Е.А. ТОРЧИНОВ

ПЕРЕВОДЫ ТЕКСТОВ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА. СТАТЬИ

Содержание

Е.А. ТОРЧИНОВ. ПЕРЕВОДЫ ТЕКСТОВ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА. СТАТЬИ

СУТРА СЕРДЦА ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ (ПРАДЖНЯПАРАМИТА ХРИДАЯ СУТРА; КИТ. БОЖОБОЛОМИДО СИНЬ ЦЗИН)

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

ПЕРЕВОД

КОММЕНТАРИЙ

СУТРА О ЗАПРЕДЕЛЬНОЙ ПРЕМУДРОСТИ, ОТСЕКАЮЩЕЙ ЗАБЛУЖДЕНИЯ АЛМАЗНЫМ СКИПЕТРОМ (ВАДЖРАЧЧХЕДИКА ПРАДЖНЯПАРАМИТА СУТРА), ИЛИ АЛМАЗНАЯ ПРАДЖНЯПАРАМИТА СУТРА

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

ПЕРЕВОД

КОММЕНТАРИЙ

ХУН-ЖЭНЬ. СЮ СИНЬ ЯО ЛУНЬ: “ТРАКТАТ ОБ ОСНОВАХ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ СОЗНАНИЯ”

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

ПЕРЕВОД

КОММЕНТАРИЙ

ГЛОССАРИЙ

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИИ

САРАМАТИ. МАХАЯНСКИЙ ТРАКТАТ О ТОМ, ЧТО В ДХАРМОВОМ МИРЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ РАЗЛИЧИЙ (ДА ЧЭН ФА ЦЗЕ У ЧА БЕ ЛУНЬ) (ДХАРМАДХАТУ АВИШЕША ШАСТРА / ФАЦЗЕ У ЧАБЕ ЛУНЬ)

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

ПЕРЕВОД

КОММЕНТАРИЙ

ЦЗУН-МИ. О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

ПЕРЕВОД

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА I. ОБ УНИЧТОЖЕНИИ ПРИВЕРЖЕННОСТИ К МЕЛКОМУ (Т. Е. ОБ ИЗУЧАЮЩИХ КОНФУЦИАНСТВО И ДАОСИЗМ. - ЦЗУН-МИ)

ГЛАВА II. ОБ ОТБРАСЫВАНИИ ВСЕХ ОДНОСТОРОННИХ И МЕЛКИХ УЧЕНИЙ (РАССМОТРЕНИЕ ТЕХ БУДДИЙСКИХ УЧЕНИЙ КОТОРЫЕ НЕ УЯСНЯЮТ ИСТИННОГО СМЫСЛА БУДДИЗМА. - ЦЗУН-МИ)

ГЛАВА III НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ПРОЯСНЕНИЕ ИСТИННОГО ИСТОКА (УЧЕНИЕ, ПОСТИГШЕЕ ИСТИННУЮ СУТЬ БУДДИЗМА. - ЦЗУН-МИ)

ГЛАВА IV О ВОЗМОЖНОСТИ СВЯЗАТЬ НАЧАЛА И КОНЦЫ (О ВОЗМОЖНОСТИ ВОЗВЕДЕНИЯ К ЕДИНОМУ ИСТОКУ ОТБРОШЕННОЕ РАНЕЕ И УТВЕРДИТЬ ЕГО ИСТИННЫЙ СМЫСЛ. - ЦЗУН-МИ)

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ ТРАКТАТА ЦЗУН-МИ “О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА”

АСАНГА. КОМПЕНДИУМ МАХАЯНЫ (МАХАЯНА САМПАРИГРАХА ШАСТРА)

ВВЕДЕНИЕ

ПЕРЕВОД: КОМПЕНДИУМ МАХАЯНЫ (МАХАЯНА САМПАРИГРАХА ШАСТРА)

ГЛАВА 1. ОБО ВСЕХ ИМЕНАХ ПРЕВОСХОДНОГО СВОЙСТВА БАЗОВОЙ ОПОРЫ

ГЛАВА 2. О СВОЙСТВАХ

Е.А. ТОРЧИНОВ. УЧЕНИЕ О “Я” И ЛИЧНОСТИ В КЛАССИЧЕСКОМ ИНДИЙСКОМ БУДДИЗМЕ

Е.А. ТОРЧИНОВ. ПРОБЛЕМА ЧУЖОГО “Я” В БУДДИЗМЕ ШКОЛЫ ЙОГАЧАРА (ТЕЗИСЫ)

Е.А. ТОРЧИНОВ. НИГИЛИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МАДХЬЯМАКИ ВОЗВРАЩАЕТСЯ?

Е.А. ТОРЧИНОВ. ПОНЯТИЕ “АТМАН” В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ ТАТХАГАТАГАРБХИ

Е.А. ТОРЧИНОВ. БУДДИЗМ: КРАТКИЙ ГЛОССАРИЙ

Е.А. ТОРЧИНОВ. БУДДА

Е.А. ТОРЧИНОВ. БУДДИЗМ

Е.А. ТОРЧИНОВ. ПРИЗНАКИ ИДЕНТИФИКАЦИИ БУДДИЗМА: ОФИЦИАЛЬНАЯ ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ЭКСПЕРТИЗ

Е.А. ТОРЧИНОВ. БУДДИЗМ И МИРОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ РОЛЬ БУДДИЗМА В ИНДИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

ВКЛАД БУДДИЗМА В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНУЮ ИСТОРИЮ ИНДИИ И ИНДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

КУЛЬТУРНАЯ МИССИЯ БУДДИЗМА В РЕГИОНАХ ТРАДИЦИОННОГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ ЭТОЙ РЕЛИГИИ : ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ (ДАЛЬНИЙ ВОСТОК), ТИБЕТ, МОНГОЛИЯ И ДРУГИЕ АРЕАЛЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ ФОРМЫ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

БУДДИЗМ И ЕВРОПЕЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ (ПРОЦЕСС ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ, НАЧАВШИЙСЯ В XIX ВЕКЕ И НАБИРАЮЩИЙ СИЛУ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ)

И.В. УТЕХИН. УЧЕНИЕ ВИДЖНЯНАВАДИНОВ О ВОСЬМОМ СОЗНАНИИ

I. ВВЕДЕНИЕ

II. “ВИДЖНЯПТИМАТРАТАСИДДХИ” ОБ АЛАЯВИДЖНЯНЕ

III. ЗАМЕЧАНИЯ О ЯЗЫКЕ ТЕОРИИ ВОСЬМОГО СОЗНАНИЯ (МЕТАФОРИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ В ТЕОРИИ ВИДЖНЯНАВАДЫ)

ПРИМЕЧАНИЯ

Е.А. ТОРЧИНОВ. ФИЛОСОФИЯ КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В КИТАЕ

ШКОЛА ТЯНЬТАЙ (ТЯНЬТАЙ ЦЗУН)

ШКОЛА ХУАЯНЬ (ХУАЯНЬ ЦЗУН)

ШКОЛА ЧАНЬ (ЧАНЬ ЦЗУН)

ТРАКТАТ О ПРОБУЖДЕНИИ ВЕРЫ В МАХАЯНУ

ПРЕДИСЛОВИЕ

КОММЕНТАРИИ

ЦЗУН-МИ. О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА

ПРЕДИСЛОВИЕ

ГЛАВА I ОБ УНИЧТОЖЕНИИ ПРИВЕРЖЕННОСТИ К МЕЛКОМУ (ТО ЕСТЬ ОБ ИЗУЧАЮЩИХ КОНФУЦИАНСТВО И ДАОСИЗМ. - ЦЗУН-МИ)

ГЛАВА II ОБ ОТБРАСЫВАНИИ ВСЕХ ОДНОСТОРОННИХ И МЕЛКИХ УЧЕНИЙ (РАССМОТРЕНИЕ ТЕХ БУДДИЙСКИХ УЧЕНИЙ, КОТОРЫЕ НЕ УЯСНЯЮТ ИСТИННОГО СМЫСЛА БУДДИЗМА. - ЦЗУН-МИ)

ГЛАВА III НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ПРОЯСНЕНИЕ ИСТИННОГО ИСТОКА (УЧЕНИЕ, ПОСТИГШЕЕ ИСТИННУЮ СУТЬ БУДДИЗМА. - 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)

КОММЕНТАРИИ

ХУН-ЖЭНЬ, ПЯТЫЙ ЧАНЬСКИЙ ПАТРИАРХ. ТРАКТАТ ОБ ОСНОВАХ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ СОЗНАНИЯ

ПРЕДИСЛОВИЕ

КОММЕНТАРИИ

***

СУТРА СЕРДЦА ПРАДЖНЯПАРАМИТЫ

(ПРАДЖНЯПАРАМИТА ХРИДАЯ СУТРА; КИТ. БОЖОБОЛОМИДО СИНЬ ЦЗИН)

Вступительная статья, перевод с древнекитайского и комментарий

Е.А. Торчинова

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Предлагаемый вниманию читателей небольшой текст, несмотря на его краткость, является одним из наиболее важнейших текстов буддизма Махаяны. Он относится к классу так называемых праджняпарамитских сутр, т. е. канонических текстов, повествующих о высшей интуитивной премудрости, совершенном понимании, переводящем на другой берег существования - в нирвану. Данная сутра - не просто один из текстов данного класса. Она представляет собой квинтэссенцию учения о Запредельной Премудрости, сжатым и кратким изложением его сути, сердцевины. Отсюда и название сутры.

Как и всякая праджняпарамитская сутра, данный текст не просто излагает определенную доктрину, но как бы стремится породить в изучающем ее человеке особое, высшее состояние сознания, состояние непосредственного переживания, видения реальности как она есть. А это состояние как раз и есть праджняпарамита, Запредельная Премудрость.

“Сутра Сердца Праджняпарамиты” (Праджняпарамита хридая сутра; кит. Божоболомидо синь цзин) является одной из наиболее популярных и почитаемых сутр дальневосточной Махаяны, особенно в школе Чань (Дзэн). Она и ранее переводилась на русский язык (с санскрита А. А. Терентьевым: “Сутра Сердца Праджняпарамиты” и ее место в истории буддийской философии *Буддизм: история и культура. М., 1989; с тибетского С. Ю. Лепеховым: Идеи шуньявады в коротких сутрах Праджняпарамиты* Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991). С китайского языка текст переводится впервые.

Данный перевод выполнен Е.А. ТОРЧИНОВЫМ с китайской версии великого китайского переводчика и философа VII в. Сюань-цзана, включенной им в его компендиум праджняпарамитских текстов Маха праджняпарамита сутра. Китайский текст отражает не только ее ранние санскритские версии, но и особенности восприятия и понимания сутры на Дальнем Востоке, поскольку не только в Китае, но и в Корее, и в Японии, и во Вьетнаме языком буддийского канона был классический литературный китайский язык.

ПЕРЕВОД

Бодхисаттва Авалокитешвара1 во время осуществления глубокой праджняпарамиты ясно увидел, что все пять скандх пусты. Тогда он избавился от всех страданий, перейдя на другой берег.

Шарипутра!2 Чувственно воспринимаемое не отлично от пустоты. Пустота не отлична от чувственно воспринимаемого. Чувственно воспринимаемое - это и есть пустота. Пустота - это и есть чувственно воспринимаемое. Группы чувств, представлений, формирующих факторов и сознания точно таковы же.

Шарипутра! Для всех дхарм пустота - их сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не умешьшаются.

Поэтому в пустоте нет группы чувственно воспринимаемого, не групп чувства, представлений, формирующих факторов и сознания,3 нет способностей зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, осязательного и умственного восприятия,4 нет зримого, слышимого, обоняемого, ощущаемого вкусом, осязаемого и нет дхарм;5 нет ничего от сферы зрительного восприятия и до сферы умственного восприятия.6

Нет неведения и нет прекращения неведения, и так вплоть до отсутствия старости и смерти и осутствия прекращения старости и смерти.7

Нет страдания, причины страдания, уничтожения страдания и пути, ведущего к прекращению страданий.8

Нет мудрости и нет обретения, и нет ничего обретаемого.

По той причине, что бодхисаттвы опираются на праджня-парамиту, в их сознании отсутствуют препятствия. А поскольку отсутствуют препятствия, то отсутствует и страх. Они удалили и опрокинули все иллюзии и обрели окончательную нирвану.

Все Будды трех времен9 по причине опоры на праджня-парамиту обрели аннутара самьяк самбодхи.10

Посему знай, что праджняпарамита - это великая божественная мантра, это мантра великого пробуждения, это наивысшая мантра, это несравненная мантра, которая может отсечь все страдания; она наделена истинной сутью, а не является пустопорожней. Поэтому и называется она мантрой праджняпарамиты. Эта мантра гласит:

“Гате, гате, парагате, парасамгате, бодхи, сваха!“11

Сутра сердца праджняпарамиты закончена.

КОММЕНТАРИЙ

1. Авалокитешвара (кит. Гуаньшиинь - Созерцающий Звуки Мира) - великий бодхисаттва махаянского буддизма, символ великого сострадания. Его китайское имя является переводом древнейшей санскритской формы “Аволокитесвара”, т. е. “Внимающий Звукам Мира”, тогда как позднейшее “Авалокитешвара” означает “Господь, Внимающий Миру”.

2. Шарипутра - один из наиболее выдающихся учеников Будды, “Знаменосец Дхармы”.

3. Здесь перечисляются пять скандх (кит. юнь), т. е. групп элементарных мгновенных психофизических состояний (дхарм), образующих эмпирическую личность: рупа скандха (сэ) - группа чувственно воспринимаемого; ведана скандха (шоу) - группа чувствительности (приятное, неприятное, нейтральное); самджня скандха (сян) - группа образования представлений и проведения различий; самскара скандха (син) - группа формирующих факторов, волевой аспект психики, формирующий карму, и виджняна скандха (ши) - группа сознания.

4. Здесь перечисляются индрия - шесть органов чувств, или способностей, чувственного восприятия, к которым относится и ум - манас.

5. Здесь перечисляются объекты чувственного восприятия (вишая). Под “дхармами” имеется в виду “умопостигаемое” как объект манаса.

6. Здесь содержится свернутое перечисление элементов психики (дхарм), классифицируемых по дхату (цзе) - источникам сознания, включающим в себя способность восприятия и ее объект (двенадцать дхату).

7. Здесь содержится свернутое перечисление двенадцати элементов причинно-зависимого происхождения (прититья самутпада), учение о котором являлось одной из первеших основ раннего буддизма. Неведение (авидья; у мин) - первый элемент зависимого происхождения; старость и смерть - последний. Между ними располагаются следующие элементы (звенья - нидана): влечение-воление, сознание, имя и форма (психическое и физическое), шесть баз чувственного восприятия, соприкосновение органов чувств с их объектами, чувство приятного, неприятного или нейтрального, вожделение, стремление к желаемому, полнота жизни, новое рождение (в свою очередь ведущее к старости и смерти).

8. Здесь перечисляются и отрицаются (на уровне абсолютной истины) Четыре Благородные Истины буддизма: истина о всеобщности страдания, истина о причине страдания, истина о прекращении страдания и истина о пути к прекращению страдания (т. е. к нирване).

9. Т. е. Будды прошлого, настоящего и будущего.

10. Совершенное и всецелое пробуждение (просветление), кит. аноудоло саньмао саньпути - высшая цель будизма Махаяны, обретение состояния Будды.

11. Мантра в китайском чтении имеет вид: Цзиди, цзиди, болозциди, болосэнцзиди, пути, сапохэ! Ее условный перевод: “О переводящая за пределы, переводящая за пределы, переводящая за пределы пределов, уводящая за пределы пределов беспредельного к пробуждению, славься!”

Источник: Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, 1999.

Источник: jhana.ru

*

СУТРА О ЗАПРЕДЕЛЬНОЙ ПРЕМУДРОСТИ, ОТСЕКАЮЩЕЙ ЗАБЛУЖДЕНИЯ АЛМАЗНЫМ СКИПЕТРОМ

(ВАДЖРАЧЧХЕДИКА ПРАДЖНЯПАРАМИТА СУТРА),

ИЛИ АЛМАЗНАЯ ПРАДЖНЯПАРАМИТА СУТРА

Вступительная статья, перевод с древнекитайского и комментарий

Е.А. Торчинова

Перевод выполнен Е.А. Торчиновым с китайской версии Кумарадживы.

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Ваджраччхедика Праджняпарамита сутра, более известная в Европе как “Алмазная сутра”, является одной из наиболее знаменитых и почитаемых сутр махаянского буддизма. Наряду с “Сутрой Сердца Праджняпарамиты” она относится к кратким праджняпарамитским сутрам, представляющим собой изложение сути доктрины Запредельной Премудрости. Эта сутра появилась в Индии около III в. н. э., но не позднее середины IV в., и была переведена на китайский язык Кумарадживой на рубеже IV и V вв.

Основные идеи сутры можно резюмировать следующим образом:

1. Бессущностна не только личность, но и образующие её (равно как и всю сферу опыта) элементарные психофизические состояния - дхармы. Более того, наличие представления о самосущей единичности, или элементе, является источником всех заблуждений и корнем сансарического существования. Именно из соответствующего представления вытекают и все прочие ложные идеи - о вечном “я”, душе, субстанциальной личности и прочие.

2. Пребывание живых существ в сансаре иллюзорно. В действительности все живые существа являются Буддами и изначально пребывают в нирване. Только неведение порождает мираж сансарического существования. Эту истину постигает бодхисаттва, осознавая, что с точки зрения абсолютной истины, спасать некого и не от чего. И вместе с тем, руководствуясь этим знанием,

он на уровне относительной истины стремится спасать эмпирически наличные живые существа. Для бодхисаттвы не существует представлений о “я”, личности, душе и дхармах.

3. Будда не есть человеческое существо, пусть даже и совершенное в своей святости. Будда - синоним истинной реальности как она есть (бхутататхата), и глубоко заблуждается тот, кто думает опознать Будду по его физическим признакам.

4. Истинная реальность не может быть описана и обозначена. Она, в принципе, несемиотична и недоступна для языкового выражения. Всё описываемое не есть реальность, и все реальное не может быть выражено в языке и представлении.

5. Истинная реальность постигается благодаря йогической интуиции, которая и есть праджняпарамита. Праджня-парамитские тексты предназначены для порождения в воспринимающем их человеке соответствующего состояния.

Следовательно, если учесть невыразимую природу реальности, праджняпарамитская сутра есть текст, отрицающий сам себя.

Настоящий перевод выполнен с китайской версии Кумарадживы. Этот текст отличается от критического санскритского текста, изданного английским буддологом Э. Конзе, и отражает более ранний этап формирования санскритского текста сутры. Для настоящего издания перевод заново сверен с текстом и исправлен.

Торчинов Е.А.

ПЕРЕВОД

Так я слышал. Однажды Будда жил в роще Джета в саду Анатхапиндады. Вместе с ним там была великая община бхикшу1 - всего тысяча двести пятьдесят человек. Когда приблизилось время трапезы, Превосходнейший в Мире2 оделся, взял свою патру и отправился в великий город Шравасти3 за подаянием. После сбора подаяния он возвратился обратно и совершил трапезу, после чего снял утреннее одеяние и отложил патру, омыл ноги, приготовил себе место и сел. После чего бывший среди членов общины старейший Субхути4 встал со своего места, обнажил правое плечо, преклонил правое колено, почтительно сложил ладони и обратился к Будде: “Удивительно, о Превосходнейший в Мире, что Так Приходящий5 своей благостью охраняет всех бодхисаттв, милостиво относится ко всем бодхисаттвам. О Превосходнейший в Мире, в чем должны пребывать добрый сын или добрая дочь,6 возымевшие стремление обрести аннутара самьяк самбодхи,7 как они должны овладевать своим сознанием?”

Будда ответил: “Хорошо сказано, хорошо сказано. Да, Субхути, так и есть, как ты говоришь. Так Приходящий своей благостью охраняет всех бодхисаттв, милостиво относится ко всем бодхисаттвам. Сейчас вникай в мои слова и постигай, что я скажу тебе о том, в чем должны пребывать добрый сын или добрая дочь, возымевшие стремление обрести аннутара самьяк самбодхи, как они должны овладевать своим сознанием”.

“Так, о Превосходнейший в Мире, я желаю слышать твои наставления”.

Будда сказал Субхути: “Все бодхисаттвы-махасаттвы8 должны так овладевать своим сознанием:

сколько бы ни было существ, должны думать они, рождающихся из яиц, рождающихся из утробы, рождающихся из сырости или рождающихся вследствие магических превращений, имеющих физический облик или не имеющих его, мыслящих и не мыслящих или не мыслящих и не не мыслящих, всех их должен я привести в безостаточную нирвану9 и уничтожить их страдания,10 даже если речь идет о несчетном, неизмеримом и бесконечном числе живых существ. Однако в действительности ни одно живое существо не может обрести нирвану уничтожения страданий. И по какой причине?

Если бодхисаттва имеет представление “я”, представление “личность”, представление “существо” и представление “вечная душа”, то он не является бодхисаттвой. Субхути, бодхисаттва, упроченный в Дхарме,11 не должен совершать даяние, будучи привязан к чему бы то ни было, не должен совершать даяние, будучи привязан к видимому, не должен совершать даяние, будучи привязан к слышимому, обоняемому, вкусоощущаемому, осязаемому или же будучи привязан к дхармам. Субхути, бодхисаттва, совершающий таким образом даяние, не имеет каких-либо представлений.12 И по какой причине? Если бодхисаттва, не имея представлений, совершает даяние, то обретаемую им благость счастья13 нельзя даже мысленно вообразить. И по какой причине? Субхути, как ты думаешь, можно ли мысленно измерить размеры пространства в восточном направлении?”

“Нет, о Превосходнейший в Мире”.

“Субхути, а размеры пространства в южном, западном и северном направлениях, а также размеры пространства во всех промежуточных направлениях можно ли мысленно измерить?”

“Нет, о Превосходнейший в Мире”.

“Субхути, вот и благость счастья, обретенную тем бодхисаттвой, который, не имея представлений совершает даяние, также нельзя мысленно вообразить. Субхути, бодхисаттвы должны следовать тому учению, которое я сейчас проповедал. Субхути, как ты думаешь, можно ли распознать Так Приходящего по его телесному образу?”

“Нет, о Превосходнейший в Мире, нельзя по телесному образу распознать Так Приходящего. И по какой причине? То, о чем Так Приходящий проповедовал как о телесном образе, не есть телесный образ”.

Будда сказал Субхути: “Когда есть образ, то есть и заблуждение. Если же смотреть на это с точки зрения образа, который не есть образ, то тогда и распознаешь Так Приходящего”.

Субхути сказал Будде: “О Превосходнейший в Мире, родится ли истинная вера у существ, если они услышат такие речи?”

Будда сказал Субхути: “Не говори так. Через пять сотен лет после кончины Так Приходящего14 появятся люди, придерживающиеся благих обетов, в котрых тщательное изучение таких речей сможет породить разум, исполненный веры, если к смыслу этих речей они будут относиться, как к истине. Знай, что благие корни этих людей взрастили не один Будда, не два Будды, не три, или четыре, или пять Будд, но бесчисленное количество тысяч и мириад тысяч будд взрастили их благие корни. И это будут люди, которые, услышав и тщательно изучив эти речи, достигнут единого устремления, которое породит в них чистую веру. Так Приходящий точно знает, точно

видит, что существа таким образом обретут неизмеримое количество благости счастья. И по какой причине? По той причине, что для этих существ не будет существовать ни представления “я”, ни представления “личность”, ни представления “существо”, ни представления “вечная душа”, а также не будет для них существовать ни представления “дхарма”, ни представления “не-дхарма”.15 И по какой причине? Если сознание существ схватывает представление, то тогда они и облекаются в “я”, “личность”, “существо”, в “вечную душу”. Если же схватывается представление “дхарма”, то именно тогда и облекаются они в “я”, “личность”, “существо” и в “вечную душу”. И по какой причине? Если схватывается представление “не-дхарма”, то тогда и облекаются они в “я”, “личность”, “существо” и в “вечную душу”. Именно по этой самой действительной причине Так Приходящий часто проповедовал тебе и другим бхикшу: “Знающие, что я проповедую Дхарму, подобную плоту, должны оставить восхваление дхарм, а тем более не-дхарм”.

Субхути, как ты думаешь, достиг ли Так Приходящий аннутара самьяк самбодхи и проповедовал ли Так Приходящий какую-нибудь Дхарму?”

Субхути сказал: “Если я уяснил смысл проповеданного Буддой, то нет никакой фиксированной дхармы, которая называлась бы “аннутара самьяк самбодхи” и также нет никакой фиксированной Дхармы, которую мог бы проповедовать Так Приходящий. Ту Дхарму, которую проповедовал Так Приходящий, нельзя взять и нельзя проповедовать. Она не есть ни Дхарма, ни не-Дхарма. И почему это так? Все мудрые личности16 разнятся от всех прочих тем, что опираются на недеятельные дхармы”.17

“Субхути, как ты думаешь, если человек наполнит три тысячи большой тысячи миров18 семью сокровищами19 и таким образом совершит даяние, то много ли в награду получит он благости счастья?”

Субхути ответил: “В высшей степени много, о Превосходнейший в Мире. И по какой причине? По той, что благость счастья не является опять-таки природой счастья. И по этой причине Так Приходящий и проповедовал, что они получат много благости счастья”.

“И если также будет человек, который твердо усвоит все в этой сутре и возьмет из этой сутры только одну гатху из четырех стихов и проповедует ее другим людям, то его благость счастья превзойдет всякую иную. И по какой причине? По той, что из этой сутры и произошли все Будды и Дхарма аннутара самьяк самбодхи всех Будд.

Субхути, то, что называется Дхармой Будды, не есть Дхарма Будды.20

Субхути, как ты думаешь, может ли сротапанна21 иметь такую мысль: “Обрел я плод вступления в поток или же нет?”

Субхути сказал: “О нет, Превосходнейший в Мире! И по какой причине? Этим именем называют вступившего в поток, но в действительности он никуда не вступил; он не вступил в видимое, слышимое, обоняемое, вкусоощущаемое, осязаемое и дхармы. Это и называется “быть сротапанном”.

“Субхути, как ты думаешь, у сакридагамина22 может ли быть такая мысль: “Обрел я плод сакридагамина или нет?”

Субхути сказал: “О нет, Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Этим именем называют возвращающегося единожды, но в действительности нет никакого возвращения. Это и называется “быть сакридагамином”.

“Субхути, как ты думаешь, может ли быть такая мысль у анагамина:23 “Обрел я плод анагамина или нет?”

Субхути сказал: “О нет, Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Анагамином называют того, кто не возвращается, но в действительности нет никакого возвращения. Это и называется “быть анагамином”.

“Субхути, как ты думаешь, может ли у архата24 быть такая мысль: “Я достиг архатства или нет?”

Субхути сказал: “О нет, Превосходнейший в Мире. И по какой причине? В действительности нет никакой мерки для измерения архатства. О Превосходнейший в Мире, если бы у архата была мысль: “Я достиг архатства”, то тогда он облекся бы в представления “я”, “личность”, “существо”, “вечная душа”. О Превосходнейший в Мире, Будда сказал, что я достиг несомненного самадхи и что я первый среди людей, первый свободный от желаний архат, но у меня нет мысли, что я достиг архатства. О Превосходнейший в Мире, в противном случае не говорилось бы, что Субхути является действующим в аранье,25 но Субхути в действительности не действует где-либо и из-за этого и говорится, что Субхути действует в аранье”.

Будда сказал Субхути: “Как ты думаешь, есть ли что-нибудь в Дхарме, что Так Приходящий прежде получил от Будды Возжигающего Светильник?“26

“О Превосходнейший в Мире, в действительности Так Приходящий не получил от Будды Возжигающего Светильник ничего из того, что было бы в Дхарме”.

“Субхути, как ты думаешь, бодхисаттва украшает земли Будды27 или же нет?”

“Нет, о Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Украшающий земли Будды не украшает их, поэтому и называют это украшением”.

“По этой причине, Субхути, все бодхисаттвы-махасаттвы должны именно так породить в себе чистое сознание, не привязанное к видимому, не привязанное к слышимому, не привязанное к обоняемому, не привязанное к вкусоощущаемому, не привязанное к осязаемому, не привязанное и к дхармам; такое сознание должны они породить. Они должны не быть привязанными к чему-либо и породить это сознание.

Субхути, как ты думаешь, если будет человек, чье тело подобно мировой горе Сумеру, царю гор, то будет ли его тело большим?”

“Чрезвычайно большим, о Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Будда говорил, что нет тела, которое называлось бы большим телом”.

“Субхути, как ты думаешь, если бы существовало столько Гангов, сколько песчинок в одном Ганге, то в этих Гангах было бы много песчинок или же нет?”

“Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире. Уже этих Гангов бесчисленное количество, а

тем более песчинок в них”.

“Субхути, я сейчас поистине спрошу тебя, что если добрый сын или добрая дочь наполнят семью сокровищами столь же бесчисленные три тысячи большой тысячи миров, сколь бесчисленны песчинки в этих Гангах, то через это даяние получат ли они много благости счастья?”

Субхути сказал: “Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире”.

Будда сказал Субхути: “Если добрый сын или добрая дочь возьмут из этой сутры хотя бы только одну гатху в четыре стиха, заучат ее и проповедают другим людям, то приобретенная ими благость счастья превзойдет заслуженную предыдущим даянием. Еще скажу, Субхути, следует знать, что то место, где была взята из этой сутры гатха в четыре стиха, должно быть лелеемо всеми небожителями и асурами28 всех миров как место, в котором находятся пагоды Будды.29 Тем более, если человек возьмет, заучит и прочтет весь текст полностью, Субхути, и изучит его, то следует знать, что этот человек преуспеет в постижении высшей, первейшей и удивительнейшей Дхармы, а место, где находится эта сутра, является местопребыванием Будды или его достопочтенного ученика”.

Тогда Субхути сказал Будде: “О Превосходнейший в Мире, а как надлежит назвать эту сутру? Как следует мне воспринимать ее?”

Будда сказал Субхути: “Название этой сутры - “Праджняпарамита”,30 и под этим названием и в соответствии с ним тебе следует воспринимать ее. И благодаря чему это так? Субхути, когда Будда проповедовал праджня-парамиту, то тогда она была не праджня-парамитой. Субхути, как ты думаешь, проповедовал ли Так Приходящий какую-нибудь Дхарму?”

Субхути сказал Будде: “Нет ничего, что проповедовал бы Так Приходящий”.

“Субхути, как ты думаешь, много ли пылинок в трех тысячах большой тысячи миров?”

Субхути сказал: “Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире”.

“Субхути, о всех пылинках Так Приходящий проповедовал как о не-пылинках.31 Это и называют пылинками. Так Приходящий проповедовал о мирах как о не-мирах. Это и называют мирами. Субхути, как ты думаешь, можно ли по тридцати двум телесным признакам распознать Так Приходящего?”

“Нет о Превосходнейший в Мире, нельзя по тридцати двум телесным признакам распознать Так Приходящего. И по какой причине? Так Приходящий учил о тридцати двух признаках как о не-признаках. Это и называют тридцатью двумя признаками”.

“Субхути, пусть добрый сын или добрая дочь будут жертвовпать жизнью столько же раз, сколько песчинок в Ганге, а какой-нибудь человек проповедает людям пусть даже одну гатху в четыре стиха, извлеченную из этой сутры, и счастье его будет во много раз больше”.

Тогда Субхути, постигнув глубину проповедуемой сутры, пролил слезы и сказал Будде: “Удивительно, о Превосходнейший в Мире! От глубокого смысла сутры, произнесенной Буддой, у меня открылось око мудрости. Ранее не слышал я такой сутры. Превосходнейший в Мире, если

будет человек, который услышит эту сутру, его исполненный верой разум очистится и тогда родится у него истинное представление, и я знаю, что тогда он обретет превосходнейшие и удивительнейшие заслуги. Но это истинное представление уже не будет представлением. По этой причине Так Приходящий и назвал его истинным представлением. О Превосходнейший в Мире! Сейчас я сподобился услышать такую сутру. Уверовать в нее и принять ее учение нетрудно. Если в последующие времена, через пять столетий будут такие существа, которые услышат эту сутру, уверуют в ее учение и примут его, то эти люди будут прежде всего достойны восхищения! И каким образом? У этих людей не будет представления “я”, представления “личность”, представления “существо”, представления “вечная душа”. И каким образом? Они удалят все представления и тогда их назовут Буддами”.

Будда сказал Субхути: “Это так. Это так. Если также будут люди, которые услышат эту сутру и не будут ошеломлены, не ужаснутся и не устрашатся, то это будут люди, в высшей степени достойные восхищения. И по какой причине? Субхути, Так Приходящий проповедовал о первой парамите32 как о не-первой парамите. Это и называют первой парамитой.

Субхути, о парамите терпения33 Так Приходящий проповедовал как о не-парамите терпения. И по какой причине? Прежде, когда царь Калинга разрезал мою плоть,34 я не имел представления “я”, представления “личность”, представления “существо”, представления “вечная душа”. И по какой причине? Если бы во время этих событий у меня существовали представления “я”, “личность”, “существо”, “вечная душа”, то с необходимостью родились бы у меня злоба и гнев. Субхути, кроме того, я помню, что пятьсот рождений тому назад я был отшельником, исполненным терпения. В то время я также не имел представления “я”, представления “личность”, представления “существо”, представления “вечная душа”. И поэтому, Субхути, бодхисаттва должен удалить все представления и образы и возыметь стремление обрести аннутара самьяк самбодхи. Он не должен порождать сознание, привязанное к видимому, не должен порождать сознание, привязанное к слышимому, обоняемому, вкусоощущаемому, осязаемому и дхармам. Он должен породить сознание, не привязанное ни к чему. Если сознание привязано к чему-либо, то именно тогда оно является не привязанным. По этой причине Будда и говорит, что что сознание бодхисаттвы не должно быть привязано к видимому и только в таком случае ему следует совершать даяние.

Субхути, бодхисаттва должен для блага всех существ именно таким образом совершать даяние. Так Приходящий учил о всех представлениях как о не-представлениях и еще учил о всех существах как о не-существах.

Субхути, Так Приходящий говорит истинные речи, говорит действительные речи, говорит должные речи; он не произносит лживых речей, не произносит неправедных речей. Субхути, в Дхарме, которую обрел Так Приходящий, в этой Дхарме нет ни сущностного, ни пустого. Если мысль бодхисаттвы привязана к дхармам при осуществлении даяния, то он подобен человеку, вошедшему во мрак и ничего не видящему. Если же мысль бодхисаттвы не привязана к дхармам при осуществлении даяния, то он подобен зрячему, видящему разнообразные цвета при ясном свете солнца.

Далее, Субхути, если добрый сын или добрая дочь смогут в будущем взять эту сутру, прочесть ее и заучить ее, то Так Приходящий премудростью Будды будет знать всех этих людей, будет видеть всех этих людей. И тогда обретут они бесчисленные и неограниченные заслуги.

Субхути, если бы добрый сын или добрая дочь жертвовали бы своей жизнью по утрам так же много раз, сколько песчинок в Ганге, жертвовали бы своей жизнью в полдень столько же раз, сколько песчинок в Ганге, жертвовали бы своей жизнью по вечерам столько раз, сколько песчинок в Ганге, и если бы они жертвовали своей жизнью бесчисленное количество миллиардов и триллионов раз и если бы другой человек услышал эту сутру и его разум, исполненный верой, не стал бы противиться ее учению, то обретенное им счастье превзошло бы счастье, обретенное ранее упомянутыми людьми. А тем более это относится к тем людям, которые запишут, возьмут, прочтут, заучат и проповедуют ее всем людям. Субхути, исходя из этогго должно говорить о ней, проповедуя ее. Эта сутра имеет сверхмыслимые, превышающее всякое наименование и безграничные достоинства. Так Приходящий проповедует ее для последователей Великой Колесницы,35 для последователей Высочайшей Колесницы. Если будут люди, которые смогут взять ее, прочитать ее, заучить всю ее и проповедать ее другим людям, то Так Приходящий будет знать всех этих людей, будет видеть всех этих людей, и они обретут неисчислимые, превышающее всякое наименование и безграничные заслуги. Таки люди обретут аннутара самьяк самбодхи Так Приходящего. И по какой причине? О Субхути, если люди, радующиеся малой Дхарме,36 ухватываются за воззрение о существовании “я”, за воззрение о существовании “личности”, за воззрение о существовании “существа”, за воззрение о существовании “вечной души”, то они в таком случае не смогут услышать эту сутру и понять ее, не смогут прочитать и заучить ее, не смогут проповедать ее другим людям. Субхути, все те места, где имеется эта сутра, должны почитаться небожителями и асурами всех миров. Следует знать, что эти места станут тогда достойными почитания, словно места расположения пагод, достойными обхождения вокруг со всевозможными благовониями и цветами. И еще, Субхути, даже если добрый сын или добрая дочь, заучившие, прочитавшие и изучившие эту сутру, будут презираемыми людьми, если эти люди будут презираемы по причине содеяния в прежних жизнях злодеяний, ведущих по пути зла,37 то все равно в этой жизни следствия тех дурных дел будут уничтожены и эти люди обретут аннутара самьяк самбодхи.

Субхути, я помню, что в прошлом, бесчисленное количество кальп38 тому назад, еще до Будды Возжигающего Светильник, всего появилось восемьсот сорок39 триллионов других Будд, которых я почитал, и это почитание не прошло бесследно. И опять же, Субхути, если какой-нибудь человек в последующие времена сможет заучить, прочитать и изучить эту сутру, то обретенные им заслуги будут настолько же больше моих заслуг от почитания всех Будд прошлого, что эти мои заслуги не составят и одной сотой их, и все эти заслуги, даже если сосчитать до десяти тысячной или до миллионной их части, все равно будут настолько превосходить мои заслуги, что их даже нельзя и сопоставить с ними.

Субхути, если добрый сын или добрая дочь в последующие времена заучат, прочтут и изучат эту сутру, то их заслуги будут поистине таковыми, как я сказал. Но будут и такие, разум которых при слушании ее помутится, их обуяют сомнения и они не уверуют. Субхути, следует знать, что как смысл этой сутры нельзя оценить умом, так и плод ее нельзя оценить умом”.

Тогда Субхути спросил Будду: “О Превосходнейший в Мире, когда добрый сын или добрая дочь возымели устремление к обретению аннутара самьяк самбодхи, то в чем должны они пребывать, как должны они овладевать своим сознанием?”

Будда сказал Субхути: “У доброго сына или доброй дочери, возымевших устремление к обретению аннутара самьяк самбодхи, должна родиться такая мысль: “Я должен привести к

уничтожению страданий в нирване все живые существа. После же уничтожения страданий у всех живых существ в нирване в действительности оказывается, что ни одно живое существо не обрело уничтожения страданий в нирване. И по какой причине? Если у бодхисаттвы есть представление “я”, представление “личность”, представление “существо”, представление “вечная душа”, то он не является бодхисаттвой. Вот по какой причине, Субхути, нет никакой возможности стать возымевшим устремление к обретению аннутара самьяк самбодхи.

Субхути, как ты думаешь, у Так Приходящего был ли способ обрести аннутара самьяк самбодхи у Будды Возжигающего Светильник?””

“Нет, о Превосходнейший в Мире. Если я уяснил смысл сказанного Буддой, то Будда не имел никакого способа обрести аннутара самьяк самбодхи у Будды Возжигающего Светильник”.

Будда сказал: “Это так, это так. В действительности, Субхути, нет никакого способа, благодаря которому Так Приходящий мог бы обрести аннутара самьяк самбодхи. Субхути, если бы существовал способ, благодаря которому Так Приходящий мог бы обрести аннутара самьяк самбодхи, то Будда Возжигающий Светльник не мог бы сказать обо мне: “В будущем ты станешь Буддой по имени Шакьямуни”. И таким образом, в действительности нет способа обретения аннутара самьяк самбодхи. И по этой причине Будда Возжигающий светильник сказал обо мне: “В будущем ты станешь Буддой по имени Шакьямуни”. И по какой причине? Так Приходящий - это истинная реальность природы всех дхарм.40 Если люди говорят, что Так Приходящий обрел аннутара самьяк самбодхи, то следует понимать, что в действительности нет никакого способа, благодаря которому Будда мог бы обрести аннутара самьяк самбодхи. В том аннутара самьяк самбодхи, которое обрел Так Приходящий, нет ни сущностного, ни пустого. И по этой причине Так Приходящий учил, что все дхармы являются дхармами Будды. Субхути, то, о чем говорят, как о всех дхармах, не есть все дхармы. Субхути, это можно сравнить с человеком, обладающим огромным телом”.

Субхути сказал: “О Превосходнейший в Мире, если Так Приходящий говорит об огромном теле, то его слова относятся не к огромному телу. Это и именуется огромным телом”.

“Субхути, это же касается и бодхисаттвы. Если он говорит: “Я приведу к уничтожению страданий и покою нирваны все бесчисленное множество живых существ”, то тогда его нельзя назвать бодхисаттвой. И по какой причине? Субхути, в действительности нет никакого способа назваться бодхисаттвой. Вот по какой причине Будда говорил, что все дхармы лишены такой сущности, как “я”, лишены такой сущности, как “личность”, лишены такой сущности, как “существо”, лишены такой сущности, как “вечная душа”.

Субхути, если бодхисаттва имеет такую мысль: “Я украшаю земли Будды”, то его нельзя назвать бодхисаттвой. Так Приходящий проповедовал, что украшающий земли Будды не украшает их. Это и именуют украшением. Субхути, если же бодхисаттва убежден в том, что дхармы бессущностны, будучи лишенными “я”, то Так Приходящий называет его настоящим бодхисаттвой.

Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий телесное око?”

“Это так, о Превосходнейший в Мире, Так Приходящий имеет телесное око”.

“Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий божественное око?”

“Это так, о Превосходнейший в Мире, Так Приходящий имеет божественное око”.

“Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий око премудрости?”

“Это так, о Превосходнейший в Мире, Так Приходящий имеет око премудрости”.

“Субхути, как ты думаешь, имеет ли так приходящий дхармовое око?”

“Это так, о Превосходнейщий в Мире, Так Приходящий имеет дхармовое око”.

“Субхути, как ты думаешь, имеет ли Так Приходящий око Будды?”

“Это так, о Превосходнейший в Мире, Так Приходящий имеет око Будды”.

“Субхути, как ты думаешь, о о песчинках, которые есть в Ганге, говорил ли Так Приходящий как о песчинках?”

“Это так, о превосходнейший в Мире, Так Приходящий говорил, что это песчинки”.

“Субхути, как ты думаешь, если бы было столько Гангов, сколько песчинок в одном Ганге, и число песчинок в этих Гангах было бы равно числу миров Будды, то много ли было бы этих миров?”

“Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире”.

Будда сказал Субхути: “Сколько бы ни было мыслей у существ в землях и странах этих миров, все их ведает Так Приходящий. И по какой причине? Так Приходящий говорил о всех мыслях, как о не-мыслях, поэтому их и именуют мыслями. По какой причине? Субхути, нельзя обрести прошлую мысль, нельзя обрести в настоящем мыслимую мысль, нельзя обрести будущую мысль.

Субхути, как ты думаешь, если какой-нибудь человек наполнит семью сокровищами три тысячи большой тысячи миров и поднесет их в дар, то по этой причине много ли счастья обретет он?”

“Да, о Так Приходящий, этот человек по такой причине обретет чрезвычайно много счастья”.

“Субхути, если обретение счастья в действительности существует, то Так Приходящий не говорил, что обретается много благости счастья. Из-за того, что у благости счастья нет причины, Так Приходящий и говорил, что обретается много благости счастья.

Субхути, как ты думаешь, можно ли распознать Так Приходящего по всему его видимому облику?”.

“Нет, не так, о Превосходнейший в Мире. Не следует распознавать Так Приходящего по всему его видимому облику. И по какой причине? Так Приходящий проповедовал обо всем его видимом облике как о не всем его видимом облике. Поэтому его и именуют всем его видимым обликом”.

“Субхути, как ты думаешь, можно ли распознать Так Приходящего по совокупности всех его

признаков?”

“О нет, Превосходнейший в Мире. Не следует распознавать Так Приходящего по совокупности всех его признаков. И по какой причине? Так Приходящий говорил, чтго совокупность всех признаков не есть совокупность. Это и именуют совокупностью всех признаков”.

“Субхути, не говори, что у Так Приходящего есть такая мысль: “Есть Дхарма, которую я проповедую”. Нельзя иметь такую мысль. И по какой причине? Если люди говорят, что есть Дхарма, которую проповедует Так Приходящий, то они клевещут на Будду по той причине, что не могут понять того, что я проповедую. Субхути, проповедующий Дхарму не имеет Дхармы, которую можно было бы проповедовать. Это и именуют проповедью Дхармы”.

Тогда обретший мудрость Субхути сказал Будде: “О Превосходнейший в Мире, будут ли в последующие дни существа, услышавшие проповедь этой Дхармы, в которых она породит мысль веры?”

“Субхути, они не существа и не не-существа. И по какой причине? Субхути, о существах Так Приходящий говорил как о не существах. Поэтому их и называют существами”.

Субхути сказал Будде: “О Превосходнейший в Мире, в том аннутара самьяк самбодхи, которое обрел Будда, нет ничего, что могло бы быть обретено”.

“Это так, это так. Субхути, что касается аннутара самьяк самбодхи, обретенного мною, то поистине нет даже и малейшего способа, которым можно было бы обрести то, что называется аннутара самьяк самбодхи.

К тому же, Субхути, эта Дхарма равностна, в ней нет ни высокого ни низкого. Это и есть то, что именуют аннутара самьяк самбодхи и из-за этого оно лишено “я”, лишено чего бы то ни было, соответствующего представлениям “я”, “личность”, “существо” и “вечная душа”. Совершенствуй все благие дхармы41 и тогда обретешь аннутара самьяк самбодхи. Субхути, о благих дхармах Так Приходящий говорил как о не благих. Их и называют благими дхармами.

Субхути, если какой-нибудь человек соберет в таком количестве семь сокровищ, сколько в трех тысячах большой тысячи миров существует царственных гор Сумеру, и поднесет их в дар и если другой человек извлечет из этой праджняпарамитской сутры хотя бы одну гатху в четыре стиха, заучит, прочтет, изучит и проповедует ее другим людям, то количество благости счастья, полученное в первом случае, не составит и одной сотой благости счастья, полученной за второе даяние, не составит и одной стомиллиардной этой благости счастья и количество их даже нельзя будет сравнить.

Субхути, как ты думаешь, ты ведь не говоришь, что у Так Приходящего есть такая мысль: “Я переправлю в нирвану все существа”. Субхути, нельзя иметь такую мысль. И по какой причине? В действительности нет никаких существ, которых переправлял бы Так Приходящий, ибо если бы были существа, которых Так Приходящий переправлял в нирвану, то тогда существовали бы и “я”, и “личность”, и “существо”, и “вечная душа”. Субхути, когда Так Приходящий говорил, что есть “я”, тогда это не значило, что есть “я”. Однако обыкновенные люди-профаны считают, что есть “я”. Субхути, когда Так Приходящий говорил об обыкновенных людях, то это тогда означало не обыкновенных людей. Это и именуется обыкновенными людьми. Субхути, как ты думаешь,

можно ли различить Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков?”

Субхути сказал: “Это так, это так. Можно различить Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков”.

Будда сказал: “Субхути, если различать Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков, то и Совершенный Государь Поворачивающий Колесо42 также оказался бы Так Приходящим”.

Субхути сказал Будде: “О Превосходнейший в Мире, если я уяснил смысл того, что проповедовал Будда, то не следует различать Так Приходящего по наличию тридцати двух признаков”.

Тогда Превосходнейший в Мире произнес такую гатху:

Если кто-то по внешнему виду распознает меня

Или по звуку голоса ищет меня,

То этот человек находится на ложном пути,

Ему невозможно увидеть Так Приходящего.43

“Субхути, если у тебя есть такая мысль: “Так Приходящий благодаря совокупности признаков обрел аннутара самьяк самбодхи”, то, Субхути, отринь такую мысль. Так Приходящий не по причине наличия совокупности признаков обрел аннутара самьяк самбодхи.

Если, Субхути, у тебя есть такая мысль: “Возымевшие устремление к обретению аннутара самьяк самбодхи проповедуют обо всех дхармах как об уничтожающих и устраняющих все представления”, то отринь такую мысль. И по какой причине? Возымевшие устремление к аннутара самьяк самбодхи никогда не проповедуют о дхармах, что они уничтожают и устраняют все представления.

Субхути, если бодхисаттва наполнит весь мир семью сокровищами в таком количестве, сколько песчинок в Ганге, и таким образом совершит даяние и если какой-нибудь человек постигнет, что все дхармы бессущностны, будучи лишенными “я”, и через это обретет совершенство в терпении, то счастье, полученное этим бодхисаттвой, превзойдет заслуги предыдущего. И по какой причине? По причине того, Субхути, что бодхисаттвы через это не получают благости счастья”.

Субхути сказал Будде: “Скажи, о Превосходнейший в Мире, как это так, что бодхисаттвы не получают благости счастья?”

“Субхути, бодхисаттва не должен быть алчным по отношению к заслуженной им благости счастья. По этой причине и называют это неполучением благости счастья.

Субхути, если кто-нибудь говорит, что Так Приходящий пришел или ушел, сидит или лежит, то этот человек не понимает того, что я проповедую. И по какой причине? Так Приходящий ниоткуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и именуют Так Приходящим.44

Если добрый сын или добрая дочь превратят в пыль три тысячи большой тысячи миров, то, как

ты думаешь, много ли будет пылинок в таком скоплении?”

“Чрезвычайно много, о Превосходнейший в Мире. И по какой причине? Если бы скопления пылинок в действительности существовали, то Будда отнюдь не говорил бы, что это скопления пылинок. И каким образом? Когда Будда проповедовал о скоплениях пылинок, то тогда это были не-скопления пылинок. О Превосходнейший в Мире, когда Так Приходящий проповедовал о трех тысячах большой тысячи миров, то это были не миры, это и именуют мирами. И по какой причине? Если бы миры в действительности существовали, то это было бы представлением их гармонии в единстве. Когда Так Приходящий проповедовал о представлении их гармонии в единстве, то оно не было представлением их гармонии в единстве. Это и называют представлением их гармонии в единстве”.

“Субхути, представление об их гармонии в единстве является тем, о чем нельзя проповедовать, однако обыкновенные люди-профаны алчны до таких дел.

Субхути, если люди будут говорить, что Так Приходящий проповедовал воззрение, согласно которому “я”, “личность”, “существо” и “вечная душа” существуют, то, как ты думаешь, Субхути, поняли ли те люди смысл того, что я проповедую?”

“О Превосходнейший в Мире, те люди не поняли смысл того, что проповедовал Так Приходящий. И по какой причине? Когда Превосходнейший в Мире проповедовал воззрение о наличии “я”, воззрение о наличии “личности”, воззрение о наличии “существа”, воззрение о наличии “вечной души”, то это тогда не было воззрением о наличии “я”, не было воззрением о наличии “личности”, не было воззрением о наличии “существа”, не было воззрением о наличии “вечной души”.45

“Субхути, возымевшие устремление достичь аннутара самьяк самбодхи так должны познавать все дхармы, так должны рассматривать их, так должны верить в них и понимать их: не рождается представление “дхарма”. Субхути, о том, что называют представлением “дхарма”, Так Приходящий проповедовал как о не-представлении “дхарма”. Это и именуют представлением “дхарма”.

Субхути, если какой-нибудь человек в течении бесчисленных кальп заполнит миры семью сокровищами и поднесет их в дар и если добрый сын или добрая дочь, которые возымели устремление стать бодхисаттвой, извлекут из этой сутры хотя бы одну гатху в четыре стиха, заучат ее, прочтут, изучат и подробно проповедуют ее другим людям, то счастье, обретенное ими превзойдеи счастье, обретенное от предыдущего даяния. Скажи, как же они будут объяснять ее другим людям? Не держась ни за какое представление, и тогда истинная реальность, как она есть не, поколеблется.46 И по какой причине?

Как на сновидение, иллюзию,

Как на отражение и пузыри на воде,

Как на росу и молнию -

Так следует смотреть на все деятельные дхармы””.

Когда Будда закончил проповедь этой сутры, старейший Субхути, все бхикшу и бхикшуни, упасака и упасика,47 все небожители и асуры этого мира с великой радостью восприняли все проповеданное Буддой, уверовали в это учение и стали следовать ему.

КОММЕНТАРИЙ

1. Великая община - махасангха (кит. да чжун); бхикшу (кит. бицю) - буддийские монахи.

2. Превосходнейший в Мире - один из основных эпитетов Будды (санскр. локаджьештха, кит. ши цзунь), синоним эпитета Бхагаван (Блаженный, Благословенный).

3. Шравасти - древнеиндийский город, столица государства Косала.

4. Субхути - один из главных учеников Будды, постоянный персонаж праджняпарамитской литературы; старейший - монашеский титул (санскр. стхавира, тхера; кит. чжанлао).

5. Так Приходящий (санскр. Татхагата; кит. жулай) - один из основных эпитетов Будды. Это слово на санскрите может интерпретироваться и как Так Приходящий, и как Так Уходящий, на чем основывается и игра слов в одном из фрагментов данной сутры: “Татхагата (Так Приходящий/ Уходящий) ниоткуда не приходит и никуда не уходит, поэтому его и называют Татхагатой (Так Приходящим/Уходящим). На китайский язык подобная игра слов непереводима.

6. Добрый сын (санкср. кулапутра, кит. шань нань цзы) и добрая дочь (санкср. куладухитр; кит. шань нюй жэнь) - буддисты-миряне, вставшие на путь махаянского совершенствования.

7. Аннутара самьяк самбодхи (кит. аноудоло саньмао саньпути) - совершенное и всецело полное пробуждение/просветление, обретение состояния Будды.

8. Бодхисаттвы-махасаттвы (кит. пуса мохэса) - “великосущностные бодхисаттвы”. В праджняпарамитских сутрах бодхисаттвой называют любого человека, в том числе и мирянина, стремящегося не к упокоению нирваны, а к обретению состояния Будды, пробуждению (санскр. бодхи; кит. пути).

9. Безостаточная нирвана (санскр. анупадхишеша нирвана; кит. у юй непань) - окончательное освобождение от круговорота сансары смертей-рождений), обретаемая святым после смерти его физического тела как остатка объективации его предыдущей кармы.

10. По-китайски термин ниродха (прекращение [страданий и питающих их аффектов]) часто переводится словом ме - “уничтожение”.

11. Дхарма (в данном переводе с пишется прописной буквы) - Учение Будды; буддийская доктрина и предписанный ею образ жизни. Слово дхарма со строчной буквы передает центральное понятие буддийской философской психологии - понятие элементарного психофизического состояния. Совокупность дхарм конституирует весь психофизический опыт и всю переживаемую реальность: “Все, что есть, суть дхармы и дхармы суть все, что есть”, как учили раннебуддийские мыслители.

12. Представление (санскр. самджня; кит. сян) - термин, передающий идею представления, понятия, воспринятого образа-гештальта, идеи чего-то и тому подобного.

13. Благость счастья (санскр. пунья; кит. фудэ) - заслуги, накапливаемые бодхисаттвой на пути совершенствования.

14. Срок в пятьсот лет после нирваны (смерти) исторического Будды достаточно точно указывает на время появления первых праджняпарамитских сутр (около 1 в. до н. э. - 1 в. н. э.).

15. У позднейших переводчиков сутры на китайский язык добавлено: “И не будут они иметь ни представления, ни не-представления”. Или же: “И не будут они ни иметь представления, ни не иметь представления”.

16. Мудрые личности (санскр. арья пудгала; кит. сянь) - монахи и святые (архаты, пратьекабудды, бодхисаттвы и Будды) в отличие от “обычных людей”, профанов, обывателей.

17. Недеятельные дхармы (санскр. асанскрита дхарма; кит. у вэй фа) - дхармы, не подверженные проявлению в сансаре, к которым относили пространство развертывания психического опыта (акаша) и два вида “прекращения” (ниродха), т.е. нирвану.

18. Согласно буддийской космологии, тысяча тысяч “обычных” миров, подобных нашему (“саха”) образуют особую структуру, называемую “большой тысячей” миров. В сутре говорится о трех тысячах таких структур, то есть о трех миллиардах миров.

19. Семь сокровищ - символические предметы, почитающиеся буддистами: круг совершенства, восьмиугольная драгоценность, исполняющая желания (чандамани), фигура женщины, приносящей покой, фигура министра, фигура слона с восьмирадиусным кругом на спине, лошадь с чандамани на спине и фигура военачальника. В Индии эти семь предметов считались регалиями чакравартина (вселенского монарха, обладавшего признаками Будды). В буддизме Махаяны имеют сложное символическое значение.

20. Это место может пониматься иначе. Возможен такой перевод: “То, что называется дхармами Будды, не есть дхармы будды”. Тогда иероглиф “фа” (“дхарма”) будет иметь значение не Учения Будды, а “дхармы” как элемента в философском смысле.

21. Сротапанна (“вступивший в поток”) - первый плод на пути практики (бхавана марга) согласно учению Хинаяны. “Вступившему в поток” обеспечен успех на его пути к нирване. Он уже не может попасть в разряд “обычных людей”, профанов (притхаг джана).

22. Сакридагамин (“тот, кто вернется один раз”) - обозначение второго плода “пути практики”. Сакридагамину предстоит еще раз родиться на уровне “мира желаний” (санскр. камадхату; кит. юй цзе).

23. Анагамин (“тот, кто не вернется”) - третий плод пути практики. Анагамин более не возвращается на уровень мира желаний.

24. Архат (“достойный”) - святой обретший полное освобождение, нирвану. Махаяна считает идеал архатства недостаточным и провозглашает своей целью не покой нирваны, а пробуждение, просветление (бодхи) и достижение состояния Будды на благо всех живых существ.

25. Аранья (кит. у чжэн) жизнь без ссор и вражды; отсутствие конфликтов и враждебности, мир;

свобода от страстей и аффектов; жизнь в уединении; спокойствие и умиротворенность. Араньявихарин - человек, живущий в лесном уединении, в спокойствии и мире. Харибхадра, индийский комментатор праджняпарамитских текстов, поясняет этот термин как состояние внутренней умиротворенности и доброго отношения к окружающим.

26. Имеется в виду Будда Дипанкара, который, как этому учит буддизм, проповедовал во время одной из предыдущих жизней Сиддхартхи Гаутамы и предсказал ему, что через много рождений тот станет Буддой по имени Шакьямуни.

27. Земли Будды (“Поля Будды”, санскр. буддхакшетра; кит. фо ту, фо го ту) - имеются в ввиду или просто все неисчислимые миры буддийской космологии или особые, “очищенные” миры, в которых всецело царит принцип буддийской Дхармы.

28. Небожители (дэва) - божества, особый вид живых существ, также пребывающих в сансаре. К ним буддизм относит и богов древней ведийской религии индийцев (Брахму, Индру, Варуну и других). Асуры - воинственные титаны, враждующие с богами.

29. Пагода (кит. та) - китайское обозначение буддийского реликвария, ступы.

30. Кит. Цзиньган божоболоми (Ваджра праджняпарамита) - “Переводящая в Запредельное Алмазная (ваджра) Премудрость”.

31. Другими словами это можно выразить так, эксплицировав идею сутры: “Когда Будда проповедовал о пылинках, то это были не-пылинки, поэтому обо всех пылинках Будда проповедовал как о не-пылинках. Это и называют пылинками”. Это означает: “Когда говорится об “А”, то это не есть “А”, поэтому говорить об “А” следует как о “не А” (таким образом, реальность, как она есть, определяется через отрицание, ибо ее нельзя обозначить). Это и называют “А”.

32. Первая парамита - парамита (совершенство) даяния (саннскр. дана парамита; кит. бу ши боломи).

33. Парамита терпения, или совершенство терпения - санскр. кшанти парамита; кит. жэнь жу боломи.

34. Этот сюжет взят из джатак - дидактических повествований о предыдущих жизнях Бодхисаттвы, будущего Будды Шакьямуни.

35. Имеется в виду Махаяна (кит. да чэн/шэн).

36. Хинадхимуктика (кит. лэ сяо фа чжэ) - имеются в виду последователи Малой Колесницы, Хинаяны.

37. Имеются в виду дурные (неблагие) формы рождения: как животного, голодного духа (прета) и обитателя ада.

38. Кальпа - космический цикл, мировой период, эон, длящийся от формирования мира из пустого пространства под воздействием совокупной кармы живых существ предыдущего цикла до его разрушения, после чего начинается новая кальпа.

39. Число 84 и производные от него имели в Индии символическую нагрузку и часто использовалось в сакральных контекстах.

40. Другими словами, Будда - не просто человек, обретший пробуждение, а сама реальность, абсолютная природа сущего.

41. Благие дхармы (санскр. кушала дхарма; кит. шань фа) - дхармы без притока аффективности (анасрава), способствующие духовному освобождению и поэтому подлежащие культивации в процессе созерцательной практики и нравственного совершенствования.

42. Имеется в виду чакравартин - вселенский благой монарх, наделенный семью сокровищами (см. коммент. 19) и, подобно Будде, наделенный тридцатью двумя признаками великого человека (выпуклость на черепе - ушниша, знак колеса на ступнях ног и др.).

43. После этих слов в переводе И-цзина и других поздних переводчиков сутры на китайский язык (начиная с Парамартхи, Чжэнь-ди, середина VI в.) добавлены еще строки, имеющиеся и в критическом издании санскритского текста сутры Э. Конзе: “Должно рассматривать сущность Дхармы Будды как Дхармовое (абсолютное - Е.Т.) Тело наставника; в сущности Дхармы нет ничего познаваемого - поэтому и познание ее не может быть свершено” (перевод выполнен с китайской версии И-цзина, вторая половина VII в.).

44. См. коммент.5.

45. Другими словами, не только нет таких сущностей (дхарм), как “Я” (атман), “личность” (пудгала), “существо” (саттва) и “вечная душа” (джива), но и ни одна дхарма как таковая не обладает собственной природой (свабхава) и независимой самодостаточной сущностью.

46. Английский буддолог Э. Конзе отмечает, что это место почти во всех редакциях сутры и во всех переводах выглядит по-разному (это относится и к китайским переводам). Вариант Кумарадживы Э. Конзе предлагает переводить так: “Когда он не схватывает знаки, то и Таковость остается непоколебимой (санскр. ачала; кит. бу дун - “недвижной”).

47. Мирские последователи буддизма, мужчины (упасака) и женщины (упасика).

Источник: Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, 1999.

Источник: jhana.ru

Хун-жэнь (601-674)

Хун-Жэнь, Пятый чаньский Патриарх. Трактат об основах совершенствования сознания (Сю синь яо лунь) / Пер. с китайского, предисл. и коммент. Е.А. Торчинова. - СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1994

Treatise on the Essentials of Cultivating the Mind, (Wade-Giles: Hsiu-hsin-yao lun; Japanese: Shūshinyō-ron)

http://www.nhat-nam.ru/phpBB2/viewtopic.php?p=11264

http://www.ozon.ru/context/detail/id/154581/

http://dharma.org.ru/wiki/Дзадзэн

http://dharma.org.ru/wiki/Дхьяна

Итак, двадцать восьмой буддийский патриарх Бодхидхарма стал Первым дзэн-буддийским патриархом. Следующими после него патриархами были: Хуэй-кэ (487-593), Сэн-цань (? - 606), Дао-синь (580-651), Хун-жэнь (601-674). На этом ранний период китайского Дзэн заканчивается. Шестым был Хуэй-нэн.

http://www.rbtl.ru/abdullin_ar/gl6_p51.doc

http://www.buddhism-dict.net/credits/mcrae.html

http://kr.buddhism.org/zen/koan/John_McRae.htm

http://openpage.ru/bodhi/06003.htm

http://pechkin.rinet.ru/x/east/buddhism/abt/abt211-214.htm

Хун-Жэнь

Трактат об основах совершенствования сознания

Издательство: Дацан Гунзэчойнэй, 1994 г.

Мягкая обложка, 68 стр.

ISBN 5-87882-002-1

Тираж: 5000 экз.

http://www.ozon.ru/context/detail/id/2440390/

*

ХУН-ЖЭНЬ. СЮ СИНЬ ЯО ЛУНЬ:

“ТРАКТАТ ОБ ОСНОВАХ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ СОЗНАНИЯ”

Daman Hongren (Chinese:)

(Wade-Giles:Shih Hung-jen; Japanese: Daiman Konin)

(601 - 674)

was the 5th Chan Chán (Buddhist) Patriarch in the traditional lineage of Chinese Chan.

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

Трактат Пятого Чаньского Патриарха Хуэн-жэня (600-674) - это уникальный источник для понимания ранней традиции буддизма школы Чань. Трактат содержит изложение учения о постижении природы сознания и ценные практические наставления относительно техники медитации. В начале нашего века рукопись трактата была обнаружена в покинутом монастырском комплексе Дуньхуана. В 1570 году трактат Пятого патриарха был опубликован в Корее, а в 1716 году в Японии. Перевод на русский язык, предисловие и комментарий выполнены петербургским синологом доктором философских наук Е.А.Торчиновым.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый читателю текст приписывается Пятому чаньскому Патриарху Хун-жэню (600-674) и, скорее всего, был составлен его учениками согласно наставлениям своего учителя. Этот трактат является уникальным источником для изучения и понимания ранней традиции буддизма школы чанъ (яп. дзэн, кор. сон, вьет. тхиен).

Согласно преданию, школа чань (от санскритского слова дхьяна - мышление-сосредоточение) восходит к самому Будде Шакьямуни, который однажды поднял вверх цветок перед всеми своими учениками и улыбнулся. Никто из учеников Будды не понял смысла поступка Учителя, только один Махакашьяпа ответил Будде тем же. Эта “цветочная проповедь” и положила начало чаньской традиции “передачи учения вне слов”, “от сердца к сердцу”. К последующим представителям этой традиции предание относит и таких великих буддийских мыслителей как Ашвагхоша и Нагарджуна. Чаньская традиция передачи учения в её канонической форме восходит к известному трактату XI в. “Записи о передаче светильника, составленные в годы Цзин-дэ (1004-1007)” - Цзин-дэ чуань дэн лу. Однако уже в раннем чанъ 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 юн Шуанфэншань та гэ тань сюаньли 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 в. 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 неё непосредственного, живого видения “реальности как она есть”*, видения, составляющего основу буддизма, буддийского мироощущения.

* Скр. татхата (кит. жу) или бхутататхата (чжэнь жу).

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.

* Парадоксальные по своему содержанию диалог (кит. вэнь-да, яп. мондо), высказывание или вопрос (кит. гун ань, яп. коан). Например: “Каково было твое лицо, прежде чем родились твои родители?” “Как звучит хлопок одной ладони?”

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, хорошо известный западному читателю по многочисленным переводам текстов, научных трудов и популярных книг.

Гораздо хуже известна ранняя чаньская литература, сохранившаяся в немногих, малоизученных текстах. Тем не менее, ее важность совершенно исключительна, поскольку она возвращает нас к истоку чаньского учения, к тому его периоду, который предшествовал бурному появлению различных направлений и традиций в рамках становящегося классического чань VIII-IX веков. Конечно, реальная история раннего чань не столь однолинейна, как об этом говорит предание. И на этом этапе существовали различные чаньские течения. И, тем не менее, особая чистота и свежесть этой зари чаньской традиции, распространившейся позднее по всему Дальнему Востоку (Китай, Корея, Япония, Вьетнам) не может не привлечь внимание к ранним чаньским текстам.

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 немногое. 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 Дуишаньской 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), т.е. 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 “сознаньевости”, 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 всё 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 - “сознаньевости” - как пути к пробуждению (скр. 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 её в связи с практикой других буддийских школ, в частности, он не отрицает “молитвенного делания” школы “Чистой Земли”, почитающей превыше всего Будду Амитабху 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”*, 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.

* Китайский термин - нянь фо - означает сосредоточенное повторение формулы “Поклонение Будде Амитабхе” (кит. Намо Амитофо).

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 ещё 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 провинция Ганьсу). Однако в 1570 г. трактат Пятого Патриарха был опубликован в Корее под названием “Трактат о наивысшей Колеснице”. В 1716 г. 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 г. американским ученым Дж. Р. Мак-Рэем. Мак-Рэй свел воедино известные ему дуньхуанские версии трактата и корейско-японскую версию из Трипитаки (см. Тайсё синею Дайдзокё [“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 (Стэйн, английский ученый). Цифры после буквенных обозначений указывают на номера текстов по каталогам П. Пелльо и Р. Стэйна.

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. Лэнце 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 в.

3. “Сутра алмазоподобного (ваджрного) самадхи” (Цзиньгач санъмэй цзин) вероятно написанная в Корее между 645 и 665 гг.

4. Трактат Шэнь-сю “О созерцании сознания” (Гуань синь лунь), написанный им еще до раскола чань или в самом его начале в 675-700 г.

5. Эпитафия чаньского наставника Фа-жу (638-689). Сочинение, приписываемое Третьему Патриарху Сэн-цаню “Надпись о доверии к сознанию” (Синь синь мин), апокрифично и написано в конце VIII в. 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, No 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, No 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. Mc. Rae, 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

ПЕРЕВОД

Хун-Жэнь, пятый чаньский патриарх

"Трактат об основах совершенствования сознания"

(Сю Синь Яо Лунь)

"Трактат об основах совершенствования сознания", состоящий из одной части, написан наставником Хун-жэнем из Цичжоу 1, 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 сознание 2 чисто по своей внутренней природе, не рождается и не умирает, лишено каких-либо различий. Собственная природа 3 совершенна и целостна, и чистое сознание является нашим коренным учителем, превосходящим всех Будд десяти сторон света 4.

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 алмазоподобная 6 природа Будды. Подобная солнцу, она по сути своей сияюща,

совершенна и целостна. Хотя она всеобъемлюща и безгранична, она лишь как бы затемняется облаками пяти скандх 7 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 весь 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 Дхармы 8 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-сутра 9 говорит: “Таковость 10 не возникает, Таковость не исчезает”. Слово “Таковость” обозначает солнцеподобную природу Будды, сознание - источник всего, чистый по своей собственной природе 11. Таковость существует сама по себе и не возникает в силу причинной обусловленности. Сутра 12 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: “Всё 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 обучение 13. Во всех трех временах нет ничего более интимно близкого, нежели сознание. Если осознать его Таковость и блюсти ее, то можно достичь другого берега 14. Заблудшие забывают о нем и обретают три низшие формы существования 15. Поэтому известно, что Будды трех времен 16 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 состояние 18. 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 имена, вы не сможете избежать смертей и рождений 20. Только блюдя ваше собственное изначальное

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 недвойственна.

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 исчерпания 24. А вследствие этого к ним возвращается мириад 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 сознании 26 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, то 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 27, 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 истину и самостоятельно блюсти истинную природу. Поэтому Вималакирти-сутрагласит: “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 крайностейоппозиций 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 блюдении 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 блюдения сознания. Блюдение сознания - это и есть корень и основа нирваны, главные врата вступления на Путь, краеугольный камень всех двенадцати разделов Канона 29, прародитель Будд всех трех времен.

Вопрос: Откуда известно, что блюдение сознания - это корень и основа нирваны?

Ответ: Если говорить о нирване, то можно сказать, что по своей сущности она - успокоение, исчерпание, недеяние 30, 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 блюдение сознания есть корень и основа нирваны.

Вопрос: Откуда известно, что блюдение 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 Ганге 31. Однако Будда учил этому лишь для того, чтобы пробудить неразумные существа совершить действия, могущие быть причинами благих кармических следствий, причинами, делающими возможным лицезрение Будды 32.

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 гласит 33: “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 добродеяниях, 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 страсями 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. Сутра 36 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 медитацией 37, 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 белого 39; 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 мира 41 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 действителности восемьдесят четыре тысячи врат Учения, три колесницы 43, 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 периодов 44. Как следует стремитесь к полному умиротворению, умеряйте деятельность органов восприятия и горячо желайте усмотреть сознание-источник. Пусть он сияет в своей чистоте, но не будет неоформленным 45.

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 неведающие блюдения сознания вообще, тонущие в пучинах моря страданий рождений и смертей. Когда же они выберутся из него! Увы!

Будьте усердны! Сутра 46 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 внутреннего искреннего стремления к просветлению мы тонем в мире страданий.

Будьте усердны! Прошлое 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 одеть 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 силон. 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 недвижным при порывах восьми ветров. Это поистине значит обладать драгоценной горой. Если вы хотите познать плод нирваны - совершите искусные и как бы текучие 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 упокоение и исчерпание нирваны, радуются бренному 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 нирваны 48.

Ответ: Если у вас в достаточной степени развилось верное осознание 49, 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 миражу, 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 Акшобхьи” 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 Брахмы 51, 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 сознания 52 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 деяния 54. 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 бодхи 55, принося пользу себе и другим людям, украшая тем путь, ведущий к состоянию Будды.

Вы должны полностью овладеть Четырьмя Опорами 56 и проникнуть в сущностные признаки всех дахрм.

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 58. 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.

КОММЕНТАРИЙ

1 Цичжоу - место, расположенное на территории современного уезда Хуанмэй, провинция Хубэй (центральный Китай, бассейн реки Янцзы). 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”, т. к. имеется в виду природа сознания, “сознаньевость”, 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 субстанциональный 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 (Uttaratantrd) // Serie Orientate Roma. - Roma, 1966. - Vol. 33.

4 Т.е. - 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 (скр. 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 чанъ Шэнь-сю, Руань синь лунь (“Трактат о созерцаний сознания”), а также в конце дуньхуанской версии комментария философа Хуэй-цзина (578-645) к “Сутре сердца” (Праджняпарамита-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. юнъ, инь), дословно - “кучи”. Пять групп элементов (дхарм), соединение которых формирует эмпирическую личность. Скандхи включают в себя: 1) чувственное (скр. рупа,кит. сэ); 2) ощущения (ведана, шоу); 3) способность к различениям и формированию представлений (самджня, сян); 4) психическая 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 цзинили Вэимоцзе 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 синею Дайдзокё (“Трипитака годов Тайсё”*, далее - ТСД). - Токио, 1968. - Т. 14. - С. 542 б.

* Тайсё (“Великое выпрямление”) - японский императорский девиз правления (1911-1925). В это время и составлялась данная, наиболее полная, редакция дальневосточной Трипитаки.

10 Таковость (скр. 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. н.э.) и чрезвычайно важному для дальневосточного буддизма тексту Махаяна-шраддхотпада-шастра (кит. Дачэн ци синь лунь) - “Трактат 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. 542 б.

13 Дословно: “не берет и сушеного мяса”. Выражение восходит к конфуцианскому классическому тексту “Рассуждения и беседы” (Дунь юй), в котором Конфуций (Кунцзы, VI-V в. до н.э.) говорит, что согласен обучать даже за связку сушеного мяса, т. е. за самую минимальную плату.

14 “Другой берег” (кит. би ань) - обычное в буддийских текстах, особенно дальневосточных, обозначение нирваны.

15 Т. е. рождение во временном аду (скр. аеичи, кит. ди юй), в мире голодных духов (скр. прета, кит. гуй) 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 Шикшанандои в 695 г. Однако совпадение неточно. К тому же не исключено, что трактат Хун-жэня был написан до 695 г. 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 Т.е. нирвана как состояние, предполагающее прекращение новых рождений. Уже в самом раннем буддийском тексте Дхармачак.ра-правиртина-сутре(налийск. Дхамма-чакка-праваттана-сутта), воспроизводящем первую проповедь Будды, нирвана названа “неставшей, нерожденной, несделанной, несформированной”, и в хинаянской традиции рассматривается как особая, вечная, несоставленная (скр. асанскрита) дхарма, сущностный элемент.

19 Данный вопрос представляет собой парадокс, типичный для чаиьской традиции.

20 Здесь имеется в виду чрезвычайно распространенная в дальневосточном буддизме практика (кит. нянь фо) медитативного повторения имени Будды Амитабхи (кит. Ному Амито фо, яп. Ному 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-праджняпарамита-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 праджняпарамиты (на примере Ваджраччхедика-праджняпарамита-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. 752 а.

23 Правильное мышление-сосредоточение (кит. чжэн нянь) - седьмой член Благородного Восьмеричного Пути (скр. аръя аштанга марго, кит. шэн ба дао), обычно переводится как “правильное памятование” (палийск. самма сати, скр. самьяк смрити) в отличие от восьмого члена - 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 Махапраджняпарамиташастры (Да чжи ду лунь, см. ТСД. - Т. 25. - С. 295 а): ””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 J. R. McRae (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 вин 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” (скр. манас), рассматривающегося как орган восприятия, объектом (скр. вишая) которого являются дхармы.

27 Совершенная истина (скр. парамартха, кит. чжэнь ди) - реальность, как она есть, в отличие от условной истины (скр. самвритти, кит. су ди) феноменов сансары.

28 См. ТСД. - Т. 14. - С. 540 б.

29 Имеется в виду деление китайского махаянского буддийского Канона - Трипитаки - на двенадцать разделов. Смысл высказываний Пятого Патриарха заключается в том, что учение о “блюдении 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), т. е. 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. 9 а. Для учения этой сутры особенно характерно подчеркивания важности применения правильных и соответствующих ситуации методов (скр. упая) спасения живых существ.

32 Для чаньской традиции особенно характерно подчеркивание возможности пробуждения, неопосредованного 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 (“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. 1111 а.

34 Слегка измененная цитата из махаянской Махапаринирвана-сутры (по китайски - Непань цзин, “Сутра о нирване”). См. ТСД. - Т. 12. - С. 520 б.

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 (скр. 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 погибните”, ибо дети были малы и не понимали этих слов. Тогда он пообещал им подарки, поеле 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 Лотосовой сутры. См. ТСД. - Т. 9. - С. 15 в - 16 а.

37 Сидячая медитация (кит. цзо чань) - традиционный способ медитации, использовавшийся и в чаньской традиции.

38 Китайское название - Улян 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. 342 а.

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 (не точная). См. ТСД, т. 9, с. 395 а.

41 Три мира - три уровня сансарического существования: 1) чувственный мир (скр. камадхату, кит. юн цзе) - соответствует уровню сознания большинства живых существ, кроме высших небожителей (скр. дэва, кит. жэнь тянь); 2) мир форм (скр. рупа дхату, кит. сэ цзе) - соответствует уровню сознания высших небожителей; 3) мир отсутствия форм (скр. арупа дхату, кит. у сэ цзе) - соответствует уровню сознания людей, практикующих йогические способы созерцания.

42 Измененная цитата из Махаяна-шраддхотпадашастры. См. ТСД. - Т. 32. - С. 577 б.

43 Т.е. 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 калъпой называется и весь космический цикл в целом.

45 Неоформленность (скр. 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. 520 б.

48 Безостаточная нирвана (скр. 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 (правильнее - Джин, “Победителей” или Татхагат), неправильно называемых в Европе “Дхьяни Буддами”. Упоминается и в классических махаянских сутрах. Помимо Акшобхьи к ним относятся также Вайрочана, Амитабха, Ратнасамбхава и Амогхасидхи.

Алмазоподобное тело - ваджрное тело (скр. ваджракая, кит. цзинъган шэнь) - см. примеч. 6, а также ТСД. - Т. 12. - С. 382 в - 384 в; Т. 14. - С. 554 в - 555 в.

51 Деяния Брахмы (скр. брахмачаръя, кит. фань син) - поведение, ведущее к возрождению в мире небожителей (скр. дэва) и предполагающее контроль над желаниями, воздержание, соблюдение обетов.

52 Полировка сознания (кит. мо лянь) - 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 в.) 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?

53 Источник цитирования определить не удалось.

54 Т.е. остановить кармическую активность, выйти из цикла непрестанных 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. Махапраджняпарамита-шастра. Китайский перевод см.: ТСД. - Т. 25. - С. 195 б.

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.

ГЛОССАРИЙ

абсолютная истина

скр.

парамартха

кит.

чжэнь ди

алмазоподобное самадхи

скр.

ваджропамасамдхи

кит.

цзиньган саньмэй

алмазоподобное тело

скр.

ваджракая

кит.

цзиньган шэнь

аскеза

скр.

дхута

кит.

тоу то

аффекты

скр.

клеша

кит.

фань нао

~

безостаточная нирвана

скр.

анупадхишеша-нирвана

кит.

у юи непань

Благородный Восьмеричный Путь

скр.

Арья-аштанга-марга

кит.

Шэн Ба Дао

блюдение истинного сознания

кит.

шоу чжэнь синь

блюдение сознания

кит.

шоу синь

бодхи

скр.

пути

кит.

цзю э

бодхисаттва

кит.

пуса (путисадо)

~

ваджра

кит.

цзинь ган

ведана (одна из пяти скандх, чувство приятного, неприятного, нейтрального)

кит.

шоу

временный ад

скр.

авичи, нирая

кит.

ди юй

~

голодные духи (класс живых существ)

скр.

прета

кит.

гуй

группы элементов, формирующих личность см. скандхи

~

деяния Брахмы

скр.

брахмачарья

кит.

фань син

Дхарма (Учение Будды)

кит.

Фа

дхармы (элементы бытия)

скр.

дхармах

кит.

фа

дхармы не подверженные бытию

скр.

асанскрита-дхармы

кит.

у вэй фа

~

Единая Колесница

скр.

Экаяна

кит.

И Гэн

~

зародыш природы Будды

скр.

татхагатагарбха

кит.

жулай цзан

~

Изначальное сознание

кит.

бэнь синь

истинная таковость

скр.

бхутататхата

кит.

чжэнь жу

~

кальпа (космологический цикл)

кит.

цзе

Канон

скр.

Трипитака

кит.

сан цзань, да цзан цзин

концентрация сознания

скр.

самадхи

кит.

саньмэй

коренной учитель

кит.

бэнь ши

~

ложное мышление

кит.

вань нянь

~

мир отсутствия форм

скр.

арупадхату

кит.

у сэ цзе

мир форм

скр.

рупадхату

кит.

сэ цзе

мысль о наличии “я”

скр.

атмадришти

кит.

и цзян

мышление-сосредоточение

скр.

дхьяна

кит.

чаньна, чань

~

небожители

скр.

дэва

кит.

жэнь тянь

недеяние

кит.

у вэй

недеятельное сознание

кит.

у вэй синь

неоформленность

скр.

авьякрита

кит.

у цзи

нирвана

кит.

би ань (букв. “другой берег”)

~

печать Дхармы

кит.

фа инь

полировка сознания

кит.

мо лянь

правильное мышление-сосредоточение

скр.

самьяк-смрити

кит.

чжэн нянь

пратьекабудда (“будда для себя”)

кит.

ду цзюэ, юань цзюэ

природа Будды

скр.

буддхата, буддхатва

кит.

фо син

просветление

скр.

бодхи

кит.

пути, цзюэ

психика

скр.

читта

кит.

синь

пустотность

скр.

шуньята

кит.

кун

~

Реальность как она есть см. Таковость, истинная таковость рупа (одна из пяти скандх, “чувственное”)

кит.

сэ

~

самджня (одна из пяти скандх, способность к различению и образованию понятий)

кит.

сян

самобытие

скр.

свабхава

кит.

цзы син

самосознание

кит.

цзы синь

самскара (одна из пяти скандх, деятельный аспект психики)

кит.

син

сидячая медитация

кит.

цзю чань

скандхи (букв. “кучи”)

кит.

юнь, инь

соблюдение обетов

скр.

брахмачарья

кит.

фань син

собственная природа см. самобытие

совершенная истина см. абсолютная истина

созерцание см. мышление-сосредоточение

сознание

скр.

виджняиа

кит.

синь

сосредоточение см. концентрация сознания

субъект (“я”)

скр.

атман

кит.

во

~

Таковость

скр.

татхата

кит.

жу

Татхагата (букв. “так уходящий”, эпитет Будды)

кит.

жулай

Трипитака (буддийский канон)

кит.

сань цзан, да цзан цзин

~

Чистая Земля (рай Будды Амитабхи)

скр.

Сукхавати

кит.

Цзин ту

чувственный мир

скр.

камадхату

кит.

юй цзе

~

шастра (философский трактат)

кит.

лунь

шравака (букв. “слушающий голос”)

кит.

шэн вэньУКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

абсолютная истина

алмазоподобное самадхи

аффекты

безостаточная нирвана

Благородный Восьмиричный Путь

блюдение истинного сознания

блюдение сознания

бодхи см. пробуждение

бодхисаттвы

бодхисаттва Десятой ступени

ведана (скандха)

виджняна (скандха)

деяния Брахмы

Дуишанская школа

Дхчрма (Учение Будды)

дхармы (элементы бытия)

- как объект ума

- не подверженные бытию

дхъяна см. мышление-сосредоточение

Единая Колесница

изначальное сознание

кальпа

Канон см. Трипитака

концентрация сознания

коренной учитель

ложное мышление

Махаяна

метод

мир отсутствия форм

мир форм

мысль о наличии “я”

мышление-сосредоточение

наложение печати Дхармы

недеяние

неоформленность

нирвана (“другой берег”)

памятование о Будде

полировка сознания

правильное мышление-сосредоточение

пратьекабудды

природа Будды

природа сознания

пробуждение

пустотность

различающее мышление

рупа (скандха)

самадхи(концентрация сознания)

самджня (скандха)

самобытие

самскара (скандха)

сидячая медитация

скандхи

собственная природа см. самобытие

совершенная истина см. абсолютная истина

Совершенное Пробуждение

созерцание см. мышление-сосредоточение

сознание

сосредоточение см. самадхи

стремление к просветлению

Сукхавати

Таковость (см. также природа Будды)

Татхагатагарбха

три мира

три низшие формы существования

Трипитака (Буддийский Канон)

ум

условная истина

уход из семьи (принятие монашества)

Учение Будды см. Дхарма

Хинаяна

чань (школа)

Четыре Опоры

чувственный мир

школа “Чистой Земли”

шраваки

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН СОБСТВЕННЫХ И ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИИ

Акшобхья (Будда)

Амитабха (Будда)

Амитаюс (Будда)

Ашвагхоша

Бодхидхарма

Брахма

Будда Шакьямуни см. Шакьмуни Будда

Васубандху

Вьетнам

Дао-синь

Дуньхуан

Индия

Индра

Китай

Конфуций (Кун-цзы)

Корея

Махакашьяпа

Нагарджуиа

Паршва

Сэн-цань

Фа-жу

Хуанмэйшань (горы)

Хун-жэнь, Пятый чаньский Патриарх

Хуэй-кэ

Хуэй-нэн, Шестой чаньский Патриарх

Хуэй-цзин

Цзун-ми

Цичжоу

Шакьмуни Будда

Шикшананда

Шуанфэн (гора)

Шэнь-сю

Япония

Хун-жэнь, Пятый чаньский Патриарх

“Трактат об основах совершенствования сознания”

Сю синь яо лунь Пер. с кит., предисл., коммент.: Е. Торчинов

Ред.: Е. Харькова

СПб: Дацан Гунзэчойнэн ‘1994

68с. (О), карманный формат (60х84/16), тир.5000

ISBN 5-87882-002-1

От издательства:

“Трактат Пятого Чаньского Патриарха Хун-жэня (600 - 674) - это уникальный источник для понимания ранней традиции буддизма школы Чань. Трактат содержит изложение учения о постижении природы сознания и ценные практические наставления относительно техники медитации. В начале нашего [XX] века рукопись трактата была обнаружена в покинутом монастырском комплексе Дуньхуана. В 1570 году трактат Пятого Патриарха был опубликован в Корее, а в 1716 году в Японии.[…] Перевод сделан по критическому тексту, опубликованному в 1987 г. американским ученым Дж. Мак-Рэем.”

http://dharma.org.ru/wiki/Торчинов

http://www.absolutology.org.ru/bio_torch.htm

http://www.jnana.ru/science/torch32.html

http://www.psylib.ukrweb.net/books/abaev01/index.htm

http://dharmabooks.net/books/altsutra.html

*

САРАМАТИ. МАХАЯНСКИЙ ТРАКТАТ О ТОМ, ЧТО В ДХАРМОВОМ МИРЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ РАЗЛИЧИЙ

(ДА ЧЭН ФА ЦЗЕ У ЧА БЕ ЛУНЬ)

(ДХАРМАДХАТУ АВИШЕША ШАСТРА / ФАЦЗЕ У ЧАБЕ ЛУНЬ)

Вступительная статья, перевод с древнекитайского и комментарий

(с) 1998 Е.А. Торчинова

http://etor.h1.ru/fajie.html

http://dharma.org.ru/wiki/Торчинов

Источник:

Восток (журнал)

Афро-азиатские общества: история и современность

1998, номер 3

Выходит 6 раз в год Основан в январе 1955 г.

В 1955-1958 гг. выходил под названием “Советское востоковедение”

В 1959-1961 гг. выходил под названием “Проблемы востоковедения”

В 1961-1990 гг. выходил под названием “Народы Азии и Африки”

с. 110-121

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Трактат Сарамати весьма характерен для направления буддийской мысли, получившего в современной буддологии название теории татхагатагарбхи и в работах обычно рассматривающегося как особая религиозно-философская школа махаянского буддизма, которая существовала наряду с такими философскими системами, как мад-хьямика и йогачара. В центре данной доктрины - учение об абсолютном едином сознании, тождественном абсолютной сути всех Будд и истинной природе каждого живого существа. Идеи татхагатагарбхи получили особое развитие в китайском буддизме, где они легли в основу учения таких влиятельных школ, как Тяньтай, Хуаянь и Чань. Распространившись позднее в Корее, Японии и Вьетнаме, эти направления во многом определили специфику и своеобразие всей дальневосточной буддийской традиции.

“Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий”, (санскр. Mahayana, dharmadhatu avisesa sastra), приписывается буддийскому мыслителю Сарамати, о личности которого точных сведений нет. Обычно считается, что он жил в V-VI вв. (иногда его отождествляют с известным комментатором классических йогjчаринских, или виджнянавадинских, текстов Стхирамати), но не исключено, что время его жизни можно датировать и второй половиной III в. Китайская традиция приписывает также Сарамати (кит. Цзяньхуэй) авторство базового для теории татхагатагарбхи текста “Ратнаготравибхага” (“Уттаратантра”), который в индо-тибетской традиции относится к пяти текстам трактата “Майтрея-Асанги”. Скорее всего, Сарамати редактировал уже существовавший к тому времени текст.

На китайский язык трактат был переведен в конце Танской эпохи (618-907) буддийским проповедником Дэвапраджней. В современной китайской Трипитаке трактат существует в двух версиях - в версии, вошедшей в 971 г. в Трипитаку империи Сун (960-1279), и в версии, вошедшей в 990 г. в Трипитаку киданьского государства Ляо. Первый вариант имеет и другое название - “Трактат о татхагатагарбхе” (Tathagatagarbha sastra - Жулай цзан лунь). В настоящее время трактат сохранился только на китайском языке. Санскритский оригинал текста и его тибетский перевод отсутствуют.

Содержание текста интересно не только для изучения того варианта буддийской религиозно-философской мысли, который оказался особенно плодотворным для развития дальневосточного буддийского умозрения, но и для изучения распространения китайского буддизма в киданьском государстве, а также для исследования общей теоретической основы ведущих школ китайского буддизма и таких направлений буддизма в Тибете, как дзог-чэн, махамудра и джонанг-па, в доктрине сознания которых обнаруживается много общего с философией трактата Сарамати.

На русский язык текст переведен с киданьской версии китайской Трипитаки по изданию: Тайсё синсю дайдзокё (Трипитака годов Тайсё, далее - ТТ). Т. 31. No. 1626. Токио, 1968, с. 892-894.

Примечание

Наиболее авторитетными работами по теории татхагатагарбхи на европейских языках могут считаться следующие исследования: E. Obermiller. The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation.. - Acta Orientalia. Vol. 9. Pt 2-3, 1931, p. 81-306: Jikido Takasaki. A Study of the Ratnagotravibhaga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathagatagarbha Theory of Mahayana Buddhism. - Serie Orientale Roma. Vol. 33. Rome, 1966; D.S. Ruegg. La Theorie du Tathagatagarbha et du Gotra. P., 1969; idem. Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in Comparative Perspective. L., 1989.

ПЕРЕВОД

Тот, кто способен вначале постичь пробужденное сознание,

Сможет обрести несравненные искусные методы (1).

Тогда он избавится от рождения, старости, смерти,

Болезней, страданий и всех ошибок и утрат.

Понятие пробужденного сознания включает в себя, если говорить кратко, двенадцать смыслов (2). Учение об этом образует главное содержание данного трактата. Всем мудрецам так следует знать: всякое следствие возникает в силу наличия причины. Что касается первопричины, то ее другое название - собственная природа (3), в которой нет места различиям (4), которая сама в себе пребывает, лишена загрязнений, постоянна и устойчива и самотождественна. То, что не приносит пользы, и то, что приносит пользу, - это одна и та же природа (5). В ней, прежде всего, проявляется следствие, которое есть пробужденное сознание. Созерцающий его обретает несравненную пользу. После того, как это начало, возникшее в причине, полностью установилось, рождаются все свойства (6). Но они являют себя лишь как имена, тогда как в действительности никаких различий не существует. Все позиции лишены чего-либо загрязняющего. Они чисты, постоянны (7) и тождественны по своим общим свойствам чистым дхармам (8). В нечистых же позициях нет вообще никаких качеств или функций. Лишь одни чистые позиции способны приносить благо и пользу. Эту единую природу следует знать как нирвану.

Теперь перейдем к тем двенадцати смыслам, которым посвящен этот трактат. Что же называется следствием пробужденного сознания? Им называется всепокойный и пречистый мир нирваны. Именно об этом ясно свидетельствуют все Будды. Если в ней не обнаруживается никакого остатка, то каким образом нирвана обретается? (9) Только Так Приходящие (10) Будды могут навечно уничтожить и пресечь все виды созревших тончайших аффектов (11). Только в этом мире вечного не-рождения и не-перерождения ум (12) порождает все скандхи (13). Понятие отсутствия старости поэтому выражает дополнительный смысл понятия отсутствия изменений и окончательного и целостного несуществования упадка и трансформаций в нирване. В нем нет смерти, поскольку здесь отброшены все непостижимые для мысли изменения и становление. Здесь нет болезни, поскольку все аффекты и познавательные ошибки, образующие препятствия, именуемые болезнями, и их энергия привычки (14) полностью отсечены. Здесь нет никакого страдания, поскольку страдание имеет опору в сфере неведения (15), существующего с безначальных времен и проявляющего себя в энергии привычки. А эта опора здесь навсегда устранена. Здесь не может быть ни ущерба, ни изъяна на уровнях тела, речи и мысли (16), не может быть и ошибочного действия.

Все это проистекает из пробужденного сознания. Таковы благие качества (17), все без исключения возникшие по причине наличия этого, не знающего ни отступлений, ни изъянов, наивысшего искусного метода. И так вплоть до наивысшего и окончательного плода, обретаемого вслед за тем. Этот плод и есть мир нирваны, который, в свою очередь, есть не что иное, как единое Дхармовое Тело (18), на которое опираются все Будды и которое остается непостижимым для мысли. И именно пробужденное сознание есть превышающая мысль причина этого следствия. Светлая луна одна, но кажется, что она разделилась (19). Совершим же теперь земной поклон. Поэтому стихи гласят:

Те благие дхармы, которые могут принести пользу миру, -

Это дхармы мудрости (20) и все Будды.

Причина, на которую опирается это драгоценное место,

Подобна земле, морю и всем семенам (21).

Таким образом, пробужденное сознание подобно земле. Это потому, что на него опираются все ростки блага в этом мире; из него они растут, и оно взращивает их, подобно почве. Все дхармы мудрости подобны морю, ибо они хранят в себе все совершенства, подобно тому как море хранит в себе все жемчуга и прочие драгоценности. Оно подобно семенам, ибо из него произрастают стволы деревьев всех Будд. Вот как следует говорить о следствии этого пробужденного сознания. Поговорим теперь о причине. Стихи гласят:

Вера - это его семя.

Праджня (22) - это его мать.

Самадхи (23) - это утроба, в которой оно как зародыш.

Великое сострадание - это кормилица, которая вскармливает его.

Спросим, каков же характер этого набора причин? Следует знать его как Царевича, Поворачивающего Колесо (24). Среди этих причин глубокая вера в Дхарму (25) подобна семени пробужденного сознания. Всепроникающая премудрость для него как мать. Самадхи словно лоно, в котором оно развивается. Из практики сосредоточения происходит прочное установление и блаженное пребывание сознания во всех благих дхармах. Великое сострадание для него как кормилица. Благодаря состраданию и милосердию ко всем живым существам, неизбывно скитающимся в круговороте рождений-смертей, он доводит до целостности и завершенности все виды мудрости. Что же такое собственная природа? Стихи гласят:

Собственной природе не присущи загрязнения,

Она подобна огню, драгоценности, пустоте и воде.

Чистые дхармы обретают в ней свою завершенность,

Она также подобна великому царю гор (26).

Теперь следует узнать относительно завершения учения о собрании причин этого пробужденного сознания. Оно имеет два рода свойств. Это свойство отсутствия загрязненности, чистоты и ясности, [а также] свойство обретения завершенности всеми чистыми дхармами.

Свойство отсутствия загрязненности и чистоты и ясности означает, что эта собственная природа сознания (27) не загрязнена. Оно чисто от препятствий, вызываемых аффектами, порожденными чувственно воспринимаемыми объектами. Это подобно тому, как огонь, драгоценность (мани), пустое пространство и вода могут выглядеть загрязненными копотью, грязью, облаками или илом, но их собственная природа, тем не менее, остается чистой и не подверженной омрачению. Поэтому, если удалить копоть и прочее, то огонь и прочее окажутся чистыми по их природе. Точно так же истинная, собственная, природа всех живых существ представляет собой чистое и лишенное различий сознание. Хотя из-за наличия алчности и других аффектов она и кажется омраченной, но в действительности они не могут загрязнить ее, и, если удалить алчность и другие аффекты, сознание сразу же явит собственную чистую и светлую природу.

На это сознание опираются все чистые дхармы, и поэтому все чистые и светлые дхармы

обретают от него свою природу.

Царя гор Сумеру называют вместилищем всех драгоценностей, и сама эта гора состоит из них. Поэтому и сравнивают ее с этим сознанием. Как же еще можно назвать его?

Пока не обретено состояние Будды,

Нельзя говорить о пробужденном сознании,

Следует говорить только об архатстве,

Но есть и парамиты (28) Чистоты, Я, Блаженства и Постоянства (29).

Эта природа сознания чиста и светла.

Она образует общую субстанцию (30) с дхармовым миром;

Так Приходящий, опираясь на это сознание, Проповедует непостижимую мыслью Дхарму.

Ведь это пробужденное сознание извечно отделено от всех объектов чувственного восприятия, изъянов и недостатков. Но оно неотъемлемо от всех благих качеств, атрибутов и совершенств. Обретшего перечисленные ранее четыре высшие парамиты называют обретшим Дхармовое Тело Так Приходящего (31). Это парамита Постоянства, парамита Чистоты.

Дхармовое Тело Так Приходящего - это только другое имя для собственной природы загрязненного объектами чувственного восприятия и аффектами изначально чистого и незапятнанного сознания. И еще в сутре говорится:

“Эта чистая и незапятнанная природа всех дхарм (32) и есть дхармовый мир. Я, опираясь на это обладающее собственной природой чистое и незапятнанное сознание, проповедую непостижимую для мысли Дхарму. Так знай это, о Шарипутра!” (33).

Спросим теперь, каким же образом это сознание лишено всех различий? Стихи гласят:

Пребывающее в живых существах Дхармовое Тело

В основе своей лишено свойств обладания различиями.

Они в нем не возникали и не исчезали,

И оно ничем не загрязнялось и не омрачалось.

Зная мудрость о пустоте всех дхарм,

Святые действуют, не опираясь на свойства.

Все дхармы опираются на прекращение (34).

А когда происходит отсечение от постоянного, то они отдаляются от него.

Ведь это пробужденное сознание пребывает во всех живых существах. Всего известно десять свойств отсутствия различий. Невозникновение имеет место по причине недеятельности (35). Безначальность имеет место благодаря непроявлению. Непрекращаемость имеет место благодаря неуничтожимости. Незагрязненность и неомраченность имеют место благодаря чистоте и незапятнанности собственной природы сознания. Мудрость знания того, что все дхармы пусты, проистекает из того, что все дхармы имеют единый вкус - вкус наделенности свойством отсутствия “Я” (36). Свойство бестелесности имеет место по причине отсутствия всех корней (37) чувственности восприятия. Святые действуют сообразно с этим благодаря тому, что они действуют в мире объектов, воспринимаемых посредством великой святости Будды (38). Все дхармы опираются на различие между чистым и загрязненным по той причине, что все дхармы опираются на прекращение. Они непостоянны, поскольку отделяют себя загрязнениями и омрачениями непостоянства от своей дхармовой природы. Если бы не было отсечения от нее, то она была бы лишь чистой и незапятнанной неотсекаемой дхармовой природой. Поэтому спросим, какие позиции здесь можно выделить? Стихи гласят:

Нечист мир живых существ,

Но в нечистотах сокрыт чистый бодхисаттва.

Наделенного предельной чистотой и незапятнанностью

Называют Так Приходящим.

Ведь поскольку это пробужденное сознание лишено свойств наделенности различиями, его состояние-позицию нечистоты называют миром живых существ, а того, кто пребывает и в чистоте, и в загрязненности, этих двух позициях (39), и называют бодхисаттвой. Того, кто пребывает в позиции только чистоты и незапятнанности, называют Так Приходящим. Поэтому в сутре говорится:

“О Шарипутра, ведь это Дхармовое Тело в предельной основе своей окутано, словно зародыш покровами, беспредельным множеством аффектов (40). С безначальных времен в этом мире рождений-смертей жизнь и погибель непрестанно сменяют друг друга, словно вращаясь в круговороте взаимосвязи. Этот мир и называют миром живых существ. О Шарипутра, тем не менее этот мир и есть Дхармовое Тело. Того, кто отказался от неизбывных страданий, текущих потоком в этом мире рождений-смертей, кто отбросил все вызывающие влечения чувственные объекты, кто практикует десять парамит (41) и восемьдесят четыре тысячи врат Дхармы (42), того, кто ищет бодхи и совершенствуется в этом, того, кто делает все это, и называют бодхисаттвой. Ведь, Шарипутра, если это Дхармовое Тело освободится от всех аффектов, покрывающих его как оболочка, избавится от всех страданий, навсегда отсечет все аффекты и все омрачения аффектов, то оно станет чистым и незапятнанным, предельно чистым и незапятнанным, самым чистыми незапятнанным. Оно будет пребывать в дхармовой природе и станет тем местом, которое стремятся созерцать все живые существа. По сравнению с ним померкнут все другие известные места. Оно взойдет в чертоги святого мужа, познавшего недвойственность (43). Оно обретет беспрепятственную и ни во что не облеченную силу самодостаточности (44) всех дхарм. Это и есть истинное и превосходнейшее пробуждение Так Приходящего. Поэтому, о Шарипутра, мир живых существ не отличается от Дхармового Тела, а Дхармовое Тело не отличается от мира живых существ. Мир живых существ - это и есть Дхармовое Тело. Дхармовое Тело - это и есть мир живых существ (45). Хотя их имена и

различны, но по своей сути они отличаются друг от друга”.

Но что же такое незагрязненность? Стихи гласят:

Это подобно сияющему и чистому солнцу,

Скрытому за пеленой облаков.

Если убрать пелену облаков аффектов,

То сияние солнца Дхармового Тела отчетливо явит себя.

Что это означает? В позиции нечистоты явлено бесчисленное число аффектов, которые подобны пелене облаков, скрывающих солнечный диск, но истинная природа солнца всегда остается чистой и незапятнанной. Точно так же обстоит дело и с сознанием. Вызывающие аффекты объекты входят в него. Но каким же оно является по своей вечной природе? Стихи гласят:

Как в конце космического цикла огонь

Не сможет сжечь пустое пространство,

Точно так же старость, болезнь и смерть

Не могут спалить дхармовый мир.

Подобно тому, как все миры,

Опираясь на пустое пространство, возникают и гибнут,

Точно так же органы чувственного восприятия,

Опираясь на недеятельное (46), рождаются и умирают.

Что это значит? Ведь рождение, старость и смерть существуют только как явления, а истинная природа вечна. Это похоже на то, что происходит в конце каждого космического цикла, когда огонь, уничтожающий все мироздание, не может причинить никакого вреда пустому пространству. Дхармовый мир тоже таков. Поэтому в сутре говорится:

“О Превосходнейший в мире (47), жизнь и смерть - это то, что существует только с профанической точки зрения (48). О Превосходнейший в мире, ведь смерть - это такое состояние, когда все корни - органы чувственного восприятия - скрываются и исчезают. Рождение - это такое состояние, когда все корни - органы чувственного восприятия - вновь возникают. Но если во Вместилище Так Приходящего (49) нет рождения, старости и смерти, то это потому, что там нет ни исчезновения, ни появления. О Превосходнейший в мире, ведь Вместилище Так Приходящего наделено совершенными свойствами вечного покоя и безмятежности, а поэтому оно не подвержено ни изменениям, ни уничтожению”.

Какому же свойству соответствует это состояние? Стихи гласят:

Ведь свет, сияние, жар и форма пламени

Не отличаются по свойствам от самого огня светильника.

Точно так же все дхармы Будды

Соотносятся с дхармовой природой.

Если удалить свойства природы аффектов,

То дхармы станут пусты, лишены эффективности.

Чистые дхармы соответствуют свойству быть постоянными,

Это не-пустые в себе и неомраченные дхармы.

О чем здесь сказано?

“Пока полное пробуждение еще не достигнуто, мы говорим о соответствии свойств дхарм Будды. Это можно сравнить с огнем светильника, свойства которого неотличны от свойств его света, сияния, жара и формы. Все дхармы Будды, пребывающие в Дхармовом Теле, тоже таковы. О Шарипутра, Дхармовое Тело всех Будд наделено дхармами благих качеств и свойств. Они неотделимы от него, подобно тому как свет, сияние, жар и определенная форма пламени неотделимы и неотторжимы от огня светильника. Точно то же самое можно сказать о мани и ее жемчужном блеске, цвете и форме. О Шарипутра, Так Приходящий говорит, что дхармы благих качеств и свойств Дхармового тела Знания (50) всех Будд неотделимы и неотторжимы от него самого. И эти дхармы Так Приходящего более многочисленны, чем песчинки в Ганге. Кроме того, можно сказать, что есть два вида пустотного Знания (51), присущего Вместилищу Так Приходящего. Какие же это два? Их называют пустотой Вместилища Так Приходящего и не-пустотой Вместилища Так Приходящего. Первый вид характеризует Знание, рассматриваемое как отделенное и отторженное от всех аффектов. Второй вид характеризует Знание, когда оно рассматривается как неотделимое и неотторжимое от превосходящих числом песчинки в Ганге и непостижимых для мысли дхарм Будды, которым присуще по природе это неотделимое и неотторжимое от них Знание”.

Почему же оно не приносит пользы и блага живым существам? Стихи гласят:

Аффекты окутывают его, как пленки окружают зародыш,

И оно не может принести пользу и благо живым существам.

Если бутон цветка лотоса не раскроется,

Если золото останется лежать в куче нечистот,

То пользы от них не будет, как и тогда, когда луна полна.

А демоны-асуры затмевают ее сияющий лик.

Ведь Дхармовое Тело и живые существа тождественны друг другу по своим свойствам благих качеств и признаков. Но почему же не проявляется действие благодатной силы Так Приходящего? Следует знать, что пока бутон цветка лотоса не раскрывается, то он спрятан в обертке из некрасивых листьев. Если золото попало в нечистоты, то мы увидим вместо него только мерзкие фекалии, если луна затмилась, то мы увидим на ее месте только темное пятно. Если вода в озере грязна, то испытывающий жажду человек только набьет свой рот тиной и илом (52). Если золотая гора кажется слепцу глиной и щебнем, то этот обуреваемый гневом человек сочтет, что ее склоны из глины и грязи можно использовать лишь для гончарного промысла. Если из-за своего невежества глупец считает, что раз днем небо покрыто завесой облаков, то солнце не взошло, ему не понять, какова природа пустого пространства. Энергия привычки заблуждения такова, что может показаться и то, что мир еще не завершен или что по причине сосредоточения вод в великих вместилищах шести океанов облака больше не дадут дождя. Так аффекты противодействуют пониманию реального характера причин явлений. Обобщая все это, стихи гласят:

Подобно тому как неявленны цветок в бутоне и золото в грязи,

Так и субстанция Будды скрыта покровами чувственных объектов.

В таком случае благие качества и свойства не приносят пользы существам,

Но если убрать эти омрачения, то они обретут великую пользу.

Каким же образом они обретут эту пользу? Стихи гласят:

Когда вода в озере чиста от ила и тины,

Когда цветок лотоса полностью раскрывается,

Когда золото являет свою подлинную природу,

Будучи отмытым от мерзости нечистот,

Тогда подобные чистоте пустого пространства,

Похожие на луну, звезды и созвездия, сияющие на небе,

Освобожденные и отделенные от аффектов

Благие качества и свойства явят свою природу,

Словно являет себя сияющий диск солнца,

Озаряющий своим светом все пространство вселенной.

Как земля родит все виды злаков,

Как море дарит все виды драгоценностей,

Так и эти свойства принесут пользу всем существам,

Дабы все они могли обрести освобождение.

Когда обретено знание, что все наделены этой природой,

Тогда истинное понимание рождается из великого сострадания.

Тогда и те, кто достиг и кто не достиг исчерпания (53),

Равным образом избавятся от привязанностей.

Сознание Будды подобно великому облаку,

Пребывающему в предельной сущности (54) пустоты.

И когда самадхи удерживает вместе все дхармы,

Тогда из этого облака изливается сладостный дождь,

Благодаря которому все ростки блага

Рождаются и взращиваются наилучшим образом.

Смысл этой гатхи противоположен смыслу предыдущей. Следует знать, что когда чистое и незапятнанное Дхармовое Тело полностью избавляется от покровов пыли чувственных объектов и связанных с ними страданий, то в полной мере проявляются все благие качества и свойства его собственной природы. Постижение этой Дхармы и называется истинно совершенным пробуждением Так Приходящего (55). Тогда обретший его вечно пребывает в покое и мире чистого и светлого непостижимого для мысли нирваны. Тогда он обретает те высшие мир и блаженство, к которым стремятся все живые существа. Что же это за единая природа? Стихи гласят:

Это и есть Дхармовое Тело,

Это и есть Так Приходящий.

Нирвана не отличается от Будды

Подобно тому, как холод воды не отличается от самой воды.

Благие качества и свойства неотделимы друг от друга.

Поэтому между ними и нирваной нет никаких различий.

Если бы Дхармовое Тело Так Приходящего отличалось от нирваны, то в сутрах ни за что не было бы таких слов. Другие стихи гласят:

Мир живых существ чист и незапятнан.

Следует знать, что он и есть Дхармовое Тело.

Дхармовое Тело и есть нирвана,

Нирвана и есть Так Приходящий.

Ведь и в сутре говорится:

“О Превосходнейший в мире, это аннутара самьяк самбодхи (56) и есть мир нирваны. И эту же нирвану называют Дхармовым Телом Так Приходящего. О Превосходнейший в мире, не отличаются друг от друга нирвана и Дхармовое Тело. И говорят также, что Так Приходящий и есть Дхармовое Тело”.

Следует знать также, что это ничем не отличается от провозглашенного в истине о прекращении страданий (57). Поэтому в сутре говорится:

“Поскольку нет никаких страданий, которые можно было бы разрушить, то и говорится об истине прекращения страдания. Ведь прекращение страданий с безначальных времен не появлялось и не возникало. Оно не рождалось и не прекращалось. Оно есть вечно и постоянно, и никогда не бывало, чтобы оно прекращалось или отсекалось. Собственная природа чиста и незапятнанна. Она отделена и удалена от покровов всех аффектов. Она есть полнота самодостаточного собрания столь же многочисленных, как песчинки в Ганге, неотделимых от нее, не познаваемых мудростью и непостижимых для мысли всех дхарм Будды. По этой причине ее называют Дхармовым Телом Так Приходящего. О Превосходнейший в мире, ведь Дхармовое Тело Так Приходящего неотделимо и от оболочек аффектов. Поэтому его называют и Вместилищем Так Приходящего (58). О Превосходнейший в мире, ведь Знание, присущее Вместилищу Так Приходящего, и есть пустотное Знание самого Так Приходящего. О Превосходнейший в мире, все слушающие голос и одиноко пробужденные (59) не имеют ни малейшего представления об этом Вместилище Так Приходящего, они ни в малейшей степени не постигают его. Только ты, о Превосходнейший в мире, только ты, о Будда, навсегда разрушил и уничтожил все покровы аффектов и посредством совершенствования обрел плод Пути, ведущего к прекращению страданий”.

Поэтому следует знать, что Будда и нирвана ни в чем не отличаются друг от друга, словно свойство холода, которое ни в чем не отличается от самой природы воды. Отсюда следует знать, что существует только Путь одной Единственной Колесницы (60). Ведь если было бы не так, то кроме единой нирваны существовали бы еще и иные нирваны, а под единым и тождественным себе дхармовым миром существовала бы худшая нирвана, уступавшая по своей сути Наивысшей и Сокровенной Нирване. Но нельзя говорить и того, что есть причины высшего, среднего и низшего уровня, лучшие и худшие причины, которые, тем не менее, имеют одно и то же следствие.

Поэтому надо отчетливо различать причины и искусно различать следствия. Посему в сутре и сказано, “О Превосходнейший в мире, ведь в действительности не существует никаких разных, высших и низших, нирван и нирванических дхарм, которые можно было бы обрести. О Превосходнейший в мире, следует знать, что равностны (61) все дхармы, пребывающие в нирване. О Превосходнейший в мире, только тот, кто обладает равностной мудростью, только тот, кто обладает равностным освобождением, только тот, кто обладает равностным воззрением

относительно освобождения, может обрести нирвану. Поэтому, о Превосходнейший в мире, и говорится, что мир нирваны наделен единым вкусом. И этот единый вкус есть вкус освобождения” (62).

Закончен “Махаянский трактат о том, что в дхармовом мире не существует различий”.

КОММЕНТАРИЙ

1. Искусные методы (санскр. upaya, кит. фанбянь} - приемы и способы, посредством которых бодхисаттва, движимый великим состраданием (санскр. mahakarurna, кит. да цыбэй), спасает живые существа, применяя к каждому из них особый подход в соответствии с характером и психологическими особенностями спасаемого.

2. Пробужденное сознание (санскр. bodhicitta, кит. пути синь) - обычно в буддизме Махаяны это словосочетание означает установку бодхисаттвы на обретение пробуждения (просветления) на благо всех живых существ. В таком случае оно должно переводиться как “стремление к пробуждению”. Однако здесь под бодхичиттой имеется в виду именно пробужденное сознание как синоним состояния будды, нирваны и т.п.

3. Собственная природа (санскр. svabhava, кит. цзы син) - это буддийское понятие имеет множество значений: а) сущность (например, сущность воды - влажность, а сущность огня - жар); б) индивидуальное свойство (svalaksana, цзы сян), отличающее одну вещь или элемент от других; в) основа как неизменный субстрат вещи или явления; г) абсолютное самосущее бытие, в себе и для себя сущее. Здесь термин употребляется в последнем значении. Автор текста, как и все последователи теории Татхагатагарбхи, рассматривают в качестве в себе и для себя сущего, собственной природы сущность, или природу сознания, тождественную Абсолюту - Дхармовому Телу Будды (dharmakaya, фа шэнь). Отсюда одно из самоназваний этого направления - учение о “только психическом” (cittamatra, вэй синь), где под “психическим” (читта) понимается природа сознания в отличие от различающего сознания классического виджнянавады (vijnaptimatra, вэй ши - “только осознавание”).

4. Различия (visesa, чабе; здесь практически синоним vikalpa, фэньбе) - различия, проводимые омраченным сознанием в недвойственном (advaya, бу эр) мире истинносущего абсолютного сознания, приводящие к появлению посредством ментального конструирования явленного мира рождений-смертей (samsara, шэн-сы цзе, луньхуэй).

5. Природа (prakrti, bhava, син) - согласно учению текста, и Абсолют (нирвана, Дхармовое Тело), и мир рождений-смертей (сансара) обладают одной и той же природой, которая есть природа сознания (citta, синь).

6. Свойства (laksana, сян) - сущностные признаки явлений единичного (svalaktsana, цзы сян) или родового характера, опирающиеся на различающие функции омраченного сознания и потому не присущие истинной реальности, как она есть.

7….постоянны (nitya, нан) - в традиции учения о Татхагатагарбхе постоянство или вечность - один из атрибутов истинной реальности в отличие от сансары, характеризующейся всеобщим непостоянством.

8. Чистота (subha, цзин) - аналогично постоянству, атрибут истинной реальности.

9. Содержится намек на характерное для буддизма различение между нирваной с остатком (upadhisesanirvana, ю юй непань), обретаемой святым при жизни, и окончательной нирваной без остатка, обретаемой после смерти святого с полным исчерпанием его кармы (anupadhisesanirvana, у юй непань). Трактат утверждает, что поскольку все связанное с сансарой и кармой нереально, то и истинная нирвана всегда безостаточна.

10. Так Приходящий (tathagata, жулай) - один из основных эпитетов Будды, который может пониматься и как Так Уходящий (в тибетской традиции), и как Так Приходящий (в китайской традиции). В буддизме Махаяны обычно интерпретируется в смысле соответствия или тождественности будды реальности, как она есть, “таковости” (tathata, жу).

11. Аффекты (klesa, фаньнао) - аффективные состояния, важнейшими из которых являются невежество, гнев и влечение или алчность (иногда к ним добавляются гордыня и зависть), обусловливающие пребывание существ в сансаре. Образуют так называемое “аффективное препятствие” (klesa avarana, фаньнао ай) на пути к нирване, преодолеваемое архатами на пути Хинаяны, в отличие от “гносеологического препятствия” (jneya avarana, со чжи ай), преодолеваемого только бодхисаттвой на пути Махаяны.

12. Ум (manas, и) - в философии виджнянавады седьмое сознание, образующее стержень эмпирической личности и ответственное формирование отношений; “эмпирический субъект - другие субъекты”, “я - внешний мир” и т.п.

13. Скандхи (skandha, юнь) - пять групп элементарных психофизических состояний (дхарм), образующих эмпирическую личность (pudgala, жэнь): группа материи, группа чувствований, группа формирующих факторов или волений, группа представлений и понятий и группа сознания. Учение о том, что манас (“ум”) формирует (“рождает”) пять скандх, классическому буддизму неизвестно.

14. Энергия привычки (vasana, си ци) - предрасположенности развертывания сознания, накапливаемые с безначальных времен в базовом или корневом сознании (алие ши). Перевод термина достаточно условен.

15. Неведение (avidya, у мин) - фундаментальное, или трансцендентальное, заблуждение относительно природы реальности. Первопричина сансарического существования.

16. Тело, речь и мысль - триада, восходящая к самому архаическому пласту общеиндоевропейского культурного наследия, поскольку она зафиксирована как в Ведах, так и в Авесте. Буддийская практика предполагает как обретение полного контроля над этими началами, так и их совместное совершенствование {последнее подчеркивается тантрической традицией буддизма Ваджраяны).

17. Благие качества (guna, гундэ) - атрибуты истинной реальности, как она есть, неотличные от нее и не связанные по принципу “субстанция - акциденция”, что соответствует базовому буддийскому принципу тождества носителя и несомого им качества.

18. Дхармовое Тело (dharmakaya, фа шэнь) - собственная природа Будды в его нирване. В поздней

Махаяне - Абсолют, абсолютное и единое сознание, тождественное истинной реальности, как она есть. Данный трактат подчеркивает тождество Дхармового Тела как Абсолюта, пробужденного сознания, мира сансары (общемахаянская доктрина сущностного тождества сансары и нирваны) и собственной природы живых существ.

19. Смысл этой фразы не совсем ясен. Возможно, имеется в виду традиционная индо-буддийская метафора единой луны, отражающейся во многих водоемах и потому по видимости кажущейся множественной. Метафора используется для иллюстрации идеи единой и единственной реальности, иллюзорно явленной во множественности феноменов.

20. Мудрость (arya, шэн) - слово, означающее в китайских небуддийских текстах качество совершенной мудрости и совершенного мудреца. В буддийских текстах передает индийское понятие “благородная личность” (arya pudgala, т.е. святой, вышедший за пределы сансары; а также мудрость и знание, способствующие обретению нирваны - ср. “четыре благородные истины” - catvari arya satyani, сы шэн ди).

21. Семена (bija, чжун цзы) - важное понятие философии школы виджнянавада, означающее единицы информации, закладываемые в базовое сознание (алаявиджняна) в процессе чувственного восприятия и затем вновь проецирующиеся вовне в качестве чувственных объектов, в свою очередь воспринимаемых и закладываемых в алаявиджняну и т.д.

22. Праджня (prajna, божо) - мудрость, определяемая в ранних буддийских текстах как умение различать дхармы, а в более поздних - как способность интуирования истинной реальности, как она есть.

23. Самадхи (samadhi, саньмэй) - созерцательное сосредоточение, предельная концентрация сознания, заключительный элемент буддийского благородного восьмеричного пути (агуа, а^tanga marga, ба чжэн дао).

24. Царевич, Поворачивающий Колесо (cakravartin, чжуань лунь ван цзы) - имеется в виду чакравартин, идеальный монарх буддийской традиции. Согласно буддийской доктрине, чакравартин имеет те же признаки, что и Будда, но они выражены слабее. Именно поэтому в предании об историческом Будде мудрец Асита и смог сделать предсказание, что новорожденный Сиддхартха (будущий Будда Шакьямуни) станет или великим монахом, или святым, познавшим великую истину.

25. Дхарма (dharma, фа) - здесь буддийское учение. Закон Будды. В таком значении это слово, как правило, пишется с прописной буквы.

26. Имеется в виду гора Сумеру (Sumeru, Сюймишань) - мировая ось буддийской космологии.

27. Собственная природа сознания (citta svabhava, синь цзы син) - имеется в виду сознание в его субстанциальной и единственно реальной сути, сознание как самосущее всеединство, тождественное Дхармовому Телу Будды. Эта собственная природа сознания является во всех его актах и состояниях, подобно тому как природа воды являет себя во всех волнах и водоемах.

28. Парамиты (paramita. ду или боломи[до]) - совершенства, необходимые для обретения состояния Будды. Это совершенства даяния, терпения, соблюдения обетов, усердия, созерцания

и мудрости. Буддийская традиция обычно истолковывает это слово в духе народной этимологии как то, что переводит (ita) на другой (param) берег существования, т.е. в нирвану. Отсюда и производное (использующееся в данном тексте) значение трансцендентных качеств или атрибутов Абсолюта, характерное для текстов, написанных в рамках теории татхагатагарбхи.

29. Чистота (suddha. цзин), Я (atman, во), Блаженство (sukha, лэ) и Постоянство (nitya, чан)- трансцендентные атрибуты (парамита) Абсолюта как единого самосущего сознания и Дхармового Тела Будды. Эти атрибуты, противоположные фундаментальным характеристикам сансары (загрязненность, бессамостность, или бессущностность, страдание и непостоянство), впервые вводятся в таких канонических для Махаяны текстах, как Махапаринирвана сутра, Шрималадэвисимханада сутра, трактат Майтреи-Асанги (в китайской традиции приписывается Сарамати) Ратнаготравибхага (он же - Уттаратантра) и др. Хотя подобные определения абсолютной реальности стали в основном характерны для текстов, относящихся к учению о Татхагатагарбхе (особенно популярной в Китае и других дальневосточных странах), их можно встретить и в трактатах классической виджнянавады. См., например: трактат “Асанги Махаянасутра-ланкара” (“Украшение из сутр Махаяны”), кит. Да чэн чжуан янь цзин лунь (гл. 13-14 санскритского текста и 6-7 китайского перевода - ТТ. Т. 31, № 1604), где абсолютное сознание обозначается как Великий Атман (Великое Я - mahatman, да во) и Чистый Атман (Чистое Я - suddhatman, цзин во).

Архатство, о котором говорилось выше, - ступень обретения плода нирваны по учению Хинаяны.

30. Субстанция (кит. т и) - перевод санскритского bhava в смысле основы или субстрата сущего. Китайское “ти” (доел, “тело”) - общеупотребительное в собственно китайской философии обозначение субстанции, введенное в широкий оборот философом даосско-конфуцианской школы сюань-сюэ (Учение о Сокровенном) Ван Би (226-249).

31. Дхармовое Тело Так Приходящего (tathagata dharmakaya, жу лай фа шэнь) - Абсолют, абсолютная природа Будды.

32. Дхармы (dharma, фа) - единицы психофизического опыта, базовые элементы потока психики с ее содержанием, Дхармовый мир (dharmadhatu, фа цзе) - первоначально - дхармы четырех скандх (см. коммент. 13) за вычетом рупа скандхи (группы материи). Позднее - синоним всех дхарм и всего сущего вообще.

33. Цитаты из сутр, приводимые здесь и ниже, отождествить не удалось.

34. Прекращение - здесь, видимо, имеется в виду санскритское nirodha (кит. чжи) как один из синонимов нирваны, хотя это же китайское слово (букв, “остановка”) используется также для передачи санскритского samatha; это слово обозначает древнюю буддийскую форму психотехники, предполагающую полную остановку протекания психических процессов и успокоение сознания.

35. Недеятельность - перевод китайского у вэй, понятия, имеющего даосское происхождение (недеяние). Китайские буддисты заимствовали этот термин для передачи санскритского asamskrta, обозначающего категорию дхарм, не подверженных сансарическому “быванию” и не актуализирующихся в психическом потоке профанической личности. Здесь этот термин применяется к изначально освобожденной и пробужденной собственной природе живых

существ.

36. В данном случае речь идет об индивидуальном субстанциальном “я”, отдельной неизменной сущности, или о “душе”, существование которой отрицается буддизмом (anatmavada, у во цзянь). Из этой доктрины вытекает махаянская концепция, отрицающая реальное существование какой-либо самодостаточной единичности, которая хотя и может быть по видимости наделена существованием (быть эмпирически реальной), но в действительности оказывается “пустой”, т.е. лишенной собственной природы (dharma nairatmya, фа у во).

37. Корни (indriya. гэнь) - способности чувственного восприятия, выражающиеся через соответствующие органы чувств.

38. Видимо, имеются в виду так называемые “Чистые Земли”, или “Поля Будды” (buddha ksetra, фо го ту), т.е. миры, очищенные от всего неблагого. Пробужденная личность также воспринимает объекты, не заблуждаясь относительно их природы, что делает мир их восприятия “чистым”.

39. Две позиции (вэй) - состояния, уровни существования, определяемые пробужденностью или непробужденностью актуального сознания. Речь идет о том, что во своей природе Будды, бодхисатвы и профанические живые существа абсолютно тождественны, однако живые существа еще актуально не обрели пробуждения, бодхисаттвы находятся на пути к нему, а Будды полностью пробуждены.

40. Обыгрывается полисемия санскритского слова garbha. означающего как зародыш, так и лоно, матку, в которой зародыш находится. Поэтому tathagatagarbha - это и зародыш состояния Будды в каждом живом существе, и субстратное абсолютное сознание, объемлющее все. Китайское слово цзан, переводящее с санскритского гарбха, в буддийских текстах такой полисемии лишено и означает просто “вместилище”. Тибетские же переводчики, напротив, переводили слово гарбха как “зародыш”.

41. Десять парамит обычно характерны для тхеравадинской традиции, тогда как в Махаяне общепризнан список из шести парамит (см. коммент. 28). К шести парамитам добавляются еще совершенства искусных средств, обязательств, силы, направленной на достижение цели и знания.

42. Слово dharma (фа) употреблено в смысле Учения буддизма.

43. Недвойственность (advaya, у эр, иногда бу эр) - одно из важнейших понятий махаянского буддизма, обозначающее отсутствие в истинной реальности каких-либо различий, оппозиций и дихотомий, в том числе и субъект-объектных отношений.

44. Самодостаточность (vasita, цзы цзай) - здесь суверенность, свобода и самосуществование истинной реальности, как она есть, т.е. единого и абсолютного сознания Дхармового Тела Будды.

45. Мир живых существ (sattvadhatu, чжуншэн цзе) - здесь синоним сансары. Трактат декларирует сущностное тождество нирваны и сансары, единого Абсолюта и множественного профанического мира. “Формула” данного тождества, несомненно, перекликается со

знаменитым пассажем из “Сутры сердца” (Prajnaparamita hrdaya sutra, Божо боломидо синь цзин): “О Шарипутра! Пустота - это материя и материя - это пустота. Материя неотлична от пустоты, пустота неотлична от материи””. Если учесть, что, по мнению ряда ученых (например, Такасаки Дзикидо), теория Татхагатагарбхи явилась своеобразной реакцией на негативизм мадхьямаки (шуньявады} и праджняпарамитской литературы, то такая перекличка между двумя текстами весьма знаменательна.

46. См. коммент. 35.

47. Превосходнейший в мире (lokajyestha, utu цзунь) - один из эпитетов Будды. Близок по смыслу эпитету bhagavan - Блаженный, Благословенный.

48. С профанической точки зрения - т.е. с точки зрения истины опыта (samvrti satya, цзя ди), а не абсолютной истины (paramartha satya, чжэнъ ди).

49. Вместилище Так Приходящего (tathagatagorbha, жу лай цзан) - еще одно обозначение истинной реальности. Татхагатагарбха - зародыш состояния Будды в каждом существе, его подлинная природа как “природа Будды” (buddhatva, фо син), а также универсальное субстратное сознание, тождественное Дхармовому Телу. Иногда под татхагатагарбхой понимается аспект Дхармового Тела, соприкасающийся с эффективностью сансары. В таком случае она отождествляется с восьмым сознанием виджнянавады (алаявиджняна).

50. Дхармовое Тело Знания (jnanadharma kaya, фа шэнь чжи) - когнитивный аспект Абсолюта в отличие от его бытийного аспекта (svabhavika dharmakaya, фа шэнь цзы сын). Знание (jnana, чжи) образует собственную природу сознания - психики (citta, синь).

51. Пустотное Знание (sunyajnana, кун чжи) - Знание как недвойственное по природе; в нем совпадают познающий, объект познания и процесс познания.

52. Характерные метафоры, восходящие к “Сутре о Вместилище Так Приходящего” (tathagatagarbha sutra, жу лай цзан цзин), демонстрирующие акцидентальную аффектированность (загрязненность) сознания и его субстанциальную чистоту.

53. Исчерпание - имеется в виду нирвана.

54. Предельная сущность (bhutakoti, ши цзи) - еще одно обозначение Абсолюта как предельной границы познания.

55. Имеется в виду всесовершенное и полное пробуждение (anuttara samyak sambodhi, жу лай юань чжэн цзюэ \ аноудоло саньмао саньпути) как обретение состояния Будды.

56. Транслитерация санскритского “всесовершенное и полное пробуждение”, транскрибируемого в данном месте китайского текста (см. коммент. 55).

57. Третья благородная истина буддизма, истина о нирване (nirodha satya, ку ме ди).

58. Здесь татхагатагарбха описывается как Дхармовое Тело, соединенное с аффектами, образующими основу сансарического существования (см. коммент. 49).

59. Слушающие голос (sravaka, шэн вэнь) и одиноко пробужденные, или “будды-для-себя” (pratyeka buddha, ду цзюэ), - последователи Хинаяны, которым недоступно обретение состояния Будды.

60. Единственная Колесница (ekayana, и чэн) - образ, восходящий к “Лотосовой сутре” (saddharma pundarika sutra, мяо фа лянь хуа цзин; фа хуа цзин}, одной из ранних и фундаментальных сутр махаянского буддизма. Обозначает или Колесницу бодхисаттв (путь махаянского совершенствования), или наивысшую Колесницу Будд, объединяющую все прочие пути и методы и превосходящую их как единственный Путь к обретению состояния Будды. В китайском буддизме (школа Тяньтай) велась оживленная полемика о природе Единой Колесницы, к которой эта школа относили и свое учение.

61. Равностность (samata, пин дэн) - важное понятие буддизма Махаяны, означающее единоприродность всех дхарм в их дхармовости” (dharmata, фа син) и их равной сводимости к абсолютному сознанию (в традиции татхагатагарбхи) или к пустотности (в шуньяваде).

62. В буддийских текстах, начиная с самых ранних, постоянно подчеркивается, что “вкус Учения Будд - это вкус освобождения”.

*

ЦЗУН-МИ. О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА

Вступительная статья, перевод с древнекитайского и комментарий

Е.А. Торчинова

Цзун-ми. О началах человека

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Танский период истории китайского буддизма (VII - IX вв.) 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 в. 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 г., 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 - Мадхьямики и Виджнянавады. Основные виджнянавадинские положения дополнены в данной сутре учением о реальности, существующей в качестве объективного внерефлективного бытия (кит. жу, санскр. татхата). Отсутствие четкой дифференциации между концепциями двух философских учений Махаяны, характерное для индийского буддизма до IX в., 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.

[307]

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 г.) 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”, 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

[308]

и критика основных, не хуаяньских 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 (Мадхъямика), названная Цзун-ми учением о разрушении свойств.

Третья глава посвящена изложению существа хуаяньского учения. Четвертая - демонстрация 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 не хуаяньских 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 дайдзокё (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, № 1881. Токио, 1968. С. 707 - 710.

Е.А. Торчинов

[309]

ПЕРЕВОД

Цзун-ми. О началах человека

ВВЕДЕНИЕ

Мириады одушевленных [1] [2] существ так же трудно сосчитать, как и части огромной массы из смешанных и спутанных элементов, но каждое из них возвращается к своему корню [3]. 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 триады [4].

Кроме того, говорится: “Знающий людей мудр, а знающий себя просветлен” [5]. 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 непостоянное [6], всесторонне рассмотрел и внутреннее, и внешнее [7], 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 пневма [8] изначального хаоса [9] разделилась надвое, породив инь и ян [10]. Эта двоица родила триаду: Небо, Землю и Человека [11]. Эта триада, в свою очередь, родила все сущее [12]. 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 результат [13] дел [14], 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 алайя-сознанию [15], 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 откликались на нужды

[310]

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 жизни [16].

Хотя в мыслях всех совершенномудрых содержится учение как об истинной сущности, так и о ее преходящих проявлениях, в первых двух учениях [17] 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 - содеять мириады 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 Человек [18] В этом сочинении четыре главы. Его название - “О началах человека”. - Цзун-ми).

ГЛАВА I.

ОБ УНИЧТОЖЕНИИ ПРИВЕРЖЕННОСТИ К МЕЛКОМУ

(Т. Е. 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 отсутствием [19]. Они говорят, что Дао берет за образец самоестественную спонтанность [20] и рождается в изначальной пневме [21]. 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 предопределенностью [22]. Поэтому после смерти любое существо вновь возвращается к Небу и Земле, вновь идет к пустоте своего отсутствия.

[311]

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 Чжоу [23], обрекло на раннюю смерть Янь Хуэя [24], постепенно ввергло в бездну гибели Бо И и Шу Ци [25]. Как же тогда называть его достойным преклонения?

Еще говорят, что все сущее рождено естественными и спонтанными трансформациями [26] и ни одна вещь не зависит ни от причин, ни от условий [27]. 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-бессмертным [28] не нужно поддерживать себя киноварными снадобьями [29], правителю эпохи великого благоденствия [30] 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 Конфуций [31] 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 добродетелей [32] и знание всех шести искусств [33]. Почему же в таком случае приходится полагаться на такие излишние приемы, как обучение и повторение, чтобы достичь совершенства в них?! Если бы

[312]

жизнь была стихийным получением пневмы, а смерть ее спонтанным лишением, то кто бы тогда после смерти мог стать духом или демоном [34]?

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 путями [35] 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

[313]

вину на Небесное предопределение, а такой несправедливости не должно быть.

Если это так, то, когда “Ши цзин” [36] обличает правление, основанное на смуте, когда “Шу цзин” [37] восхваляет путь истинного монарха, когда “Ши цзи” [38] призывает к миру и служению правителю, когда “Юэ цзин” [39] провозглашает преобразование нравов, 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 небожителей [40].

Второе - учение Малой Колесницы [41].

Третье - учение Великой Колесницы [42] о дхармовых свойствах [43].

Четвертое - учение Великой Колесницы об уничтожении свойств [44] (эти четыре рассматриваются в данной главе. - Цзун-ми).

Пятое - учение Единой Колесницы [45], проясняющее суть природной сущности человека (это учение рассматривается в третьей главе. - Цзун-ми).

Первое. Исходной посылкой буддийского учения люди считают учение о трех мирах [46], обретении результатов совершенных ранее дел, о благих и дурных причинах и их следствиях.

Говорят, что совершившие десять наитягчайших злодеяний [47] после смерти низвергаются в ад [48]; совершившие проступки средней тяжести становятся голодными духами [49], а совершившие наиболее легкие прегрешения рождаются животными. Поэтому Будда преподал миру учение о пяти постоянствах [50] (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 туфани [51] расслабляют руки и дают им свободно висеть вдоль тела. - Цзун-ми) и наказал придерживаться пяти обетов [52] (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

[314]

совершают десять наивысших благих деяний [53], соблюдают заповеди и всегда ведут себя тому подобным образом, рождаются на одном из шести небес [54] мира желаний [55]; практикующие четыре вида дхьяны [56] и восемь видов сосредоточения [57] рождаются на небесах мира формы и не-формы [58] (в изложенном не выделен отдельно ад небесных демонов [59]. - Цзун-ми); эти области отличаются от перечисленного выше, и о них нельзя узнать благодаря зрению и слуху. Обыватели [60] 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 сутр [61], 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 - нейтральные [62]. Результат они приносят в трех временах: сразу же [63], 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 психика [64]? 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

[315]

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 Колесницы [65] гласит о том, что материя [66] (плоть и тело) а также психика [67] (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 яда [68]. 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 мирах [69], 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 кальпы [70] пустоты формируется мир, гимн [71] гласит следующее: “В мире пустоты поднимается великий ветер, веющий в неизмеримом пространстве, и наполняет шестнадцать лакша [72], 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 Ямы [73]. 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

[316]

море снаружи окружает эти земли. Так устанавливается поименованный по четырем сторонам света сосуд вещественного мира. Когда проходит один период возрастания и убывания [74], процесс доходит до миров счастья второй дхьяны [75]. В конце этого времени люди внизу вначале едят земляные лепешки [76] 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 рода 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 отсутствием [77]. Господин Лао-цзы [78], 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 первозданного хаоса. Поэтому Лао-цзы говорит: “Дао-Путь рождает одно” [79]. 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 рождают три”. Так устанавливается вселенская триада [80]. От земляных лепешек до всех родов сущего - это как раз то, о чем говорится: “Три рождают мириады вещей”.

Вплоть до времени трех августейших государей [81] 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 империю [82]. Поэтому сочинения внутренних и внешних учений [83] 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).

[317]

Так, кальпа за кальпой, жизнь за жизнью непрерывно вращаются живые существа в круговороте сансары, без начала и конца, словно колодезное 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. - Цэун-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 скандх [84] - 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). [85]

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 дхарм [86]. 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” [87].

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

[318]

достигают познания пустоты “я” и истины как она есть [88] (истина о прекращении. - Цзун-ми) и тогда обретают плод архатства [89]. 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. Прошлое 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 корней [90] 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 сознания [91] и среди них восьмое - алайя-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-впечатлений [92] сознания, разделяющих его на “я” и дхармы, все виды сознания в момент порождения превращаются в “я” и дхармы [93]. По причине, лишенной пробуждения извращенности шестого и седьмого сознаний [94], 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

[319]

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 Колеснице [95], 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 “Праджняпарамиты”, но и присутствует 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 Нагарджуна [96] установил два типа интерпретации “Праджняпарамиты” [97] - 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 на обладающее способностью видения и тем, 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.

[320]

Все это лишь заимствованное из совокупности причинной обусловленности существование и оно не имеет собственной природы - такова причина этого".

Поэтому "Трактат о срединном видении" [15] гласит: "Никогда не было ни одной дхармы, порожденной чем-либо, кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая ни была бы пустой". И еще он гласит: "О дхармах, порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты".

"Трактат о пробуждении веры" [99] 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".

Сутра [100] 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” [101] гласит: “Во всех сутрах о пустоте еще остается, что сказать” (остается - то есть сохраняется еще не понятый смысл. - Цзун-ми).

“Сутра большого объема” [102] 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, называют 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.

[321]

ГЛАВА III

НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ПРОЯСНЕНИЕ ИСТИННОГО ИСТОКА

(УЧЕНИЕ, ПОСТИГШЕЕ ИСТИННУЮ СУТЬ БУДДИЗМА. - ЦЗУН-МИ)

Пятое. Проясняющее истинную природу учение Единой Колесницы [103] 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 Приходящего [104]. 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” [105] 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 дхарм [106] 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 истоку [107], отторгнуть все обыденные привязанности. “Уменьши и уменьши это вновь”, чтобы достичь самоестественности и недеяния [108]. 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

[322]

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 исконной пустотности и покоя истинно сущего. Однако из-за того, что по причине наличия заблуждения возникает обращенность к истинной мудрости, следует отсечь 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 Теле [109] - Цзун-ми).

ГЛАВА IV

О ВОЗМОЖНОСТИ СВЯЗАТЬ НАЧАЛА И КОНЦЫ

(О ВОЗМОЖНОСТИ ВОЗВЕДЕНИЯ 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 самосознающего 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 гармо

[323]

ническом единстве и являются не тождественными и не отличными; это и называется алайя-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 проявляются 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 мрак [110] и вступает из него в материнскую утробу (этот следующий аспект соответствует тому, о чем проповедуют конфуцианство и даосизм. - Цзун-ми).

Люди получают пневму [111] 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.

[324]

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 многоразличные 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 алайя-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 Предела [112]. Великий Предел рождает две формы - инь и ян [113]. Об этом говорят как о естественной спонтанности Великого Дао.

[325]

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 пневма [114] - 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 эмпирического субъекта, 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 первоэлемента 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 Теле [115].

Закончен трактат “О началах человека”.

ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ

ТРАКТАТА ЦЗУН-МИ “О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА”

[1] Т. е. 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] Т. е. 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] Т. е. 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.

[326]

[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” - “Ицзину”).

[10] Здесь и далее намек на § 42 “Дао-дэ цзина”: “Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождают 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. алайя-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 “алайя”, 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] Т. е. в конфуцианстве и даосизме.

[17] Т. е. чувственно воспринимаемый универсум.

[18] Пустота и отсутствие (кит. сюй у) - обычное обозначение Дао-Пути как всеобъемлющего и лишенного 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 (досл.: “Путь”) и основанного на нем мира, его спонтанность и стихийность. Здесь Цзун-ми ссылается на § 25 “Дао-дэ цзина”: “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. прим. 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 в. до н. э.) и Шан-Инь (XVI - XI в. до н. э.), прославившиеся своей жестокостью и свирепостью.

[23] Янь Хуэй - любимый ученик Конфуция (VI - V в. до н. э.), умерший в молодости.

[24] Бо И и Шу Ци - образцовые подданные, отказавшиеся служить новой династии Чжоу (с XII в. до н. э.), считавшейся ими узурпаторской, и добровольно умершие голодной смертью.

[25] Спонтанные трансформации (кит. цзыжань шэнхуа) - т. е. 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 в. н. э.), 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 в. до н. э.) - полулегендарный создатель даосской философии (также Ли Эр, Ли Боян, Лао Дань). Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) - даосский философ IV - III в. до н. э. Чжоу-гун (XII в. до н. э.) - сановник мудрых основателей династии Чжоу Вэнь-вяна и У-вана и сам совершенный мудрец. Способствовал победе Чжоу над династией Шан-Инь. Образцовая личность для конфуцианцев. Конфуций (VI - V в. 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. по), становящиеся демоном, призраком, навем (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] Т. е. 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. прета) 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 г. 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 в. 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 (Мадхьямика).

[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 в. 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. прим. 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. прим. 31. Здесь так называются пять важнейших буддийских заповедей, сравнивающихся ниже с нормами конфуцианства.

[50] Туфани - тибетцы.

[51] Не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять алкоголя.

[52] Т. е. не совершать десяти злых дел (см. прим. 46), делать противоположное им.

[53] Шесть небес мира желаний - та часть камадхату (см. прим. 45), на которой находятся низшие божества, пребывающие в мире желаний.

[54] См. прим. 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 не-форм.

[57] См. прим. 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, т. е. сутры хинаянской традиции.

[61] Нейтральные (дословно: “не движущие”, кит. бу дун), т е. не приводящие ни к благому, ни к дурному результату.

[62] Т. е. 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, т. е. психическое в оппозиции к физическому, рупа) и в отдельных случаях - виджняна (сознание, обычно - ши).

[329]

[64] Хинаяна (кит. сяо чэн).

[65] Рупа (кит. сэ).

[66] Нама, читта (кит. синь).

[67] Три клеши, т. е. омраченности сознания - моха, рага, двеша (заблуждение, страсть, гнев).

[68] См. прим. 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. Тяньцинь или Шицинь) - V в. н. э.

[71] Лакша - исключительно большая условная мера длины.

[72] Яма - индийский бог смерти. Здесь имеются в виду нижние небеса мира желаний.

[73] Кальпы 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] Т. е. 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. прим. 2, 30.

[78] См. § 42 “Дао-дэ цзина” и прим. 12 настоящей публикации.

[79] Небо, Земля и Человек.

[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 г.

[82] Т. е. 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 субстанциальной 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).

[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 не волнующиеся, 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. прим. 83).

[87] Истина как она есть (кит. чжэнь жу; санскр. бхутатхата) - реальность в ее объективном, внерефлективном 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 алайя-виджняна (сознание-сокровищница) - источник всех прочих видов сознания. Учение Виджнянавады создано философами Асангой (кит. Учжу) и Васубандху - V в. н. э.

[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 алайя-виджняне. В соответствующий момент эти отпечатки, хранящиеся в алайя-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 алайя-виджняну и т. д.

[92] Т. е. эмпирическую личность и по видимости внешние вещи.

[93] Т. е. ментального сознания (санскр. мановиджняна) и клиштамановиджняны (см. прим. 90).

[94] Махаяна (кит. да чэн).

[95] Нагарджуна (кит. Луншу, II в. н. э. (?)) - один из крупнейших буддийских философов, создатель философии Мадхъямики (срединное воззрение), или Шуньявады (учение о пустоте).

[96] Праджняпарамита (премудрость, переводящая на иной берег существования) - интуитивная мудрость, интуиция пустоты, ведущая к пробуждению (санскр. бодхи), а также тексты, излагающие соответствующее учение. Сутры класса “Праджняпарамиты” подготовили появление Шуньявады, в систематизированном виде разработанной Нагарджунои.

Бодхисаттва (кит. пуса) - существо, наделенное пробуждением и отказывающееся от достижения Нирваны во имя спасения всех живых существ. Также любой человек, имеющий установку на достижение пробуждения и спасения всех существ (кит. пути синь; санскр. бодхичитта).

[331]

[97] Т. е. главный текст Мадхъямики - “Мула мадхъямика карика” Нагарджуны [Чжун гуань лунь].

[98] Да чэн ци синь лунь [Махаяна шраддхотпада шастра] - текст, приписывающийся индийскому философу Ашвагхоше (кит. Ма-мин), но, скорее всего, написанный в Китае в VI в. Посвящен теории Татхагатагарбхи.

[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. прим. 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 умаляют, то они возрастают, если их увеличивают, то они умаляются” [Дао-дэ цзин, § 42].

[108] Дхармовое Тело (кит. фа шэнь; санскр. дхармакайя) - абсолютное Тело Будды, Будда как Абсолют. В доктрине Татхагатагарбхи отождествляется с последней.

[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. прим. 7 и след.

[111] Великий Предел (кит. тай цзи) - один из синонимов изначального хаоса (кит. хунь дунь) и изначальной пневмы (кит. юань ци). См. прим. 8, 20.

[112] См. прим. 9.

[113] См. прим. 20.

[114] Тело Закона - см. прим. 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.

[115] 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.

(c) design by Vixus

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ

КИТАЙСКОГО БУДДИЗМА

ПЕРЕВОДЫ

Трактат Цзун-ми “О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА”

*

АСАНГА. КОМПЕНДИУМ МАХАЯНЫ

(МАХАЯНА САМПАРИГРАХА ШАСТРА)

Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское

общество, 2000. С.252-267

ВВЕДЕНИ

Трактат выдающегося индо-буддийского философа Асанги (IV-V вв. н.э.) “Компендиум Махаяны” (Махаянасампариграха шастра или Махаянасангграха шастра) принадлежит к классическим памятникам буддийской философской мысли. Асанга вместе со своим братом, великим мыслителем Васубандху, часто называемым Вторым Буддой, является основателем религиозно-философской школы йогачара (школа практики йоги), или виджнянавада/ виджняптиматра (школа “только лишь сознания). Основная идея этой школы заключается в том, что единственной реальностью является сознание (виджняна) и его состояния. Виджнянавадины разработали учение о “сознании-сокровищнице” (алаявиджняна) как источнике всех эмпирических форм сознания вместе с присущей им субъектно-объектной дихотомией и о трех уровнях реальности (трисвабхава), разработали методы тончайшего анализа психических состояний и явились пионерами в области феноменологии сознания. Одновременно ими разрабатывались и проблемы сугубо религиозного характера: учение о Трех Телах Будды, доктрина совершенств (парамита) как средств для обретения просветления и теория пути бодхисаттвы.

Философское творчество Асанги и Васубандху подготовило расцвет буддийской эпистемологии и логики в трудах поздних йогачаринов - Дигнаги, Дхармакирти и их последователей. Асанга был весьма плодовитым автором. Помимо “Компендиума Махаяны”, ему принадлежит много иных произведений, в частности самый объемистый из всех буддийских философских текстов - “Йогачарья бхуми шастра” (“Трактат о ступенях учительного делания йоги”, обобщивший как религиозно-сотериологическое учение махаянского буддизма, так и философские идеи школы йогачара. Связывается имя Асанги и с пятью трактатами, которые согласно традиции, ему продиктовал сам грядущий Будда - бодхисаттва Майтрея (по мнению ряда буддологов, речь идет просто о монахе - учителе Асанги, носившим это имя и позднее отождествленный с бодхисаттвой). Эти тексты также раскрывают фундаментальные аспекты религиозной философии буддизма Махаяны.

Трактат Асанги “Компендиум Махаяны” является одним из синтезов философии школы только лишь сознания. В его десяти главах рассматриваются практически все аспекты учения виджнянавады.

Санскритский оригинал труда Асанги был, как и большинство других санскритских буддийских текстов, утрачен в период упадка буддизма в Индии и мусульманских завоеваний на индийском субконтиненте. Он сохранился лишь в китайских и тибетских переводах. Настоящий перевод, являющийся первой попыткой представить произведение Асанги на русском языке, выполнен с китайской версии буддийского проповедника и мыслителя Парамартхи (Чжэнь-ди, VI в. н.э.) по изданию: Тайсё синсю дайдзокё (“Трипитака годов Тайсё”). Т. 31, № 1593. Токио, 1968. С. 112-132. Вниманию читателя предлагаются первые две главы “Компендиума Махаяны”, посвященные в основном обоснованию доктрины базового сознания (алаявиджняна) и сопутствующим темам.

ПЕРЕВОД: КОМПЕНДИУМ МАХАЯНЫ

(МАХАЯНА САМПАРИГРАХА ШАСТРА)

ГЛАВА 1. ОБО ВСЕХ ИМЕНАХ ПРЕВОСХОДНОГО СВОЙСТВА БАЗОВОЙ ОПОРЫ

“Компендиум Махаяны” - это абхидхармическое1 учение, и в одной из сутр Великой Колесницы Превосходнейший в мире Будда2 так сказал о нем, обращаясь к бодхисаттвам-махасаттвам3, вошедшим благим образом в смысл гатх4 Великой Колесницы и желающим уяснить себе совершеннейшие благие качества Великой Колесницы: “Все Превосходнейшие в мире Будды обладают десятью превосходными свойствами, с которыми не могут сравниться и которые не может превзойти ни одно из свойств иных учений”. Что касается этих десяти свойств, то они таковы: первое свойство называется превосходным свойством адекватного познания базовой опоры, второе свойство называется превосходным свойством адекватного познания, третье свойство называется превосходным свойством адекватного познания вхождения, четвертое свойство называется превосходным свойством вхождения в постижение причин и следствий, пятое свойство называется превосходным свойством вхождения в постижение причин и следствий для совершенствования в установлении различий, шестое свойство называется превосходным свойством совершенствования в установлении различий для опоры на учение о следовании обетам, седьмое свойство называется превосходным свойством опоры на учение о сознании, исходящее из вышеуказанного, восьмое свойство называется превосходным свойством опоры на учение о мудрости, исходящее из вышеуказанного, девятое свойство называется превосходным свойством учения о плоде блаженного упокоения, десятое свойство называется превосходным свойством премудрого усмотрения различий. Именно относительно превосходных свойств этих десяти принципов Так Приходящий5 и говорил, что они совершеннее всех свойств иных учений. Если таким образом изъяснять смысл сутр, то станет ясно, что учение Великой Колесницы есть подлинное учение Будды.

Спросим еще раз, каким образом из этого беглого объяснения неопровержимо следует, что доктрина Великой Колесницы превосходит все иные учения? Но ведь из этого беглого объяснения тех десяти принципов следует несомненный вывод, что в учении Великой Колесницы есть то, чего нет в учении Малой Колесницы6.

Что же это за десять свойств?

То, что называют алая-сознанием7, обозначает свойство адекватного познания базовой опоры. Существует три вида уровней своебытия. Первый называется бытием с опорой на другое, второй называется бытием различаемого, третий называется бытием истинно сущего8.

Разъясняя свойство адекватного познания, учение о только лишь сознании говорит о свойстве адекватного познания вхождения. Доктрина шести парамит9 разъясняет свойство вхождения в причины и следствия. Учение о десяти ступенях пути бодхисаттвы разъясняет свойство совершенствования в установлении различий через вхождение в причины и следствия. Те благие обеты, заповеди и запреты, которых придерживается бодхисаттва, разъясняются через свойство совершенствования в различении благодаря учению о соблюдении обетов. Созерцательное сосредоточение таких видов, как сосредоточение - шурангама10, сосредоточение пустоты сосуда и другие, разъясняют свойство учения о сознании. Лишенная конструирования различий мудрость разъясняет свойство учения о премудрости. Нирвана без местопребывания разъясняет свойство плода блаженного упокоения.

Что касается учения о трех видах Тел Будды11, то оно говорит о таких Телах, как Тело Своебытия, Тело Соответствия и Превращенное Тело; учение об этой триаде разъясняет свойство

плода лишенной конструирования различий мудрости.

Поскольку эти десять свойств присущи только Великой Колеснице, что и отличает ее от Малой Колесницы, говорится о ее первенствовании. Поскольку сам Превосходнейший в мире Будда объяснял бодхисаттвам эти десять принципов, ясно, что все Превосходнейшие в мире Будды Великой Колесницы наделены десятью превосходными свойствами, а поэтому вполне очевидно, что Великая Колесница несравненно совершеннее иных учений.

Спросим теперь, каковы же эти десять превосходных свойств, благодаря которым Великая Колесница столь очевидно несравненно совершеннее иных учений?

Ведь Так Приходящий поистине верно учил о том, что достижения на пути Малой Колесницы не могут сравниться с достижениями на пути Великой Колесницы. Ведь в учении Малой Колесницы никто не видел объяснения и одного из этих десяти принципов, тогда как все они исчерпывающе объясняются Великой Колесницей. Кроме того, постижение этих десяти смыслов способно привести к наивысшему бодхи. Свершения и достижения на этом пути таковы, что с него нельзя сойти и повернуть обратно. Ведет же он к обретению всеведения всеми живыми существами. Поэтому гатха гласит:

Свойства адекватного познания и опоры на него,

Вхождения в причины и следствия и совершенствования,

Три вида учения и плод упокоения, -

Вот та мудрость, которую объемлет наивысшая Колесница.

Превыше этих десяти смыслов нет ничего,

Ибо они есть условие бодхи - пробуждения.

Поэтому Будды Великой Колесницы говорят,

Что это превосходнейшие десять смыслов.

Зададим вопрос, о чем мы будем говорить после изложения этих десяти принципов?

Начинающий продвигаться по пути учения бодхисаттва должен сперва научиться смотреть на все дхармы как на причинно обусловленные по самой их сути. Из этого усмотрения порождения всего по закону двенадцатеричной цепи причинно-зависимого происхождения12 производится прозорливая мудрость.

Далее, относительно причинно порожденных дхарм, следует различать их субстанцию и их свойства. Если мудрость обладает способностью узреть возрастание и увеличение, а также убывание и уменьшение применительно к этим двум аспектам, то можно избежать ошибок. Ведь правильное совершенствование должно привести к проникновению во все свойства причинно обусловленных сущностей, после чего достигается освобождение от всех препятствий. После этого сознанию становится доступным адекватное познание сущности и свойств. Но прежде следует практиковать шесть парамит, обретение совершенства в которых приводит к состоянию

чистоты и покоя, и это состояние уже не может быть утрачено. И в свою очередь, опора на чистоту и покой ума приводит к тому, что в чистоте и покое охватываются все парамиты. Движение по пути совершенствования на десяти уровнях восхождения бодхисаттвы требует от одной до трех асанкхея кальп13, и только после этого бодхисаттва обретает совершенство в трех учениях.

Плодом этого совершенства в учении является нирвана и наивысшее бодхи. Вот, что следует знать после получения знания относительно десяти принципов.

Все знающие эту последовательность непременно обретают совершенство на пути Великой Колесницы. Если начать говорить об адекватном познании, то необходимо знать, что базовая опора носит имя алая-сознания. Где же Превосходнейший в мире говорил об этом сознании и где он называл это сознание алаей? Гатха из “Обозрения Абхидхармы” Превосходнейшего в мире Будды гласит:

Этот мир не имеет начала во времени,

И все дхармы опираются на приостановление,

И если известны все пути к пробуждению,

То нирвана непременно будет обретена.

В “Абхидхарме” есть также гатха, гласящая:

Все дхармы опираются на местопребывание во вместилище,

Это сознание, вмещающее в себя все семена14;

Поэтому оно называется “алая“15, -

Так я наставлял людей наиболее выдающихся способностей.

Эти две гатхи из агамы16ясно сообщают о сущности и имени этого сознания.

Вопрос:

Почему Будда сказал, что это сознание называется “алая”?

Все дхармы, относящиеся к категории рожденных и нечистых, скрыты в этом вместилище; по этой причине оно так названо. Ведь это сознание является причиной сохранения всех дхарм, вмещая их в себя. Кроме того, все живые существа, имея это сознание своим вместилищем, из него заимствуют представление о свойстве наделенности “я”. Вот поэтому оно и называется “алая-сознанием”, как о том и возвещает агама.

Гатха из почастного разъяснения сутры гласит:

Ухватывающее сознание глубоко и утонченно;

В его потоке плывут семена дхарм.

Я никогда не говорил обычным людям,

Что оно отчленяет объекты и крепко цепляется за “я”.

Вопрос:

Почему это сознание также называется “адана-сознанием“17?

Оно способно поддерживать все наделенные материальностью корни - индрии. Оно держится за все, имеющее отношение к получению, порождению, приобретению, будучи базовой опорой всего.

По какой причине?

Это сознание крепко ухватывает все наделенные материальностью корни - индрии - и держится за них, не разрушая их и не отпуская. Так достигается последний предел континуальной последовательности развертывания свойств. И в момент восприятия оно способно вобрать воспринятое и скрыть его в себе. Таким образом и обретается тело на одном из шести путей существования. По той причине, что это сознание воспринимает явления и крепко ухватывается за них, его и называют адана-сознанием. Его также называют психикой18. В соответствии с этим и Превосходнейший в мире Будда говорил о психике, уме и сознании.

Ум19 бывает двух видов. Ум первого вида способен, взаимодействуя с объектами, порождать последовательность взаимообусловленности. Здесь умом считается сознание предыдущего момента. Благодаря этому сознанию рождается представление о базовой опоре, как об уме.

Ум второго вида - это загрязненный ум. Он находится в полном взаимодействии и гармонии с четырьмя базовыми аффектами. Первый аффект - вера в реальность самости, второй аффект - невежество относительно природы “я”, третий аффект - привязанность к “я”, четвертый аффект - неведение. Это сознание, в котором находят опору и прибежище все остаточные аффекты. Это аффективное сознание рождается благодаря опоре на ум первого вида. Из-за загрязненности этого ума второго вида и из-за наличия обусловленных чувственных объектов и их последовательного развертывания формируется способность различения и ментального конструирования. Этот второй аспект и называют умом в собственном смысле.

Вопрос: а откуда известно о существовании загрязненного ума?

Если бы этого вида психики, единственного проводника заблуждения, не существовало бы, то нельзя было бы сказать, что есть и само заблуждение. Дхарма этого ума находится в такой тесной ассоциации с пятью сознаниями чувственных восприятий, что кажется просто несуществующей. И по какой причине? Эти пять сознаний чувственных восприятий сосуществуют одновременно, опираясь друг на друга и пребывая друг в друге. В таком случае и говорят о глазе и всех других корнях чувственного восприятия. Кроме того, этот ум называют умом, соответствующим отсутствию предмета. Кроме того, психика, фиксирующаяся на упокоении при условии отсутствия представлений, фиксируется на отсутствии иного.

И по какой причине?

Загрязненная психика, фиксирующаяся на отсутствии представлений, не одинакова с психикой, обнаруживающей фиксацию при проявлении упокоения. Но два этих типа фиксации по сути своей не отличаются друг от друга. Далее, во время пребывания на Небесах отсутствия мысли не имеется ни потока сознания, ни утраты, ни загрязнения. В этом состоянии как бы нет ни воззрения о наличии “я”, ни привязанности к “я”. А что касается всех прочих состояний, неразрывно связанных с возникновением ментального конструкта “я” с благой, неблагой и нейтральной окраской психики, они совершенно не таковы. Однако именно неблагие психические состояния находятся в соответствии с привязанностью к представлению о “я”. Представление о наличии “я” и чувство “я” активизируются такими психическими состояниями, однако не активизируются благими и нейтральными состояниями. Если эти два вида психики проявятся одновременно, то никакого ущерба от этого не будет. Если же они установятся и начнут действовать во взаимодействии с шестым сознанием, то тогда будет ущерб.

Пребывая в заблуждении, ум не действует один, а уподобляется пяти сознаниям.

Две формы фиксации не разнятся между собой, а ум и присущие ему имена оказываются беспредметными.

Когда нет представлений, нет и хватания за “я” и нет также потока сознания.

При благих, неблагих и нейтральных состояниях не обязательно должно возникать хватание за “я”.

Когда нет отделения от загрязненной психики, тогда диада и триада свойств будут противостоять друг другу.

Если бы не было всех этих местопребываний20, то хватание за “я” вообще бы не родилось.

Для того, кто видит природу истинной реальности, ни одно из препятствий не возникнет.

Того же, кто действует во всех местопребываниях, назовут тем, кто действует один, пребывая в неведении.

Поскольку этот вид психики является загрязненным, он охватывает также и природу нейтральных состояний. Он также в равной мере взаимно согласуется четырьмя формами сомнений. Например, все психические состояния миров форм и не-форм без исключения являются нейтральными, поскольку в этих двух мирах аффекты пребывают в сокрытии во вместилище шаматхи21. В этом состоянии психика развертывается равномерно, не проявляя свою аффективность, и третий уровень субстанции ума не может быть достигнут в отрыве от алая-сознания. По этой причине алая-сознание находит свое наиболее полное выражение в уме. Опираясь на вложенные умом в алая-сознание семена, рождаются все остальные формы сознания.

Вопрос:

В каком случае об этом уме говорят как о психике?

Когда его рассматривают в отношении многочисленных видов семян, внесенных в него силой энергий привычки22.

Вопрос:

По какой причине получается так, что последователи Колесницы слушающих голос23 ничего не говорят об этих свойствах психики, а вы говорите об алая и адана, называя их тончайшими началами, охватывающими всю сферу чувственно воспринимаемых объектов. Слушающие голос не занимают слишком высокой позиции на пути к обретению всеведения, поэтому среди них неизвестны эти учения. Их задача заключается в том, чтобы посредством завершенной мудрости идти к полноте первоначального обета, поэтому им и не сообщается об этих учениях. Но все бодхисаттвы должны занимать высокую позицию на пути к обретению всеведения, и поэтому Будда проповедовал им эти доктрины. И по какой причине? Если отказаться от обретения этой мудрости всеведения, то наивысшее бодхи лишится своего местопребывания.

Далее, следует сказать, что Так Приходящий прояснил эти учения приверженцам Колесницы слушающих голос, используя для этого другие имена. Так, в одной из сутр агамы говорится: “Все мирские люди наслаждаются алая, любят алая, упражняют алая, облекаются в алая, чтобы упокоить алая“24. Так Приходящий проповедовал истинную Дхарму25, и он, стремясь к тому, чтобы мирские люди любили слушать его, закладывал в их уши наставления, стимулировавшие деятельность ума в направлении проявления мудрости и стремления к правильному усердию. Ведь истинная Дхарма Так Приходящего как раз и предназначена для восприятия и осуществления тех, кто стремится к упокоению и умиротворению алая. И с тех пор, как Так Приходящий покинул мир, это учение остается наиболее редко обретаемым и наделенным недоступными для мысли достоинствами. Это учение было явлено миру как учение о коренном сознании и о нем, уходя из мира, Так Приходящий возвестил в сутрах, наделенных четырьмя видами благих качеств.

Учение об этом сознании, называемом, однако, другими именами, было явлено и последователям Колесницы слушающих голос. Так, в агамах махасангхиков26 это сознание явлено как базовое коренное сознание, на которое опираются другие виды сознания, подобно тому как дерево опирается на свои корни. Махишасики, используя другое название, также говорят об этом сознании. Они называют его скандхой - источником смертей и рождений. И по какой причине? Ведь континуальная последовательность развертывания психического и физического временами прерывается, но семена, пребывающие в психическом начале этого типа, существуют непрерывно. Поэтому следует знать и опираться на это знание, что такие сущности, как адана, алая, базовое коренное сознание, скандха - источник смертей и рождений (а все это лишь имена, используемые последователями Малой Колесницы для обозначения алая-сознания), образуют царственный путь Учения.

Находятся, правда, и такие наставники, которые говорят, что психика, ум и сознание - только разные слова, имеющие, однако, один и тот же смысл. Но смысл их не одинаков. О том, что ум и сознание отличаются друг от друга, уже говорилось выше, но следует знать, что и слово “психика” употребляется в разных смыслах. Есть также и такие наставники, которые говорят, что когда, как об этом сказано выше, Так Приходящий проповедовал в мире, что миряне радуются сознанию-алая и наслаждаются им, то под алая-сознанием он имел в виду просто пять скандх привязанности.

Есть и такие наставники, которые утверждают, что алая - это взаимное соответствие привязанности к приятным ощущениям и влечений.

Есть также наставники, которые утверждают, что привязанность к воззрению относительно существования самости и есть алая. Но все эти наставники находятся в заблуждении относительно природы алая, как это видно из содержания агам. Поэтому наставники, придерживающиеся таких точек зрения, хотя и считают себя последователями Малой Колесницы, но в действительности проповедуют учения, несовместимые с ее принципом. Если же найдется человек, не пребывающий в заблуждении относительно природы алая-сознания, то даже если он останется приверженцем Малой Колесницы, его принцип понимания все-таки окажется наивысшим.

Почему он окажется наивысшим?

Если придерживаться того мнения, что скандхи27 привязанности суть алая, то подобный взгляд непременно поведет к получению горького плода страданий в последующей жизни. Это хватание за скандхи как за алая - наиболее противоразумное и вредное заблуждение28. И эта приверженность идее скандхи отнюдь не то, что следует любить. Ведь живые существа в своих привязанностях и радостях отнюдь не следуют истинному принципу.

И по какой причине?

Ведь в живых существах не возникает устойчивое желание отрешиться от привязанности к скандхам. Их стремление заключается только в том, чтобы приятные переживания всегда сопровождали их восприятия и они бы получали желаемое. Поскольку начиная с уровня четвертой ступени медитативного сосредоточения и в более высоких мирах подобные приятные переживания отсутствуют, то живые существа, обретшие рождение в высших мирах и не получающие их, чувствуют себя обездоленными и поэтому вновь рождаются в мирах гнета и страдания29. Вот поэтому и можно сказать, что живые существа в своих привязанностях и радостях отнюдь не следуют истинному принципу.

Если же мы рассмотрим это воззрение о природе телесного существования в свете истинного Учения, то мы увидим, что вера в не-я и наслаждение им отнюдь не есть то, что любят живые существа, поскольку именно за это алая-сознание хватается психика живых существ, воспринимая его в качестве своего внутреннего “я”. И если живое существо получит при рождении дурную форму существования, то его скандха, определявшая желание страдать, немедленно исчезнет и никогда более не возникнет. Однако поскольку алая-сознание прочно связано с любовью к своему “я”, к этому не прибавится желание наслаждения от пресечения существования самостного “я”. И хотя в случае рождения в мирах выше четвертой ступени сосредоточения не наслаждаются больше переживанием чувственных удовольствий, в сознании-алая сохраняется и не прерывается любовь к самостному “я”.

Если мы посмотрим на это в свете истинного Учения, то увидим, что даже в том случае, если возникает желание наслаждаться “не-я” и противостоять воззрению телесного существования, тем не менее в алая-сознании все же сохраняется любовь к своему самостному “я” и через это алая-сознание поддерживает свое устойчивое существование. Это сознание является превосходнейшим среди всех видов сознания, и поэтому еще одним его именем является “совершенно утвержденное сознание”.

ГЛАВА 2. О СВОЙСТВАХ

А теперь спросим, как следует смотреть на свойства этого совершенно утвержденного сознания.

Если в самом общем виде говорить об этих свойствах, то можно сказать, что существует три вида их.

Первый - это свойство установления самости.

Второй - это свойство установления причинности.

Третий - это свойство установления следствия.

Что касается свойства установления самости, то оно опирается на энергию привычки всех нечистых видов дхарм. А семена, которые порождаются, охватываются и поддерживаются ею, формируют сосуд-вместилище. Это называется собственным свойством.

Что касается свойства установления причинности, то следует сказать, что в качестве причины порождения всех этих видов нечистых видов дхарм следует считать это сознание, содержащие все семена. Это называется свойством причинности.

Что касается свойства следствия, то это сознание непрестанно с безначальных времен испытывает воздействие энергии привычки всех и всяческих семян нечистых видов дхарм; поэтому оно и поддерживает свое существование. Это называется свойством следствия.

Какая же дхарма называется энергией привычки? Какой смысл в том, что эту энергию привычки называют выявляющей желания?

Эта дхарма находится в полном соответствии с другими свойствами, рождаясь и исчезая вместе с ними, а потом становясь причиной, обусловливающей будущее рождение и его характер. Вот в чем смысл утверждения относительно выявляющего характера этой дхармы.

Вот, например, цветок относится к растению как его энергия привычки: ведь цветок рождается и гибнет вместе со всем растением, но именно цветок является причиной наличия у всех поколений этого растения аромата. Также и у человека то или иное влечение проявляется в виде энергии привычки, причем сознание человека находится в единстве с его влечением, возникая и исчезая вместе с последним, но причина всего множества последующих рождений человека коренится в трансформациях его сознания. Много слушающие люди наделены энергией привычки, ведущей к развитию у них склонности к многослушанию. Но сама мысль о слушании рождается и исчезает у них только одновременно с соответствующим актом сознания. Непрерывная повторяемость таких актов сознания делает понятной причину порождения склонности. Поскольку эта энергия привычки со временем обретает все большую устойчивость, то и говорят, что человек приобретает привязанность к дхармам. Но принцип функционирования этого порождения следует понимать только исходя из теории алая-сознания.

Почему говорится, что эти загрязненные семена и тождественны алая-сознанию, и отличны от него?

Так говорится постольку, поскольку они не имеют другой субстанции, кроме алая-сознания,

находясь с ним в таком тесном единстве, что их весьма трудно разделить, но они и не являются неотличными от него. Когда алая-сознание рождается таким образом, рождается и сила энергии привычки, приобретающая способность акцентировать момент различия. Поэтому и употребляется выражение “все семена”.

Каким образом алая-сознание и все виды загрязненного одновременно взаимно обусловливаются?

Это можно сравнить с отношением света свечи и фитиля: когда они появляются, то и жар огня появляется одновременно с ними в порядке взаимообусловленности. Или когда одежда человека зацепляется за древесную колючку, то он уже не может идти дальше и вынужден остановиться. Следует знать, что коренное сознание и сила энергии привычки являются причинами друг друга. В этом и заключается их природа. Так, сознание является причиной наличия загрязненных дхарм, а загрязненные дхармы являются причиной наличия сознания.

И почему же?

Ведь, кроме этих двух дхарм, нельзя найти никакой другой причины.

Почему об энергии привычки не говорится как о имеющей много видов и почему не говорится о различиях между этими разными видами?

Почему же в таком случае одна энергия привычки может быть причиной рождения множества дхарм?

Здесь можно привести такой пример. Ткань состоит из множества разноцветных нитей. Но если она попадет в грязный котел, то вся станет одноцветной от грязи. Точно то же самое происходит и тогда, когда все множество дхарм алая-сознания оказываются под воздействием силы энергии привычки: все они обнаруживают одну и ту же природу, и никакого множества видов здесь нет. Так и в результате загрязнения ткани больше не видно разных по цвету нитей, но вся ткань становится одноцветной. В алая-сознании же имеет место обусловленное порождение. Эта проблема относится к числу наиболее тонких и глубоких во всей доктрине Великой Колесницы. Если же говорить в самом общем смысле, то можно сказать, что существует два типа обусловленного порождения. Первый - конструирование различий в самобытии, второй - конструирование различий по принципу “нравится - не нравится”.

Имея своей базовой опорой алая-сознание, все дхармы возникают и рождаются. Это называется обусловленным порождением в самобытии. По причине различения множества дхарм всех видов, причинно обусловленных самобытием, появляется двенадцатеричная цепь причинно-зависимого происхождения. Ее характер отражает принцип различения, описываемый как “нравится - не нравится”, ибо различение между путями блага и зла определяется характером влечения (“нравится”) или не-влечения (“не-нравится”). Так и возникают все виды причинной обусловленности.

Если человек не видит в силу своих заблуждений, что первым членом цепи причинной обусловленности является алая-сознание, то он начинает считать самобытие причиной рождений-смертей, или начинает верить в астрологию и силу созвездий, или начинает придерживаться убеждения в существование естественных процессов изменений, или начинает

признавать восемь самосущих “я”, или вообще начинает заявлять, что все беспричинно. Если же человек не усматривает причинную обусловленность второго рода, то он начинает веровать в Я как творца и в душу как получателя. Это все равно, как если бы много слепцов, никогда ранее не видевшие слона, пытались бы на ощупь познакомиться с ним. Один пощупал бы хобот слона, другой - бивни, третий - уши, четвертый - ноги, пятый - хвост, а шестой - спину слона. И если бы некий человек спросил бы их, на что похож слон, то один сказал бы, что на ручку плуга, другой - что на дубину, третий - что на сито, четвертый - что на столб, пятый - что на метлу, а шестой - что слон похож на горный камень. Если человек не понимает двух видов причинного возникновения, то его неведение рождает в нем слепоту и он начинает утверждать, что самобытие есть причина или что причиной всего являются созвездия, естественные трансформации, восемь самосущих “я”, или он даже может заявить, что все вообще беспричинно или что причиной являются Творец и душа-получатель. Короче говоря, если не знать базовых свойств алая-сознания и свойств причин и следствий, то можно уподобиться слепцам, которые, не зная базовых признаков слона, высказали множество нелепых суждений об этом животном. Если же в самом общем смысле охарактеризовать базовое свойство алая-сознания, то можно сказать, что это сознание плодов и следствий. Ведь все множество семян в этом сознании охватывает собой все три мира, тела, обретаемые на любом из шести путей в любой из четырех форм живых существ. Чтобы окончательно исчерпать и разъяснить смысл сказанного выше, будет дана гатха, гласящая так:

Внутреннее и внешнее нельзя постичь:

И то, и другое суть лишь условные названия.

Что же касается их внутренней сути,

То она сокрыта в семенах, которые шести видов.

В каждом акте сознания они то исчезают, то возникают,

Следуя друг за другом, и этому нет границ.

Правильное созерцание причин и условий

ведет к постижению природы самих следствий.

То, что, будучи нейтральным, подвержено воздействию энергии привычки, и то, что способно оказывать воздействие,

соответствуют друг другу.

Если бы они отличались друг от друга, то воздействие было бы невозможно - вот каково базовое свойство воздействия энергии привычки.

Шесть сознаний не соответствуют друг другу, три различия противостоят их гармонии.

Два акта сознания не бывают одновременно, по своему характеру они бывают избыточными, порождающими и рядоположенными.

Эти семена внешнего и внутреннего обладают

силой порождения и формируют условия.

Истлевшее и погибшее находит свое продолжение,

но затем снова гибнет и исчезает.

Вот, например, семена внешнего и семена внутреннего

несводимы друг к другу.

Смысл этих слов разъясняется еще в двух гатхах:

Извне не приходит энергия привычки, внутренние семена не таковы.

Если услышишь, что нет энергии привычки, не верь,

ибо как иначе понять природу следствия?

Содеянное и еще не содеянное, утраченное, обретенное -

они противодействуют друг другу.

Поскольку внешнее и внутреннее дополняют одно другое,

то внутри есть воздействие энергии привычки.

Все остальные сознания опираются на алая-сознание, и их называют возникающими сознаниями. Следует знать все условия и формы их возникновения. Их также называют полученными и функционирующими сознаниями. Как гласит “Мадхьянта вибхага”:

Первое называется обусловленным сознанием,

а сознания второго типа называются полученными.

Получение происходит посредством различения,

а все активное в них относится к дхармам сознания.

Эти два типа сознаний взаимно обусловливают друг друга. Как гласит гатха из “Махаяна Абхидхарма сутры”:

Все дхармы хранятся во вместилище сознания,

сознания и дхармы - одно и то же.

Они вдвоем обуславливают друг друга

и равно определяют характер следствий.

Если мы рассмотрим первый тип обусловленного порождения, то увидим, что дхармы и сознание определяют и обусловливают друг друга.

А в случае обусловленного порождения второго типа чем обусловлены дхармы?

Это дополнительная обусловленность. Эта обусловленность производит шесть эмпирических форм сознания. Всего существует три условия. Это дополнительное условие, обусловленное условие и производное условие. Эти три вида условий также называют так:

1. Условие порождения мира циклического существования рождений-смертей.

2. Условие существования влечения и отвращения.

3. Условие получения следствий и функционирования.

Таковы все четыре вида условий.

Перевод Торчинова Е.А.

http://fictionbook.ru/ru/author/torchinov_evgeniyi_alekseevich/

*

Е.А. ТОРЧИНОВ. УЧЕНИЕ О “Я” И ЛИЧНОСТИ В КЛАССИЧЕСКОМ ИНДИЙСКОМ БУДДИЗМЕ

Доктрина личности является важнейшей буддийской доктриной, известной обычно как учение о несуществовании индивидуального субстанциального простого и вечного “я”, или души (атмана). Эта доктрина называется обычно на санскрите анатмавада. Это учение отличает буддизм как от большинства неиндийских религий, так и от других религий Индии (индуизм, джайнизм), признающих существование “я” (атман) и души (джива).

Почему буддизм отрицает существование вечного “я”? Отвечая на этот вопрос, мы сразу же сталкиваемся с отличием индийского мышления от европейского. Как хорошо известно, Кант считал веру в бессмертие души одним из постулатов нравственности. Буддизм, напротив, утверждает, что именно чувство “я” и возникающая из него привязанность к “я” есть источник всех прочих привязанностей, страстей и влечений, всего того, что образует клеши - омраченную аффективность, затягивающую живое существо в трясину сансарического существования. Какое же именно “я” отрицается буддизмом? Сразу отметим (это важно для рассмотрения некоторых дальнейших тем), что буддизм ничего не говорит об Атмане, описанном в Упанишадах, то есть об абсолютном субъекте, некоем высшем надличностном Я, едином для всех существ и в конечном итоге тождественном Абсолюту (Брахману). Этот Атман не признается и не отрицается буддизмом. О нем (по крайней мере, в ранних текстах) вообще ничего не говорится. Отрицается именно индивидуальное “я”, личность как сущность, простая и вечная тождественная самой себе субстанция. Таковой буддизм не находит в нашем опыте и рассматривает ее как иллюзорный продукт ментального конструирования. Таким образом, фактически буддизмом отрицается то, что в брахманской и джайнской традициях получило название джива (душа) или пудгала (личность). Некоторые пассажи из ранних буддийских

текстов об отсутствии души настолько напоминают соответствующие рассуждения Д. Юма из “Трактата о человеческой природе”, что буддологи XIX века были потрясены тем обстоятельством, что подобного рода теории, бывшие на Западе частью скептической и, в конечном итоге, вольнодумной и даже антирелигиозной мысли в буддизме помещены в сугубо религиозный контекст.

Но если такой сущности, как душа нет, то что же такое личность? буддисты отвечают, что личность есть только имя для обозначения соединенных в определенном порядке групп психофизических элементов. В знаменитом буддийском философском памятнике “Вопросы Милинды” (Милинда паньха) буддийский монах Нагасена беседует об этом с греко-индийским царем Милиндой (Менандром - первая половина II в. до н. э.) - после завоевания части Индии Александром Македонским в IV в. до н. э. там были созданы индо-эллинистические государства. Царь утверждает, что если буддисты считают, что души нет и что ни один из элементов психофизического состава человека, равно, как и совокупность всех этих элементов, не являются личностью, то у буддистов получается, что никакой личности вовсе нет. Возражая царю, Нагасена указывает ему на колесницу и начинает спрашивать царя, что она такое - есть ли колеса колесница? Или может быть, кузов - колесница? Или не являются ли колесницей оглобли или какие-либо еще детали? На все эти вопросы царь дает отрицательный ответ. Тогда Нагасена спрашивает царя, не есть ли колесница все это вместе. Милинда снова дает отрицательный ответ, а это дает Нагасене возможность сказать, что в таком случае получается - никакой колесницы нет вовсе. Тогда царь возражает, и говорит, что колесница суть только имя, призванное обозначить совокупность всех перечисленных частей и деталей. Этот ответ дает возможность Нагасене сказать, что точно также и личность суть только имя, обозначающее определенным образом упорядоченное единство пяти групп элементов опыта.

Что же это за группы?

В буддийской традиции они называются пятью скандхами (панча скандха; слово “скандха” дословно означает “куча”). Это

1. группа чувственного (рупа), то есть всего, что мы могли бы отнести к области чувственно воспринимаемого и материального;

2. группа чувствований (ощущение приятного, неприятного или нейтрального) - ведана;

3. группа осознавания различий (круглое - квадратное; белое - черное и т.д.), а также формирования представлений и понятий - самджня;

4. группа мотивирующих факторов - волений и побудительных импульсов (самскара); именно эта группа элементов ответственна за формирование кармы и, наконец,

5. сознание как таковое (виджняна).

Следует обратить внимание, что порядок перечисления скандх не случаен - он отражает порядок восприятия объекта и его освоения сознанием: вначале только сами чувственные данные, затем сопровождающее их чувство приятного или неприятного, затем формирование конкретного образа воспринятого объекта и оформление затем установки на влечение к воспринятому или отвращение к нему; все эти процессы сопровождаются участием в них сознания, которое

присутствует даже на уровне восприятия.

Следует обратить внимание на то обстоятельство, что здесь в понятие “личность” включается и объектная область, воспринятая живым существом. Это обстоятельство очень важно для понимания специфики буддийского понимания личности. Как еще на заре XX века писал О.О. Розенберг, для буддийского мыслителя не существует отдельно “человека” и “солнца”, а есть некое единое поле опыта - “человек, видящий солнце”. Здесь солнце есть уже не внешний объект, пребывающий вне личности, а часть личности, включенная в нее через процесс восприятия. Это уже не “солнце в себе” (таковое буддистов интересует очень мало), а солнце уже воспринятое человеком и ставшее посему частью его внутреннего мира, частью данной человеческой личности. Это не мир, в котором мы живем, а мир, который мы переживаем. К этой теме и вытекающих из нее последствиях мы еще будем неоднократно возвращаться в дальнейшем.

Но тут можно сказать, что пусть буддизм отрицает единую простую душу, но он все-таки признает некие субстанции, некие “кирпичики”, их которых сложена личность; эти кирпичики и есть пять скандх.

Однако это совершенно не так: скандхи никоим образом не есть субстанции, они именно группы элементов, причем выделяемые достаточно условно и формально - реальны (и то по учению большинства буддийских школ только относительно) именно элементы, а не их группы - скандхи. И здесь мы подходим к одной из самых сложных и центральных тем буддийской философии - учению о дхармах, то есть к Абхидхарме (буддийской философской психологии; точнее, это и не философия и не психология, а именно Абхидхарма, но для нас понятнее всего будет, если мы объясним это слово через знакомое нам сочетание слов - “философская психология”). Теория дхарм настолько важна для буддизма, что один из своих главных трудов (книга впервые была опубликована в Англии) выдающийся российский буддолог академик Ф.И. Щербатской так и назвал “The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word ” Dharma” ” (“Центральная концепция буддизма и значение слова ” дхарма” “). К учению о дхармах - элементах, образующих группы (скандхи), в свою очередь формирующих то, что мы называем личностью теперь и следует обратиться.

Кратко определим само понятие “дхарма”, что, впрочем, очень трудно, и даже такой великий буддолог, как Ф.И. Щербатской, постарался избежать однозначного определения. Само это слово образовано от санскритского корня dhr - “держать”. То есть дхарма - это “держатель”, или “носитель”. Держатель чего? Своего собственного качества. Таким образом, дхарма есть неделимый элемент нашего психофизического опыта, или элементарное психофизическое состояние. Можно ли счесть субстанцией дхарму? Опять-таки, нет, причем, сразу в силу двух обстоятельств. Во-первых, согласно индийскому пониманию субстанции и субстанциальности, которого, например, придерживалась брахманистская школа ньяя, один из основных идейных оппонентов буддизма, субстанция всегда является носителем множества качеств, которые связаны с ней разными отношениями, тогда как в буддизме каждая дхарма несет лишь одно качество, свое собственное. Во-вторых, индийские субстанциалисты утверждали принцип отличие носителя (субстанции) и несомого (акциденции, качества), что выражалось в формуле дхарма-дхармин бхеда, где дхарма - несомое качество, а дхармин - его субстанциальный носитель. Буддизм же утверждает, что дхарма и дхармин тождественны, носитель и несомое им качество совпадают. Есть и третье принципиальное отличие: субстанции брахманистов, как

правило, вечны, тогда как дхармы мгновенны. Но об этом подробнее мы поговорим позднее.

Говоря о дхармах надо отметить и еще одно важное обстоятельство, на которое обратил пристальное внимание петербургский буддолог В.И. Рудой. Дело в том, что во многих (хотя не во всех) буддийских школах дхармы рассматриваются с одной стороны как дравья сат, то есть элементы, наделенные онтологическим статусом, реальные элементы, а с другой - как праджняпти сат, то есть как только мыслимые, или конвенциональные единицы языка описания опыта. То есть, наш опыт конституируется дхармами, но сами дхармы мы также описываем в терминах дхарм. Здесь можно привести такой, правда несколько грубый, пример: наша речь состоит из слов, но слова мы описываем тоже при помощи слов. Эта особенность понимания буддистами дхарм приблизила их к разрешению так называемого парадокса психических процессов, который европейской психологией стал осознаваться только в XX столетии: мы всегда описываем сознание не в имманентных терминах (терминах, отражающих внутренне присущие ему самому свойства), а в терминах либо внешнего мира, либо другого сознания. Введя понятие дхармы в качестве как онтологически релевантного элемента сознания и опыта вообще и как элемента языка описания сознания (и опыта), буддисты по существу нашли один из вариантов имманентного сознанию языка его описания. В этом несомненный вклад буддизма в индийскую и мировую философию.

Таким образом, резюмируя выше сказанное, буддизм смотрит на личность как на только лишь имя, призванное обозначить структурно упорядоченную комбинацию пяти групп несубстанциальных и мгновенных элементарных психофизических состояний - дхарм. Это и есть достаточно строгая формулировка принципа анатмавады (“без-я”, “без-души”), точнее (по крайней мере, с точки зрения махаянского буддизма), одного из его двух аспектов - “бессущностности личности” (пудгала найратмья). Второй его аспект - “бессущностность дхарм” - мы рассмотрим в лекции, посвященной философским школам буддизма Махаяны, поскольку он признается не всеми буддистами, а только махаянистами.

Самыми ранними каноническими текстами Махаяны были праджня-парамитские (праджняпарамита - “совершенство премудрости” или “премудрость, переводящая на иной берег”) сутры. История их появления приблизительно такова. Вначале появился базовый эталонный текст - Аштасахасрика праджняпарамита сутра (“Сутра в восемь тысяч стихов - шлок”), содержащий все основные идеи, структурные особенности и терминологию этого типа буддийской литературы (I в. до н. э.). В течение последующих двух-трех веков появляется довольно много расширенных вариантов этой сутры под названиями “Праджняпарамита сутра в десять тысяч (двадцать пять тысяч, сто тысяч, пятьсот тысяч) шлок”. Эти тексты никак по своему содержанию не отличались от “Аштасахасрики”, разрастаясь в объеме за счет повествовательных деталей, описаний, повторов и т.п. Следующий этап формирования праджняпарамитской литературы - период создания своеобразных резюме, текстов, кратко обобщающих содержание больших сутр и выражающих как бы саму суть доктрины Запредельной Премудрости. Эти тексты кратки, лаконичны и чрезвычайно содержательны. Наиболее известны и даже знамениты два текста этого типа - “Ваджраччхедика праджняпарамита сутра” (“Сутра о Запредельной премудрости, отсекающей [неведение] алмазным [мечом]”, более известная в Европе под неточным названием “Алмазная сутра”) и “Праджняпарамита хридая сутра” (Сутра сердца Запредельной Премудрости”, или “Сутра сердца”; само название этого текста указывает на то, что он воплощает в себе самую суть, “сердце” праджняпарамиты). Они были исключительно популярны и авторитетны во всех странах распространения Махаяны, но в Китае

и других странах Восточной Азии были наиболее почитаемы.

Каковы основные идеи праджняпарамитских сутр? Их можно обобщить следующим образом:

1. Бессущностна не только личность (пудгала найратмья), но и образующие ее (равно, как и всю сферу опыта) элементарные психофизические состояния - дхармы (дхарма найратмья). Более того, наличие представления о самосущей единичности, или элементе является источником всех заблуждений и корнем сансарического существования. Именно из соответствующего представления вытекают и все прочие ложные идеи - о вечном “я”, душе, субстанциальной личности и другие.

2. Пребывание живых существ в сансаре иллюзорно. В действительности, все живые существа являются Буддами и изначально пребывают в нирване. Только неведение порождает мираж сансарического существования. Эту истину постигает бодхисаттва, осознавая, что с точки зрения абсолютной истины спасать некого и не от чего. И, вместе с тем, руководствуясь этим знанием, он на уровне относительной истины стремится спасать эмпирически наличные живые существа. Для бодхисаттвы не существует представлений о “я”, личности, душе и дхармах. Эти положения праджняпарамитских сутр были систематизированы в философии мадхьямаки (шуньявады), основателем которой был философ Нагарджуна (II - III вв. н. э).

Исходным пунктом для дискурса Нагарджуны является признание им принципа причинно-зависимого происхождения (пратитья самутпада) в качестве методологической основы правильного философствования. Для него этот принцип - важнейшее положение, имеющее общетеоретический смысл. Главный вывод Нагарджуны: все существует лишь постольку, поскольку является причинно обусловленным, и нет ничего (ни одной дхармы), что было бы не причинно обусловлено. А это означает, что ни что (ни одна дхарма) не обладает своебытием (свабхава), то есть, нет такой сущности, которая бы самодовлела, которая существовала бы сама по себе в силу своей собственной природы. Раз это так, и все причинно обусловлена, никаких самосущих сущностей нет, ибо заимствованное бытие не есть подлинное бытие, подобно тому, как взятые в долг деньги не есть настоящее богатство: конечно, бедняк может взять в долг много золота и вести так, словно богат, но это будет лишь видимостью, кажимостью. Такой же кажимостью является и бытие чего бы то ни было. При этом цепь причинной обусловленности разомкнута: никакого абсолютного “заимодавца” (Бога, Абсолюта) нет, и явления бесконечно сами обусловливают существование друг друга.

Таким образом, все дхармы пусты, бессущностны и безопорны. Их главная и по существу единственная характеристика - это то, что они найратмья (бессамостны, бессущностны, “без ” я” “). Таким образом, мадхьямака дополняет старую Абхидхарму Хинаяны: ее принцип пудгала найратмья (“бессамостность личности”) дополняется новым, а именно, принципом дхарма найратмья (“бессамостность дхарм”). Теперь уже бессмысленно “различать дхармы” - они вполне “равностны” относительно друг друга (самата) в их пустотности. Поэтому и праджня не может пониматься более, как различающая мудрость; теперь это внесемиотичное постижение (интуирование) природы реальности, природы того, что поистине есть. Как говорится в “Сутре сердца праджняпарамиты”: “Для всех дхарм пустота - их [общий] сущностный признак. Они не рождаются и не гибнут, не загрязняются и не очищаются, не увеличиваются и не уменьшаются”; другими словами, единственный признак дхарм - отсутствие признака, безатрибутность дхарм и, следовательно, их несемиотичность, незнаковость и невербализуемость (невыразимость в слове)

- анимитта. Все же, что семиотично, знаково, описываемо, вербализуемо - лишь видимость и кажимость, плод деятельности различающей мысли (викальпа) и ее конструкт (кальпана).

Более того, сама причинность, трансцендентальное условие пустотности сущего сама по себе пуста и не суща. Пуста и сама пустота: она не есть некий метафизический принцип, наделенный собственной природой. Она есть лишь лишенность своебытия, или не обладание своебытием всеми феноменами. Именно поэтому “тот, кто создает особую позицию на основе учения о пустоте, находится в наихудшем заблуждении”. Вместе с тем, шуньята есть татхата, пустота феноменов как их единственное сущностное свойство и есть, то что есть.

Любая попытка создать адекватную реальности метафизическую систему или релевантную онтологию обречена на провал: думая, что мы описываем бытие, мы описываем лишь наши представления о бытии, созданные нашей различающей мыслью, положившей прежде всего субъект-объектную дихотомию как условие эмпирического познания. Вначале мы навешиваем на реальность ярлыки, а потом принимаемся изучать их, принимая их за саму реальность, или, другими словами, принимаем за луну палец, указывающий на луну (образ китайской даосской литературы, активно использовавшийся, однако, и китайскими буддистами).

Доказывая непригодность философских категорий (как буддийских философских школ, так и брахманистских) для описания реальности и создания адекватной онтологии, Нагарджуна применяет своеобразную отрицательную диалектику, получившую название “прасанга” (“отрицательное аргументирование”). В “Мула мадхьямака кариках” Нагарджуна рассматривает и отвергает как нерелевантные такие категории, как причинность, движение, время, пространство, количество и ряд других.

Следующий шаг в развитии буддийского учения о личности был сделан философской школой йогачара (виджнянавада), основанная братьями Асангой и Васубандху на рубеже IV - V вв. н. э.

Еще раннебуддийская Абхидхарма учила об участии сознания в процессе восприятия с самого начала. Она выделяла шесть типов чувственного сознания: зрительное сознание, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и “умственное” (мановиджняна) - поскольку “ум” (манас) рассматривался также как воспринимающая способность (индрия), объектом (вишая) которой были “дхармы” (в данном случае, объекты, относившиеся Абхидхармой к “дхармовому элементу”, дхарма дхату, то есть четырем скандхам за вычетом “материальной” рупа скандхи - см. лекцию 2). Однако раннюю Абхидхарму в отличие от йогачары не интересовал вопрос об источнике сознания. Поэтому она ограничивалась этими шестью видами сознания (точнее, шестивидным сознанием чувственных восприятий), которые вместе с шестью способностями восприятия - индриями (зрение - глаз, слух - ухо и т.д.) и шестью типами объектов восприятия - вишая (цветоформа, звук, запах и т.д.) образовывали классификацию дхарм по базам познания (восемнадцати дхату).

Йогачара не могла ограничиться такими классификациями. Поэтому ее создатели дополнили перечень видов сознания еще двумя типами. Ими были введены так называемые седьмое и восьмое сознания (поскольку типы сознания всегда перечисляются в текстах в определенной последовательности, их часто обозначают просто по порядковому номеру в этом списке): манас (клиштамановиджняна) и алаявиджняна.

Слово “клиштамановиджняна” означает “загрязненный”, или “омраченный ум”, но, как уже

говорилось ранее, йогачарины обычно называют его просто “манасом”, чему и мы также будем следовать далее. Его также называют “цепляющимся”, или “хватающимся умом”, поскольку именно манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за “я”. Именно манас ответственен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства: “это я, а это другие люди”, “это я, а это внешний мир”, “это мое, а это не мое” и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. Манас - корень всех форм эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также является осью, объединяющей все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое “личностью”.

Однако и манас не является коренным, или базовым сознанием, поскольку для него также существует нечто, воспринимаемое манасом в качестве Атмана - простого вечного субстанциального “я”, или души. Это “нечто” и есть восьмое сознание - алаявиджняна (буквально: “сознание-сокровищница”, “сознание-хранилище”.

Алаявиджняна, таким образом, является коренным сознанием (мула-виджняна), или, как говорят тибетцы, это есть “сознание - корень всего” (тиб. сем кюн жи /семс кюн гжи). Все остальные виды сознания (семивидное эмпирическое сознание) с их интенциональностью и содержаниями проистекают из алаявиджняны или, точнее, являются формами ее инобытия, ее превращенными формами (паринама). Но алаявиджняна никоим образом не Абсолют и не субстанция. Во-первых, как мы увидим позднее, алаявиджняна относится к уровню относительно реального, а не совершенно реального. Во-вторых, алаявиджняна представляет собой не покоящуюся, “пребывающую” субстанцию, а континуум, и тексты часто сравнивают ее с рекой или потоком. Естественно, что алаявиджняна, как и все, проистекшее из нее, непостоянна (анитья) и мгновенна. В-третьих, алаявиджнян неизмеримо много: каждое живое существо с переживаемым им миром сводится к “своей” алаявиджняне, которая сама предлежит субъектно-объектной дихотомии.

Как уже говорилось, само слово “алаявиджняна” означает “сознание-сокровищница”. Но какие же “сокровища” хранятся в этом “вместилище”? Интересно, что согласно йогачаре, сама алаявиджняна вполне пассивна и ничего как таковая не производит, будучи своего рода текучей “оболочкой”, “контейнером”. Но в этом контейнере, как зерна в мешке (метафора оригинальных текстов), покоятся “семена” (биджа). Эти “семена” суть не что иное, как “энграммы”, элементарные единицы информации, (в самом широком смысле этого слова), закладывающиеся в алаявиджняну с безначальных времен в процессе развертывания психического опыта субъекта. Все воспринятое и пережитое субъектом попадает в “сознание-сокровищницу” и хранится в ней в виде “семян” опыта. Но в надлежащий момент, определенный кармой существа, эти семена под воздействием присущей им так называемой силы, или энергии сознания (мати шакти) начинают “прорастать”, то есть проецировать свои содержания вовне. В результате алаявиджняна полагает себя в виде эмпирического субъекта, с которым она себя и отождествляет (“присваивает” его), и коррелирующего с ним мира чувственно воспринимаемых объектов. Понятно, что “костяком” эмпирического субъекта являются семь эмпирических форм сознания, в свою очередь представляющими собой превращенные формы базового сознания. В процессе восприятия в алаявиджняну закладываются новые семена-биджа, и весь процесс повторяется. При этом нельзя сказать, что было раньше - “курица или яйцо”, то есть, был ли

первый акт проекцией “семян” или же закладыванием “семян” в “мешок” алаявиджняны в процессе восприятия. Этот вопрос абсолютно некорректен, поскольку эти процессы не имели никакого абсолютного начала, они безначальны.

Здесь уместен такой пример. Представим себе спящего человека, видящего сны. Его мозг - алаявиджняна. Этот мозг полагает свои содержания в виде эмпирического субъекта сновидения (то есть того “я”, с которым отождествляет себя во сне спящий человек) и множества объектов, которые этот субъект принимает за реальные вещи объективного мира, хотя и он, и объекты представляют собой лишь проекции мозга спящего и сводятся к нему (при этом мозг как бы трансцендентен субъектно-объектной дихотомии сновидения). Но мы во сне, как правило, черпаем материал для сновидений из опыта бодрствования, а алаявиджняна получает материал для новых “порций” психического опыта исключительно из предшествующего психического опыта. То есть, спящий из нашего примера всегда спит, черпая материал для своих сновидений из предыдущих сновидений.

Почему семена вообще проецируют свои содержания вовне? Здесь следует разъяснить еще один йогачаринский термин - васана. Это слово буквально означает искурение (например, курительной палочки) или источение аромата (цветком, надушенной женщиной). Обычный пример: мимо прошла надушенная женщина. Она уже ушла, но аромат ее духов еще разлит в воздухе. Таким образом, “васана” - это некое остаточное впечатление, привычка, склонность к определенному поведению. Например, представьте себе, что вы всегда ходите до станции метро одной и той же дорогой, но из-за ремонта ее перегородили, и вам надо изменить маршрут. Выходя из дома, вы знаете, что надо идти не налево, как всегда, а направо, но вы, тем не менее, каждый раз вначале по привычке поворачиваете налево. Вот это воздействие привычки и есть васана. Это слово по разному переводилось на русский язык - “следы”, “отпечатки”, “следы-впечатления”, “сила привычки” и т.д. Но, пожалуй, наиболее удачной попыткой перевода можно считать все же выражение “сила привычки” или “энергия привычки”; кстати, именно на этом варианте остановились многие китайские переводчики буддийских текстов (кит. си ци).

Йогачара полагает, что с безначальных времен в алаявиджняне накопилась васана (тенденция) к проецированию “семян” вовне. Таким образом, сознание всегда интенционально, однако сила васан определяет эту интенциональность исключительно как направленность вовне, устремленность к опредмечиванию и конструированию иллюзорной субъектно-объектной дихотомии, в основе которой лежит влечение и жажда обладания. Для достижения освобождения от сансарического существования, суть которого - страдание, йогину следует радикальным образом трансформировать сознание, полностью изменив его интенциональность. Этот поворот алаявиджняны от проецирования вовне к обращенности на себя самое получил название “поворота в [самом] основании” (ашрая паравритти). С него начинается долгий путь к обретению состояния Будды и окончательной нирване.

Прежде всего, йогину следует “опустошить” алаявиджняну от семян - носителей информации подобно тому, как из мешка высыпают зерно. Попутно преодолеваются васаны - сформировавшиеся с безначальных времен тенденции к проецированию содержимого алаявиджняны вовне. Тогда алаявиджняна оказывается направленной на самое себя. Теперь это чистое сознание, свободное от какой-либо дуальности и дихотомичности, вне субъектно-объектной оппозиции. Утратив свои различающие функции, алаявиджняна, собственно, перестает быть виджняной, сознанием. Теперь это чистая зеркальная мудрость, совершенный

безобъектный гносис (джняна). На этом путь к нирване завершен. Однако следует отметить, что йогачарины как махаянисты не ограничивались хинаянским идеалом нирваны, сделав очень многое для разработки учения о бодхисаттвах и пути бодхисаттв. Именно йогачаринам принадлежит заслуга окончательного для традиции и максимально полного описания пути бодхисаттвы. Они же придали завершенность и махаянской доктрине Трех Тел Будды.

Как уже говорилось ранее, йогачарины признавали множественность алаявиджнян; каждое живое существо (грахака, эмпирический субъект) с переживаемым им миром объектов (грахья) сводится к “своей” алаявиджняне. Из этого следует, что каждое живое существо переживает свой собственный мир, отличный от миров других живых существ и лишь Будда в силу своего всеведения (сарваджнята) знает содержания сознания и миры всех существ. Отсюда следует вопрос, почему же миры, переживаемые всеми существами столь сходны, что могут рассматриваться как один и тот же мир. Ответ йогачары: в силу общности кармы, определяющей уровень развертывания сознания каждого типа существ (людей, животных и т.д.) и характер их тел как объективации их кармических плодов, к которым и “подстраивается” тип переживаемого ими “объективного” мира. Другими словами, поскольку все мы - люди, то и переживаемые нами миры есть “миры людей”, все же различия между ними определены особенностями индивидуальной кармы. Как говорится в “Виджняптиматра сиддхи шастре”, подобно тому, как свет многих ламп в одном помещении образует единое освещение, так и миры множества существ образуют единую согласованную реальность (в относительном смысле этого слова). Согласованность между мирами объясняется определенной корреляцией между кармами существ. Например, сейчас я в моем мире в силу особенностей моей кармы читаю лекцию студентам, причем я не имею доступ в их миры и к их сознаниям. Студенты “моего” мира - лишь образы, миражи. Но каждый из студентов в переживаемых ими мирах в силу их кармы слушает мою лекцию. Но при этом я для студентов (как и они друг для друга) - тоже лишь мираж, образ сознания каждого из них. Будда же может реально общаться с каждым существом, непосредственно входя в его сознание. Позднее подобный подход породил для йогачаринов проблему опровержения солипсизма, но об этом мы поговорим позднее.

Весьма специфической областью философской деятельности поздних йогачаринов было их обсуждение проблемы солипсизма.

Проблема солипсизма активно обсуждалась и обсуждается в западной философии, будучи доктриной, которую, по выражению Б. Рассела трудно принять и также трудно опровергнуть. При этом выделяются различные типы солипсизма (метафизический солипсизм, эпистемологический солипсизм, солипсизм данного мгновения и другие). Вместе с тем, не обошла проблему чужой одушевленности и буддийская философия, прежде всего, логико-эпистемологическое направление поздней школы йогачара. Двое из ее представителей - Дхармакирти и Ратнакирти - занимались проблемой солипсизма специально и оставили сочинения, посвященные этой теме.

Сама буддийская доктрина не давала никаких оснований для сомнений в существовании других субъектов, поскольку она прямо провозглашала (устами самого Будды) принцип спасения всех живых существ, породивший идеал бодхисаттвы, движимого великим состраданием ко всем формам жизни, ввергнутым в круговорот сансары. Кроме того, махаянский буддизм также утверждал учение о всеведении (сарваджнята) Будды, которое предполагало и знание Буддой всех психических процессов всех живых существ. Предполагалось также, что и продвинутые

йогины также обладали способностью проникать в чужую психику.

Ф.И. Щербатской переводил название знаменитого трактата Дхармакирти “Сантанантара сиддхи” как “Обоснование чужой одушевленности”, и по существу этот перевод, конечно, верен. Однако следует иметь в виду, что буддизм в своей доктрине анатмавады отрицает существование постоянного “я”, или души и рассматривает живое существо в качестве потока, или континуума (сантана) элементарных психических состояний (дхарм). Следовательно, название данного текста можно перевести дословнее как “Трактат, дающий окончательное доказательство существования других континуумов”.

Хотя, как говорилось ранее, буддийская доктрина не давала никаких оснований для солипсизма, философия школы йогачара, провозгласившая принцип “только лишь сознания” или “только лишь психического” (виджняптиматра, читтаматра), естественным образом подошла к проблеме чужого “я”, особенно после того, как Шантаракшита и Камалашила разработали доктрину сахопаламбхади, которая, подобно берклианству, провозглашала тождество восприятий и воспринимаемого. (Заметим в скобках, что это обстоятельство подтверждает тот факт, что философский дискурс в рамках буддизма развивался с достаточной степенью автономности от собственно религиозной доктрины буддизма). Таким образом, вставал вопрос: если тела других людей, подобно прочим воспринимаемым объектам, тождественны восприятиям субъекта, то стоит ли за этими телами другой психический субъект, отличный от воспринимающего?

Дхармакирти, предложил свое доказательство существования других живых существ (других континуумов, или сознаний), сводящееся к тому, что за действиями тел живых существ не стоит никакой психический акт в сознании воспринимающего (а следовательно, им предшествует таковой акт в их собственном сознании, которое, следовательно, существует), сделал одну существенную оговорку. Он заявил, что, таким образом, доказывается существование других существ на уровне только относительной истины (санвритти, вьявахарика), но не на уровне абсолютной истины (парамартхика). Именно эта оговорка и стала отправной точкой для рассуждений его последователя Ратнакирти (ок. 1070 г.).

Трактат Ратнакирти называется “Сантанантара душана”, то есть “Опровержение существования других континуумов” и по видимости кажется направленным против тезиса Дхармакирти. Однако это не так. Дхармакирти доказывал, что множественность сознаний-континуумов существует на уровне относительной истины. Ратнакирти доказывает, что она не существует на уровне абсолютной истины. Для обоснования этого положения Ратнакирти обыгрывает то обстоятельство, что согласно эпистемологии школы йогачара только чувственное восприятия (пратьякша) единичного (как уже говорилось, йогачарины - крайние номиналисты) содержит элемент действительного знания, тогда как логический вывод (анумана) имеет отношение только к области условно, или относительно реального, ибо имеет дело с общим (саманья). В непосредственном же опыте чужие сознания для нас - как “рога зайца” или “сын бесплодной женщины”. Способствует такой постановке вопроса и йогачаринское педалирование теории мгновенности, объявляющей единственно реальным данное мгновение (свалакшана) и рассматривающей такие понятия, как “вечность” и даже “длительность” в качестве ментальных конструктов (кальпана).

Какая метафизика стоит за утверждением Ратнакирти о том, что хотя на уровне эмпирической/относительной истины другие сознания/континуумы существуют, но на уровне абсолютной

истины их нет? Сам Ратнакирти этого не говорит, избегая, как и все буддисты, метафизических заявлений, но на основании наших знаний о позднем махаянском буддизме и различных намеков, содержащихся в позднемахаянских текстах, можно предположить, что Ратнакирти является приверженцем своеобразного трансцендентального солипсизма, практически тождественного монизму брахманистской адвайта-веданты: поистине существует только одно абсолютное сознание, иллюзорно являющее себя себе самому в виде множества эмпирических субъектов-сознаний с коррелирующими им переживаниями “внешнего” мира. Аналоги можно найти и в современном Ратнакирти кашмирском шиваизме; его теоретики (такие, как Абхинавагупта) утверждали, что единое абсолютное Я (Атман) полагает себя в виде множества душ (джива), каждая из которых переживает свой собственный мир, но вместе эти миры образуют единую согласованную относительную реальность. Подобного рода воззрения характерны не только для индийских учений. Так, иранский суфийский мыслитель XIV шиит Хайдар Амули избрал такой образ для выражения аналогичной идеи: на столе стоит одна свеча, но она отражается во множестве зеркал. Реальна только одна свеча, все остальные - лишь видимость.

Данная концепция демонстрирует глубокое единство буддийской традиции. Нетрудно заметить, что поздняя йогачаринская концепция вполне совпадает с позицией теории Татхагатагарбхи, которая обычно рассматривается в качестве чуть ли не противоположной классической йогачаринской. Различия между ними скорее относятся к области выражения, описания и расстановки акцентов, нежели сущностного ядра этих доктрин. Так, мыслители направления Татхагатагарбхи склонялись к позитивному описанию абсолютного сознания, единого Я, тогда, как йогачарины предпочитали оставаться на твердой почве эпистемологии и логики, избегая метафизических и квазитеологических спекуляций и оставляя постижение природы абсолютного сознания на долю йогического опыта и трансперсонального инсайта.

Ранее мы говорили о школах буддийской философии, которые выделяли уже в древности сами буддисты. Теперь речь пойдет о направлении, которое не имеет даже традиционного названия, но которое, тем не менее, не может быть сведено ни к мадхьямаке, ни к йогачаре. Это направление получило в современной буддологии название теории Татхагатагарбхи. Несомненно, что это учение начало складываться в Индии во вполне самостоятельную школу, пятую буддийскую ваду, однако этот процесс остался незавершенным, и теория Татхагатагарбхи постепенно начала поглощаться йогачарой, образовав в конце концов, с этой школой единое синкретическое учение. Тем не менее, генезис теории Татхагатагарбхи никак не связан с учением о только лишь сознании; более того, тибетская традиция (особенно, школа Гелуг-па) связывают базовые трактаты этого направления не с йогачарой, а с мадхьямакой.

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 свою малочисленность, 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.

Что означает само слово Татхагатагарбха?

Как хорошо известно, слово “гарбха” из буддийского термина “Татхагатагарбха” имеет два значения: 1) зародыш, эмбрион и 2) лоно, хорион, вместилище.

В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе. Другими словами, каждое живое существо потенциально наделено природой 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 стать Буддами. Не 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, гелугпинцы 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 иччхантиков, 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, перерастя там 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. Сходную позицию занимало и тибетское направление Дзог-чэн (маха ати йога), учившее, что природа ума (семсньид; читтатва) 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, 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 (духкха), бессущностность, или бессамостность (анатма) и загрязненность (ашубха).

И здесь встает принципиальный вопрос: не противоречит ли так истолкованная теория Татхагатагарбха базовым положениям буддизма и прежде всего, доктрине анатмавады.

Во-первых, необходимо помнить, что даже ранние буддийские тексты отрицали атман только лишь как индивидуальную субстанциальную душу, поскольку вера в таковую и привязанность к ней, как к “я” (атма моха - заблуждение относительно природы “я”) являются корнем сансарического существования со всеми его страданиями. Но они ничего не говорили об Атмане как едином и абсолютном сверхъэмпирическом Я всех существ, о котором, например, учили Упанишады брахманов. Это, конечно, не означает, что ранний буддизм признавал таковой Атман, он просто молчал о нем, не считая соответствующее учение враждебным Дхарме или даже не зная о нем. Надо сказать, что и позднее буддисты, ведшие активнейшую полемику с брахманистскими школами, не считали противником адвайта-веданту Шанкары и обычно просто игнорировали ее (первое упоминания недвойственной веданты встречается только у Камалашилы, причем и после него упоминания этой школы в буддийских текстах чрезвычайно мало). Собственно, буддисты всегда отрицали не столько атман как таковой, сколько эмпирический характер атмана: в опыте никакого атмана обнаружить нельзя. Буддисты также отрицали замену скандх атманом, но молчали о возможности существования трансцендентного Атмана “по ту сторону” скандх.

Во-вторых, как уже неоднократно говорилось, буддизм стоял на позициях “срединного воззрения”, отрицая крайности и нигилизма, и этернализма. При этом крайность нигилизма, сводившая нирвану к чистому “ничто” рассматривалась как даже более опасная, чем крайность этернализма, поскольку лишала ценности стремление к освобождению и обесценивала сотериологическую перспективу как таковую. Согласно палийским текстам, и сам Будда отказывался признать, что в нирване не будет никого, кто мог бы осознать себя пребывающим в нирване, храня “благородное молчание” в ответ на соответствующий вопрос. Поэтому уже в раннем буддизме развилась тенденция к положительному описанию нирваны как высшего и вечного блаженства, и эта тенденция к “катафатике” применительно к описанию реальности всегда сосуществовала в буддизме с “апофатикой” и описанием природы реальности в отрицательных терминах.

В-третьих, абсолютная реальность обозначалась словом “атман” и в некоторых авторитетных текстах, не являющимися непосредственно текстами, излагающими теорию гарбхи. Например, как уже говорилось выше, такие термины, как Высший Атман (параматман) и Великий Атман (махатман) употребляются в трактате “Махаяна сутраланкара” из корпуса Майтреи-Асанги, а также в весьма авторитетной “Ланкаватара сутре” (а ее дополнительная глава “Сагатхакам” даже прямо осуждает людей, отвергающих веру в Атман; правда, не исключено, что здесь имеет место ошибка древнего переписчика, приписавшего Будде взгляды оппонентов буддизма). Еще интереснее содержание одного пассажа из “Махапаринирвана сутры”, в котором не только отвергается мысль о том, что учение о Татхагатагарбхе как об Атмане является небуддийским, но напротив, утверждается, что именно брахманы позаимствовали его из наставлений Будды и приписали себе.

Кроме того, важно отметить, что буддийские тексты употребляли слово “атман” иначе, нежели брахманисты. Буддийский “атман” никоим образом не субстанция брахманистских систем, отличная от несомых ею качеств. Буддийский “атман” — Татхагатагарбха - тождественен не только своим атрибутам (подобно дхарме, в которой совпадают носитель и несомое качество), но и сущности всех феноменов сансары, образуя их собственную природу (свабхава). В связи с этим тезисом часто приводятся примеры с волнами, имеющими природу воды или с вещами, сделанными из золота и имеющими, соответственно, природу золота. Подобный взгляд напоминает учение Шанкары об Атмане-Брахмане, но здесь уже надо скорее говорить о буддийском влиянии на брахманизм, чем о брахманистском на буддизм, поскольку адвайта-веданта значительно моложе теории гарбхи, а допускать непосредственное влияние Упанишад на буддизм вряд ли возможно. Вместе с тем, не может быть и речи о том, что буддисты использовали такие понятия, как “атман” в качестве лишь “искусного средства” (упая) для обращения в буддизм лиц, не готовых к восприятию мадхьямаки и привязанных к брахманистским воззрениям: все сутры, проповедующие идею гарбхи, отчетливо называют ее учением типа “нитартха”, то есть учением окончательным и не требующим никакой дополнительной интерпретации. И с этим в целом согласны все авторитетные учители махаянской традиции.

Таким образом, исходя их доктрины анатмана, отрицающей существование индивидуальной простой и вечной субстанциальной души, буддийские школы в процессе своего развития предложили различные концепции “я”: “я” как имя, обозначающее совокупность групп элементов (дхарм); “я” как одновременно и пустота - шуньята и реальность как она есть - татхата; “я” как иллюзорная проекция трансцендентального сознания, коррелирующая с иллюзорными объектами; “я” как абсолютная реальность, Великое Я всех существ, тождественное Абсолюту.

ЭТА СТАТЬЯ СДАНА В СБОРНИК, ПОСВЯЩЕННЫЙ 60-тилетию ПРОФЕССОРА ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА СПбГУ Ю.В. ПЕРОВА

(c) Е.А.Торчинов, 2000

ИСТОЧНИК ПУБЛИКАЦИИ: сайт Фонда содействия развитию психологической культуры

http://www.psylib.org.ua/books/_torch01.htm

http://members.tripod.com/~etor_best/torchperov.html

http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm

*

Е.А. ТОРЧИНОВ. ПРОБЛЕМА ЧУЖОГО “Я” В БУДДИЗМЕ ШКОЛЫ ЙОГАЧАРА (ТЕЗИСЫ)

1. Проблема солипсизма активно обсуждалась и обсуждается в западной философии, будучи доктриной, которую, по выражению Б. Рассела трудно принять и также трудно опровергнуть. При этом выделяются различные типы солипсизма (метафизический солипсизм, эпистемологический солипсизм, солипсизм данного мгновения и другие). Вместе с тем, не обошла проблему чужой одушевленности и буддийская философия, прежде всего, логико-эпистемологическое направление поздней школы йогачара (виджнянавада), представленное такими именами, как Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара, Праджнякарагупта и Ратнакирти. Двое из этих мыслителей - Дхармакирти и Ратнакирти - занимались проблемой солипсизма специально и оставили сочинения, посвященные этой теме.

2. Сама буддийская доктрина не давала никаких оснований для сомнений в существовании других субъектов, поскольку она прямо провозглашала (устами самого Будды) принцип спасения всех живых существ, породивший идеал бодхисаттвы, движимого великим состраданием ко всем формам жизни, ввергнутым в круговорот сансары. Кроме того, махаянский буддизм также утверждал учение о всеведении (сарваджнята) Будды, которое предполагало и знание Буддой всех психических процессов всех живых существ. Предполагалось также, что и продвинутые йогины также обладали способностью проникать в чужую психику.

3. Ф.И. Щербатской переводил название знаменитого трактата Дхармакирти “Сантанантара нирдеша” как “Обоснование чужой одушевленности”, и по существу этот перевод, конечно, верен. Однако, следует иметь в виду, что буддизм в своей доктрине анатмавады отрицает существование постоянного “я”, или души и рассматривает живое существо в качестве потока, или континуума (сантана) элементарных психических состояний (дхарм). Следовательно, название данного текста можно перевести дословнее как “Трактат, демонстрирующий существование других континуумов”.

4. Хотя, как говорилось выше, буддийская доктрина не давала никаких оснований для солипсизма, философия школы йогачара, провозгласившая принцип “только-сознания” или “только психического” (виджняптиматра, читтаматра), естественным образом подошла к проблеме чужого “я”, особенно после того, как Шантаракшита и Камалашила разработали доктрину сахопаламбхади, которая, подобно берклианству, провозглашала тождество восприятий и воспринимаемого. (Заметим в скобках, что это обстоятельство подтверждает тот факт, что философский дискурс в рамках буддизма развивался с достаточной степенью автономности от собственно религиозной доктрины буддизма). Таким образом, вставал вопрос: если тела других людей, подобно прочим воспринимаемым объектам, тождественны восприятиям субъекта, то стоит ли за этими телами другой психический субъект, отличный от воспринимающего?

5. Как известно, Дхармакирти, предложив свое доказательство существования других живых существ (других континуумов, или сознаний), сводящееся к тому, что за действиями тел живых существ не стоит никакой психический акт в сознании воспринимающего (а следовательно, им предшествует таковой акт в их собственном сознании, которое, следовательно, существует), сделал одну существенную оговорку. Он заявил, что, таким образом, доказывается

существование других существ на уровне только относительной истины (санвритти, вьявахарика), но не на уровне абсолютной истины (парамартхика). Именно эта оговорка и стала отправной точкой для рассуждений его последователя Ратнакирти (ок. 1070 г.).

6. Трактат Ратнакирти называется “Сантанантара душана”, то есть “Опровержение существования других континуумов” и по видимости кажется направленным против тезиса Дхармакирти. Однако, это не так. Дхармакирти доказывал, что множественность сознаний-континуумов существует на уровне относительной истины. Ратнакирти доказывает, что она не существует на уровне абсолютной истины. Для обоснования этого положения Ратнакирти обыгрывает то обстоятельство, что согдасно эпистемологии школы йогачара только чувственное восприятия (пратьякша) единичного (йогачарины - крайние номиналисты) содержит элемент действительного знания, тогда как логический вывод (анумана) имеет отношение только к области условно, или относительно реального, ибо имеет дело с общим (саманья). В непосредственном же опыте чужие сознания для нас - как “рога зайца” или “сын бесплодной женщины”. Способствует такой постановке вопроса и йогачаринское педалирование теории мгновенности, объявляющей единственно реальным данное мгновение (свалакшана) и рассматривающей такие понятия, как “вечность” и даже “длительность” в качестве ментальных конструктов (кальпана).

7. Какая метафизика стоит за утверждением Ратнакирти о том, что хотя на уровне эмпирической относительной истины другие сознания континуумы существуют, но на уровне абсолютной истины их нет? Сам Ратнакирти этого не говорит, избегая, как и все буддисты, метафизических заявлений, но на основании наших знаний о позднем махаянском буддизме и различных намеков, содержащихся в позднемахаянских текстах, можно предположить, что Ратнакирти является приверженцем своеобразного трансцендентального солипсизма, практически тождественного монизму брахманской адвайта-веданты: поистине существует только одно абсолютное сознание, иллюзорно являющее себя себе самому в виде множества эмпирических субъектов-сознаний с коррелирующими им переживаниями “внешнего” мира.

8. Данная концепция демонстрирует глубокое единство буддийской традиции. Нетрудно заметить, что позднейогачаринская концепция вполне совпадает с позицией теории татхагатагарбхи, которая обычно рассматривается в качестве чуть ли не противоположной йогачаринской. Различия между ними скорее относятся к области выражения, описания и расстановки акцентов, нежели сущностного ядра этих доктрин. Так, мыслители направления татхагатагарбхи склонялись к позитивному описанию абсолютного сознания, единого Я, тогда, как йогачарины предпочитали оставаться на твердой почве эпистемологии и логики, избегая метафизических и квазитеологических спекуляций и оставляя постижение природы абсолютного сознания на долю йогического опыта и трансперсонального инсайта.

http://etor.h1.ru/abstract.txt

*

Е.А. ТОРЧИНОВ. НИГИЛИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МАДХЬЯМАКИ ВОЗВРАЩАЕТСЯ?

(текст доклада, произнесенного на Восьмой буддологической конференции на философском факультете СПбГУ)

Мадхьямака попала в поле зрения западных ученых еще в XIX веке. Первая предложенная ими интерпретация этого учения может быть условно названа нигилистической. В это время буддологи практически не знали оригинальных махаянских философских текстов и судили о философии Махаяны прежде всего по доксографическим сочинениям брахманистских авторов. Но брахманские авторы были весьма пристрастны, стремясь показать буддийские учения в невыгодном для них свете. Их интерпретации были усвоены и европейской наукой, которая в то время утверждала, что мадхьямака - род нигилизма, утверждающий, что все иллюзорно, что ничего не существует и что единственная реальность это ничто, пустота, шунья.

Вторая интерпретация мадхьямаки, которую можно условно назвать релятивистской, непосредственно связана с трудами крупнейшего российского буддолога - академика Ф.И. Щербатского (1869-1942), который посвятил мадхьямаке свою книгу “The Conception of Buddhist Nirvana” (“Концепция буддийской нирваны”), вышедшую в свет в Ленинграде в 1927 г. Эта книга вызвала много споров среди ученых буддологов Запада, но одно ее положение было отвергнуто практически всеми учеными: Щербатской предложил переводить слова шунья и шуньята не как “пустой” и “пустота”, а как “относительный” и “относительность”.

Третью интерпретацию мадхьямаки можно назвать абсолютистской. Ее предложил индийский ученый-буддолог Т. Мурти, опубликовавший в 1955 г. книгу “The Central Philosophy of Buddhism” (“Центральная философия буддизма”), на несколько десятилетий ставшая классическим трудом по мадхьямаке. Впрочем, корни этой интерпретации могут также быть обнаружены в трудах Щербатского и особенно, его ученика Е.Е. Обермиллера, занимавшегося доктриной татхагатагатагарбхи и перенесшего интерпретации этой школы (тиб. zhen stong) на классическую Мадхьямаку.

Мурти утверждает, что Нагарджуна фактически отрицая реальность феноменов-дхарм, провозглашает реальность “ноумена” - Абсолюта, носящего такие имена, как “реальность, как она есть”, Таковость (татхата), Дхармовое Тело Будды и даже Пустота (шуньята). Таким образом, понимание Нагарджуной пустоты как бы амбивалентно: с одной стороны, пустота есть бессущностность и несубстанциональность явлений, с другой - апофатическое обозначение бескачественной и непостижимой рассудку “вещи в себе” - монистического Абсолюта, напоминающего Брахмана философии адвайта-веданты (“недвойственной веданты”, созданной Гаудападой и Шанкарой в VII-IX веках).

Четвертая (и пока преобладающая) интерпретация мадхьямаки относится к 80-м-90-м и может быть названа критической, или антиметафизической.

Другими словами, функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача - опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты (викалпа; калпана), не имеющие никакого отношения к подлинной реальности и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не имеет никакого отношения к агностицизму или скептицизму: реальность, как она есть постижима йогической интуицией (праджняпарамита), но она недоступна дискурсивному мышлению, основывающемуся на субъект-объектной дихотомии, которая сама по себе суть плод ментального конструирования и выражающемуся в языковых формах, которые полностью непригодны для описания того, что есть в действительности, а не наших представлений о нем. Вместе с тем, было бы ошибкой предположить, что эти четыре интерпретации мадхьямаки

просто последовательно сменяли друг друга и что в настоящее время все буддологи придерживаются лишь последней по времени антиметафизической интерпретации. Если абсолютистская или релятивистская интерпретации учения Нагарджуны и его последователей действительно в основном принадлежат прошлому, то нигилистическая версия понимания мадхьмаки в последнее десятилетие стала быстро возрождаться, обретая все новых и новых сторонников. К их аргументации мы сейчас и обратимся. Прежде всего, я буду исходить из работ двух авторов: Д. Бертона (1999) и Т. Вуда (1994)[1]. К этим именам можно также добавить и имена итальянских исследователей Тола и Драгонетти, переводчиков основных текстов мадхьямаки[2].

Эти автора считают, что Нагарджуна придерживался нигилистических взглядов, хотя само их понимание нигилизма гораздо более утонченное и сложное, чем у буддологов начала прошлого века. Их аргументацию можно резюмировать следующим образом:

1. Если мы будем понимать шунью (пустоту) лишь как синоним причинно-зависимого происхождения, а тезис мадхямиков, что все феномены лишены своебытия в силу того, что они причинно обусловлены, а не самосущи и самодостаточны, мы не сможем обнаружить никакой разницы между позицией мадхьямики и ее “хинаянских” оппонентов, по существу утверждавших то же самое.

2. Мадхьямики утверждают в конечном итоге не то, что все феномены возникают и исчезают причинно-обусловленно, а то, что они вообще не возникают и не исчезают и что само по себе возникновение и исчезновение - фикция.

3. С позиции мадхьямаки, реальным существованием (дравья сат) могут обладать только простые сущности (дхармы), все сложное и составленное - нереально (ментальный концепт, концептуализированное бытие - праджняпти сат). Следующий шаг: доказательство того, что ни одной простой сущности нет, все сложно и посему лишь концепт, а не реальность. Следовательно, все феномены, будучи концептами, существуют лишь относительно ума, который в свою очередь пуст и не обладает самодостаточным бытием.

4. Следовательно, любая реальность для мадхьямаки лишь иллюзия (или, точнее, нечто подобное иллюзии). Нирвана тоже не есть самодостаточный Абсолют: мадхямака учит, что природа Будды тождественна природе мира; мир лишен своебытия и Будда тоже лишен своебытия.

5. Позиция мадхьямаки зеркально подобна позиции элиминативного материализма[3] и может быть условно названа “элиминативным идеализмом”.

6. В качестве нигилистов мадхьямиков квалифицируют все другие школы индийской философии, как буддийские, так и брахманистские.

Надо сказать, что аргументация Бертона и Вуда представляется мне вполне валидной (основанной на филологически и историко-философски корректной процедуре анализа базовых текстов мадхьямаки) и достаточно обоснованной, чтобы от нее можно было просто отмахнуться как от некоего рудимента старой буддологии. И тем не менее, их окончательные выводы не кажутся мне адекватными или единственно возможными. Полагаю, что ключ к проблеме лежит в осознании принципиальной несводимости и нетождественности индийского и западного дискурсов, индийской и западной модели теоретического мышления. Из утверждения

индийского мыслителя, согласно которому “все пусто и подобно иллюзии” следуют существенно иные выводы, чем из высказывания западного мыслителя, говорящего, что ни что реально не существует и что все иллюзорно и не обладает даже феноменологической действительностью. Во втором случае это действительно нигилизм, но в первом, полагаю, нечто иное. И наконец, буддизм уже в своих базовых идеологемах в такой сильной степени предполагает отказ от крайностей нигилизма и этернализма в качестве “срединного учения”, что было бы странным ожидать нигилистическую доктрину от буддийского философа (не говоря уже о том, что само слово “мадхьямака” означает именно “срединное воззрение”).

Полагаю, что ключ к проблеме лежит в осознании принципиальной несводимости и нетождественности индийского и западного дискурсов, индийской и западной модели теоретического мышления. Из утверждения индийского мыслителя, согласно которому “все пусто и подобно иллюзии” следуют существенно иные выводы, чем из высказывания западного мыслителя, говорящего, что ни что реально не существует и что все иллюзорно и не обладает даже феноменологической действительностью. Во втором случае это действительно нигилизм, но в первом, полагаю, нечто иное. И наконец, буддизм уже в своих базовых идеологемах в такой сильной степени предполагает отказ от крайностей нигилизма и этернализма в качестве “срединного учения”, что было бы странным ожидать нигилистическую доктрину от буддийского философа (не говоря уже о том, что само слово “мадхьямака” означает именно “срединное воззрение”).

Начнем с повторения главного тезиса мадхьямаки: все (все дхармы) лишены своебытия (свабхава), то есть, не являются самодовлеющими и самодостаточными сущностями, существующими “в себе и для себя”. Чандракирти через несколько столетий после Нагарджуны даже сформулировал эту мысль несколько парадоксальным образом - отсутствие своебытия и есть своебытие всех дхарм (в обоих случаях используется санскритское “свабхава”: отсутствие свабхавы у всех дхарм и есть их подлинная свабхава)[4]. Что значит “обладать свабхавой”? Это значит помимо всего прочего быть наделенным строго определенной и неизменной сущностью, быть именно “a”, а не “b”, “c” или “d”, причем свабхава и будет здесь атманом, поскольку атман есть прежде всего то, что делает нечто или некто самим собой, то есть, суть, сущность, самотождественность[5]. Таким образом, в некотором смысле сказать что все дхармы лишены свабхавы есть то же самое, что сказать, что все они “без атмана” (найратмья).

Допустим, что мир наделен сущностью, обладает своебытием, сущностью, которая есть то-то и то-то и ничего, кроме этого. Но раз так, то мир оказывается закрытым, ограниченным, замкнутым, ведь он по своей сути “то-то и то-то” и уже не может быть “этим и тем” или “тем-то и тем-то”. Но вот мадхьямики говорят: мир без сути, мир пуст, лишен своебытия. Что это значит? Это значит и то, что мир открыт, неоднозначен, жив, а его горизонты подвижны и гибки. Он и “то-то и то-то”, и “это и то”, и “такой-то и этакий” и вообще, какой угодно в одно и то же время. Не то, чтобы он меняется, он одновременно и “a” и “не-a” и “a и b” одновременно, и вообще “все, что угодно”. Автор даосского трактата “Гуань Инь-цзы”, находившийся под сильным влиянием мадхьямаки сказал в своем произведении: “В мире есть драконы, морские гады и просто змеи. Дракон, он может быть одновременно и драконом, и морским гадом, и змеей. А морской гад или змея - они только морской гад и змея, и не больше. Совершенномудрый подобен дракону, а мудрец - он морской гад, не больше”. Можно сказать, что совершенный мудрец лишен свабхавы, а просто мудрец - нет, что и ограничивает его бытийные возможности.

Наш мир, воспринимаемый как обладающий свобытием и составленный из самосущностных элементов с неизбежностью всегда четко определен, ограничен и потому в нем нет жизни, а есть лишь страдание и страдательность. Если уж он Deus sive natura, Бог, или природа, то он уж никак не может быть волей и представлением. А если он воля и представление, то уж не быть ему плодом самосозерцания мирового Разума. А так ли это? Надо сказать, что не только буддисты-шуньявадины, а и джайны учили, что любое учение освящает мир лишь “некоторым образом” и лишь в “каком-то отношении”. Значит, и джайны чувствовали эту открытость, эту магическую пустотность мира, в котором все в одном, а одно во всем, все - тоже во всем, а одно еще и в одном! Эта магическая вселенная и есть сеть бога Индры из “Аватамсака сутры”. Мириады блистающих драгоценных каменьев, каждый камень отражает все остальные камни, и отражается в свою очередь во всех камнях. Отражения и взаимоотражения и отражения взаимоотражений отражаются в отражениях, каждое из них реально и каждое подобно иллюзии, подобно сну; часть вмещает в себя целое и в этом целом опять-таки содержится, снова объемля и его, и себя в нем. Это мир борхесовского Алефа, открытый и непредсказуемый, мир, который не “от сих до сих” будь то в пространстве или во времени, он нелинейно бесконечен и “гиперссылочно” (прошу прощения за неологизм) вечен. И именно его пустотность, его лишенность своебытия, его “найратмичность”, бессущностность и есть залог его открытости и магической голографичности.

Очень важно для предложенной интерпретации мадхьямаки как философии “магической

вселенной” то, что она по существу достаточно широко распространена в трудах современных японских буддологов, хорошо знающих сино-японскую традицию махаянского буддизма, в которой холистические и “голографические” концепции универсума (особенно, в текстах школы Хуаянь/Кэгон) непосредственно выводятся из дискурса мадхьямаки. Именно аналогичное понимание шуньи как открытости бытия представлено в книге по мадхьямаке одного из патриархов современной японской буддологии Гаддзина Нагао[6] и, думается, разработка подобной интерпретации мадхьямаки представляется перспективной и плодотворной, во всяком случае, более плодотворной, чем наклейка на мадхьямаку таких европоцентристских штампов, как “нигилизм”.

http://www.absolutology.org.ru/articles.htm

[1] Burton D. Emptiness Appraised. A Critical Study of Nagarjuna’s Philosophy. London: Curzon, 1999; Wood, T. Nagarjunian Disputations: A Philosophical Journey Through and Indian Looking-Glass. Monographs of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no. 11. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1994.

[2] Tola F. and Dragonetti C. On Voidness: A Study on Buddhist Nihilism. Delhi: Motilal Banarsidass. 1995.

[3] В отличие от классических форм материализма (включая и диалектический материализм) элиминативные материалисты отказывают духовному даже в феноменологической реальности, сводя все духовные явления (мышление, волю и т.д.) к электромагнитным, биохимическим и иным материальным процессам головного мозга. Таким образом, реален мозг и его процессы, их “духовное выражение” - чистая иллюзия. Скандал начинается с того, что элиминативному материалисту можно указать на то, что о самом мозге мы знаем лишь благодаря чувственному восприятию, умозаключениям и т.д., что делает его (как и всю материю) чистой фикцией. Т. Вудс в ходе мысленного эксперимента высказывает предположение, что Нагарджуна согласился бы с элиминативными материалистами в их отрицании реальности (даже феноменологической) духовного, но немедленно потребует от них признания иллюзорности и материального, причем на основе их собственной методологии.

[4] Тибетцы, правда, в своих переводах подвергли это высказывание Чандракирти определенной лексической правке, употребив в одном случае слово “rang bzhin” (свабхава, своебытие), а во втором - “ngobo nyid” (сущность): отсутствие своебытия есть сущность всех дхарм.

[5] Парибок А.В. Атман // Индуизм, джайнизм, сикхизм. Словарь. М., 1996. С. 66-67.

[6] Gadjin Nagao. Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy. Albany: SUNY Series in Buddhist Studies, 1994.

*

Е.А. ТОРЧИНОВ. ПОНЯТИЕ “АТМАН” В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ ТАТХАГАТАГАРБХИ

Философский ф-т СПбГУ

СЕДЬМАЯ БУДДОЛГИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

Тезисы

Санкт-Петербург 2000

Как хорошо известно, слово “гарбха” из буддийского термина “Татхагатагарбха” имеет два значения: 1) зародыш, эмбрион и 2) лоно, хорион, вместилище.

В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе. Другими словами, каждое живое существо потенциально наделено природой 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 стать Буддами. Не 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, гелугпинцы 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 иччхантиков, 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, перерастя там 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. Сходную позицию занимало и тибетское направление Дзог-чэн (маха ати йога), учившее, что природа ума (семсньид; читтатва) 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, 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 (духкха), бессущностность, или бессамостность (анатма) и загрязненность (ашубха).

И здесь встает принципиальный вопрос: не противоречит ли так истолкованная теория Татхагатагарбха базовым положениям буддизма и прежде всего, доктрине анатмавады.

Во-первых, необходимо помнить, что даже ранние буддийские тексты отрицали атман только лишь как индивидуальную субстанциальную душу, поскольку вера в таковую и привязанность к ней, как к “я” (атма моха - заблуждение относительно природы “я”) являются корнем сансарического существования со всеми его страданиями. Но они ничего не говорили об Атмане как едином и абсолютном сверхъэмпирическом Я всех существ, о котором, например, учили Упанишады брахманов. Это, конечно, не означает, что ранний буддизм признавал таковой Атман, он просто молчал о нем, не считая соответствующее учение враждебным Дхарме или даже не зная о нем. Надо сказать, что и позднее буддисты, ведшие активнейшую полемику с брахманистскими школами, не считали противником адвайта-веданту Шанкары и обычно просто игнорировали ее (первое упоминания недвойственной веданты встречается только у Камалашилы, причем и после него упоминания этой школы в буддийских текстах чрезвычайно мало). Собственно, буддисты всегда отрицали не столько атман как таковой, сколько эмпирический характер атмана: в опыте никакого атмана обнаружить нельзя. Буддисты также отрицали замену скандх атманом, но молчали о возможности существования трансцендентного Атмана “по ту сторону” скандх.

Во-вторых, как уже неоднократно говорилось, буддизм стоял на позициях “срединного воззрения”, отрицая крайности и нигилизма, и этернализма. При этом крайность нигилизма, сводившая нирвану к чистому “ничто” рассматривалась как даже более опасная, чем крайность этернализма, поскольку лишала ценности стремление к освобождению и обесценивала сотериологическую перспективу как таковую. Согласно палийским текстам, и сам Будда отказывался признать, что в нирване не будет никого, кто мог бы осознать себя пребывающим в нирване, храня “благородное молчание” в ответ на соответствующий вопрос. Поэтому уже в раннем буддизме развилась тенденция к положительному описанию нирваны как высшего и вечного блаженства, и эта тенденция к “катафатике” применительно к описанию реальности всегда сосуществовала в буддизме с “апофатикой” и описанием природы реальности в отрицательных терминах.

В-третьих, абсолютная реальность обозначалась словом “атман” и в некоторых авторитетных текстах, не являющимися непосредственно текстами, излагающими теорию гарбхи. Например, как уже говорилось выше, такие термины, как Высший Атман (параматман) и Великий Атман (махатман) употребляются в трактате “Махаяна сутраланкара” из корпуса Майтреи-Асанги, а также в весьма авторитетной “Ланкаватара сутре” (а ее дополнительная глава “Сагатхакам” даже прямо осуждает людей, отвергающих веру в Атман; правда, не исключено, что здесь имеет место ошибка древнего переписчика, приписавшего Будде взгляды оппонентов буддизма). Еще интереснее содержание одного пассажа из “Махапаринирвана сутры”, в котором не только отвергается мысль о том, что учение о Татхагатагарбхе как об Атмане является небуддийским, но напротив, утверждается, что именно брахманы позаимствовали его из наставлений Будды и приписали себе.

Кроме того, важно отметить, что буддийские тексты употребляли слово “атман” иначе, нежели брахманисты. Буддийский “атман” никоим образом не субстанция брахманистских систем, отличная от несомых ею качеств. Буддийский “атман” - Татхагатагарбха - тождественен не только своим атрибутам (подобно дхарме, в которой совпадают носитель и несомое качество), но и сущности всех феноменов сансары, образуя их собственную природу (свабхава). В связи с этим тезисом часто приводятся примеры с волнами, имеющими природу воды или с вещами, сделанными из золота и имеющими, соответственно, природу золота. Подобный взгляд напоминает учение Шанкары об Атмане-Брахмане, но здесь уже надо скорее говорить о буддийском влиянии на брахманизм, чем о брахманистском на буддизм, поскольку адвайта-веданта значительно моложе теории гарбхи, а допускать непосредственное влияние Упанишад на буддизм вряд ли возможно. Вместе с тем, не может быть и речи о том, что буддисты использовали такие понятия, как “атман” в качестве лишь “искусного средства” (упая) для обращения в буддизм лиц, не готовых к восприятию мадхьямаки и привязанных к брахманистским воззрениям: все сутры, проповедующие идею гарбхи, отчетливо называют ее учением типа “нитартха”, то есть учением окончательным и не требующим никакой дополнительной интерпретации. И с этим в целом согласны все авторитетные учители махаянской традиции.

http://etor.h1.ru/teznew.html

Е.А. ТОРЧИНОВ. БУДДИЗМ: КРАТКИЙ ГЛОССАРИЙ

Амитабха

Один из высокопочитаемых Будд махаянского пантеона, главный объект поклонения в “школе Чистой земли” (см. Чистой Земли школа). Культ Амитабхи и его Чистой Земли оказался признанным во всем мире махаянского буддизма, а в Китае и Японии появились даже школы, проповедовавшие веру в Амитабху и его великие силы как главный путь к освобождению. Более ничего не нужно: ни длинных молитв, ни сложных методов созерцания, ни знания философии, ни даже соблюдения монашеских обетов - все заменяет пламенная вера в Амитабху.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Анатмавада (не-души доктрина)

Одна из фундаментальных доктрин буддизма, отличающая его как от индуизма/брахманизма, так

и от большинства иных религиозных учений. Буддизм не только отрицает существование атмана - индивидуального субстанциального простого “я”, или души, но и считает, что вера в “я” является источником всех прочих клеш - омрачающих аффектов и привязанностей и, следовательно, основной причиной страдания живых существ в круговороте рождений-смертей (см. Сансара). Из отрицания идеи субстанциального “я”, восходящего к самому раннему плату буддизма, следует и отрицание идеи бессмертия или вечности души.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Благородные истины, четыре

Основные положения религиозной доктрины и вероучения буддизма, признаваемые всеми школами и направлениями этой религии. В соответствии с буддийской традицией, учение о Благородных истинах было преподано самим Буддой в его первой проповеди в Оленьем Парке (Сарнатха) в Бенаресе (Варанаси) вскоре после достижения им пробуждения (просветления, бодхи), которая получила название “Проповеди, повернувшей Колесо Учения”. Благородные истины формулируются по модели медицинского заключения: констатация болезни; установление причин болезни; констатация возможности выздоровления; назначение лечения.

Первая - истина о страдании - всякое существование принципиально сопряжено со страданием (духкха)

Вторая - истина о причине страдания, каковой буддизм считает желание и влечение в самом широком смысле, обусловленные наличием ложной идеи индивидуального “я”.

Третья - истина о прекращении страданий (ниродха). Таким прекращением становится нирвана, то есть состояние полного покоя и освобождения от круговорота сансары.

Четвертая - истина о пути, ведущем к прекращению страданий. Это Благородный Восьмеричный Путь.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Бодхисаттва (от санскр. Бодхи - пробуждение, просветление и саттва - существо

Одно из важнейших понятий релегиозной персонологии буддизма.

В традиции южного буддизма (Хинаяна, Тхеравада) под бодзисаттвой понимается будущий будда. Так бодхисаттвой был царевич Сиддхартха Гаутама до того, как он обрел пробуждение и стал Буддой.

В Махаяне бодхисаттвой первоначально назывался любой буддист, стремящийся не к достижению покоя нирваны и личному освобождению из круговорота рождений-смертей, а к обретению состояния будды, которое стало считаться более высоким, чем нирвана. Постепенно изменился и мотив стремления к обретению состояния будды. Им стало не стремление к личному избавлению от страданий, а побуждение оказать максимально возможную помощь живым существам на их пути к освобождению. В результате в Махаяне возобладала такая формула намерения бодхисаттвы: “Да стану я буддой на благо всех живых существ”.

Соответствующее умонастроение получило в Махаяне название “бодхичитта” (намерение обрести пробуждение).

Торчинов Е.А. Буддизм.

Бодхичитта (устремление к пробуждению)

Основа мотивации правильного религиозного поведения в Махаяне.

В текстах, посвященных идеалу бодхисаттвы, описывается моитв стремления к пробуждению, формулирующийся обычно так:”Да стану я буддой на благо всех живых существ”. Эта фраза теперь считается стандартной формулой, выражающей суть бодхичитты - стремление к обретению состояния Будды. Бодхичитта - это умение видеть всех живых существ в качестве своих “матерей”.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Будда санскрит. дословно - Пробужденный

Обредший пробуждение, или просветление (бодхи) - целостное и полное осознание природы реальности и через это достигший осовбождения от сансары (непрерывного круговорота смертей и рождений). Санскритское слово “Buddha” является родственным русским словам “будить”, “пробуждаться”.

В буддийской традиции словом “Будда” прежде всего обозначается основатель этой религии, Сиддхартха Гаутама, именуемый в религиозном контексте буддой Шакьямуни (то есть Пробужденным Отшельником [из рода] Шакьев).

Торчинов Е.А. Буддизм.

Буддизм гуманистический кит. Жэнь цзянь фоцзяо; дословно - буддизм среди людей

Направление дальневосточного, особенно китайского, буддизма, возникшего в начале XX в.

Основателями гуманистического буддизма являются буддийские религиозные и общественные деятели Китая конца и первой половины в. Оуян Цзинъу, Люй Чэн и особенно Тай-сюй.

Гуманистический буддизм противопоставляет себя “буддизму лесов и гор”. Он учит об особой важности общественной, благотворительной и образовательной деятельности среди мирян, чтобы способствовать их буддийскому воспитанию и образованию и более активному вовлечениюв сферу буддийской практики.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Ваджра

Это слово первоначально употреблялось для обозначения громового скипетра индийского Зевса - ведийского бога Индры. В Ведах слово “ваджра” исконно означало особое оружие, некогда изготовлявшееся из деревца с заостренными и оставленными торчать в разные стороны частями

корней. Потом материал сменился, но форма осталась прежней.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Ваджраяна тантрический буддизм

В начале второй половины 1 тыс. н.э. в буддизме Махаяны постепенно зарождается и формируется новое направление, или яна (колесница), получившее название Ваджраяны, или тантрического буддизма; это направление может считаться заключительным этапом развития буддизма на своей родине - в Индии.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Вайбхашика (сарвастивада)

Одна из четырех философских школ буддизма, относящаяся к Хинаяне. Эта школа получила свое название от трактата “Махавибхаша” (“Великий комментарий”), написанного мыслителем Паршвой. Ее представители учили, что все (то есть все дхармы, “сарва дхарма”) реально; все дхармы (прошлые, настоящие и будущие) реальны и ничего более реального, чем дхармы, нет. Эта школа также утверждала, что дхармы обладают действительным онтологическим статусом, будучи одновременно и условными единицами языка описания психофизического опыта, то есть опять-таки дхарм.

Представители этой школы прежде всего занимались классификацией и описанием дхарм в контексте религиозной доктрины буддизма.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Васана дословно “искурение” (например, от курительной палочки или свечи)

Технический термин философии виджнянавады (йогачара), обозначающий некую накопленную под воздействием кармы с безначальных времен энергию привычки к проецированию содержания базового сознания вовне. В результате этой проекции оно полагает себя в виде эмпирического субъекта и коррелирующего с ним “внешнего” мира, переживаемого субъектом как сансара, круговращение рождений-смертей. Буддийский йогин стремится к преодолению силы Васан и к обретению освобождения через исчерпание васан и прекращение процесса проекции сознания-сокровищницы.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Гелуг-па школа традиции монастыря Гэ

Одна из четырех ведущих школ тибетского буддизма. Основана Цзонкхапой на рубеже XIV-XV вв.; в настоящее время преобладает в Тибете, Монголии, а также на территории Росии - в Бурятии, Калмыкии и Тыве.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Гуа гексаграммы и триграммы

Одна из самых оригинальных и фундаментальных общеметодологических категорий китайской философии, обозначающая конститутивные элементы двух универсальных классификационных схем (восьми триграмм - ба гуа и шестидесяти четырёх гексаграмм - люшисы гуа). Этимологически восходит к изображению геометризированных графических результатов скапулимантии - гадания на костях. Позднее Г. были связаны с другой гадательной практикой - на тысячелистнике, построенной на получении числовых комбинаций. В итоге Г. объединили идеи геометрической символизации и числовой комбинаторики, из чего выросла общетеоретическая нумерологическая методология.

Китайская традиция выводит происхождение Г. из мифических истоков цивилизации - деятельности первого императора Фу-си, который якобы использовал чудесно явленные Г. как парадигмы в созидании основ материальной культуры, сообразные законам природы.

Кобзев А. Гуа.// Китайская философия.

Щуцкий Ю. Китайская классическая “Книга Перемен”.

Кобзев А. Учение о символах и числах в китайской классической философии

Далай-лама лама, чья мудрость столь же обширна, как океан

Титул первоиерарха и духовного и светского правителя Тибета в XVII-XIX вв., религиозного лидера школы Гелуг-па.

Далай-ламы считаются верующими воплощениями бодхисаттвы Авалокитешвары. Другой первоиерарх Тибета - Панчэн-лама считался проявлением Будды Амитабхи и поэтому иерархически стоял выше Далай-лам, Панчэн-ламы были лишены светской власти и жили вдали от столичной Лхасы - в пышном уединении величественного монастыря Ташилхунпо. Тем не менее между Далай-ламами и Панчэн-ламами порой возникали противоречия, в том числе и по политическим вопросам. Например, Панчэн-ламы, как правило, были настроены более прокитайски, нежели Далай-ламы.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Дао (кит. “путь”, “подход”, “функция”, “метод”, “закономерность”, “теория”, “правда”, “мораль”, “абсолют”)

Одна из важнейших категорий китайской философии. В “Шу цзине” термин Д. имеет абстрактные значения: “поведение”, “продвижение”, “путь государя и Неба” и соотнесён с дэ, также обозначающим абстрактные понятия социальной и космической гармонии. С возникновения китайской философии центральным для неё стал вопрос о соотношении “человеческого” и “небесного” (т.е. общеприродного) Д. В узком смысле “небесное Д.” означало ход времени или движение звёзд с запада на восток в противоположность движению Солнца с востока на запад. Уже в самом раннем кит. поэтическом собрании “Ши цзин” наметилось сближение понятий Д. и “предел”.

Базовой для развития китайской философской мысли стала трактовка Д. в комментирующей части “Книги Перемен” (“Чжоу и”). Здесь фигурирует как двоичная модель - Д. Неба и Земли,

творчества и исполнения, “благородного мужа” и “ничтожного человека”, так и троичная модель - Д. Неба, Земли, Человека, “трёх материалов” (сань цай), “трёх пределов” (сань цзи). Небесное Д. утверждается силами инь и ян, земное - “мягкостью” и “твёрдостью”, человеческое - “гуманностью” и “долгом /справедливостью”. Главное выражение Д. - “перемены”, трансформации по принципу “то инь - то ян”. Термином Д. передавались буддийские понятия, выражающие идею пути, а также “бодхи” (“просветление”). Эквивалентами Д. часто признаются Логос и Брахман.

Кобзев А.И. Дао//Китайская философия

Дацан

Буддийский монастырь-университет в тибетской традиции Гелуг-па. Как правило, в дацанах имеется два факультета - общефилософский и медицинский. Иногда к ним добавляется тантрический факультет, на который принимаются монахи только после окончания общефилософского факультета. В Тибете существовали дацаны (Сэра, Гумбум, Гаман и др.), насчитывавшие несколько десятков тысяч монахов и представлявшие по существу целые города.

На территории Росии дацаны традиционно существовали только в Бурятии. В 1914 г. в Петербурге было завершено строительство первого дацана в Европе. В середине 30-х годов этот дацан был закрыт и возобновил свою деятельность только в 1989 г.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Дзог-чэн (дзог-па чэн-по) - тиб. “великое совершенство”.

Высшая, девятая, йога традиции Ньингма-па. В прошлом считалась тайным эзотерическим учением доступным лишь отдельным ньингмапинским йогинам.

Подобно Ваджраяне и Чань, Дзог-чэн учит, что он является путем обретения состояния Будды в течение одной жизни. Как и Чань, Дзог-чэн учит о пробуждении как реализации, или осознания, изначально присущей человеку природы Будды, постоянно присущей в любом психическом акте.

Как и Ваджраяна, Дзог-чэн учит достижению особого “радужного тела”, лучистой энергии, в которую переходит физическое тело йогина после достижения состояния Будды.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Дхарма от санскр. Корня dhr - держать, держаться

Одно из базовых понятий не только религий Индии, но и всей традиционной индийской культуры. Не имея четкого русского аналога, слово дхарма в значительном спектре своих значений имеет такие семантические аналоги, как “истина”, “правда”, “праведность”, “должный образ жизни”, “долг”, “предназначение”, “истинная доктрина”, “религия” и т.д.

В буддийской традиции слово дхарма имеет двеосновных значения:

1. Закон, или Учение Будды, как совокупность доктринальных, этических, ценностных и психотехнических основоположений буддийской религии.

2. Базовый термин буддийской философии, обозначающий элементарное психофизическое состояние. Употребляется как во множественном, так и единственном числе.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Дхармачакра Колесо Дхармы, буддийского Учения

Один из основных символов буддизма. Представляет собой восьмирадиусное колесо, восемь спиц которого символизируют этапы Благородного Восьмеричного Пути и восемь ступеней медитативного сосредоточения (дхьяна).

Торчинов Е.А. Буддизм.

Дэ

Универсальная категория китайской философии. Не имеет аналогов в европейской и русской философии. Обычно преводится как “благость”, “благодать”, “благая сила”.

Инь-Ян

Инь-Ян. Категории китайской философии, выражающие идею универсального дуализма мира: тёмное начало (инь) и противоположное ему светлое начало (ян), практически выступающие всегда в парном сочетании. Первоначально инь означало, видимо, теневой (северный) склон горы или берега реки. Впоследствии при распространении бинарной классификации инь стало символом женского начала, севера, тьмы, смерти, земли, Луны, чётных чисел и т.п. А ян, первоначально означавшее светлый (южный) склон горы, соответственно стал символизировать мужское начало, юг, свет, жизнь, небо, Солнце, нечётные числа и т.п.

Кобзев А. Инь ян.//Китайская философия. Инь и ян.// Философский энциклопедический словарь.

Йидам тиб. Перевод санскр. “ишта дэвата” - покровительствующее божество

Термин тантрического буддизма Ваджраяны. Практика созерцаний йидама отражает важную черту тантрической йоги - ее стремление представить абстрактные категории буддийской философии в виде наглядных чувственных образов.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Йогачара Виджнянавада, виджнянаптиматра

Одна из школ буддийской философии. Значение ее названий: 1) йогачара - школа практики йоги, 2) виджнянавада - доктрина сознания, 3) виджнянаптиматра - “только сознание”

Торчинов Е.А. Буддизм.

Кагью-па каджуд-па

Одна из четырех основных школ тибетского буддизма. Восходит к индийской традиции

махасиддхов. Поскольку индийские махасиддхи придавали огромное значение непосредственной передаче учения, йогических посвящений и практических методов непосредственно от учителя к ученику, их тибетские приемники и обозначили школу этим словом (Кагью-па - Школа преемственности).

Торчинов Е.А. Буддизм.

Калачакра тантра Тантра Колеса Времени

Один из наиболее авторитетных текстов тантрического буддизма Ваджраяны. Известный в настоящее время текст принимаетс традицией за “лагху тантру” (сокращенную тантру), тогда как “коренной” текст, известный как “Парама Ади-Будда” (Наивысший Изначальный Будда), или был утерян тысячу лет назад или вообще не существовал.

“Калачакра тантра” относится тибетской традицией к классу тантр наивысшей йоги (ануттара йога тантра). Это “ясная тантра”, то есть тантра, излагающая учение без нарочитого символизма, “темного” языка, понятного лишь посвященным, и иносказаний-аллегорий.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Кальпа в индуизме и буддизме

Космический цикл, мировой период. Учение о Кальпе тесно связано с традиционным для индии представлением о циклическом времени.

Согласно религиозным представлениям большинства религий Индии, космические циклы Кальп, как и сансара в целом, безначальны и бесконечны. Однако некоторые направления махаянского буддизма (прежде всего, базирующиеся на Сутре Лотоса Благой Дхармы - саддхарма пундарика сутра) принимают доктрину осовбождения всех живых существ и, следовательно, прекращение после этого как циклического развертывания-свертывания универсума и сансары вообще.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Карма (кит. Е; др.-инд. karma - “деяние, поступок, жребий”)

Одно из центральных понятий индийской философии, дополняющее доктрину перерождения. Восходит к добрахманистско-ведийскому периоду. Входит почти во все религиознофилософские системы Индии, являясь существенной частью буддизма, джайнизма, индуизма.

В широком смысл К. - это общая сумма совершённых всяким живым существом поступков и их последствий, которые определяют характер его дальнейшего существования, в т.ч. и его нового рождения; в узком смысле - влияние совершённых действий на характер настоящего и последующего существования. “Человек становится добрым от доброго деяния, дурным - от дурного” (“Брихадараньяка-упанишада”). Люди сами связывают себя эгоистическими помыслами и делами; действующий же без заинтересованности и стремящийся к постижению высшей реальности, способен преодолеть цепь рождений и закон К.

Карма.// Философский энциклопедический словарь.

Карма.// Мифы народов мира

Клиштамановиджняна (манас) “загрязненный”, “омраченный ум”

Манас образует тот центр эмпирической личности, который человек принимает за “я”. Именно манас ответственен за возникновение иллюзии существования самостоятельной индивидуальности, отличной как от других индивидуальностей, так и от внешнего мира. Манас порождает активно заинтересованное отношение к внешнему миру, формируя чувства: “это я, а это другие люди”, “это я, а это внешний мир”, “это мое, а это не мое” и вытекающие из них многообразные по своим проявлениям привязанности, влечения и отторжения. Манас - корень всех форм эгоизма и эгоцентризма. Феноменологически манас также является осью, объединяющей все данные восприятий и все формы психической деятельности в единое целое, называемое “личностью”

Торчинов Е.А. Буддизм.

Ламаизм

Академически неккоректное обозначение тибето-монгольской формы буддизма Махаяны.

Сами тибетцы не знают этого слова, для них существуют лишь такие понятия как Дхарма (чой), Дхарма Будды (сангье чой) или Махаяна (тег-па чэн-по). Слово “ламаизм” было создано европейцами в 19 веке для того, чтобы подчеркнуть существовавший в Тибете культ духовного учителя, “доброго друга” (кальяна митра) - ламы (от тибетских слов ла - “высокий” и ма - “нет”, то есть “высочайший”).

Первоначально ламами в Тибете называли только “тулку”, так называемых “воплощенных лам”. Позднее это слово было распространено на всех полноправных членов монашеской общины - бхикшу (тиб. Гелонг). В Монголии ламами стали называть уже всех духовных лиц, носящих “одежды Дхармы”, а в Бурятии это слово стало применяться как к ученикам, так и к мирянам, принявшим некоторые буддийские обеты. Словом “лама” в тибетских текстах также переводится санскритское “гуру” (духовный учитель).

Торчинов Е.А. Буддизм.

Мантры и Дхарани

Формы буддийской молитвенной практики. Мантра - молитва. Дхарани (это слово образовано от того же корня “дхр”, что и дхарма”, держать) - сочетания звуков и слогов, кодирующие содержание развернутых текстов психопрактического характера, их своеобразный слоговой и звуковой конспект.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Мадхьямака (шуньявада)

Одна из философских школ буддизма, относящаяся к Махаяне. Создана Нагарджуной. Слово “мадхьямака” означает “срединное воззрение”; слово “шуньявада” - “доктрина пустоты”.

Философская функция мадхьямаки сугубо критическая. Ее задача - опровергнуть все возможные метафизические теории как ментальные конструкты (викальпа, кальпана), не имеющие никакого отношения к подлинной реальности, и показать принципиальную невозможность построения адекватной онтологии. Впрочем, эта деконструкция метафизики не имеет никакого отношения к агностицизму или скептицизму: реальность, как она есть, постижима йогической интуицией (праджняпарамита), но она недоступна дискурсивному мышлению, основывающемуся на субъект-объектной дихотомии.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Мандала букв. круг

Сложная трехмерная (хотя существуют и иконы, изображающие мандалы) модель психокосма в аспекте пробужденного сознания того или иного Будды или бодхисаттвы (его изображение обычно помещается в центре мандалы). Йоги визуализирует ее, строит как бы внутреннюю мандалу в своем сознании, которая потом актом проекции совмещается с внешней мандалой, пресуществляя окружающий йогина мир в мир божественный, а точнее, изменяя сознание йогина таким образом, что оно начинает развертываться на ином уровне, соответствующем уровню развертывания сознания божества мандалы; это уже больше не “мир пыли и грязи”, а Чистая Земля, “Поле Будды”.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Махасиддхи “великие совершенные”

Тантрические йогины и святые, особенно почитаемые в странах распространения тибето-монгольского буддизма.

Махасиддхи были прежде всего практиками, йогинами, которых интересовало именно скорейшее достижение религиозной цели, а не схоластические тонкости интерпретации Дхармы и ставшие самоцелью бесконечные дискуссии о них в монастырских центрах.Йогины махасиддхи не связывали себя принятием формальных обетов, вели свободный образ жизни и даже внешне, своими длинными волосами (а иногда и бородами), отличались от монахов.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Махаяна Великая колесница

Одно из основных направлений буддизма, также называемое северным буддизмом. Махаяна распространена в гималайском регионе, Тибете, Монголии, Китае, Корее, Японии, Вьетнаме и на территории Российской Федерации (Бурятия, Калмыкия, Тыва и ряд других регионов).

В отличие от южного буддизма, для Махаяны характерен пышный культ и развитая литургика, чин богослужений. Основными философскими школами Махаяны являются мадхьмака и йогочара.

В настоящее время существует две ветви Махаяны: дальневосточная (Китай, Корея, Япония, Вьетнам), и тибето-монгольская (Тибет, Монголия, регионы традиционного буддизма в России,

гималайский регион).

Торчинов Е.А. Буддизм.

Махаяна Великая колесница

Одно из основных направлений буддизма, также называемое северным буддизмом. Махаяна распространена в гималайском регионе, Тибете, Монголии, Китае, Корее, Японии, Вьетнаме и на территории Российской Федерации (Бурятия, Калмыкия, Тыва и ряд других регионов).

В отличие от южного буддизма, для Махаяны характерен пышный культ и развитая литургика, чин богослужений.

Основными философскими школами Махаяны являются мадхьмака и йогочара. В настоящее время существует две ветви Махаяны: дальневосточная (Китай, Корея, Япония, Вьетнам), и тибето-монгольская (Тибет, Монголия, регионы традиционного буддизма в России, гималайский регион).

Торчинов Е.А. Буддизм.

Нагарджуна (2 в. до н.э.)

Великий буддийский философ, создатель относящейся к Махаяне философской школы мадхьямака (шуньявада).

Торчинов Е.А. Буддизм.

Нирвана угасание, прекращение

Термин, обозначающий состояние освобождения от страданий. Как врач, сообщающий больному благоприятный прогноз, Будда утверждает, что, несмотря на страдание, пронизывающее все уровни сансарического существования, существует состояние, в котором страдания больше нет, и это состояние достижимо. Это и есть нирвана. Под нирваной понимается угасание и затухание не бытия, а страсти, привязанности, омрачения. С исчезновением причин страдания исчезает и само страдание

Торчинов Е.А. Буддизм.

Ньингма-па Старая

Одна из четырех ведущих школ тибетского буддизма. Позднее других оформилась в качестве организованной школы. Названа “старой”, поскольку ее последователи считали, что они хранят верность тому буддизму, который принес с собой в 8 в. из индии Падмасамбхава, почитаемый ими как Гуру Римпоче (Драгоценный учитель), и отвергают все пришедшие позднее в Тибет доктрины и формы практики как ненужные нововведения. Таким образом, ньингмапинцы являются своеобразными “старообрядцами” Тибета.

Многие ритуалы и другие ньингмапинские формы практики содержат в себе достаточно много не буддийских, а шаманских (по-видимому бонских) элементов. В методах школы присутствует и

отчетливый китайский (чаньский) субстрат. Кроме того, ньингмапинцы имеют свою классификацию тантр и свой канон.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Падмасамбхава Лотосорожденный

Тантрический йогин и проповедник буддизма в Тибете (8 в.).

Падмасамбхава сыграл столь важную роль в распространении буддизма в Тибете, что его почитают там почти наравне с Буддой, особенно среди последователей так называемых “нереформированных” или “красношапочных” школ, не принявших религиозной реформы Цзонкхапы.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Праджня и Упая мудрость и искусные средства

Два базовых понятия учения о пути бодхисаттвы.

В буддизме Махаяны двумя главными и определяющими качествами бодхисаттвы становятся Мудрость (праджня) и Сострадание (каруна).

В рамках тантрического буддизма мудрость символически выражается в виде женского божества, искусные средства/сострадание - в виде мужского, их соитие есть высшая интеграция (юганаддха) ведущая к пробуждению и обретению состояния Будды.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Парамиты слово “парамита означает “совершенство”, но в традиции оно обычно истолковывается в духе народной этимологии как “переход на другой берег”.

В буддизме парамиты осмысляются как трансцендентные совершенства или “совершенства, переводящие на другой берег [существования]”. Как правило, в текстах дается набор из шести парами. Праджняпарамита занимает особое место в этом списке, ибо она оказалась единственной парамитой, ради которой была создана особая группа сутр, получившая название праджняпарамитских сутр, или литературы праджняпарамиты.

Торчинов Е.А. Буддизм.

Пратитьясамутпада причинно-зависимое происхождение

Базовый принцип буддизма, лежащий в основе учения о карме и утверждающий причинную обусловленность всех элементов опыта. Цепь причинно-зависимого происхождениясостоит из двенадцати звеньев (нидан)

Торчинов Е.А. Буддизм.

У син “пять элементов”, “пять стихий”, правильнее - “пять действий”, “пять фаз”, “пять рядов”

Одна из основополагающих категорий китайской философии и науки, обозначающая универсальную классификационную схему, согласно которой все основные параметры мироздания - пространственно-временные и двигательно-эволюционные - имеют пятичленную структуру. Этимологическое значение иероглифа син - “перекрёсток дорог” - определяет его семантику - “ряд”, “шеренга”, “движение”, “ходьба”. У с. в т.наз. космогоническом порядке суть вода, огонь, металл, дерево, почва. Это не первосубстанции космоса, а символы, или первые и главные члены пяти рядов-классов, на которые разделяются все предметы и явления мира, как вещественные, так и невещественные.

Каждый из этих рядов даёт характеристику некоего состояния в процессуальной связи с другими рядами-состояниями, которые связаны с “огнём”, “водой” и т.п. не субстанциально, как “первоэлементы” древнегреческой философии (см. Элементы), а функционально. В генетическом смысле У с. также не первичны, поскольку их появлению предшествуют по крайней мере два этапа - изначального Хаоса или Великого предела (тай цзи) и дуализированности космоса силами инь и ян.

Возглавляя обширный набор всевозможных пятичленных множеств, У с. образуют сложную мироописательную систему. Она включает в себя значительное количество различных порядков У с., связанных между собой чёткими структурными соотношениями и взаимопереходами. Важнейшие среди этих порядков - “взаимопорождение” (дерево - огонь - почва - металл - вода - дерево…) и “взаимопреодоление” (почва - дерево - металл - огонь - вода - почва…) - преобразуются друг в друга путём считывания противоположной последовательности элементов через один, что в геометрическом плане выступает как соотношение правильного пятиугольника и вписанной в него пентаграммы).

Кобзев А. Учение о символах и числах в китайской классической философии

Чань, кит.; дзэн, яп. - медитация

Одна из самых популярных школ китайского буддизма. Возникла в 10 в н.э. Основателем ее является выходец из средней Азии Бодхидхарма (кит. Путидамо). Широко практиковали медитацию и парадоксальные диалоги (гунань) для достижения измененных состояний сознания

http://www.inwardpath.ru/sait/2/5.shtml

Е.А. ТОРЧИНОВ. БУДДА

Статья из книги Е.А. Торчинова “Буддизм: Карманный словарь”. - СПб.: Амфора, 2002. с. 26 - 31

БУДДА (санскритск. Buddha) - дословно, Пробужденный, то есть обретший пробуждение, или просветление (бодхи), то есть целостное и полное осознание природы реальности и через это достигший освобождения от сансары - непрерывного круговорота смертей и рождений. Санскритское слово buddha является родственным русским словам “будить”, “пробуждаться”.

В буддийской традиции словом Будда прежде всего, обозначается основатель этой религии, Сиддхартха Гаутама, именуемый в религиозном контексте буддой Шакьямуни (т.е. Пробужденным Отшельником [из рода] Шакьев). Традиция датирует время жизни исторического

Будды 6-5 вв. до н.э., указывая в качестве возможных дат его кончины, или паринирваны 544 или 486 гг. до н.э. Однако современная наука относит эту дату к более позднему периоду - около (или позже) 400 г. до н.э. Согласно преданию, исторический Будда родился в семье царя Шакьев в северо-восточной части Индии (территория современного Непала). При рождении ему было предсказано, что он станет или вселенским царем (чакравартином) или святым, постигшим абсолютную истину, т.е. Буддой Царь-отец, не желая реализации второго варианта пророчества, поселил принца в уединенном роскошном дворце, изолировав его от контакта с невзгодами и страданиями. Тем не менее, в возрасте 29-ти лет принц осознал, что в мире господствуют страдания, старость, болезнь и смерть, а путь мудрости и аскезы - единственный способ постичь истину. После этого он ушел из дома и стал странствующим нищим монахом (шрамана). После шести лет непрерывной аскезы и борьбы с искушениями принц ослабил тяжесть своего подвижничества, осознав бесплодность крайностей аскезы. Он предался медитативному созерцанию и, сидя под деревом, обрел пробуждение, познал истину и путь, ведущий к ней, став Буддой После этого он еще 45 лет проповедовал свое учение, создав буддийскую монашескую общину - сангху. В возрасте 80 лет он умер, или, согласно буддийскому учению, отошел в нирвану - наивысшее состояние покоя и отсутствия страданий. После смерти Будды, его тело было кремировано, а прах от кремации и особые реликвии (шарира) были помещены в особые мемориальные строения - ступы в различных частях Индии.

Согласно буддийскому учению, Шакьямуни не является единственным Буддой Они приходили и до него, в том числе, и в текущем мировом цикле, и будут появляться в будущем. Кроме того, существуют Будды и в других мирах буддийской космологии. Так, следующим Буддой должен быть Майтрея, в настоящее время в качестве бодхисаттвы (см.) пребывающий на небесах Тушита. В позднем буддизме культы Будд различных миров (особенно, Будд Западного Мира Высшего Блаженства Сукхавати по имени Амитабха) приобретают очень большое распространение и играют важную роль. Основными титулами-эпитетами Будды являются Бхагаван (Блаженный, Благословенный), Татхагата (Так Пришедший или Так Ушедший), Джина (Победитель), Сугата (Правильно Идущий) и Локаджьештха (Почитаемый Миром).

Различные школы и направления буддизма придерживались различной интерпретации сущности и природы Будды Так, для южного буддизма школы Тхеравада и для направлений так называемой Хинаяны Будда - земной учитель, обретший пробуждение и указавший путь к освобождению. Вместе с тем, хотя Буддой может стать только человек, сам Будда не может считаться человеком: человек - одно из существ сансары, подверженный смертям и новым рождениям по закону кармы, тогда как Будда выходит за пределы этого мира, обладает всей полнотой истины, всеведением и свободой от неведения, влечений и кармы.

Такая концепция Будды получила название лаукика - “мирской”.

Доктрина Будды согласно буддизму Махаяны сводится к теории Трех Тел Будды (трикая). Это три формы проявления природы Будды на разных уровнях существования. Если Хинаяна/Тхеравада рассматривала Будду как земного учителя, который благодаря своим заслугам и усердной монашеской практики обрел освобождение (нирвану), то Махаяна разработала учение о будде как вечном метафизическом принципе, тождественном природе реальности, как она есть (татхата). Корни этой доктрины восходят к древней школе локоттаравадинов, учивших, что исторический Сиддхартха Гаутама стал Пробужденным (Буддой) благодаря обретению им некоей вечной и вневременной сущности пробуждения (бодхи). Кроме того, историческая

замена в ступах-реликвариях пепла от кремации физического тела Будды на священные тексты буддизма также явилась предпосылкой возникновения представления о том, что Дхарма, то есть - Учение есть подлинное и реальное Тело Будды. Следовательно, первоначально первое Тело - Дхармакая (Дхармовое Тело Будды) рассматривалось как своеобразное Тело Учения Будды Однако со временем Дхармакая начинает рассматриваться как дхармата, то есть, сущность и природа всех дхарм как предельных элементарных психофизических моментов, конституирующих весь опыт и всю реальность. Таким образом, Дхармовое Тело Будды превратилось в буддийский аналог Абсолюта как природы истинной реальности. Эта концепция Будды называется локоттара - сверхмирской.

Позднейшие махаянские тексты выделили два аспекта Дхармакаи - онтологический, или бытийственный аспект (свабхавикакая - Тело Самобытия) и когнитивный аспект (джнянадхармакая - Дхармовое Тело Мудрости). Тантрическая традиция Ваджраяны объединила их в третьем аспекте - Теле Великого Блаженства (махасукхакая).

Поскольку, согласно учению Махаяны, Будда по своему великому состраданию не уходит окончательно в нирвану, но, пребывая в ней, сохраняет и присутствие в мирах сансары, для блага живых существ он проявляет себя еще в двух Телах. Однако если Дхармакая едина для всех Будд и по природе своей абсолютна, эти два Тела множественны (у каждого Будды - свои) и обладают только относительной реальностью; при этом они могут рассматриваться как своеобразные отражения Дхармакаи.

Второе Тело - Самбхогакая (Тело Наслаждения) рассматривается как плод неисчислимых заслуг “исторических” Будд, в котором они наслаждаются блаженством нирваны. Это тело отражается в мирах форм (рупадхату) и не-форм (арупадхату). Одновременно, в этом Теле Будда общается с высшими личностями - бодхисаттвами и йогинами, сознание которых развертывается на соответствующих уровнях, наставляя их и оказывая им помощь и поддержку. Если Дхармакая иконографически никак не изображается или изображается символически в виде ступы, то Самбхогакая как “прославленное Тело” изображается с такими атрибутами, как короны, серьги, браслеты и т.д. В тантрической традиции Тибета Самбхогакая иногда представляется в виде так называемых пяти дхьяни-будд (правильнее, джин - Победителей или Татхагат - Так Ушедших), символизирующих пять трансцендентных мудростей этого уровня природы Будды

Третье Тело - Нирманакая (Превращенное, или Магически Созданное Тело). В этом Теле Будда являют себя на уровне мира желаний (камадхату) для проповеди Дхармы людям. Так, Сиддхартха Гаутама (исторический Будда) может рассматриваться после достижения им пробуждения (бодхи) как нирманакая-Будда по имени Шакьямуни. Иконографически Будда в этом Теле изображаются в виде странствующих монахов (бхикшу). В Махаяне сложилось представление, согласно которому создавать такие “превращенные тела” могут также бодхисаттвы и совершенные йогины. В позднем тибетском буддизме это представление было положено в основу тибетской теократической системой, иерархи которой рассматривались как нирманакаи (тибетск. тулку, sprul-sku) различных Будд и бодхисаттв (Далай-лама - бодхисаттвы Авалокитешвары, Панчен-лама - Будды Амитабхи и т.д.).

Доктрина Трех Тел Будды детально разрабатывалась религиозно-философскими школами буддизма. Наибольшую роль в ее становление внесла школа виджнянавады (йогачара), все основные сочинения которой содержат соответствующие разделы.

Литература: Ашвагхоша. Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта. М., 1990; Бонгард-Левин Г.М.; Герасимов А.В. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975; Буддизм: Словарь. М., 1992; Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977; Жизнь Будды. Новосибирск, 1994; Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994; Ольденбург С. Ф. Жизнь Будды. СПб., 1919 (2-е изд.: Жизнь Будды. Новосибирск, 1994). С. 197-216; Шохин В.К. Первые философы Индии. Учебное пособие для университетов и вузов. М., 1997.

http://www.absolutology.org.ru/buddha.htm

*

Е.А. ТОРЧИНОВ. БУДДИЗМ

“Буддизм. Карманный словарь” Торчинов Е.А.

Буддизм - первая по времени возникновения мировая религия. Другие мировые религии появились значительно позднее: христианство - приблизительно через 500 лет после буддизма, а ислам - более чем через 1000. Мировой религией буддизм считается на том же основании, что и только что названные религии: подобно христианству и исламу буддизм в своем распространении по земному шару решительно переступил этноконфессиональные и этногосударственные границы, став религией самых различных народов с совершенно разными культурными и религиозными традициями.

Буддийской философией восхищался А. Шопенгауэр и с уважением отзывались Ф. Ницше и М. Хайдеггер. Без понимания буддизма невозможно понять и великие культуры Востока - индийскую, китайскую, не говоря уже о культурах Тибета и Монголии, всецело пронизанных духом буддизма. В лоне буддийской традиции били созданы утонченнейшие философские системы, изучение и осмысление которых и сейчас интересно не только с чисто историко-философской точки зрения, так как вполне возможно, что буддийское умозрение способно обогатить и современную философию, нерешительно стоящую на перепутье новоевропейской классики и постмодерна.

*

Е.А. ТОРЧИНОВ. ПРИЗНАКИ ИДЕНТИФИКАЦИИ БУДДИЗМА: ОФИЦИАЛЬНАЯ ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ЭКСПЕРТИЗ

Евгений Торчинов. Информация с форума Евгения Торчинова.

(официальная информация для религиоведческих экспертиз)

1. Основатель учения (по крайней мере, в нашу эпоху) - Будда Шакьямуни (Сиддхартха Гаутама).

2. Вера в четыре Благородные истины и закон причинно зависимого происхождения.

3. Отсюда вытекает цель: освобождение (нирвана) в Тхераваде или достижение состояния Будды для освобождения всех живых существ (путь бодхисаттвы) - в Махаяне.

4. Вера в четыре принципа: все непостоянно (анитья), все страдание (духкха), все бессущностно (“лишено “я”” - анатма), все пустотно (шунья).

5. Вера в карму и перерождения.

6. Отрицание сакральности каст и сословий, отрицание значимости социального статуса для достижения освобождения (в отличие от индуизма).

7. Базовая ценность сострадания как ведущего этического принципа.

8. Отсутствие веры в Бога-Творца и промыслителя; буддизм - нетеистическая религия.

9. Обязательность принятия прибежища в Трех Драгоценностях (Будде, Дхарме - его Учении и монашеской общине - Сангхе) как формальное “принятие” буддизма.

10. Обязательное наличие в рамках данной деноминации (но не обязательно - данной общины) монашеской общины, состоящей хотя бы из четырех полностью постриженных монахов-бхикшу.

http://board.buddhist.ru/showthread.php?t=4311

*

Е.А. ТОРЧИНОВ. БУДДИЗМ И МИРОВАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Торчинов Е.А. (СПбГУ)

Проблема места буддизма в мировой цивилизации может поистине вдохновить вполне солидный научный коллектив на написание серии монографий и диссертаций. Во всяком случае, в одной статье совершенно невозможно сколь бы то ни было обстоятельно раскрыть даже наиболее общие аспекты этой темы. Поэтому здесь представляется возможным лишь наметить некоторые смысловые контуры и сформулировать некоторые культурологические и религиоведческие подходы к проблеме цивилизационного статуса буддизма, которые могли бы быть применены и конкретизированы в ходе специальных исследований. Поэтому без каких-либо дальнейших вступительных рассуждений постараемся набросать абрис возможных аспектов нашей необъятной темы. Именно рассмотрению, а точнее, общей характеристике выделенных аспектов и будет посвящена настоящая статья.

1. Место буддизма в системе традиционной индийской культуры; роль буддизма в ее обогащении и креативном развитии. Этот аспект в свою очередь распадается на три частных аспекта: а) социально-этическая роль буддизма в индийском обществе и б) вклад буддизма в интеллектуальную историю Индии и индийскую философию.

2. Культурная миссия буддизма в регионах традиционного распространения этой религии : Восточная Азия (Дальний Восток), Тибет, Монголия и другие ареалы распространения тибето-монгольской формы буддизма Махаяны.

3. Буддизм и европейская цивилизация (процесс взаимодействия, начавшийся в XIX веке и набирающий силу в настоящее время): а) духовно-нравственные ценности буддизма и их востребованность западной цивилизации на рубеже III тысячелетия и б) интеллектуальный,

прежде всего, философский потенциал буддизма и перспективы развития философии на Западе. Проблема взаимоотношений российской культуры и ценностей буддизма также может быть включена в контекст данной проблематики.

Нижеследующие рассуждения представляют собой конкретизацию (разумеется, только в самом первом приближении) перечисленных выше аспектов темы “буддизм и мировая цивилизация”.

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ РОЛЬ БУДДИЗМА В ИНДИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Буддизм возник в Индии около 450 г. до н. э. и просуществовал на своей родине около полутора тысячелетий, причем период его расцвета пришелся на первую половину I тыс. н. э. Но только после завоеваний государства Палов (современные Бихар и Бенгалия) мусульманами в XIII веке буддизм как организованная религия исчезает в Индии окончательно. За эти полтора тысячелетия буддизм оказал огромное влияние на все стороны общественной, интеллектуальной и духовной жизни Индии, в результате чего даже после исчезновения буддизма с индийского субконтинента многое в возрожденном индуизме оказалось окрашенным в буддийские тона. По существу, индуизм адаптировал все основные положения буддийского учения и нормы буддийской этики, отвергнув лишь две позиции: отрицание буддистами существования Атмана (простого субстанциального “я”, или души) и буддийское неприятие сакрализации сословно-кастовой системы. С последнего положения и следует начать разговор о социально-этических новациях буддизма.

Буддизм отверг самую основу социальной доктрины ортодоксальной брахманской традиции - учение о сакральном характере сословного (варнового) деления индийского общества, воспроизводящего в соответствии с учениями брахманов принцип космической справедливости и универсального миропорядкка. Буддисты никогда не выступали в роли революционеров или социальных реформаторов, более того, они молчаливо признавали даже закономерность и практическую полезность существования сословий, но они радикально переосмыслили сам принцип сословности. Это связано с еще одной чертой буддийского подхода: термины, имевшие в добуддийской Индии этническое или сословное содержание были перетолкованы буддизмом в этическом духе. Например, слово “арья” означало “арийца”, то есть человека индоевропейского происхождения, причастного к ведической религии и, следовательно, благородного и достойного в отличие от темнокожих автохтонов Индии, считавшихся варварами и дикарями (млеччха). Буддисты придали самостоятельное значение ценностной коннотации слова “арья”: теперь не этническое происхождение делало человека “арья”, благородным и достойным, но напротив - высокая нравственность и правильный, достойный образ жизни делал любого человека “арийцем”. Базовые принципы буддийского учения известны как Четыре Благородные Истины (чатур арья сатьяни), то есть четыре “арийские” истины, истины, которые принимают истинно достойные люди - “арья”. То же самое справедливо и относительно буддийского Благородного Восьмеричного Пути к освобождению (арья аштанга марга), который есть не что иное, как Путь, или образ жизни, которому следуют благородные, достойные люди, или “арийцы”, а следовательно, любой человек, следующий этому Пути и будет “арийцем” независимо от цвета своей кожи и родного языка.

Таким же был и подход индийских буддистов к терминам, обозначавшим социальный статус в традиционном буддийском обществе. Согласно учению Будды, не тот брахман, кто родился в брахманской семье, а тот, кто по своим качествам соответствует высоким стандартам

брахманского статуса: человек, благочестивый, нравственно чистый, милосердный, мудрый и ученый и т.д. Даже если такой человек будет происходить из семьи шудр (слуг и рабов, самого низшего сословия), он все равно будет истинным брахманом. А критика урожденных брахманов, чье поведение не соответствовало их собственным стандартам, рассыпана по многим буддийским текстам, в том числе и по сутрам (суттам) - произведениям, считающимся буддистами записью проповедей и наставлений самого Будды. Соответственно, рушилась сакральность ведической пирамиды, основанной на мифе о некоем превечном божественном жертвоприношении Пуруши, Мирового Человека, из частей тела которого возникли сословия, отображающие структуру самих основ мироздания. Ведическая система ценила человека по его происхождению и предполагала, что происхождению соответствуют и его личные качества. Буддизм предложил ценить человека по его личным качествам, игнорируя вопрос о его происхождении. Известен случай, когда один из учеников Будды попросил воды у женщины низкого происхождения. Та была потрясена тем, что брахман не брезгует просить у нее напиться и решила, что тот не понял, с кем имеет дело. Тогда женщина начала объяснять тому, кто она такая. Но ученик Будды сказал ей: “Я же попросил тебя дать мне воды, а не рассказать о том, из какой ты касты”.

Брахманизм не допускал представителей низшей варны (“единожды рожденных” шудр) до сакрального знания - изучения священных Вед. А без знания Вед, учили брахманы, невозможно достичь освобождения. Буддизм открыл двери в свою общину (сангху) для всех людей и провозгласил, что нирвану могут обрести все люди, наделенные мудростью и состраданием.

Теорию божественного происхождения сословий буддизм заменил договорной теорией власти, видимо, одним из первых вариантов таковой в истории идей.

Согласно буддийскому социогенному мифу, люди, появившиеся на земле после формирования континентов, вначале божественны и подобны богам мира форм; срок их жизни равен 84 000 лет. Земля же в это время покрыта особым земляным пирогом, источающим несравненный аромат. Люди могут не есть, но этот аромат их настолько влечет, что они начинают есть земляной пирог, и постепенно съедают его. Тем временем срок их жизни понемногу сокращается, тела грубеют, формируются органы пищеварения и к тому моменту, когда весь пирог, покрывающий землю оказывается съеден, люди уже не могут обходиться без пищи. Тогда им ничего не остается, как начинать выращивать рис. Но риса на всех не хватает и тогда люди начинают проводить межи, отделяя свой участок от чужого, появляется собственность. Однако поскольку риса становится все меньше и меньше, одни люди начинают нарушать межи полей других людей и воровать рис. Воцаряется беспорядок и начинаются столкновения между людьми. Тогда люди решают, что наступило время наведения порядка и принимают решение избрать самого достойного из своего числа для поддержания порядка. Так появляется первый царь. Он отбирает себе в помощники наиболее уважаемых людей, чтобы они непосредственно поддерживали порядок. Так появляется сословие кшатриев (воинов и правителей). В это время в мире начинают появляться Будды.

Интересно, что возникший в кшатрийской (воинской) среде буддизм подробно описывает появление этого сословия, почти игнорируя жреческое (о первых брахманах сообщается лишь то, что они были людьми, склонными к уединению и созерцанию). Кроме того, если в брахманизме, как уже отмечалось выше, сословия представляют собой божественные установления, выражающие сакральный миропорядок, то в буддизме они (и прежде всего, кшатрии как

правящая варна) суть результат своеобразного “общественного договора”.

Говоря о социальной доктрине буддизма, следует еще раз подчеркнуть неприятие ею доктрины божественности сословно-кастовой системы и ее исключительную ориентацию на светскую царскую власть. Интересно, что все крупные общеиндийские империи домусульманского периода (государства Маурьев и Гуптов) были или буддийскими или покровительствовавшими буддизму. Интересно, что и за пределами Индии, в странах Юго-Восточной Азии, монархи, укрепляя центральную светскую власть планомерно вытесняли брахманизм и жречество, утверждая буддизм и буддийскую концепцию светского государства (этот процесс особенно хорошо изучен на примере Таиланда). Брахманской идее “божественного царя” (дэва раджа) буддизм противопоставил идею царя, правящего на основе Дхармы, принципов буддийского учения (дхарма раджа).

Таким образом, в Индии буддизм был “царской религией”, что не мешало ему одновременно быть и формой древнеиндийского свободомыслия, поскольку носителем религиозной и вообще идеологической ортодоксии и ортопраксии было в Индии жреческое сословие брахманов. И даже в самый поздний период своего существования в Индии буддизм не утратил этого духа свободомыслия. Вот, например, к какому поистине вольтеровскому примеру прибегает буддийский философ, один из первых проповедников буддизма в Тибете - Шантаракшита (VIII век), критикуя брахманистское положение, согласно которому в случае конфликта между данными опыта и утверждениями Откровения - Вед предпочтение должно отдаваться утверждениям Писания: вот, говорит Шантаракшита, возвращается домой муж и застает свою жену в объятиях любовника. Муж начинает ругать ее, а она все отрицает. Тогда муж говорит, что все видел своими глазами, а его жена обращается к соседям и патетически восклицает: “Люди добрые! Ну видели ли вы такого идиота, как мой муженек, который больше доверяет каким-то своим глазам, чем словам такой добродетельной женщины, как я!”.

Свободомыслие буддизма проявилось и в том, что он способствовал освобождению людей от чувства зависимости от богов и других сверхъестественных существ. Отрицая теизм в любых его формах и отвергнув веру во всемогущего Бога-Творца как первопричину мира, буддизм также превратил богов древней религии Вед просто в еще один тип живых существ, страдающих в сансаре, рождающихся и умирающих, заслуживающих (как и все живые существа) сострадания буддиста, но не заслуживающих быть “прибежищем” и объектом поклонения для человека, ибо не в их силах дать человеку освобождение от пут рождений-смертей, в котором нуждаются и они сами. Весьма спептически буддизм относился и к обретению чудотворения и сверхъестественных способностей. Однажды Будда встретил аскета, который рассказал, что благодаря практике умерщвления плоти в течение многих лет он стяжал столько силы, что теперь может ходить по воде, как посуху. Будда удивился: “И стоило ради этого так мучить себя? Ведь лодочник взял бы за переправу всего один грош!”

Нетеистический характер буддизма проявился и в провозглашении им принципа причинно-зависимого происхождения явлений-событий в качестве единственной причины существования: мир отныне не имел более никакой таинственной основы в виде бога, богов или безличного абсолюта - Брахмана Упанишад. Его основа имманентна ему самому, и она суть сеть причин (хету) и условий (пратьяя), разорвать которую дано лишь самому человеку: “Будьте сами себе светильником. Усердно трудитесь ради освобождения”, провозгласил Будда перед уходом в окончательную нирвану.

Первые записанные буддийские тексты известны нам на языке пали - одном из пракритов, то есть языков, переходных от древнего языка Вед - санскрита к современным индийским языкам. Существует предположение, что пали отражал грамматические и фонетические нормы диалекта, на котором говорили в царстве Магадха (то есть это был разговорное наречие того времени, а не мертвый “ученый” язык). Однако вся более поздняя индийская буддийская литература, как махаянская так и хинаянская, писалась на санскрите (собственно индийская; на Ланке и в странах распространения южного буддизма Тхеравады священным языком стал как раз пали).

Как утверждает традиция, сам Будда был против перевода своего учения на “язык Вед”: “Пусть каждый изучает Дхарму на своем языке”, - говорил Будда. Однако со временем два фактора заставили буддистов вернуться к санскриту. Во-первых, быстрое развитие чрезвычайно многочисленных новоиндийских языков. Поэтому перевести Трипитаку на каждый из них стало просто невозможно. Гораздо проще было использовать единый язык классической индийской культуры, понятный всем образованным людям Индии, каковым и являлся санскрит. Во-вторых, постепенно происходила “брахманизация” буддизма: по вполне понятным причинам вся интеллектуальная верхушка сангхи представляла собой выходцев из брахманской варны, которые, собственно, и создали всю буддийскую философскую литературу. А санскрит был языком, который брахманы усваивали буквально с молоком матери (даже в современной Индии есть брахманские семейства, считающие санскрит родным языком). Поэтому обращение к санскриту было для них вполне естественным.

И, наконец, буддизм способствовал нравственному развитию индийского общества. Именно буддизм (и другая религия шраманского происхождения - джайнизм) впервые провозгласили принцип ахимсы - ненасилия и непричинения вреда живым существам, усвоенный позднее индуизмом. Эту заслугу буддизма признала и индуистская брахманская ортодоксия: обожествив Будду в качестве девятого аватара (воплощения) бога Вишну, брахманы определили его миссию как проповедь сострадания к живым существам и запрет ритуальной практики принесения в жертву животных.

И, наконец, именно буддизм способствовал изменению самого типа индийской религиозности и культуры вообще: во многом под влиянием буддизма в центре ортодоксальной традиции оказались не ведические ритуалы и сложные жертвоприношения, а йогическая практика самопознания и самоусовершенствования, не стремление к рождению в небесном мире богов (сварга), а воля к обретению освобождения от цепи рождений-смертей и познанию окончательной и абсолютной истины. В этике же буддизм способствовал замене принципов ритуальной чистоты и сакрального действия, определенных статусными нормами, принципами личной нравственности, базирующейся на нормах ненасилия (ахимса) и сострадания всему живому. Даже то, что в поздневедийскую и классическую эпохи вегетарианство и воздержание от алкоголя становятся нормами повседневной жизни высших сословий Индии - тоже заслуга буддизма (и отчасти, конечно, джайнизма).

ВКЛАД БУДДИЗМА В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНУЮ ИСТОРИЮ ИНДИИ И ИНДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Как показал В.К. Шохин, зарождение философии в Индии связано с деятельностью неортодоксальных аскетов-отшельников (шраманов), к которым принадлежал и Будда. До начала

шраманского периода (середина I тыс. до н. э.) индийские тексты, относимые обычно к философским (прежде всего, Упанишады), были таковыми лишь по своему содержанию и тематике, но не по методу и форме. Мудрецы Упанишад ничего не обосновывают, не аргументируют и не до5казывают. Они возвещают некие истины, обретенные ими в медитациях о внутреннем смысле ведийского текста и ритуала. Совсем по другому вели себя шраманы: их лесные сообщества были своеобразными академиями, в которых различные шраманские группы, спорили, дискутировали и обосновывали свои тезисы при помощи логического дискурса. Они уже не могли ссылаться на откровение, а следовательно, были вынуждены разрабатывать приемы эвристики, положившие несколько позднее начало логике. А начало дискуссий между шраманами и ортодоксальными брахманами, представленная прежде всего полемикой брахманских и буддийских школ способствовала развитию философского дискурса и в рамках ортодоксальной традиции.

Буддийский философский дискурс во многом имел полемический характер, поскольку буддисты, отстаивая превосходство своего учения, активно полемизировали с представителями других течений и школ, прежде всего, с представителями ортодоксальной брахманистской философии. Именно постоянная дискуссия буддистов и брахманов во многом обусловливает развитие философского дискурса у обоих субъектов этой дискуссии, стимулируя и буддийскую, и брахманистскую мысль; исчезновение буддизма из Индии подрывает и креативность брахманской мысли, которая становится все более консервативной, застойной и склонной более к теологическим, нежели к собственно философским спекуляциям. Задачи разработки стратегии ведения полемики обусловили интерес части буддийских мыслителей к проблемам эвристики (искусству красноречия и аргументации), а затем - и логики. С другой стороны, многие аспекты буддийской философской мысли становятся понятными только в контексте полемики с брахманизмом, поскольку как правило буддийская критика тех или иных положений является вполне адресной и направленной против совершенно определенных представителей брахманского философского лагеря.

Одним из первых философов Индии с полным на то основанием может считаться и сам Будда, также (насколько можно судить по текстам палийского Канона) отнюдь не пренебрегавший рациональным обоснованием своего учения, хотя и отрицательно относившийся к софистическим приемам многих шраманов и к их любви спора ради спора, что отчасти сближает его с Сократом, современником которого он видимо и был.

Что же принципиально нового внес буддизм в философскую проблематику индийской интеллектуальной традиции? Прежде всего, это сама буддийская онтология как онтология бессубстратного процесса, противостоящая брахманистскому статическому субстанциализму и реализму (буддисты всегда тяготели к номинализму). Огромную роль сыграло и введение буддистами категории “дхарма” как элементарного психофизического состояния, носителя “своего собственного признака”, который, будучи “несомым” неотличен от своего носителя (опять-таки, в отличие от субстанции брахманистов). Понятие “дхарма”, которое употреблялось ранними буддистами и в качестве обозначения и имеющей онтологический статус (дравья сат) единицы опыта, и вместе с тем - условной единицы языка описания этого опыта (праджняпти сат) по существу приблизило индийских мыслителей к осознанию и решению парадокса психических процессов, осознанного европейской наукой только в XX веке.

Буддизм дал Индии целую плеяду великих мыслителей, получивших позднее в Тибете почетный

титул “украшений Индии”. Это Нагарджуна, Арьядэва, Чандракирти, Асанга, Васубандху и Дхармакирти. Первые три мыслителя принадлежали к школе мадхьямака (шуньявада); они разработали оригинальный метод отрицательной диалектики (прасанга), ставший мощным орудием критики метафизических конструкций и философского догматизма. Асанга, Васубандху и Дхармакирти принадлежали к школе йогачара (виджнянавада). Они разработали своеобразную буддийскую феноменологию сознания, неправильно долгое время воспринимавшуюся на Западе как субъективный идеализм. Дхармакирти к тому же развил идеи своего учителя Дигнаги и создал оригинальную систему буддийской логики и эпистемологии, во многом превзошедшую брахманистскую логическую систему школы ньяя. До логической реформы Дигнаги-Дхармакирти все индийские философы (как буддийские, так и брахманские) пользовались логическими методами школы этой. После логической реформы Дхармакирти буддизм стал значительно сильнее в области логики и эвристики, чем брахманизм, и буддисты стали очень опасными оппонентами в традиционных диспутах. Но здесь мы сталкиваемся с историческим парадоксом: с одной стороны, буддисты стали практически непобедимыми диспутантами, а с другой - именно в эпоху расцвета поздней йогачары буддизм окончательно утрачивает свои позиции в общеиндийском масштабе, уступая все больше и больше натиску возрождающегося индуизма. Видимо, экзальтированная любовь к личному Богу (бхакти), которую проповедовали и воспевали индуистские аскеты-бхакты альвары и наянары, и вера в блаженное слияние с божественным Возлюбленным оказались ближе и нужнее народу, нежели ученое превосходство и диалектический блеск буддистов. К тому же в это время в рамках брахманской индуистской традиции окончательно сформировалась философская система, известная как адвайта-веданта (“недвойственная веданта”), созданная в VII-IX веках Гаудападой и Шанкарой (Шанкарачарьей). Эта система удачно сочетала в себе сильные стороны буддийской философии (противники даже называли Шанкару тайным буддистом) и индуистской теологии, что и сделало ее в глазах брахманов удачной и эффективной альтернативой буддизму.

И только в XII веке, когда буддизм в Индии (прежде всего, на территории современного штата Бихар и в Бенгалии) доживал свои последние дни, брахманистская мысль созрела до теоретического реванша, которым стала новая логическая школа навья-ньяя (“новая ньяя”), основанная Гангешей. Однако, утратив такого мощного философского оппонента, каким был буддизм, брахманы не востребовали в полной мере могучую аналитику школы Гангеши, которая, по меткому выражению одного индолога, превратилась в великолепную мельницу, в которой нечего было толочь.

Таким образом, буддизм не только обогатил индийскую философию своим философским творчеством, но и оказал важное влияние на развитие альтернативной брахманистской традиции, косвенно (в ходе диспутов) способствуя ее прогрессу. Буддизм исчез из Индии, но оказанное им влияние на индийскую мысль продолжает сказываться вплоть до настоящего времени.

КУЛЬТУРНАЯ МИССИЯ БУДДИЗМА В РЕГИОНАХ ТРАДИЦИОННОГО РАСПРОСТРАНЕНИЯ ЭТОЙ РЕЛИГИИ : ВОСТОЧНАЯ АЗИЯ (ДАЛЬНИЙ ВОСТОК), ТИБЕТ, МОНГОЛИЯ И ДРУГИЕ АРЕАЛЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ ФОРМЫ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

В целом процесс формирования культурных традиций на Дальнем Востоке может быть описан как распространение китайской культуры за пределы Китая и формирование на ее основе других региональных культур - корейской, японской и вьетнамской, усвоивших и в соответствии с

местными условиями переработавших китайское культурное наследие. Китай же выступал своего рода культурным очагом, формировавшим некий культурный эталон для других стран региона.

В процессе приобщения к этому эталону культуры реципиенты не отказывались от самобытности. Вскоре после первого этапа усвоения основного объема заимствованной культуры начинался период ее творческого переосмысления и создания собственной культурной традиции, не тождественной китайской.

При рассмотрении конкретного процесса распространения китайской культуры за пределы Китая и превращения ее в некоторую культурную универсалию региона нетрудно заметить, что этот процесс совпадает с распространением в странах Дальнего Востока буддизма, который выступал в качестве посредника между китайской и местными традициями и представителя ценностей и норм уже не индийской, а китайской цивилизации. Именно через буддизм народы Восточной Азии знакомились с китайской культурой, в том числе и с ее небуддийскими пластами, хотя в дальнейшем буддизм мог быть (и зачастую бывал) оттеснен другими формами китайских идеологических доктрин (прежде всего конфуцианством). Но и в случае подобного оттеснения буддизм зачастую сохранял значительное влияние (особенно ощутимое во Вьетнаме и несколько меньшее в Японии; только в Корее конфуцианству после XV века удалось полностью оттеснить буддизм на обочину культурной традиции и маргинализировать его).

Почему именно буддизм выступил проводником китайской культурной традиции? Всегда воспринимавшийся в Китае как учение в достаточной степени чужеродное (хотя бы в силу его индийского происхождения) буддизм подвергся в этой стране мощному влиянию собственно китайской культуры, что превратило специфически китайские школы буддизма в своеобразный продукт межкультурного взаимодействия. Чрезвычайно важен тот факт, что буддизм - мировая религия с выраженной установкой на проповедь своей доктрины, проистекавшей из махаянской доктрины великого сострадания бодхисаттвы, дающего обет спасти все живые существа. Это делало буддизм гораздо более активным в отношении своего распространения за пределами Китая, нежели китаецентричные и не заинтересованные в проповеди своих учений конфуцианство и даосизм.

Народы Дальнего Востока стремились к усвоению китайской культуры, которая воспринималась как универсальная и единственно возможная. Для народов региона это была культура с большой буквы, подобно греко-римской культуре для раннесредневековой Европы. Именно буддизм из всех идеологических течений Китая был меньше всего связан с китайской официальной идеологией и правящими кругами Государства Центра (т.е. он не мог использоваться в качестве орудия политического давления), что также способствовало его популярности в качестве средства приобщения к китайской культуре у народов Восточной Азии, особенно у тех, кто подобно вьетнамцам регулярно отстаивал свою независимость в вооруженных столкновениях с могучим соседом.

Поскольку буддийские монахи в Китае были носителями не только Учения Будды, но и собственно китайской культуры во всем ее объеме, то они наряду с учением буддийских доктринальных текстов пропагандировали конфуцианскую образованность, достижения классической литературы и искусства Китая, даже далекие от буддизма.

Это обстоятельство связано с господством в Китае конфуцианства, которое привело к

значительному удельному весу в рамках “большой традиции” китайской культуры “светского”, нерелигиозного элемента. Будучи не только буддистом, но и классически (в китайском смысле) образованным человеком, монах-проповедник из Китая нес эту образованность вместе с буддийской доктриной за пределы своей страны; ее же усваивал и иноземный монах, приехавший учиться в китайских монастырях. А порой именно буддизм порождал явления, превращавшиеся в неотъемлемый элемент дальневосточной традиции. Самый яркий пример такого феномена - пагода, являющаяся по своему происхождению модификацией буддийской ступы. Но без пагод уже много столетий не мыслим сам культурный ландшафт стран Восточной Азии.

В дальнейшем судьба буддизма сложилась неодинаково в разных странах дальневосточного региона, но практически везде вслед за созданием национальной системы бюрократического аппарата чиновничества буддизм оттеснялся на второй план конфуцианством как естественной идеологии этого класса профессиональных управленцев. Тем не менее духовное и культурное влияние буддизма как правило оставалось весьма значительным.

Что касается распространенности за пределами Китая различных школ буддизма, то если континентальные страны, непосредственно граничащие с Китаем, воспроизвели у себя китайскую ситуацию с практически монопольным господством в последние шесть-семь веков школ Чань и Цзинту, то в Японии сохранилось гораздо большее многообразие школ, многие из которых практически исчезли на континенте. Японцы в значительной степени сохранили (во многом благодаря известной изолированности островного государства) формы культа без изменения со времен распространения этих школ в Японии, тогда как в Китае и обрядность, и формы религиозной практики претерпели несравненно более серьезные изменения.

Буддизм сыграл решающую роль в формировании дальневосточной (восточноазиатской) историко-культурной общности, продолжая оставаться важным фактором духовной, культурной, а подчас и политической (характерный пример - японская Партия Чистой Политики, Комэйто, тесно связанная с религиозно-общественной организацией Сока Гаккай, ориентирующейся на учение школы Нитирэн-сю) жизни стран этого региона и в настоящее время.

Если в Китае до прихода туда Дхармы Будды уже существовала высокоразвитая цивилизация, то Тибету буддизм дал все. Именно благодаря буддизму Тибет не только приобщился к индийской культуре, но и стал хранителем индийской буддийской традиции, которую он воспроизвел с удивительной точностью, после исчезновения буддизма в Индии. Благодаря буддизму Тибет познакомился не только с сокровищами индийской философской мысли, но и с другими, не связанными с буддизмом, аспектами буддийской культуры: в жизнь тибетцев вошли драмы Калидасы, герои “Рамаяны” и “Махабхараты”, ритмы санскритской поэзии. Даже тибетская письменность создается на основе переработки одного из индийских стилей письма - бенгальского, выполненной ученым и сановником тибетского царя Тхонми Самбхотой.

Тибет создал уникальную цивилизацию, в основе которой лежал буддийский проект. Это была культура духовности без коммерции, йогической практики во имя блага всех существ и схоластической учености, не озабоченной утилитарным применением своих достижений. Тибетские ученые монахи и йогины не только сохранили сокровища индийской культуры, почти забытые в самой Индии, но и преумножили их своими философскими, логическими, грамматическими и мистико-созерцательными трактатами. Буддизм способствовал смягчению

нравов: уже через несколько столетий восприятия буддизма тибетцы перестали быть воинственным и свирепым народом, доставлявшим много беспокойства своим более мирным соседям и направили свою энергию в область духовной практики, ученых занятий, философских диспутов и медицины. Позднее такую же трансформацию пережили и монголы, познакомившиеся с буддизмом именно в его тибетской форме.

К началу XVII века школа буддийская школа Гелуг-па, созданная Цзонкхапой на рубеже XIV - XV веков, превратилась в силу, доминировавшую как в духовной, так и в политической жизни Тибета. Кроме того, со второй половины XVI века при поддержке ряда монгольских правителей, прежде всего, Алтан-хана, буддизм быстро распространяется в Монголии, причем власти там оказывают покровительство исключительно этой школе. Внук Алтан-хана стал Далай-ламой IV, впервые сделавшим власть этих гелугпинских иерархов реальной политической силой. Позднее монгольский правитель Гуши-хан, вторгшийся в Тибет в 1640 г. оказал большую помощь Далай-ламе V в укреплении власти последнего в масштабе всего Тибета.

Таким образом, в XVI - XVII веках тибетский буддизм перестает быть локальным явлением, выйдя из Страны Снегов на просторы степей Монголии. Теперь и монголоязычные народы - как монголы Халхи, так и ойраты (а следовательно, калмыки) и буряты, а позднее, тюрки-тувинцы - приобщились к миру индобуддийской культуры, а чеканные санскритские фразы зазвучали в мире, столь отличном от индийского - как в степях Забайкалья, так и в низовьях Волги. И здесь в монастырях (дацанах и хурулах) расцвела буддийская образованность, а простой народ получил в качестве стандарта поведения высокие стандарты буддийской морали. Перед монгольскими народами также раскрылась дверь к богатейшему наследию художественной культуры и литературы индобуддийской традиции.

БУДДИЗМ И ЕВРОПЕЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ (ПРОЦЕСС ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ, НАЧАВШИЙСЯ В XIX ВЕКЕ И НАБИРАЮЩИЙ СИЛУ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ)

Европа начала свое знакомство с буддизмом в самом начале XIX века и сразу же оказалась потрясена религией, не похожей ни на что, известное европейцам - ни на монотеистические “авраамические” религии, ни на политеизм Древнего мира. Европейцы (вначале ученые-востоковеды, а потом и более широкие круги “образованной публики”) увидели религию без Бога или богов в привычном смысле (дэвы буддизма - просто один из видов живых существ, подверженных рождению и смерти), религию, отрицающую существование души и заменяющую учение о промысле божьем и божьем суде доктриной причинной обусловленности и “законом кармы”). Короче говоря, европейцев потрясло то обстоятельство, что положения, характерные для европейской философии скептического направления оказались в буддизме включенными в религиозный контекст. Буддийское учение о личности, живо напоминающее рассуждения Д. Юма об отсутствии в опыте какой-либо духовной субстанции, приводило европейскую публику в смущение. Ситуацию достаточно остроумно описал академик Ф.И. Щербатской, заметивший, что если Кант считал постулатами всякой нравственности веру в Бога, бессмертие души и свободу воли, то буддизм дает миру высочайшие нравственные стандарты, отрицая и то, и другое, и третье. Столь же впечатляло и отсутствие в буддийской традиции столь мучительного для западной цивилизации конфликта между “Афинами и Иерусалимом” - разумом и верой, рациональным и мистическим, правоверным и еретическим. Таким образом, знакомство с буддизмом сразу же расширило культурные горизонты европейской цивилизации, продемонстрировав принципиально иные возможности решения мировоззренческих проблем,

нежели те, которые считались общепризнанными на Западе.

В первой половине 19 века А. Шопенгауэр обратился к религиозно-философской мысли Индии, увидев в веданте и буддизме не только один из источников своей философии, но и некое наиболее совершенное выражение вечной мудрости. Свой онтологический пессимизм и учение об освобождении как резиньяции воли Шопенгауэр подкреплял наряду с кантовским априоризмом четырьмя благородными истинами буддизма, ведантической майявадой и общеиндийскими доктринами сансары и кармы.

Шопенгауэровское обращение к Востоку сыграло огромную роль в начале процесса (не завершившегося, впрочем, до сих пор) преодолению философского и историко-философского европоцентризма. Именно после него восточная, прежде всего, индийская, мысль перестает рассматриваться исключительно как некая “недофилософия” или “предфилософия” и начинается признание ее не только историко-философская, но и собственно философская, в том числе, и эвристическая ценность. С другой стороны, шопенгауровские экскурсы в область восточной мысли стимулировало и само востоковедение, постепенно переходившего от чисто филологической проблематики, к культурологической и историко-философской. Так, именно увлечение Шопенгауэром подвигло П. Дейссена не только создать Шопенгауэровского Общества, но и стать индологом, одним из ведущих санскритологов мира, посвятившим всю свою жизнь изучению “культовых” текстов своего философского кумира - Упанишад и других работ школы веданта. При этом, философские взгляды Дейссена непосредственно отражались и в его научных работах - достаточно вспомнить его небольшую книгу “Платон и веданта в свете кантовской философии”. Интересно также, что Дейссен был школьным товарищем Ф. Ницше, и дружба с будущим санскритологом, возможно, повлияла на воззрения Ницше, в том числе и на его достаточно положительное отношение не только к восточной мысли, но и культуре Востока вообще. С другой же стороны, как известно, Ницше как мыслитель формировался под мощным воздействием философии Шопенгауэра, из которой он исходил и от которой он отталкивался, оставаясь, тем не менее, в рамках ее экзистенциальной парадигмы.

Философский стиль Ницше сыграл очень важную роль в характере восприятия восточной мысли в 20 веке. Если Шопенгауэр во многом еще оставался связанным с традициями классической новоевропейской философии и стремился интерпретировать индийскую мысль в духе кантовского априоризма и трансцендентального идеализма, то Ницше со своей антиметафизической метафизикой принципиально отбрасывает подобный подход, что в принципе открывало возможность к более адекватному истолкованию восточного философского текста вне попыток искусственного вмещения его в прокрустово ложе парадигм европейской метафизической традиции. Короче говоря, если Шопенгауэр метафизичен и гносеологичен в классическом новоевропейском смысле (хотя вся эта теоретическая “кантианская” сторона учения Шопенгауэра явно подчинена экзистенциальным задачам его философии жизни), то Ницше уже принципиально и однозначно экзистенциален; весь кантианский декор шопенгауэровской “науки освобождения” отброшен. Для Ницше переживание реальности и действование-в-реальности уже вполне самоценно, не нуждаясь ни в какой санкции чистого разума в кантовском смысле. И в этом отношении Ницше - безусловный предшественник не только хайдеггеровского Dasein, но хайдеггеровского восприятия Востока. Выражаясь языком позднего Шеллинга, Восток из Das Was онтического подхода немецкого классического идеализма превращается в Das Das экзистенциально-онтологического переживания. Здесь же рождается и возможность не просто однозначных и линейных инокультурных заимствований, но

и разнонаправленного полифонического диалога, равно как и многоуровневой калейдоскопической в своем многообразии переклички между различными интеллектуальными традициями Востока и Запада а также, в конечном итоге, к снятию принципиальной оппозиции Восток-Запад вообще, примером чему могут служить и некоторые тексты постмодерна.

Интересно, что аналогичные процессы протекают и зарождающемся историко-философском востоковедении, причем они оказываются напрямую связанными с преодолением тонких форм европоцентризма. И здесь весьма показателен пример классической российской буддологии (петербургская / ленинградская школа). Так, Ф.И. Щербатской и его ученики последовательно использовали неокантианскую парадигму для описания буддийской философии (прежде всего, поздней йогачары). Такой подход при всей его понятности (доминирование именно данной парадигмы в русской академической философии начала 20 века) и определенной обоснованности (ярко выраженный эпистемологизм поздней йогачары) тем не менее не только способствовал сохранению и воспроизведению тонкого европоцентризма (ибо он имплицитно предполагал веру как в универсальность именно европейского философского языка, так и в способность последнего адекватно описывать феномены инокультурной мысли), но и приводил подчас к откровенным недоразумениям: так перевод Щербатским термина свалакшана (дословно - свое-признак; собственный признак, собственное свойство) как “вещь в себе” скорее мешает, нежели помогает пониманию этого технического термина йогачаринского умозрения.

Постепенно востоковедение отходит от такой однозначной привязки философского истолкования восточного текста к определенной западной философской парадигме, чему правда предшествовали опыты по использованию различных парадигм, в том числе и феноменологической (труды Г. Гюнтера), однако, в конечном итоге современная историко-философская герменевтика, на формирование принципов и процедур которой оказал несомненное и мощное влияние поздний Хайдеггер, стала скорее поощрять определенную вольность философского языка, обращающегося сразу к нескольким, порой диахронным, философским парадигмам, равно как и свободное конструирование неологизмов, внутренняя форма которых в большей степени способствует передаче специфики терминологии инокультурного текста, нежели устоявшийся однозначный (принципиально чуждый полисемии) термин классической новоевропейской философской традиции. Этому процессу способствует и окончательное утверждение в западной культуре конца 20 века признание принципа плюрализма культур в их несводимости и уникальности, принципа, исключающего любой (в том числе, и герменевтический межкультурный редукционизм).

С конца XIX века буддизм начинает вначале медленно, а потом все быстрее распространяться в Европе и Америке, вначале в Германии, а потом и в других странах. Первоначально мотивация обращения в буддизм также вытекала из увлечения философией А. Шопенгауэра и Э. Гартмана (его отмечают практически все деятели западного буддийского движения рубежа веков), но со временем, когда знакомство с буддизмом стало более основательным, мотивации стали, так сказать, более имманентными самому буддизму. Росту буддийских общин способствовало и появление на Западе элитарного буддийского духовенства Тибета из числа тибетских эмигрантов, вынужденных покинуть свою родину после подавления антикитайского восстания 1959 года. Тогда западные буддологи открыли для себя живую интеллектуальную традицию тибетского буддизма, а широкая публика смогла ознакомиться с махаянским буддизмом, так сказать, из первых рук.

В настоящее время буддизм уже не является чисто восточной религией. В Германии и во Франции он уже стал третьей по многочисленности конфессией, существует Европейский Буддийский Союз (EBU - European Buddhist Union), регулярно проводящий свои конгрессы в престижных центрах европейских столиц. Но какова же возможная роль буддизма в контексте мировой цивилизации в наступающем столетии? Как ни неблагодарны подобного рода прогнозы, рискнем предпринять попытку сделать некоторые прогнозы.

Прежде всего, сами ценности и ценностные шкалы буддийских культур могут быть востребованы уже в ближайшее время: глобальные проблемы современного мира, такие, как демографическая или экологическая в значительной мере обесценивают и дискредитируют установки новоевропейского либерального проекта с его представлениями о самодеятельной и самодостаточной личности, одномерной рациональности, индивидуализме (приводящем ко всеобщему экзистенциальному отчуждению и атомарному индивидуализму попперовского “абстрактного общества”), а прагматизм общества благоденствия, основанного исключительно на философии потребления все более превращается в угрозу будущему человечества, стимулируя не только все больший разрыв между богатым севером и бедным югом, но и толкая богатые страны на путь решения собственных проблем за счет бедных. Необходимость новых идеологий и программ эволюции человеческой цивилизации находит свое выражение во все большем признании актуальности проектов не опережающего, а устойчивого развития. И вот именно здесь опыт буддийских культур с их установкой на солидарное сотрудничество, преодоление

влечений и желаний при проповеди этоса разумного самоограничения обнаруживает свою актуальность. Не безудержное раздувание эгоцентризма, лежащее в основе функционирования “свободной” экономики, с ее лозунгом безграничного повышения уровня потребления, обретающего онтологический статус ценности par excellence, но свободное самоограничение во имя блага себя и других, того, что древние индийские тексты, не только буддийские, но и индуистские, обозначили как “локасангграха” - “целкупность мира”, становится все более и более привлекательным в контексте вызовов XXI века. А следовательно, буддийская махаянская идея бодхичитты как установки на обретение высших духовных ценностей во имя блага всего сущего может стать приоритетной при разработке нового цивилизационного проекта. В этом контексте Далай-лама XIV недавно высказал мнение, что ни одна из традиционных конфессий не сможет решить проблем человечества в новом тысячелетии, поскольку они были созданы совсем в иные эпохи и совсем в иных контекстах. Поэтому необходимы их солидарные усилия для выработки нового видения мира, в котором буддийская компонента сыграет очень важную роль. Да и традиционный буддизм учил, что хотя Дхарма и едина, каждый новый Будда дает ее новую интерпретацию, “аранжируя” Учение применительно к новым условиям и новому образу мыслей людей.

Некогда буддийский мыслитель Шантидэва вдохновенно написал:

Пусть я буду лекарством, кому нужно лекарство;

Пусть я буду рабом, кому нужен раб;

Пусть я буду мостом, кому нужен мост.

Вряд ли чувство, вдохновившее Шантидэву утратит свою привлекательность и в новом тысячелетии, несмотря на всю его несовместимость со стандартами “рационального поведения” члена “абстрактного общества”.

Но послание буддийской культуры человечеству на рубеже веков и тысячелетий не исчерпывается сферой глобальных проблем. Оно обращено также ко всему пространству духовной деятельности современного человека, наиболее концентрированной формой, тончайшим экстрактом которой остается область философского познания? Что нового может дать буддийская мысль современной культуре и философии?

При поверхностном знакомстве с буддийской философией может создаться впечатление, что все ее темы так или иначе знакомы западной философии, как античной, так и новоевропейской. Однако более глубокое прочитывание текстов приводит к убеждению, что это впечатление не более, чем иллюзия, ибо и темы эти акцентуированы иначе, и контексты их иные, и семантические ряды категорий и понятий сильно отличаются, да и выводы делаются весьма и весьма своеобразные. Поэтому первое, что мы извлекаем из изучения буддийской философии - это понимание того обстоятельства, что результаты, полученные западной философией и выводы, сделанные им относительны, а не абсолютны; что возможны иные подходы и иные выводы. Короче говоря, буддийская, как и иные неевропейские философские традиции, расширяет наши философские горизонты и способствует продуктивному поиску нетривиальных решений вставших перед европейской философской традицией проблем. В этом эвристическая ценность буддийской философии. Но не исключено и то, что буддийский философский текст сможет иногда и просто подсказать нам путь к решению проблемы, над которой мы

безрезультатно бились в шорах стандартных западных парадигм. Во всяком случае априорно отрицать такую возможность нельзя. И, наконец, знание буддийской философии необходимо историку философии, ибо восполняет безнадежно европоцентристский крен этой дисциплины: лишь когда (как об этом мечтал еще Ф.И. Щербатской) в курсах истории философии рядом с Аристотелем встанут Дигнага и Дхармакирти, рядом с элеатами - мадхьямики, а рядом Беркли, Юмом и даже Гуссерлем - Асанга и Васубандху, мы сможем говорить о подлинной истории мировой философии, а не ее европейского (пусть и весьма впечатляющего) фрагмента.

Кроме того, ряд областей философского знания были освоены буддистами гораздо лучше, нежели их западными коллегами. Прежде всего это философия сознания, так называемая буддийская философская психология, хотя корректнее говорить о буддийском варианте феноменологии сознания (абхидхарма и йогачара). И в этой сфере диалог европейской и буддийской философии может стать особенно плодотворным.

Но буддийская феноменология сознания была тесно связана с практикой йоги - подлинной науки трансформации сознания. И вот эта сфера культуры, центральная для индийской культуры в целом и почти неизвестная западной цивилизации, содержит в себе поистине неисчерпаемый материал, весьма полезный и для психолога, и для культуролога, и для философа. В какой мере практика йоги может вести к адекватному познанию реальности? Что представляют собой те состояния сознания, которые столь детально описаны в буддийских йогических текстах? Что привнесла с собой йога в индийскую культуру и что она может дать европейской культуре? Все эти вопросы пока не имеют ответа. Йогический, или психопрактический аспект буддизма имеет и вполне практическое значение для западной цивилизации. Как знать, не подтолкнет ли их подлинно научное изучение западную психологию и психотерапию к созданию новой, адекватной для условий XXI века, системы психической культуры (подобно тому, как XIX-XX века создали системы физической культуры), способствующей преодолению психологических комплексов и конфликтов и помогающей разорванной и внутренне противоречивой личности человека Запада эпохи постмодерна обрести новую гармонию и целостность.

Но здесь сразу же возникает фигура востоковеда-буддолога как посредника между миром буддийской традиции и западным научным сообществом. А это означает, что поле деятельности для буддолога остается огромным и особенно важна буддология именно для нашей страны. Во-первых, исторический долг российских востоковедов - восстановить историческую справедливость и вернуть отечественной буддологии ее былой блеск и былой авторитет. Во-вторых, буддизм - традиционная религия нескольких народов нашей страны, народов, стремящихся ныне, на рубеже тысячелетий, к своему национально-культурному возрождению. В-третьих, я лично глубоко убежден в том, что богатства буддийской философии и психологии важны для нас здесь и сейчас, но быть востребованы современной российской культурой, философией и интеллектуальной сферой вообще они могут только благодаря посреднической миссии специалиста-буддолога, что накладывает на буддолога огромную ответственность за ход самого процесса диалога двух традиций, двух миров, двух типов интеллектуальности, а также и дополнительные обязательства.

http://tzone.kulichki.com/religion/vostok/buddizm.html

*

И.В. УТЕХИН. УЧЕНИЕ ВИДЖНЯНАВАДИНОВ О ВОСЬМОМ СОЗНАНИИ

(Опубликовано в : Мысль. Ежегодник Петербургской ассоциации философов. СПб, 1997, No 1: 148-163)

И. В. Утехин

(ilia@eu.spb.ru)

http://old.eu.spb.ru/ethno/utekhin/publish.htm

I. ВВЕДЕНИЕ

Учение виджнянавады завершает линию развития буддийской психологической мысли в Индии. Для этого развития характерен постепенный сдвиг в содержаниии анализа психического - с объекта сознания на субстрат сознания и далее на акт сознания: от рассмотрения психики и ее объекта как равно материальных и оттого доступных анализу аналогичным образом, через абхидхармистские представления об органах чувств как о неких “способностях”, воспринимающих не материальные объекты, а “зримое”, “слышимое” и т.д., к учению о психическом акте и далее об осознаниии самого акта сознания, т.е. к метатеории сознания[1].

Для виджнянавадинов классификации элементов, составляющих эмпирическую действительность, оказываются номинальными, относящимися к описанию опыта, а сами эти элементы - обладающими лишь относительной реальностью. На уровне относительной реальности (паратантра; курсивом выделяются первые упоминания санскритских терминов; далее в тексте они даются без выделения, равно как и общеупотребительные термины) всякое восприятие причинно обусловлено и вещи обладают свойствами (лакшана), природа же вещей (свабхава) относится к уровню абсолютной реальности (паринишпанна) и в терминах паратантры невыразима - в частности, потому что категории относительной реальности предполагают различение субъекта и объекта. Различение субъекта и объекта и понятие об индивидуальном Я - иллюзии, вроде веревки, которая кажется змеей, и вместе со множеством других иллюзий (викальпа, т.е. умственных конструктов) составляют уровень иллюзорной реальности - парикальпита. Между тремя уровнями реальности нет, однако, непроходимой границы: если бы паратантра была свободна от викальп, она ничем не отличалась бы от паринишпанны. Стоит заметить, что Учение виджнянавадинов о различении трех реальностей в большой степени подготовлено положением мадхъямики о “пустотности” (несубстанциональности) дхарм (согласно которому дхармы не могут описывать истинной реальности, потому что она безатрибутна) и вытекающим отсюда различением относительной и абсолютной истины.

Объяснить, откуда берется во всем своем разнообразии реальность, данная нам в ощущениях (парикальпита и паратантра), призвано учение виджнянавадинов о сознании, согласно которому мир и иллюзия атмана порождаются развертыванием сознания (виджнянапаринама). В добавление к пяти сознаниям-коррелятам модальностей восприятия и шестому сознанию разума, позволяющему воспринимать нечувственное и координировать чувственные данные, вводится седьмое (клиштамановиджняна), дающее иллюзию внешнего мира, противопоставленного Я, порождающее привязанности и вообще ответственное за активное отношение субъекта к миру (приблизительно оно сопоставимо с Кантовским трансцендентальным единством апперцепции) и восьмое (алаявиджняна, сознание-сокровищница) - исток всех форм и состояний сознания, в потенциальном виде содержащий

“семена”-зародыши (биджа) всех восприятий эмпирического субъекта.

Следует пояснить, что учение Абхидхармы предполагает, в частности, классификацию из восемнадцати элементов, из которых складывается описание опыта. Эта классификация включает шесть органов-способностей (индрия) - пять относящихся к чувственному восприятию - зрительному, слуховому, обонятельному, вкусовому и осязательному - плюс манас как способность воспринимать нечувственные и абстрактные объекты); шесть соответствующих этим органам-способностям “объектов” (вишая), т.е. видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое и “мыслимое” (дхармы), а так же шесть ставящихся в соответствие способностям восприятия и опирающихся на объекты-вишая “сознаний” (виджняна) - сознание, связанное со зрением, со слухом и т.д. вплоть до “сознания, связанного со способностью нечувственного восприятия” (мановиджняна), которое обращается к предыдущему моменту потока сознания (таким моментом выступает манас).

Виджнянавадины же предлагают не выводить эмпирическое из сочетания коррелирующих элементов - процессов, чувственного и сознательного, но рассматривать их как единое сознание, кажущееся разложенным на эти элементы [2].

Требует пояснения роль седьмого сознания (клиштамановиджняна или клиштаманас) в построениях виджнянанвадинов, т.к. дальше у нас не будет случая остановиться на его функциях и его взаимодействии с алаявиджняной. В терминологии этой школы для его обозначения часто применяется термин “манас” (не вполне соответствует манасу в системе Абхидхармы сарвастивады). В соответствии с определением, данным Васубандху в Виджняптиматратримшикашастре, седьмое сознание-манас

а) есть виджняна, опирающаяся на алаявиджняну и имеющая алаявиджняну своим объектом;

б) сущность и способ существования манаса - мысль (представление: маньяна, когитация);

в) манас сопровождается четырьмя клешами (атмамоха, атмадришти, атмамана, атмаснеха, соответственно: незнание, которое порождает иллюзию атмана, сама концептуализация атмана (атмаграха); гордость, опирающаяся на атман; любовь к себе);

г) манас отсутствует у архатов и будд, а также у аскетов в состоянии сосредоточения (ниродхасамапатти);

д) манас является второй по счету виджняной, которая появляется в процессе развертывания сознания (содержащая семена алаявиджняна в результате прорастания этих семян трансформируется в эмпирическую действительность индивида, и первым шагом в этой трансформации оказывается появление манаса, а затем уже шести виджнян).

Манас всегда сопряжен с чувством и осознанием самости, с поддержанием непрерывности самости. Как предполагает Л.Шмитхаузен, введение понятия манаса было вызвано необходимостью обозначить, в системе виджнянавады, непроизвольное чувство идентификации со скандхами (асмимана), остающееся даже у преодолевших ложный взгляд на индивидуальность (саткаядришти), причем это чувство (сахаджа саткаядришти, как оно названо в Йогачарабхумишастре) является врожденным у живых существ и с моральной точки зрения нейтрально (авьякрита) [3].

Понятие алаявиджняны, связывающее индивидуальное и абсолютное и как бы обращенное одновременно в обе стороны, открывает возможность различных интерпретаций реальности внешнего мира и природы индивидуального опыта (в зависимости от ответа на вопрос, своя ли алаявиджняна у каждого живого существа или она представляет собой некий континуум); идея алаявиджняны как надиндивидуального истока реальности оказывается удобной для построения онтологии и получает дальнейшее развитие в теории татхагатагарбхи [4].

II. “ВИДЖНЯПТИМАТРАТАСИДДХИ” ОБ АЛАЯВИДЖНЯНЕ

Сам термин “алая” понимается трояко: во-первых, как хранилище, заключающее в себе семена (биджа), которые там покоятся (алая); во-вторых, как нечто покоящееся, пассивно воспринимающее “аромат воскурений”, исходящий от сансарических дхарм (самклешика дхарма); в-третьих, как объект привязанности (седьмое сознание привязывается (а-ли) к алаявиджняне, полагая ее своим атманом). Здесь и далее изложение базируется на “Виджняптиматратасиддхи”[5]; вообще же имеются и другие интерпретации в дополнение к указанным, напр. алая как то, что прикрепляется к телу или скрывается в нем (каялаятанам упадая) (Панчаскандха-пракарана; ср. отрывок, цитируемый Шмитхаузеном[6]).

Алаявиджняна является одновременно и источником сансарических дхарм, и их результатом, и поэтому рассматривается в двух аспектах: как результат (випака) и как причина (сарвабиджака, “обладающее всеми биджами”). Алаявиджняна и самклешика дхармы оказываются взаимообусловленными. Так, когда на некоторой стадии духовного развития прекращаются воскурения, порождающие биджи, восьмое сознание перестает быть сознанием-хранилищем, но для этого, в свою очередь, необходимо, чтобы прервался непрерывный поток алаявиджняны, питающий дхармы.

Эта взаимообусловленность, однако, асимметрична: все восемь виджнян могут развертываться как результат (пхаляпаринама), как “плод” семян-биджа, образуя тем самым все разнообразие восприятий (деятельность первых шести виджнян), “когитацию” (маньяна, деятельность манаса) и “воздаяние” (випака, порождение непрерывной алаявиджняны), но только алаявиджняна способна к хетупаринама (развертыванию в качестве причины; имеются в виду “созревшие” биджи в момент их превращения в действительные дхармы), где биджи оказываются хету (причиной), а дхармы - пхаля (результатом, плодом).

Биджи различаются по нескольким признакам. Они, во-первых, могут быть двух типов в зависимости от соотношения природы порождающей их причины и природы результата. Например, образ синего порождает идею синего - возможность другого такого же образа, которая однажды (в момент, определяемый кармическими факторами) снова реализуется в образ (нимитта) синего. Получается, что образ влечет за собой биджу, порождением которой оказывается аналогичное представление. Такие биджи называются нишьяндабиджа (“относящиеся к потоку”). Наряду с ними существуют кармабиджи, призводимые действием, а не представлением (они же випакабиджа, т.е. биджи, которые потребуют воздаяния), и вызывающие следствия, иноприродные породившей биджи причине. Так, определенная с моральной точки зрения (вьякрита) причина - как то, например, намерение убийства или даяние милостыни - вызывает неопределенное (авьякрита) следствие: рождение в мире богов или в аду.

С другой стороны, биджи подразделяются на нечистые (сасрава) и чистые (анасрава). Нечистые порождаются действиями виджнян (т.е. “ароматами воскурений” (васана), которые пронизывают

восьмую виджняну, являясь как бы отпечатками, следами действий, слов и мыслей) и производят благие либо дурные следствия (т.е. проистекающие из этих биджей новые действия виджнян), в соответствии с чем нечистые биджи бывают благими или дурными. Чистые же биджи возникают из благих причин и вызывают благие следствия. В отличие от нечистых биджей, они не имеют отношения к воздаянию и не включаются в випакавиджняну (т.е. в алаявиджняну, рассматриваемую как пхаляпаринама). Чистые биджи не производны от проникновения в сознание-сокровищницу “воскурений” (бхавана), живые существа наделены ими по своей природе. Когда с течением времени существа приходят к совершенству, воскурения проращивают и приводят к созреванию их чистые биджи. Но живые существа не равны между собой по наличию и степени актуализации своих чистых биджей, а также по устранимости или неустранимости биджей, принадлежащих двум “завесам” (аварана; клешаварана - св. с клешами-осквернениями; и джнеяварана (“джнея” - знание)), отчего и различаются по разрядам (готра): в частности, существуют люди, которым не суждено обрести нирвану (апаринирванадхармака), а также шраваки, пратьекабудды и татхагаты (последние отличаются от шраваков и пратьекобудд тем, что биджи обеих аваран, а не только клешавараны, оказываются у них устранимы). Касательно клешавараны поясним, что клеши подразделяются на основные (мулаклеши) и вторичные, производные от основных (упаклеши). К первым относятся 1) рага (загрязненная привязанность, порождающая страдания посредством жажды (тришна) и тормозящая действие алобхи (“не-привязанности”, “а-посессивности”) - одного из трех “корней добра” наряду с адвешей и амохой (“не-ненавистью” и “не-незнанием”); 2) пратигха (раздражение по отношению к страданию и причинам страдания, препятствующее действию адвеши); 3) моха (ошибочные воззрения; соотносимо с авидьей как причиной других клеш ; препятствует амохе); 4) вичикитса (нетвердое, нечеткое различение); 5) мана (“возвышение себя по отношению к другому”, отсутствие смирения); 6) кудришти (“неблагое воззрение”, приводящее к ложным суждениям и действиям, питающим страдание). Упаклешами являются: кродха (гнев, раздражительность), упанаха (враждебность), мракша (скрытность), прадаша (ярость), иршья (зависть), матсарья (жадность), шатхья (лицемерие), майя (неискренность), вихимса (злобность), мада (гордость), ахри (презрение к добру), атрапа (почтение перед злом), уддхава (чрезмерное оживление), стьяна (апатия), ашраддха (недоверчивость), каусидья (лень), прамада (небрежность), мушита смрити (слабость памяти), викшепа (рассеянность) и асампраджанья (презрение). Многие из перечисленных имеют несколько разновидностей.

Что же касается джнеявараны - препятствия, связанное с познанием, - то оно представляет собой отсутствие всезнания по причине неискорененности установки на познание. В отличие от клешавараны, джнеяварана не является причиной сансары и не связывает живые существа; ее преодоление возможно после устранения клешавараны и есть последний шаг к окончательной нирване (см. ниже о видах нирваны).

Но вернемся к понятию биджи. Они моментальны (кшаника) и погибают, едва созрев, как едва возникнув погибают сансарические дхармы. В отличие от вечных причинно не обусловленных дхарм, неспособных к порождающему действию (джанакакрия), биджи обладают активностью. Биджи одновременны своему плоду - проявляющим себя в действии (самудачар) дхармам, возникающим из семян лишь при специфической совокупности условий (пратьяясамагрьяпекша) - т.е. причина одновременна следствию. Биджи могут предшествовать только другим аналогичным биджам, что происходит при порождении одних биджей другими, в результате чего они составляют непрерывную последовательность..

Рождение алаявиджняны причинно обусловлено. Процесс развертывания ее двунаправлен: внутрь - в виде биджей и тела, наделенного органами восприятия (совокупность биджей и тела называется упади, от “упатта” - букв. “осваивать”, что значит “то, что присвоила алаявиджняна”, что она включила в свое существование), и вовне - в виде мира-вместилища (стхана - “место”).

Сознание каждого живого существа развертывается само по себе, но результат этого развертывания как бы общий: мир-вместилище един для многих. Это подобно тому, как свет у каждой лампы свой, но свет многих ламп, собранных вместе, един и неразделим. Общность реальности можно объяснить общностью кармы (и наличием общих биджей, а именно биджей, которые, находясь в сознаниях разных существ, производят плоды, всеми воспринимаемые одинаково). При этом разные классы существ (люди, боги, преты) имеют разные наборы общих восприятий, находясь на разных этажах мироздания и имея разные тела (сознание развертывается вовне как мир-вместилище, соответствующий определенному виду тела).

Алаявиджняна эмпирического индивида развертывается и как органы-способности восприятия материального (рупиндрия), которые сами не грубо материальны и невидимы, и как видимое тело, которое поддерживает упомянутые органы (индрияшраяятана). Если в первом случае играют роль только “индивидуальные” биджи), то в способности одного индивида воспринимать видимое (грубо-материальное) тело другого индивида задействованы биджи, одновременно имеющиеся и в сознании индивида, и в сознании окружающих его. Тот факт, что сознание одного может разворачиваться в видимом теле другого, доказывается уже тем, что труп существа, переродившегося в другом мире или вступившего в нирвану, продолжает быть видимым: видимый другим труп не является порождением сознания этого существа, но частью сознания существ, видящих его.

Различные развертывающиеся из алаявиджяны сансарические дхармы составляют нимиттабхага (“образную” часть) алаявиджняны, где она находит свою опору, свой объект (аламбана) (как отмечено выше, аламбана алаявиджняны двуединая: упади и стхана, т.е. тело с органами чувств и мир-вместилище). Нимитта в термине “нимиттабхага” следует понимать здесь как аспектуальный образ, который принимается непросветленным сознанием в качестве предмета, тем самым заслоняя истинную природу и побуждая к возникновению привязанности.

В отношении своего объекта (собственно, нимиттабхага) сознание существует как даршанабхага (“часть, являющаяся “зрением” сознания”), образуемая актом познания (виджняптикрийа, букв. “познавательное действие”; иначе обращение сознания к объекту познания называется прамана).

Например, образ синего, относящийся к нимиттабхага, есть предмет (прамея) познания, в данном случае, зрения. Это познание (даршанабхага) есть деятельность сознания того, кто видит синее. Результатом зрительно-познавательного акта (прамана) будет самовосприятие, которое наряду с предметом и познанием предмета составляет часть сознания, называемую свасамвиттибхага (или “плод познания”, праманапхаля) - в данном случае, “знание о том, что я вижу синее”. Дальше появляется еще один уровень рефлексии, когда свасамвиттибхага берет в качестве предмета свой собственный познавательный акт, откуда рождается еще одна часть (бхага) сознания: “свасамвитти-самвитти-бхага”, что в данном примере значит “знание о том, что я знаю, что я вижу синее” (четвертая бхага относится к свасамвитти так, как свасамвитти относится к даршана). Иначе говоря, в качестве частей воспринимающего сознания различаются: 1) некое А, 2) восприятие А, 3) знание о восприятии А и 4) знание о знании о

восприятии А.

Если первая часть сознания (нимиттабхага) есть объект познания (аламбана = прамея; подлежащее познанию), то остальные три представляют собой “субъект, присутствующий в объекте” (саламбана = прамана). Так содержание ощущения противопоставлено самому ощущению и его осознанию. В принципе, была бы достаточна модель, содержащая только две части (нимиттабхага и даршанабхага), но лишь прибавляя к ним “осознающее сознание”, свасамвиттибхага, мы указываем на сущность (дравья) сознания - способность к рефлексии, отсюда иное название свасамвиттибхага - свабхавикабхага, “сущностная часть”. Интересно, что О.О.Розенберг предполагал, что именно такой ход мысли лежит в основе употребления “индрия” и “вишая” при изложении теории дхарм [7]. В таком случае, следовало бы приписать последовательное его проведение сарвастивадинам. Это, вероятно, можно оспорить, т.к. доведение такого хода мысли до последствий противоречит тезису сарвастивадинов о том, что читта не познает сама себя, а лишь последущий момент может познавательно обращаться к предыдущему. Идея о том, что, подобно кончику пальца, не дотрагивающемуся до самого себя, и ножу, который не может сам себя разрезать, сознание не может быть познано собственной частью, не принимается виджнянавадинами, которым ближе другая логика, ср. из “Праманасамуччая” Дигнаги (этот отрывок цитируется в “Буддхабхумишастре”): “разве мы не видим, что лампа освещает сама себя? - Как вы узнаете, что она сама себя освещает? -…Если бы она не освещала сама себя, то она была бы окутана темнотой. - Но лампа не является темнотой, почему же она должна освещать себя? - Кувшин и одежда по природе не являются темнотой. Однако, когда они не освещены лампой, они окутаны темнотой и не видны. Но они видны, когда их освещает лампа; она прогоняет темноту и делает их видимыми. Это и называется “освещать”. То же относится и к лампе: по своей природе она, рождаясь (как лампа, т.е. зажигаясь), прогоняет темноту и делает себя видимой - вот то, что называется “освещать самого себя”. - Читта и чайтты… действуют, с внешней стороны, схватывая объект, с внутренней, “осуществляясь” (осознавая себя). Подобно лампе, способной освещать другое и освещать себя”[8].

Всякий стимул чувственного восприятия, трактуемый непросветленным сознанием как внеположный сознанию (нимиттабхага), всякий “внешний” предмет рассматривается виджнянавадой как элемент сферы сознания, которому иллюзорно приписывается внеположность по отношению к сознанию. Наряду с такими мнимо внеположными элементами сознание предполагает познавательную активность по отношению к ним и по отношению к собственной активности, что и составляет сущность сознания.

Виджнянавадины полагают, что восьмое сознание непосредственно развертывается только в нечистые биджи и в дхармы из разряда рупа (по их стодхармовой классификации, см. таблицу у Розенберга [9]), но не в читта, чайта, випраюкта и асамскрита дхармы. Развертывание сознания, в принципе, может быть двух видов - либо оно движимо причинами и условиями и происходит спонтанно, не предполагая никаких интеллектуальных операций и викальп (иллюзий), либо оно порождено направленным актом внимания или викальпой. В первом случае результатом развертывания оказываются дхармы, обладающие собственной активностью и реальностью (на уровне паратантры), во втором - вишая, объекты познания. Алаявиджняна способна лишь к первому виду развертывания.

Дхармы же перечисленных разделов (читта, чайтта, випраюкта и асамскрита) не имеют

действительной активности, будучи порождением развертывания иного рода, когда в действие вступают манас и мановиджняна, что неизбежно предполагает викальпирование - порождение иллюзорного.

Алаявиджняна связана (сампраюкта) с пятью психическими элементами (чайтта): спарша, манаскара, ведана, самджня и четана.

Заметим, что в “Абхидхармакоше” читта и чайтта называются сашрая, “имеющие точку опоры”, т.к. они опираются на индрии; саламбана, “имеющие объект”, т.к. они “схватывают” свой объект (вишаяграха); сакара, “имеющие форму”, т.к. они обретают форму в соответствии с объектом. В “Виджняптиматратасиддхи” утверждается, что в отношении дравья читта и чайтта различны, а в отношении формы существования (акара) хотя и сходны, но не одинаковы (действие виджняны - восприятие, тогда как действие, скажем, веданы - оценка, самджни - различение, и т.п.). Отличаясь от алаявиджняны по форме существования (акара) и сущности (дравья), чайтта единовременны ей и обладают схожим объектом (аламбана = нимиттабхага; объект, впрочем, не одинаков: если виджняна воспринимает синее как синее, то ведана - синее как приятное, и т.д.).

Спаршей называется сочетание трех соответственных элементов (органа восприятия, объекта восприятия и сознания, т.е. индрия, вишая и виджняна), приводящее к соприкосновению читта-чайтт с объектом. Иначе это трактуется как различение (париччхеда) изменения состояния (викара) органа восприятия; в момент контакта трех компонентов изменяются все из них, но определяющим спаршу является изменение органа восприятия. По отношению к другим четырем чайтта спарша оказывается действующей причиной (пратьяя), т.к. они рождаются лишь из сочетания четырех компонентов (индриявишаявиджняна-спаршачатушка) (ср. спарша - из трех, виджняна - из двух (индриявишаядвика).

Манаскара направляет (авардж) мысль (читта) на объект (аламбана), с этой целью возбуждая нарождающиеся биджи мышления и управляя мышлением (т.е. организуя и удерживая внимание).

Роль веданы состоит в установлении характера объекта (как то: благоприятного, вредоносного, ни того и ни другого) и порождении желания соединиться с объектом (самйога), отделиться от него (вийога), или не делать ни того и ни другого.

Алаявиджняна ассоциирована здесь с установлением безразличного, остальные же два вида характера объекта не различаются алаявиджняной и отталкиваются ею, т.к. они суть грубые различения, подверженные изменению и дискретные, в то время как алаявиджняна обладает тонкой природой, неизменна (экаджатия) и образует непрерывный поток. Эта непрерывность и однородность алаявиджняны и позволяет живым существам принимать ее за свое Я, что было бы невозможно в случае, если бы она была неоднородна и связана с ощущениями приятного и неприятного.

Самджня определяет характеристики объекта с тем, чтобы дать ему обозначение (нана-абхидхана-прджняптикармика) и этим отделить от остальных (например, “это синее, не не-синее”).

Четана выявляет объект в его связях с благим и дурным, направляя мысль для порождения доброго, злого или неопределенного в отношении благости. Ср. у Ф.И.Щербатского: четана как

ментальное усилие, предшествующее действию, как сила, которая упорядочивает (санчетаяти) элементы в потоки, представляющиеся людям в виде личностей, как синоним закона нравственной причинности и т.д.; “момент такого усилия сопровождает каждый момент сознания”[10].

Будучи исключительно воздаянием (випака) - не зависящим от действующих причин, приятности или неприятности объектов, движимым силой поступков и хороших, и дурных, - алаявиджняна не связана ни с благими (кушала) чайттами, ни с дурными (т.е. с клешами); ни также с пятью особыми (винията) чайттами. Перестав быть випакавиджняной (сознанием, связанным с воздаянием), восьмое сознание (будды) соединяется, плюс к указанным пяти сарвага чайттам, с пятью винията чайттами (чханда, адхимокша, смрити, самадхи и праджня) и с одиннадцатью кушала чайттами.

Алаявиджняна рассматривается как аниврита-авьякрита, “незагрязненная-неопределенная”. Здесь прилагательные значат: “ниврита” - загрязненная (клишта) дхарма, ставящая препятствия (ни-вар) на пути (арьямарга) и заслоняющая природу паринишпанна, не позволяя очистить мышление от паратантрического; вьякрита, “определенная” - дхарма, проявляющая свой благой или дурной характер (в противопоставлении неопределенным дхармам).

Опираясь на формулировку Васубандху (алявиджняна непрерывна и подобна течению реки или, в другой интерпретации, яростному потоку), “Виджняптиматратасиддхи” уточняет учение о причинно-зависимом происхождении (пратитьясамутпада), обосновывая отсутствие постоянства и прерывности как принцип пратитьясамутпады. Метафора потока применяется, в частности, для объяснения сути последовательности причин и следствий: следствие рождается одновременно с угасанием причины (так один конец коромысла у весов идет вверх, пока другой опускается), образуя последовательность.

Виджнянавада возражает сарвастивадинам, использующим для объяснения причинности реальность прошлого и будущего. С их точки зрен ия, если не признавать реальности прошлого и будущего, то налицо в настоящем лишь одна какая-то дхарма, а если нет при этом другой дхармы в будущем, то имеющаяся в настоящем дхарма не может быть причиной (и, соответственно, не может быть плодом, если нет другой дхармы в прошлом). Виджнянавада же рассматривает единственную существующую дхарму (существующую в настоящий момент) как обладающую способностью (каритра) влечь за собой, зачинать некий плод в будущем, представление о котором только метафора, ибо в настоящем есть лишь упомянутая способность к зачатию, но нет никакого будущего плода. И вот по отношению к этому метафорически постулируемому будущему плоду наличная дхарма и есть причина. Аналогичным образом метафорически постулируется и причина в прошлом, тогда как в настоящем имеется только соответствие ей наличной дхармы. Метафорически постулированные причина и плод суть само сознание в аспекте своей обусловленности или способности обусловливать.

Алаявиджняна все время рождается и погибает, изменяется от предыдущего к последующему, будучи одновременно рождением и разрушением, причиной и результатом - и в этом смысле она непостоянна и не единообразна. Это непрерывное изменение есть способность воспринимать воскурения от правриттивиджнян (т.е. от семи действующих виджнян) и быть причиной новым правриттивиджнянам. Постоянство, отсутствие такого изменения означало бы невозможность восприятия воскурений и неразличение сансары и нирваны. Постоянство чуждо самой природе

(дхармата) причинения (хетупхалябхава), равно как и прерывистый характер (уччхинна).

Подобно реке со всем, что несет ее течение, алаявиджняна увлекает живое существо, не отпуская его из бытия. С рыбами в глубине реки и листьями, плывущими по поверхности, сопоставимы биджи (они внутри, они составляют саму природу алаявиджняны - биджавиджняны) и чайтта (пять чайтта, связанных с алаявиджняной; они “снаружи”).

Непрерывно текущая река аляviджняны прекращает свое течение при достижении живым существом ступени архата. Это предполагает освобождение от клеша-авараны, но не означает, однако, полного уничтожения клеш - они только становятся неспособны к действию. Для них восьмое сознание перестает быть алая. Архаты уже не привязываются к нему как к Я, и о них говорят, что они покинули алаявиджняну.

Тем не менее, нельзя сказать, что архаты, покидая алаявиджняну, лишаются восьмого сознания, или что они по причине отсутствия носителя биджей вступают в нирвану без остатка. Восьмым сознанием обладают все существа, но, рассмотренное с разных точек зрения, оно получает разные названия. Из них названия “читта”, аданавиджняна, джнеяшрая и “биджавиджняна” применимы ко всем состояниям восьмого сознания (читта от чи “собирать” - т.к. оно собрано из биджей, запечатлевающих там различные дхармы, а именно семь виджнян; аданавиджняна - которая удерживает (ададати) биджи и материальные органы, не давая им погибнуть; джнеяшрая - поддержка познаваемого, т.к. восьмое сознание поддерживает загрязненные и чистые дхармы - объекты познания (джнея)).

Другие названия восьмого сознания имеют ограниченное применение. Алая не относится к архатам и бодхисаттвам авайвартика (которые не возвращаются). Випакавиджняна (виджняна-воздаяние) применимо ко всем ступеням, кроме татхагат, восьмая виджняна которых называется вималавиджняна - безупречная, незапятнанная, служащая поддержкой чистых (анасрава) дхарм (некоторые считают ее отдельной, девятой виджняной); из нее нет выхода, потому что нескончаемо служение во спасение живых существ.

Восьмое сознание существ (кроме будд) восприимчиво к воскурениям и содержит нечистые (сасрава) биджи, хотя бы они и были неспособны к прорастанию (у архатов). Випакавиджняна покидается бодхисаттвами в момент обретения состояния будды, шраваками и пратьекабуддами - в момент, когда они входят в нирвану без остатка и, следовательно, перестают испытывать плоды деяний (нирвана, достигаемая ими (нирупадхишеша) - третий из четырех видов нирваны, по учению виджнянавадинов, - не предусматривает, в отличие от нирваны будд (апартиштхитанирвана), обретения трех тел и качеств будды).

Йогашастра [11] предлагает различать четыре вида нирваны: во-первых, нирвана как татхата (истинная реальность как она есть) - природа всех дхарм, которая, несмотря на все привходящие загрязнения, сущностно чиста, обладает неисчислимыми и неизмеримыми благими качествами, не подвержена рождению и разрушению, равно разделяется всеми живыми существами, не тождественна дхармам, но и не отлична от них, свободна от знаковости и оттого непостижима, свободна от викальп и оттого сама ничего не постигает, находится по ту сторону интеллекта, ускользая от грубых форм психики и реализуясь “изнутри”, находится по ту сторону словесного выражения и поэтому неизъяснима; во-вторых, сопадхишешанирвана как татхата, открывающаяся по преодолении клешавараны, когда клеши полностью успокоены, но дхармы воздаяния, являющиеся опорой тонких форм страдания (упадхи), не устранены; в-третьих,

нирупадхишешанирвана как татхата, открывающаяся по преодолении всех форм страдания, когда исчерпаны и клеши, и упадхи; в-четвертых, апратиштхитанирвана, предполагающая устранение обеих аваран, всегда сопровождаемая великим состраданием (махакаруна) и всеобъемлющей мудростью (махапраджня).

Под телами будды имеются в виду дхармовое тело Будды (совпадающее с истинной реальностью дхармового универсума), самбхогакайя (Будда как он явлен бодхисаттвам в мире форм) и нирманакайя (телесное проявление Будды в мире чувственных желаний).

В доказательство существования алаявиджняны, помимо рассуждений, в трактате приводятся разнообразные указания на нее в махаянских и хинаянских текстах. В последних возможно усмотреть лишь косвенные, завуалированные высказывания о том, что в виджнянаваде трактуется как алаявиджняна. Так, из “Ланкаватара-сутры” цитируется сравнение алаявиджняны с бесконечным океаном, на поверхности которого ветер авидьи (незнания) вызывает волны (сопоставимые с индивидуальными сознаниями). Другие виджняны производны, подобно волнам, от океана алаявиджняны, содержащего биджи.

Из хинаянских источников выделяются, в частности, идеи сарвастивадинов об алае (термин, используемый сарвастивадинами) как об объекте страстной привязанности (рага) и средоточии Я (т.к. привязанность к Я не устраняется ни отрешенностью от желаний по отношению к предметам внешнего мира (камавитарага) - например, у аскетов и анагаминов, ни верой в отсутствие атмана (найратмия) у не достигших стадии архата аскетов).

Последовательно отвергаются контраргументы разных школ, касающиеся функций, присущих, согласно виджнянаваде, восьмому сознанию. Например, о том, что носителями биджей являются скандхи. Этот тезис саутрантиков опровергается так: рупа и випраюкта дхармы не могут быть носителями биджей, не будучи читта по природе; правриттивиджняны же имеют прерывный характер при бессознательных состояниях, и чайтты тоже прерывны и не автономны от правриттивиджнян. Идеи о том, что предыдущий момент “пропитывает воскурениями” последующий (дарштантики) и что он сам по себе есть биджа по отношению к последующему (стхавиравадины) ошибочны, потому что для приятия воскурения два момента должны были бы быть одновременны, что невозможно. Вовсе же без понятия воскурения механизм передачи необъясним, а в природе момента - будь он рупа или читта - не заложена способность воспринимать воскурения.

Свойства восьмого сознания как реальной сущности, непрерывной и универсальной, как випакачитта и др. позволяют виджнянавадинам выводить необходимость его существования из наличия пяти видов судеб, соответствующих разрядам живых существ (гати), и четырех видов рождения (йони), т.к. только випакачитта - реальная повсюду (имеется в виду кама-, рупа-, и арупадхату) и непрерывная - может составлять гати и йони. Эти же свойства объясняют, почему только восьмая виджняна как випакачитта может владеть материальным телом с его органами (рупиндриякая) и почему состояния зачатия и смерти, когда правриттивиджняны не действуют, не являются ни состояниями ачиттака (отсутствие мысли и сознания), ни самахитачитта (сосредоточение), ни викшиптачитта (рассеянность).

Состояние сосредоточения аскета, при котором он “достигает угасания” (ниродхасамапатти), тоже возможно благодаря восьмому сознанию: тело аскета продолжает жить и не разрушается, но все виджняны, кроме восьмой, покинули его (вход в это состояние и есть временное

прекращение деятельности правриттивиджнян).

Поскольку эта проблематика занимала большое место в ранней виджнянаваде, не исключено, что необходимость ее теоретического осмысления как раз и привела к формированию понятия алаявиджняны - той читта, виджняны, которая есть в переходных состояниях (смерть, зачатие), когда нет других виджнян [12].

Жизнь, тепло и сознание поддерживают друг друга в теле живого существа - и виджнянавадины указывают, что поддерживать тепло и жизнь может только алаявиджняна (в своем загрязненном качестве, порождающем воздаяние - випакавиджняна)[13], потому что правриттивиджняны изменчивы и прерывны (подобны ветру или шуму) и неспособны служить постоянной опорой.

Впрочем, все упомянутые свойства и различения, касающиеся виджнян, имеют смысл лишь с точки зрения самврити; с точки же зрения абсолютной реальности, не существует ни свойств, ни носителей свойств. Существует только сознание. И все теории относительно него суть умственные конструкты, имеющие большую или меньшую истинность на уровне паратантры, в большей или меньшей степени отвечающие непосредственному опыту медитативной практики.

III. ЗАМЕЧАНИЯ О ЯЗЫКЕ ТЕОРИИ ВОСЬМОГО СОЗНАНИЯ (МЕТАФОРИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ В ТЕОРИИ ВИДЖНЯНАВАДЫ)

Тропы - в частности, метафора, - будучи единицами восприятия, организуют восприятие действительности; будучи единицами мысли, направляют ее; будучи единицами языка, дают готовые формы смыслу. По поводу этого утверждения могли бы возникнуть следующие возражения: как у мысли и восприятия могут быть “единицы”? Как тропы могут относиться к восприятию (что они пронизывают концептуальную систему и язык, уже вроде бы не требуется доказывать)?

Троп в этом контексте соотносится с викальпой (хотя понятие викальпы шире). Восприятия непросветленного сознания предполагают викальпирование со стороны манаса, предполагают точку зрения и категоризацию. Подведение под некую категорию, использование знака - хотя бы и невербального, а знака-нимитта, элемента ментального тезауруса, элемента нимиттабхаги - означает опосредованность восприятия некоей знаковой системой. Просветленное сознание не пользуется знаками, оно недвойственно не только потому, что не различает субъекта и объекта, но и в том смысле, что его действительность непосредственна, незнакова. Для просветленного сознания поэтому не существует восприятия как оно свойственно обычному сознанию - восприятия категоризующего и осмысляющего.

Это очень трудно себе представить. Обычное сознание всякий раз, как встречается с каким-нибудь столом, понимает, что это - вещь из разряда столов. Т.е. на основании определенных признаков относит свой опыт к категории столов, заранее подготовленной предыдущим опытом, - и это при том, что конкретные столы бывают очень разные. Хотя они и разные, они оказываются аналогичны в смысле этой категории.

В своем крайнем выражении механизм аналогии в истолковании - метафора. Если бы ее не было, не было бы и возможности одним знаком обозначить разные предметы (в пределе, каждому предмету потребовался бы свой собственный знак). Просветленное сознание не использует готовых категорий прошлого опыта и не пользуется механизмом аналогии. Это что-

то вроде бесконечного языка с неповторяющимися знаками, который вдобавок неотличим от действительности (знаки неотличимы от референтов) и исчерпывает действительность целиком. А значит, языком не является.

Смысл утверждения о пустотности дхарм (элементарного языка описания сферы сознания) состоит в том, что и они, какими бы элементарными ни были, дискретны и категориальны - а потому не могут быть реально существующими. Дхармам соответствует реальность опыта на некотором уровне, но они не перестают быть от этого единицами языка описания. А просветленное сознание не пользуется языком. Оно не тропеично.

Тогда как тропеична вся действительность, явленная непросветленному сознанию. Она оказывается своеобразным языком образов (вспомним: нимиттабхага), и именно поэтому упомянуты “единицы” - непросветленное сознание различает, его восприятия относятся к разряду различающих, ибо в них открывается свойство (лакшана), а не сущность (свабхава).

Всякий естественный язык использует тропы как важнейший способ смыслообразования. А оказываясь единицами текста, метафоры служат для порождения нового смысла.

То же касается и языка научной теории. Но речь здесь пойдет не о мертвых метафорах, которым находятся якобы однозначные соответствия во всех языках (вроде “зависит”, “порождает”, “связаны”, “служит причиной” или “относится”), а о тропах, стоящих за ключевыми понятими теории.

В отличие от европейских теорий, тяготеющих к схемам, формулам, аксиоматическим определениям и логическому выводу, теория виджнянавадинов предпочитает имена и классификации. Именно имена выделяют нечто как отдельно существующее.

Одно явление может иметь множество имен, каждое из которых обладает своей внутренней формой и мотивировано особой точкой зрения. Внутренняя форма и этимология способны выступать в качестве дефиниции понятия, причем у одного имени может быть несколько таких этимологий-дефиниций, странным для европейца образом не исключающих друг друга. Например, термин “алая” при обозначении восьмого сознания как “алаявиджняна” понимается по меньшей мере трояко.

Мотивировка ряда центральных понятий теории дается с опорой на образное представление, порождающее, в свою очередь, цепочку зависимых образных представлений (таковы, например, понятия семени (биджа) и воскурения (васана): как и положено семени, биджа завязывается, зреет и дает плод; биджи нужно питать). Причем сама образная часть никак не мотивируется, а определения производны от нее и развивают цепочку образов (скажем, “васана это то, что создает и питает биджи”).

Наглядный образ используется как прием для введения теоретических положений. Так, посредством метафоры потока обосновывается отсутствие постоянства и прерывности как принцип пратитьясамутпады. Причем отмечается, что хету, пхаля и др. имена, используемые в теории причинности - не более чем метафорические обозначения.

Виджнянавадины отдавали себе отчет в метафорической природе языка вообще и языка собственной теории в частности. В ходе полемики с вайшешиками о том, могут ли быть дхармы

и атман не более чем метафорическими обозначениями двуединого развертывания сознания, виджнянавадины обосновывают свою трактовку метафоры. Метафора (упачара) не предполагает ни реально существующей вещи, ни общих свойств вещей, обозначения которых служат полюсами метафоры - а поэтому и необязательно, чтобы за метафорическими обозначениями стояли реальные сущности.

Конкретно, речь идет о двух грахах (“схватываниях”, концептуализациях): атмаграха и дхармаграха. Васубандху утверждает, что понятия атмана и дхарм не отсылают к некоему реальному атману или реальным дхармам, но являются лишь ошибочной интерпретацией, метафорическим обозначением. Согласно идеям Дхармапалы и Стхирамати, то, что составляет сущность сознания (а именно самвиттибхага) разворачивается в образе двух частей, даршанабхага и нимиттабхага, опирающихся на само сознание, они подобны двум рогам на голове быка. Вот эти бхага и предоставляют предмет для метафорических обозначений “атман” и “дхармы”. Вайшешики возражают: для метафорического обозначения необходимы: а) реальная вещь, с которой сравнивают; б) другая вещь, которую сравнивают, похожая на первую и в) некое свойство (или дхарма), общее для этих двух вещей, служащее основанием сравнения. Но если ни атмана, ни дхарм не существует, что будет опорой сравнения? Если нет сравнения, как можно сказать “похож на…”? И как можно полагать мысль похожей на предмет из внешнего мира?[14]

Виджнянавадины отвечают, что сравнивая некоего человека с огнем, мы не подразумеваем, что огонь и человек в одинаковом смысле красны и жгучи, так что речь идет, строго говоря, о разных признаках (и, кроме того, о признаках данного человека в сравнении с признаками огня вообще). Реальное восприятие индивидуального объекта, непосредственное восприятие, не опирающееся ни на какое понятие (т.е. не задействующее память о том, какие бывают эти объекты вообще, не обращающееся к приписыванию родовых характеристик), открывает свалакшану. Свалакшана не может быть предметом относительного знания (самврита) или словесного выражения (абхидхана), которые вращаются в сфере общих, родовых характеристик (дхармасаманьялакшана) и сущности не достигают. Если бы слово “огонь” вовлекало сущность огня, оно обжигало бы рот, т.к. сущность огня в жжении; то же касается и мысли об огне - по схожей причине она не вовлекает свалакшаны (комментарий Куйцзы). Однако, помимо мысли и речи, нет никакого средства, чтобы как-то обозначить вещь, поэтому говорится, что свалакшана служит точкой опоры относительному знанию и словесному выражению, что не предполагает, тем не менее, ни иконичности, ни изоморфизма между выражением и сущностью. И если метафорическое выражение не может апеллировать к реальным индивидуальным сущностям (бхутавасту, свалакшана), а Бхагават употреблял слова “атман” и “дхарма”, то он делал это метафорически, обращаясь к людям, которые не понимали, что на самом деле он говорил лишь о развертывании сознания[15].

Содержанием словесного выражения является относительное знание, предполагающее некую точку зрения и перспективу, и только в силу того, что может иметься определенная общность точек зрения и перспектив, относительное знание коммуницируемо; абсолютное же знание не предполагает никакой точки зрения, но, скорее, включает в себя всю совокупность возможных точек зрения.

Как указывалось выше, процесс развертывания сознания двунаправлен: внутрь - в виде биджей и тела, наделенного органами восприятия, и вовне - в виде соответственного определенному телу мира-вместилища. Из этого соответствия картины мира телу с органами восприятия и

проистекает точка зрения. Отсюда же и общее в восприятиях живых существ как результат развертывания сознания существ, обладающих общностью кармы (в т.ч. схожими телами).

Идея обреченности живого существа, обладающего телом, но не достигшего состояния будды, на тропеический способ осмысления действительности, а также завязанности тропов на структуру тела и чувственного опыта имплицитно присутствует в понятии “нимиттабхага” (та часть развертывающегося сознания, которая принимается им за воспринимаемый объект): из названия ясно, что всякое восприятие использует нечто вроде образного тезауруса сознания. “Нимитта” здесь не связано со словами языка - именами (у бессловесного ребенка или у собаки сознание тоже развертывается как нимиттабхага), но указывает на знаковую природу деятельности непросветленного сознания, на семиотичность взаимодействия сознания и мира (содержания сознания).

Принимая ограниченную познавательную силу метафорического способа познания и, в частности, метафорических словесных формулировок, виджнянавадины, тем не менее, используют противопоставление образных рядов как важнейший прием защиты своей концепции (ср., например, противопоставление сознания как лампы, освещающей саму себя, и как ножа - см. выше).

Какие из метафорических образов того или иного трактата принадлежат данному автору, какие - традиции данной школы, а какие характерны для культурной традиции в целом, - ответ на этот вопрос всякий раз мог бы быть полезным для понимания места тех или иных понятий в истории идей.

Автор признателен проф. Е.А.Торчинову и К.Ю.Солонину за их советы и разъяснения, без которых эта статья не могла бы появиться.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Пятигорский А.М. О.О.Розенберг и проблема языка описания в буддологии. //Труды по знаковым системам, 5: Памяти Владимира Яковлевича Проппа./ Отв. ред. Ю.Лотман. - Тарту, 1971: С.423-436.

[2] Розенберг О.О. Труды по буддизму. М, 1991. С.144-154.

[3] Schmithausen L. Alayavijnana. On the origin and the early development of a central concept of Yogacara philosophy. Part I-II. //Studia Philologica Buddhica, monograph series, IV. Tokyo, 1987. - part I, 7.1A.2.2.

[4] Махаяна Шраддхотпада шастра (пер. и комм. Е.А.Торчинова) Примечание 27 // Буддизм в переводах, Вып.1. СПб, 1992. с.57.

[5] Vijnaptimatratasiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang. Traduite et annote par L. de La Valee Poussin. T.1-2. P., 1928, 1929.

[6] Schmithausen L., 1987, part II, p. 275.

[7] Розенберг О.О.,1991, с.146.

[8] Vijnaptimatratasiddhi, 1, p.130.

[9] Розенберг О.О., 1991, с. 228-229

[10] Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М, 1988. с.127.

[11] Vijnaptimatratasiddhi, p. 670

[12] L.Schmithausen, 1987, I, 2.1-2.5.

[13] Vijnaptimatratasiddhi, p.194.

[14] Vijnaptimatratasiddhi, p. 85.

[15] Vijnaptimatratasiddhi, p. 89.

Сведения об авторе:

Илья Владимирович Утехин

доцент, факультет этнологии,

Европейский университет в С.Петербурге

домашний телефон/факс 346 10 74

рабочий телефон 275 52 56

почтовый адрес: а/я 29, 197 022 Спб

e-mail: ethnolog@eu.spb.su

http://old.eu.spb.ru/ethno/utekhin/publish.htm

*

http://abhidharma.ru/A/Vedalla/Kanon%20K.htm

Янгутов Л.Е. Философское учение школы хуаянь

http://opentextnn.ru/man/?id=1020

http://trubnikovann.narod.ru/Religphi.htm

http://itmk.philos.msu.ru/community/official/trubn/

http://east.philosophy.pu.ru/publications/rel_kit/index.htm

http://east.philosophy.pu.ru/updates.htm

http://east.philosophy.pu.ru/publications/rel_kit/24.htm

http://fictionbook.ru/author/torchinov_evgeniyi_alekseevich/vvedenie_v_buddologiyu_kurs_lekciyi/torchi

Генрих Дюмулен “История дзен-буддизма”

http://klein.zen.ru/old/Lin_tsy.htm

http://book.ariom.ru/txt1887.html

http://dharma.org.ru/board/topic1107.html

Цзун-ми - О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА

http://anthropology.ru/ru/texts/east/tsung-mi.html

http://anthropology.ru/ru/texts/torchin/buddhism.html

http://anthropology.ru/ru/texts/torchin/life_3.html

http://ariom.ru/forum/p101962.html

http://daolao.ru/Texts/Solonin/chin_rel_solon.htm

http://www.dialektika.narod.ru/koshkin/dzen2.htm

http://ru.philosophy.kiev.ua/library/asiatica/step/01/2.html

http://east.philosophy.pu.ru/publications/torch1/kiy.htm

Трактат Фа Цзана “Хуаянь цзин вэньда” как памятник буддийской мысли средневекового Китая

*

Е.А. ТОРЧИНОВ. 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 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 равномощным 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) неправомерность 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 свих 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 (алаявиджняна, васаны и др.) и в сближении терминов “Татхагатагарбха” и “алаявиджняна”. 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 “Лоно 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, последлватели 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 иччхантиков, 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 (семсньид; читтатва) 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 себех, 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 (духкха), 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 алаявиджняна перестает проецировать свои содержания вовне, постепенно преображаясь в недвойственную мудрость. Кроме того, онтологический статус самой этой мудрости оставался довольно темен. 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.

Прежде всего, произошло сближение понятий “Татхагатагарбха” и “алаявиджняна”, что отчетливо видно по “Ланкаватара сутре”, где эти термины порой практически синонимичны. Собственно, алаявиджняна начинает рассматриваться как охваченная клешами (омрачающей аффективностью) Татхагатагарбха, а гарбха - как очищенная от клеш алаявиджняна. Соответственно, изменяется и теория самой алаявиджняны: если в классической йогачаре, как уже говорилось, признается множественность алаявиджнян, которых столь же неисчислимо много, как и живых существ, то в новой синтетической теории гарбха-йогачары говорится о единой и единственной алаявиджняне, универсальном “депозитории”, “хранилище” всех энграмм-семян и всех тенденций проявления энергии привычки (васана). Алаявиджняна, 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 алаявиджняна 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 алаявиджняну, 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 феноменалистской 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 немыслимой 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 алаявиджняной. 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 алаявиджняне 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 саму 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 регионах.

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 шастра” 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 изначально пробужденной природой, являясь по своей сути Буддами.

“Махапаринирвана сутра” прямо провозглашает окончательность учения о гарбхе как изначально пробужденной (бэнь цзюэ) природе Будды, наделенной такими благими качествами, как вечность, блаженство, истинная самость и чистота. Интерпретация сутры в духе учения об изначально пробужденном едином 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 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), Корее (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, приписывающемся 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, трансе (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 бессущностности 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, пратьекабудд, 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 “Гандавьюха 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 иччхантиков, 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 веке и надеявшейся 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 “Гандавьюха сутре”. Эта сеть была сплетена из драгоценных каменьев, 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 развертываются 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 назвали 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

их 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 Маха-мудру). 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 немногое. 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, заклейменная 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 дисгармонировало с первоначальным антиавторитарным и антибюрократическим духом раннего Чань. В XI - XII веках процесс институциализации 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 “трезвенного” 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 элитых.

Близок к гун-ань также и метод, известный как хуатоу (слово, как и гун-ань, практически непереводимое: 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 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 Лиеу 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 сёгуната 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 знамению его сути, морю дхармовости и истинной реальности4, вместилищу неизмеримой благости 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, взращенное 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 рождениям 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 Тело[48] Так Приходящего.

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

И по какой причине?

Изначальное пробуждение соотносится с имеющим начало пробуждением[49] 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 пробуждении[50]. 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 человек[51] пробуждается к пониманию того, что прежде возникавшие различающие мысли были порочны, и стремится остановить возникшие позднее мысли, делая так, чтобы положить конец их возникновению[52], то хотя это и можно назвать пробуждением, тем не менее это не настоящее пробуждение[53].

Так, последователи двух Колесниц[54], такие как получившие первоначальную установку[55] бодхисаттвы, пробуждаются к осознанию изменчивой природы различающей мысли, и их мысль лишается привязанности к свойству изменчивости[56]. Благодаря этому они отбрасывают грубые разграничения, проистекающие из ложных ментальных конструктов[57], и поэтому называются достигшими пробуждения относительно свойств.

Бодхисаттвы, реализовавшие Дхармовое Тело, достигают пробуждения относительно присутствия различающей мысли[58]. Когда мысль лишается свойства присутствия, они удаляют грубые заблуждения, вызванные разграничением сущностей, и достигают пробуждения, называемого пробуждением относительно следования своему Пути[59].

Если бодхисаттва достигает ступени завершения своего Пути[60] и полноты искусных методов[61], 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 мыслей[62]. Поэтому обретается видение природы сознания, которая есть постоянное присутствие. Это и называется окончательным пробуждением.

Поэтому сутра[63] 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 изначального 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. читта); 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. читта), 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 равностности 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 различение 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 оное 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 взращивающие 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, распростертого 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 многоразличные 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, облагодетельствуют 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 совершенствования150, 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 - всесознающее 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 всесознающим 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 неблагие 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 благие качества, присущие ему по природе, сокращаются.

Тем не менее все эти бесчисленные благие 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 нирваническ ой 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 удается 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 кальп. 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 взращивать 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 преображения 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 взращивающие и усиливающие уже появившиеся благие корни искусные методы. Например, если человек усердно почитает, заботливо пестует и благоговейно поклоняется Трем Драгоценностям205, воспевает, 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 недвойственна. 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 асанкхейя212 кальп, 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 кальп.

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 кальп.

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 осознавания226, 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 многоразличны. А если это так, то и чувственные объекты их также нельзя приравнивать друг к другу, а следовательно, их чрезвычайно трудно познать и понять. Если же неведение прекращено, то значит, что более нет ни осознавания, 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 преподать 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 приостановлении237. 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 есть240 и тщательно обозревать 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, клевещущие 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 равностность Дхармового Тела всех будд и тел живых существ и их недвойственность.

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 преподать 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 леность 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 миру, 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 девяноста пяти внешних учениях.

Четвертый - это освобождение от клеветы и кощунства 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 лености 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 наипревосходнейшими 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 кальп, 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 кальп, 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 сюдоло.

18 Здесь употреблены слова сэ (санскр. рупа), синь (санскр. читта; в данном случае, видимо, нама, “психическое”, “духовное” как коррелят 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. цзин; 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. Руегга), 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 пунья (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 обусловливает сансарическое бывание 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 неописываемой 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. и). 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 сян кэ цюй). Истинное Сознание (кит. чжэнь синь) - внефеноменальный несансарический аспект Единого Сознания (кит. и синь).

45 Или: нетождественности и не-отличия.

46 Алайя-виджняна (кит. алие ши) - “сознание-сокровищница”. В классической Виджнянаваде Асанги и Васубандху - восьмое, субстратное сознание, источник всех эмпирических форм сознания и вместилище 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 алаявиджняны вовне, окончание ее соответствующей направленности, “опустошение” алаявиджняны от ее содержания, в результате чего направленное само на себя сознание явит себя в качестве татхаты, истинной реальности.

В теории Татхагатагарбха, представленной в “Трактате…”, алаявиджняна 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 пратьекабудд (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 алаявиджняне, 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 алаявиджняна 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, обусловливающая привязанность к желаемому и отвращение от нежелаемого.

87 Уровень непосредственного функционирования упомянутой выше привязанности.

88 Имеется в виду механизм порождения ментальных конструктов-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 мыслью” - санскр. нирмана, маномайя).

95 Здесь употреблены следующие психологические термины школы Виджнянавада: читта (кит. синь) - психика в широком смысле, отождествляемая в Виджнянаваде с сознанием-сокровищницей (санскр. алаявиджняна); 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 интенциальной 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 прativикальпа 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 осознавание 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 вэнь; санскр. шравака) и будд-для-себя (кит. юаньцзюэ, бичжи фо; санскр. пратьекабудда).

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 випашьяна (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 пассажу 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 сян.

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 репрезентатируемым 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-пратьяя). - 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. пратьекабудда) 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 “внутреннии 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 одиноко пробужденные (кит. юань цзюэ; санскр. пратьекабудда) - обычные в махаянских текстах обозначения последователей Малой Колесницы - Хинаяны.

153 Начальный предел (кит. цянь 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. духкха), 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”), приписывающемуся 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 Упанишадам: “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 недвойственной Веданты (Рамануджа, Мадхва, Валлабха и др.).

157 Кит. жулай фашэнь; санскр. татхагата дхармакайя.

158 Недвойственна (кит. бу эр; санскр. адвайя) - недвойственность, не-дихотомичность - одна из важнейших характеристик истинной реальности в махаянском буддизме. Интересно тонкое различие между брахманским термином адвайта и буддийским адвайя, равно обозначающими недвойственность. 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 недвойственного 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 неведением 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 карика, 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 неисчислимые чувственные формы (кит. сэ; санскр. рупа), чувственные формы имеют неисчислимые свойства (кит. сян; санскр. лакшана), свойства имеют неисчислимые 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; 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 - остальны 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 утверждаются 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 неописываемости собственной природы дхарм, выступающей в таком контексте в качестве шуньяты (пустота, кит. кун), адвайя (недвойственность, кит. бу эр) или нисвабхава (без-само-природы, кит. у цзы син). Недеятельное (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 краснобайствовать, 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. апратиштха), связанный с основами “практического разума” шуньявадинского учения (он обозначает тип поведения, предполагающийся пониманием шуньяты, 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 упокоение 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 праджняпарамиты - начало Махаяны, проповедь учения о “только осознавании” - 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. аннутара самьяк 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 сян; санскр. кайя-читта лакшана) - дословно: “свойств телесного и психического”.

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

218 Дхьянапарамита (кит. чань боломи) - совершенство созерцания, медитации.

219 Праджняпарамита (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 действование 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 осознавания (кит. еши синь; санскр. карма виджняна читта) - одно из так называемых свойств трех тонких форм сознания (кит. сань чжун си вэй чжи сян).

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 древом 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 праджняпарамитским 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 прасангика), по существу склонявшихся к крайности нигилизма и отрицавших “таковый”, 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. духкха) как фундаментальной характеристике сансары, которое тесно связано со всеобщим непостоянством (кит. у чан; санскр. анитья).

255 Ср. заключительную гатху “Алмазной сутры” (“Ваджраччхедика праджняпарамита 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 внерефлективного 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 дайдзокё (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 откликались 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 - содеять мириады 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 преподал 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 туфани50 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 первозданного 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 рождают три”. Так устанавливается вселенская триада79. От земляных лепешек до всех родов сущего - это как раз то, о чем говорится: “Три рождают 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 колодезное 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. Прошлое 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 “Праджняпарамиты”, 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 “Праджняпарамиты“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 исконной пустотности и покоя истинно сущего. Однако из-за того, что по причине наличия заблуждения возникает обращенность к истинной мудрости, следует отсечь 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 Теле108. - 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 самосознающего 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 многоразличные 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 первоэлемента 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 Теле114.

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 рождают 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. алаявиджняна) - 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 лишенного 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 цзина”: “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-вяна 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. по), 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. прета) 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, сравнивающихся 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 не-форм.

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, двеша (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. Тяньцинь или Шицинь) - 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 субстанциальной 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, внерефлективном 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 алаявиджняна (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 алаявиджняне. В соответствующий момент эти отпечатки, хранящиеся в алаявиджняне 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 алаявиджняну 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 Праджняпарамита (премудрость, переводящая на иной берег существования) - интуитивная мудрость, интуиция пустоты, ведущая к пробуждению (санскр. бодхи), а также тексты,

излагающие соответствующее учение. Сутры класса “Праджняпарамиты” 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 умаляют, то они возрастают, если их увеличивают, то они умаляются” [“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“х, 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 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 немногое. 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 “сознаньевости”, 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 - “сознаньевости” - 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 Амитабху 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 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 Дайдзокё “[Трипитака годов Тайсе]. 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. Лэнце 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. ¹ 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 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 изначальное 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 недвойственна.

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 крайностейоппозиций 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 блюдении 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 блюдения сознания. Блюдение 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 блюдение 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 блюдение сознания есть корень и основа Нирваны.

Вопрос: Откуда известно, что блюдение 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 добродеяниях, 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 стремитесь 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! Прошлое 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 недвижным при порывах восьми ветров. Это поистине значит обладать драгоценной горой. Если вы хотите познать плод Нирваны - совершите искусные и как бы текучие 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 упокоение и исчерпание нирваны, радуются бренному 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 миражу, 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 Акшобхьи“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, “сознаньевость”, 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” (“Праджняпарамита 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“х, далее - ТСД). - Токио, 1968. Т. 14. С. 542б.

10 Таковость (санскр. tathata, 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.

15 То есть рождение во временном аду (санскр. авичи, кит. ди юй), в мире голодных духов (санскр. прета, кит. гуй) 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, несделанной, 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 праджняпарамиты (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 "Махапраджняпарамита 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. вишая) 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 “блюдении 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, неопосредованного 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. 5206.

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 “Лотосовой 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, Амитабха, 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 лянь) - 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 непрестанных 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. "Махапраджняпарамита 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.

http://www.zhongyuan.spb.ru/ru/index.php?id=13

1 Абхидхарма - третий раздел буддийского канона - Трипитаки, содержащий тексты философско-психологического характера. Абхидхарма - буддийская теория дхарм как элементарных психофизических состояний и единиц описания этих состояний.

2 Великая Колесница - Махаяна, одно из основных направлений буддизма. Превосходнейший в мире (локаджьештха) - один из эпитетов Будды.

3 Бодхисаттвы (просветленное существо) - святой, стремящийся к достижению состояния Будды (пробуждению - бодхи) на благо всех живых существ. Махасаттва (эпитет) - "великосущностный".

4 Гатха - стих религиозного содержания.

5 Так Приходящий (Татхагата) - один из основных эпитетов Будды.

6 Малая Колесница (Хинаяна) - одно из основных направлений буддизма, иногда отождествляемое с ранним буддизмом, вследствие чего его сторонники называют эту доктрину

Тхеравадой, то есть “Учением Старейших”.

7 Алая-сознание (алаявиджняна) - базовое (восьмое) сознание, источник всех прочих эмпирических форм сознания и опыта вообще. Учение об алаявиджняне было разработано буддийскими мыслителями школы виджнянавада (йогачара), одним из основателей которой был автор настоящего трактата Асанга.

8 Имеются в виду три уровня реальности в соответствии с учением йогачары/виджнянавады (трисвабхава): уровень иллюзии, или ментального конструирования (парикалпита), соответствующий уровню обыденного сознания, уровень относительной реальности причинно обусловленного сущего, положенного в сознании - от алаявиджняны до шестивидного сознания чувственных восприятий (паратантра - “существующее с опорой на другое”), и непостижимый для дискурса уровень абсолютной реальности (паринишпанна), представляющий собой природу сознания (все остальное - явления, феномены или состояния сознания).

9 Шесть парамит - шесть совершенств, ведущих к пробуждению: совершенства даяния, терпения, соблюдения обетов, усердия, созерцания и премудрости (дана, кшанти, шила, вирья, дхьяна и праджня).

10 Один из видов предельного сосредоточения сознания (самадхи). Слово шурангама означает “победный марш”.

11 Согласно учению Махаяны, Будда является в Трех Телах (трикая) - абсолютном Теле Учения (дхармакая), Теле Блаженства (самбхогакая), в котором Будда является бодхисаттвам и йогинам, и Магически Созданном Теле (нирманакая), в котором Будда в виде человека-монаха проповедует на уровне нашего “мира желаний”. Теория Трех Тел была детально разработана йогачаринами.

12 Двенадцатеричная цепь причинно-зависимого происхождения (пратитья самутпада) - одна из основных доктрин буддизма, суть которой состоит в том, что “нет ни одной дхармы, которая не была бы порождением причин и условий” (Нагарджуна). Обычно эта доктрина иллюстрируется на примере человеческой жизни, каждый этап которой, будучи обусловлен предыдущим, обусловливает последующий:

промежуточное существование между смертью и новым рождением: авидья (неведение) - санскары (волевые импульсы, ведущие к новому рождению; болоцзиди)

новая жизнь от зачатия до рождения: виджняна (сознание) - нама-рупа (психическое и физическое) - шад аятана (шесть баз органов восприятия, включая ум-манас);

после рождения: спарша (контакт органов чувств и предметов чувств) - ведана (чувство) - тришна/таньха (влечение, жажда удовольствий) - упадана (привязанность) - бхава (полнокровное бытие); следующая жизнь: джати (рождение, обусловленное деяниями, кармой, предыдущей жизни) - джала-марана (старость и смерть); после этого все повторяется.

13 Кальпа - мировой цикл или период, во время которого космос появляется из пустоты, развертывается, пребывает и вновь разрушается, за чем следует его новое формирование. Асанкхея (“неисчислимый”) - обозначение числа, для которого нет названия. По учению

Махаяны, бодхисаттве требуется три неисчислимых космических цикла, чтобы достичь состояния Будды для блага всех живых существ.

14 Семена (биджа) - элементарные единицы информации, закладываемые в алаявиджняну в качестве впечатлений прошлого опыта; из них же по закону причин и условий формируется и новый опыт, в свою очередь закладывающий “семена” в алая-сознание (ср. цикл “семя - дерево - семя”).

15 Слово “алая” означает “вместилище”.

16 Агама - базовый доктринальный текст, сутра (обычно тхеравадинской традиции). Точно определить цитируемое произведение не удалось.

17 Аданавиджняна (базовое или фундаментальное сознание).

18 Психика - читта.

19 Ум - манас; здесь - мановиджняна как интегрирующий центр психического опыта, образующий стержень личности, ответственный за противопоставление “я” - “не-я” и привязанность к внешнему миру и собственной самости.

20 Имеются в виду различные уровни мира - тройственного психокосма (траялокья). Согласно буддийскому учению, мир сансары (смертей-рождений) состоит из трех уровней - мира желаний (камадхату), мира форм (рупадхату) и мира не-форм (арупадхату), которые рассматриваются в философии йогачары как явления или уровни развертывания сознания.

21 Шаматха - полное спокойствие психики; прекращение деятельности ума - манаса. Практика шаматхи является основой буддийской психотехники.

22 Энергия привычки (васана) - предрасположенность сознания к развертыванию и объективации, приобретенная с безначальных времен.

23 Слушающие голос (шравака) - последователи Хинаяны, стремящиеся к индивидуальному освобождению (нирване).

24 Эта цитата восходит к тхеравадинской Типитаке (Трипитаке) на языке пали; раздел “Сутр средней длины” (Маджджхима никая). Слово “алая”, однако, употреблено там только в связи с идеей привязанностей и без какой-либо отсылки к теории базового сознания.

25 Слово Дхарма (в таком случае пишется здесь со прописной буквы) означает также Учение Будды.

26 Махишасики - одна из 18-ти школ раннего буддизма, первая по времени происхождения, просуществовавшая однако в рамках Хинаяны до X в. н.э.

27 Скандха - группа элементов/дхарм, образующих эмпирическую личность (пудгала). Обычно признается пять скандх: рупа (материя, или чувственное), самджня (способность к различению и образованию представлений и понятий), ведана (чувство), санскара (формирующие факторы волитивно-мотивационного характера) и виджняна (сознание). Махишасики добавляли еще

базовую скандху - “источник рождений-смертей”.

28 Имеется в виду брахманская доктрина атмавада, предполагающая существование индивидуального субстанциального “я”, или души (атман). Буддизм отрицает существование атмана, заменяя его пятью скандхами элементов-дхарм, несубстанциальных и мгновенных.

29 Согласно учению буддизма, миры троекосмия соотносятся с уровнями развертывания сознания, а в школе йогачара они рассматриваются как тождественные ему.