исключено, что трактат Хун-жэня был написан до 695 года. См.: *McRae, J. R. The Northern School and the Formation of Early Ch'an Tradition // Studies in East Asian Buddhism. Honolulu, 1986. Vol. 3 — P. 315.*

¹⁸ То есть нирвана как состояние, предполагающее прекращение новых рождений. Уже в самом раннем буддийском тексте «Дхарма чакра правартана сутре» (палийск. «Дхамма чакка праваттана сутта»), воспроизводящем первую проповедь Будды, нирвана названа «неставшей, нерожденной, неделанной, несформированной» и в хинаянской традиции рассматривается как особая, вечная, несоставленная (санскр. *асанскрита*) дхарма, сущностный элемент.

¹⁹ Данный вопрос представляет собой парадокс, типичный для чаньской традиции.

²⁰ Здесь имеется в виду чрезвычайно распространенная в дальневосточном буддизме практика (кит. *нянь фо*) медитативного повторения имени будды Амитабхи (кит. *Намо Амито фо*, яп. *Наму Амида буцу*). Данная практика дала начало даже особой буддийской школе в Китае и Японии — школе Чистой Земли (кит. *Цзинту*, яп. *Дзёдо*). Несмотря на определенное критическое отношение к этой практике со стороны Чань, две школы тем не менее постоянно взаимодействовали и использовали методы друг друга (так называемый чаньско-амидаистский синтез). Несомненно, что среди учеников Хун-жэня было много монахов, практиковавших «памятование о Будде». Во всяком случае, в сычуаньских (Юго-Западный Китай) направлениях Чань, восходящих к пятому патриарху, амидаистские элементы были чрезвычайно сильны.

²¹ «Алмазная сутра» — принятый в Европе, но не точный перевод санскритского «Ваджраччхедика-праджня-парамита-сутра» («Сутра о запредельной премудрости, отсекающей неведение подобно громовому скипетру»). Эта небольшая, но очень авторитетная, особенно на Дальнем Востоке, сутра (по преданию, знаменитый шестой патриарх Чань Хуэй-нэн испытал пробуждение во время слушания ее чтения). Русский перевод см.: Е. А. Торчинов. О психологических аспектах учения праджня-парамиты (на примере Ваджраччхедика-праджня-парамита-сутры) // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 47—69.

²² Согласно учению *Ваджраччхедики* Будда — это «таковая истина всех дхарм», «реальность как она есть», а не конкретная историческая личность. Следовательно, говорит в сутре Будда, люди, которые думают найти Будду по внешним, телесным

признакам, глубоко заблуждаются. Китайский источник цитирования Хун-жэня см. ТСД. Т. 8. С. 752а.

²³ *Правильное мышление-сосредоточение* (кит. чжэн нянь) — седьмая часть Благородного Восьмеричного Пути (санскр. *арья аштанга марга*, кит. *шэн ба дао*), обычно переводится как «правильное памятование» (палийск. *самма сати*, санскр. *самьяк смрити*), в отличие от восьмой части — правильного самадхи (сосредоточения). Однако китайский аналог индийского термина точнее передается через предложенный выше перевод.

Мысль о наличии «я» (дословно: «установка на наличие „я“»; кит. *во со синь*) — одно из основных заблуждений, мешающих освобождению. Данный перевод базируется на определении китайского перевода «Махапраджня-парамита шастры («Да чжи ду лунь», см. ТСД. Т. 25. С. 295а): «„Я“ есть основа всех заблуждений. Вначале возникает вера, что пять *скандх* образуют „я“. Затем возникает привязанность к внешним вещам как к тому, чем „я“ обладает». См. также *McRae J.R.* Op. cit. P. 315.

²⁴ Имеется в виду нирвана. Само слово *нирвана* происходит от санскритского корня, означающего «исчерпание», «угасание» (имеется в виду угасание кармической активности, основанной на страстной привязанности, и связанных с ней аффектов).

²⁵ Имеется в виду китайская апокрифическая сутра «Синь ван пуса шо тоуто цзин» («Сутра об аскетических подвигах, проповеданная бодхисаттвой Царем Сознания»). В настоящее время этот текст утерян и из него известен только один фрагмент, приводимый в своем комментарии к «Гандавьюха сутре» чаньским и хуаяньским философом Цзун-ми (780—841).

²⁶ Имеются в виду шесть форм чувственного сознания — сознание пяти органов чувств (зрительное, слуховое и т. д.) и «ума» (санскр. *манас*), рассматривающегося как орган восприятия, объектом (санскр. *вишья*) которого являются *дхармы*.

²⁷ Совершенная истина (санскр. *парамартха*, кит. *чжэнь ди*) — реальность как она есть, в отличие от условной истины (санскр. *самвритти*, кит. *су ди*) феноменов *сансары*.

²⁸ См.: ТСД. Т. 14. С. 540б.

²⁹ Имеется в виду деление китайского махаянского буддийского Канона — *Трипитаки* — на двенадцать разделов. Смысл высказываний пятого патриарха заключается в том, что учение о «блудении сознания» — основа учения всех канонических текстов, самое главное в них.

³⁰ *Недеяние* (кит. *у вэй*), — фундаментальное понятие даосской философии, обозначающее непротиводействие природе, согласованность с естественным ритмом, отказ от целеполагающей активности. В буддийской традиции Китая данный термин использовался для передачи санскритского термина *асанскрита дхарма* (кит. *у вэй фа*), то есть дхармы, не подверженные «сансарическому быванию» и его омрачению.

³¹ Слегка измененная цитата из «Саддхарма пундарика сутры» («Сутра лотоса Благого Учения», «Лотосовая сутра»). См.: ТСД. Т. 9. С. 9а. Для учения этой сутры

особенно характерно подчеркивание важности применения правильных и соответствующих ситуации методов (санскр. *упая*) спасения живых существ.

³² Для чаньской традиции особенно характерно подчеркивание возможности пробуждения, непосредственного изучением текстов или слушанием проповеди. При этом традиция ссылалась на самого Будду, достигшего Совершенного и Полного Пробуждения без опоры на авторитеты. Противоположной была позиция последователей амидаизма, школы Чистой Земли, стремившихся к обеспечению условий для возрождения в Земле Будды (в раю) Сукхавати, где живые существа смогут услышать проповедь будды Амитабхи и через это достичь освобождения. Чань же, провозгласивший установку на «внезапное пробуждение», утверждал, что осознание природы сознания ведет к мгновенному, в этой жизни, достижению состояния Будды.

³³ Возможно, имеется в виду «Сутра о завещанном учении» (кит. «И цзяо цзин»). См.: ТСД. Т. 12. С. 1111а.

³⁴ Слегка измененная цитата из махаянской «Махапаринирвана сутры» (кит. — «Непань цзин», «Сутра о нирване»). См. ТСД. Т. 12. С. 520б.

³⁵ «Сутра цветка Учения» — еще один вариант китайского названия «Саддхарма пундарика сутры» («Фа хуа цзин»). Точно такой фразы в сутре нет. Однако ее контекст составляет знаменитая притча о горящем доме, разъясняющая доктрину искусного метода (санскр. *упая*). В ней рассказывается о том, как некий богатый человек не мог добиться, чтобы дети вышли из горящего дома, прямо говоря им: «Пожар, огонь, вы погибнете», ибо дети были малы и не понимали этих слов. Тогда он пообещал им подарки, после чего дети выбежали из горящего дома и спаслись, а отец подарил им великолепные колесницы (отец — Будда, горящий дом — *сансара*, колесницы — пути спасения, дети — живые существа). В китайском буддизме многие школы толковали выражение «Единая Колесница» из данной сутры как указание на четвертый, совершенный и полный путь, превосходящий колесницы шраваков («слушающих»), пратьекабудд («будд для себя») и бодхисаттв. Таким совершенным и полным учением считал себя и чаньский буддизм. Притчу о горящем доме см.: ТСД. Т. 9. С. 12 и след.

³⁶ Слегка измененная цитата из «Лotosовой сутры». См. ТСД. Т. 9. С. 15в—16а.

³⁷ *Сидячая медитация* (кит. *цзо чань*) — традиционный способ медитации, использовавшийся и в чаньской традиции.

³⁸ Китайское название — «У лян шоу гуань цзин». Будда Неизмеримого Долголетия — Амитаюс, отождествлявшийся в китайской традиции с Амитабхой (Будда Неизмеримого Света). Описание медитации в сутре отличается от того, которое дается в трактате Хун-жэня: «Сядьте прямо, смотрите на запад и отчетливо представьте себе солнце. Пусть ум будет спокоен, а сознание — однонаправленным. Созерцайте солнце, как если бы оно заходило, в форме висящего барабана. Сделав так, вы сможете видеть его совершенно ясно независимо от того, открыты или закрыты ваши глаза». См. ТСД. Т. 12. С. 342а.

³⁹ Установить точное значение цветовой символики здесь не представляется возможным, так как цветовая символика буддизма чрезвычайно сложна и имеет свой особый смысл в разных традициях и системах медитации.

⁴⁰ Вероятно, цитата из «Аватамсака сутры» (неточная). См. ТСД. Т. 9. С. 395а.

⁴¹ *Три мира* — три уровня сансарического существования: 1) чувственный мир (санскр. *кама дхату*, кит. *юй цзе*) — соответствует уровню сознания большинства живых существ, кроме высших небожителей (санскр. *дэва*, кит. *жэнь тянь*); 2) мир форм (санскр. *рупа дхату*, кит. *сэ цзе*) — соответствует уровню сознания высших небожителей; 3) мир отсутствия форм (санскр. *арупа дхату*, кит. *у сэ цзе*) — соответствует уровню сознания людей, практикующих йогические способы созерцания.

⁴² Измененная цитата из «Махаяна шраддхотпада шастры». См.: ТСД. Т. 32. С. 577б.

⁴³ То есть колесницы шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв, учения Хинаяны и Махаяны.

⁴⁴ *Кальпа* (кит. *цзе*) — мировой период, эпоха мирового цикла. Всего выделяется четыре основных кальпы: пустоты, становления, пребывания и разрушения. За разрушением следует новая кальпа пустоты, после чего совокупная *карма* живых существ вызывает начало нового формирования мира и весь цикл повторяется. Более мелкие кальпы (элементы великих) делятся на *кальпы* увеличения, когда срок жизни живых существ увеличивается от десяти лет до неисчислимого, и кальпы убывания (обратный процесс). Иногда кальпой называется и весь космический цикл в целом.

⁴⁵ Неоформленность (санскр. *авьякрита*, кит. *у цзи*, дословно: «незаписанность») — в Абхидхарме такое состояние психики, которое не влечет ни благих, ни дурных последствий, нейтральность. В чаньских текстах обозначает состояние тупой сонливости в процессе медитации или умственную лень и пассивность.

⁴⁶ Источник цитирования определить не удалось.

⁴⁷ «Сутра о нирване» говорит в цитируемом отрывке не о пространстве, а о бодхисаттве. См.: ТСД. Т. 12. С. 520б.

⁴⁸ *Безостаточная нирвана* (санскр. *анупадхишеша нирвана*, кит. *у юй непань*) — окончательная нирвана, обретаемая Буддой после физической смерти.

⁴⁹ *Верное* (кит. *синь*) — правильное (дословно: «заслуживающее доверия») осознание истинного абсолютного сознания.

⁵⁰ *Акшобхья* — один из будд. В тантрической теории, распространившейся в Тибете, — один из пяти будд созерцания, неправильно называемых в Европе Дхьяни Буддами. Упоминается и в классических махаянских сутрах. Помимо Акшобхьи к ним относятся также Вайрочана, Амиتابха, Ратнасамбхава и Амогхасидхи. Алмазоподобное тело — ваджрное тело (скр. *ваджракая*, кит. *цзиньган шэнь*) — см. примеч. 6, а также ТСД. Т. 12. С. 382в—384в; Т. 14. С. 554в—555в.

⁵¹ *Деяния Брахмы* (санскр. *брахмачарья*, кит. *фань син*) — поведение, ведущее к возрождению в мире небожителей (санскр. *дэва*) и предполагающее контроль над желаниями, воздержание, соблюдение обетов.

⁵² *Полировка сознания* (кит. *мо лян*) — процедура совершенствования сознания таким образом, чтобы оно не было затронуто эмоциями и любыми аффектами. Реализация природы Будды для пятого патриарха тождественна осознанию (блюдению) вечноприсутствующего сознания, подобного чистому зеркалу (отсюда и образ полировки).

В связи с образом полировки уместно вспомнить знаменитые стихи, приписываемые Шэнь-сю и шестому патриарху Хуэй-нэну (реально эти стихи, как и Сутра Хуэй-нэна, появились не ранее конца VIII века) и отражающие согласно традиции различие между северной и южной школами.

Шэнь-сю:

Тело — это древо Бодхи.

Сознание — это подставка ясного зеркала.

Все время мы должны полировать его

И не давать пыли оседать на него.

Хуэй-нэн:

Бодхи изначально не имеет никакого древа.

У зеркала также нет подставки.

Природа Будды всегда ясна и чиста.

Где же здесь место для пыли?

См.: ТСД. Т. 48. С. 337в—338а. См. также перевод Дж. Р. Мак-Рэя, обоснованно отличающийся от более ранних переводов: *McRae J. R. The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism. Honolulu, 1986. P. 1—2.*

⁵³ Источник цитирования определить не удалось.

⁵⁴ То есть остановить кармическую активность, выйти из цикла непрерывных рождений-смертей.

⁵⁵ *Бодхи* (кит. *пути*) — пробуждение, просветление.

⁵⁶ *Четыре Опоры* (кит. *сы и*): 1) опираться на Дхарму, а не на людей; 2) опираться на сутры, не требующие интерпретации, излагающие собственный смысл учения Будды, а не на сутры, нуждающиеся в интерпретации и лишь относительным образом передающие суть Дхармы; 3) опираться на мысль, а не на ее словесное выражение; 4) опираться на мудрость, а не на знание. См. «Махапраджня-парамита шастра». Китайский перевод см.: ТСД. Т. 25. С. 195б.

⁵⁷ «Уход из семьи» (кит. *чу цзя*) — стандартное выражение, означающее принятие монашества. Здесь «уход из семьи» — достижение освобождения, уход из сансары.

⁵⁸ См. примеч. 35.