

Трактат
о пробуждении веры в Махаяну

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый читателю трактат 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 Ашвагошой (кит. Ма-мин) и переведен на китайский язык переводчиком и проповедником буддизма Парамартхой (499–569) в 550 г. Однако в настоящее время существуют серьезные основания считать, что «Шаstra» была создана в самом Китае и лишь приписана Ашвагоше. 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 «Шаstry» является единственным известным в настоящее время. Правда, существует еще одна китайская же версия «Трактата о пробуждении веры», представляющая собой его перевод с санскрита, выполненный в VII в. 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») — «Трактате 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 в.

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. *сансара*).

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 «Шаstry» переводился на европейские языки (дважды — на английский: Д. Т. Судзуки и Ёсито Хакэда). Полный перевод трактата на русский язык публикуется впервые (перевод некоторых фрагментов текста ранее был опубликован Н. В. Абаевым [Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989, с. 247–256]).

Е. А. Торчинов

I. О ПЯТИ РАЗДЕЛАХ

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. РАЗДЕЛ О ПРИЧИНЕ НАПИСАНИЯ ТРАКТАТА

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.

¹ Данное вступление, аналогичное *мангала-шлоке* брахманистских текстов Индии, представляет собой расширенную форму поклонения Трем Драгоценностям (кит. *сань бао*; санскр. *тиратна*) буддийского учения — Будде, Дхарме и Сангре. 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 *цю* — «спасать». «Спаситель мира» (кит. *цюо иши*) в данном случае является точным переводом соответствующего китайского выражения.

⁴ Дхармовость (кит. *фа син*; санскр. *дхармата*) — имеется в виду 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*, т. е. «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» (*tathagata*), 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 *ираддха* (вера), т. е. 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.

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 действиям¹⁸, 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.

¹¹ Правильный метод (кит. *фан бянь*; санскр. *упайя*) — методы совершенствования и способы, используемые бодхисаттвами для спасения живых существ. Коррелятом *упайя* является мудрость, *праджня* (кит. *байнько*, божко, 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, минимализация 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 в.) «Мохэ чжи гуань» («Маха шаматха-випашьяна») — «Великое прекращение заблуждений и созерцание».

¹³ Простые люди (кит. *фань фу*) — имеются в виду т. н. *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 времена проповеди на земле грядущего Будды Майтреи.

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

¹⁸ Здесь употреблены слова *сэ* (санскр. *rupa*), *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.

III. РАЗДЕЛ ОБ УСТАНОВЛЕНИИ СМЫСЛА ОБЪЯСНЯЕМОГО

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 равнотны, не возрастают и не уменьшаются.

Второй — это величие свойств, ибо Вместилище Так Приходящего²⁸ наделено полно-

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. матхата; кит. чжэнъ жу, санскр. бхутатматхата).

²¹ Мирские дхармы (кит. иши цзянь фа), — видимо, аналог неблагих (кит. бу шань; санскр. акушала) дхарм ахидхармистской 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 иши цзянь фа), — благие (кит. шань; санскр. кушала) дхармы, элементарные психические состояния, культивация которых способствует достижению пробуждения.

²³ Свойство истинной реальности (кит. чжэнъ жу сян; санскр. бхутатматхата 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 вв. 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. матхагатагарбха) — 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 («Ратнаготравибхага», 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, вместелище), тогда как тибетцы пошли по второму пути. Двойственность значения слова гарбха хорошо отражает двойственность и самой концепции Татхагатагарбха: с одной стороны, это зародыш «буддостои», 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 («Ратнаготравибхага», «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, оказалось исключением для Тибета, где на доктрину Татхагатагарбха ориентировалась лишь школа Джонанг-па («буддийские онтологии» по выражению Д. Руегга), объявленная еще в XVII в. еретической и прекратившая свое существование.

той 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 оседывали эту дхарму, достигая обители³² Так Приходящего.

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

РАЗДЕЛ О РАЗЪЯСНЕНИИ 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 реальный³⁴ аспект сознания.

Второй — это аспект сознания, подверженный рождению 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,

²⁹ Благие качества (кит. *гун дэ*) — этим китайским биномом при переводе с санскрита часто передается слово *пунъя* (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. *жуай ды*), 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 чжэнъя жу мэнъ*) — имеется в виду абсолютный, изначально пробужденный аспект Единого Сознания (кит. *и синь*) в отличие от феноменального аспекта Единого Сознания, которому присуще неведение (санскр. *авидья*) и которое обуславливает сансарическое бывание живого существа (сознание, подверженное смертям и рождению, — кит. *синь ишэн-ме мэнъ*).

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 нянъ*) — понятие китайской буддийской традиции, означающее сущностную направленность омраченного аспекта Татхагатагарбха на различие, проведение различий и конструирование фиктивно независимых сущностей; источник сансарического существования.

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». Она не лишена и не наделена свойствами «единство» и «различие»⁴² 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

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 разграничение...» 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 истинной 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. *улу*) — китайский аналог санскритского *анасрава*, обозначавшего в ахидхармистской 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*, *шуньата*).

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», т. е. множественное.

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 рождению и смертям, то оно по причине опоры на Вместилище Так Приходящего оказывается сознанием, подверженным рождением и смертям.

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

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

Каковы же эти два аспекта?

Один — пробужденный⁴⁷ и один — непробужденный.

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

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

И по какой причине?

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

⁴³ Второй аспект истинной реальности — «катафатический», — описываемый «Трактатом» как наделенный всеми благими свойствами и качествами и потому «не-пустой» (кит. *букун*; 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. прим. 28, с. 5).

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

⁴⁵ Или: не-тождественности 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 вместе с тем следов-впечатлений, «семян» (санскр. *биджа*), закладываемых и определяемых «силой привычки», «энергии предыдущего опыта» (кит. *сюнь си*; санскр. *васана*), как своего рода зародышей последующих тенденций деятельности живого существа.

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

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

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

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

⁴⁹ Истинное пробуждение безначально по своей природе и сущности, 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 *бuddами*, но, не зная этого, нуждаются в акте пробуждения как его реализации, это и есть «имеющееся начало пробуждение».

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

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

Что это означает?

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

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

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

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

⁵⁰ То есть в силу актуального неведения своей изначальной пробужденности.

⁵¹ См. прим. 13, с. 4.

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. *аняятхата*) и 4) приостановление возникновения различающих мыслей — старости (санскр. *ниродха*).

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

⁵⁴ Колесницы *шраваков* (слушающих голос) и *пратиекабудд* (одиноко пробужденных). Эти две Колесницы вместе образуют малую Колесницу — Хинаяну (кит. *сюо 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. *фэнъбе* или *чжао*; санскр. *викальпа*) — дословно: «разделяющее, держащее и облекающее» — имеются в виду некие априорные, беспредпосыпочные представления о реальности, искажающие ее природу и препятствующие ее познанию.

⁵⁸ Бодхисаттвы, реализовавшие Дхармовое Тело (кит. *фа иэнь*; санскр. *дхармакайя* — см. прим. 48, с. 8), 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 фэнъ цзюэ*) — Ёсито С. Хакэда, следя 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 *праджнай*, интуитивной мудростью) составляющая Пути бодхисаттвы, заключающаяся в великом сострадании (санскр. *каруна*) и умении применять многообразные средства спасения живых существ. Интеграция *праджнай* и *упайи* ведет к пробуждению (санскр. *бодхи*).

⁶² То есть заблуждений относительно природы сознания.

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

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

Поэтому все живые существа называются непробужденными только потому, что они изначально находятся во власти непрестанно сменяющих друг друга различающих мыслей. Они еще не удалили различающие мысли, поэтому и говорят, что они безнечально 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 искусственных 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 непросветлены. 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 оформ-

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 санкарическим состояниям сознания.

⁶⁸ Следы — условный перевод термина *сюньси* (санскр. *васана*), дословно означающего: «воскурения», «аромат, оставшийся после воскурений». О его смысле см. прим. 46, с. 8. 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. прим. 61.

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

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

ленности⁷³ 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 присущее 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 препят-

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).

Пример с ветром и волнами широко распространен в ориентирующихся на Виджнянаваду и теорию Татхагатагарбха махаянских текстах (ср. «Ланкаватара сутру»).

⁷⁴ Совершенные и сокровенные миры (кит. *иин мяо цин 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. прим. 46 (с. 8) и 68 (с. 10).

⁷⁶ Истинная сущностная природа (кит. *чжэнъ 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 Мадхьямики, 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 реальность 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. *юэй*; санскр. *санскрита*) дхарм, которым сопутствует эмоциональная (кит. *фанъ нао*; санскр. *клеша*) омраченность, «заклешенность». Перевод данного термина как «приток аффективности» впервые предложил В. И. Рудой.

ствий⁷⁹. 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 непробуждено 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 рождается 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.

⁷⁹ Аффективные препятствия (кит. *фань нао ай*; санскр. *克莱ша 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 *алай-виджняна* как уровень сознания, сочетающий в себе и пробужденный, постоянный, и изменчивый, заблуждающийся, аспекты.

⁸¹ Зеркало причины следов-отпечатков (кит. *юань сюнь-си цзин*), т. е. аспект пробужденного сознания, присущий 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*).

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

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

⁸⁷ Уровень непосредственного функционирования упомянутой выше привязанности.

⁸⁸ Имеется в виду механизм порождения ментальных 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. *парикалпта*) в отличие от относительно реального, — уровень понимания реальности в категориях абхидхармического анализа (санскр. *паратантра*) и абсолютной реальности как Единого Сознания (санскр. *паринишинпанна*). 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 субъект-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.

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 путается 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 керамических 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 алайя-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 активизирующуюся 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

⁹² Данное утверждение вытекает из махаянской доктрины о тождестве *нирваны* и *санкарьи*, 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*, *маномай*).

⁹⁵ Здесь употреблены следующие психологические термины школы Виджнянавада: *читта* (кит. *синь*) — психика в широком смысле, отождествляемая в Виджнянаваде с сознанием-сокровищницей (санскр. *алайя-виджняна*); *манас* (кит. *и*), отождествляемый с мановиджняной (кит. *ии*) — 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 пративикальпа виджняна*) восходят к «Ланкаватара сутре», оказавшей, видимо, большое влияние на автора «Трактата».

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, поскольку 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, поскольку 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.

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

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

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 вв. н. э.) — «Дашабхумика сутре» («Сутре о десяти ступенях пути бодхисаттвы»), — которая позднее (в Центральной Азии или уже в Китае) была введена в «Аватамасака сутры» [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. *камадхату*), мир форм (кит. *сэ цзе*; санскр. *рупадхату*) и мир не-форм (кит. *у сэ цзе*; санскр. *арупа дхату*) — три уровня буддийского психокосма, коррелирующие с уровнем сознания живых существ, населяющих это трехмирье (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 воспринимающиеся предметы как объекты сознания. По-китайски фраза выглядит так: *ли синь, изэ 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 Исчезают в силу того, что не обладают собственной природой, будучи субстанциальными тождественными сознанию и являясь по существу его элементарными состояниями.

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 разграничающим» 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.

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

¹⁰⁶ Правильная вера — дословный перевод китайского *чжэн синь* (санскр. *самъяк 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 *шаматхой* (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 — *дхармадхату* (кит. *фа цзе*) как синоним абсолютной реальности, охватывающей все уровни и аспекты существования.

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*) [Yoshito S. Hakeda. 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 хуаянского монаха Цзы-сюаня (ум. в 1038 г.): «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 пребужден, неведение для него не сущностный, а лишь акцидентальный фактор. Следствием его является бессознательное и временное отстранение от природы сознания как истинной реальности (санскр. *матхата*). При отсутствии осознания этого отстранения, однако, неведение не может быть объектом интеллектуального

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 совершающиеся 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 материальностью¹¹⁸, 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 активности. Только бодхисаттвы, находящиеся на завершающей ступени и обретшие состояние Так Приходящего¹²², 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.

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. прим. 105.

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

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

¹¹⁵ Возможно, соответствует второй ступени бодхисаттвы по стандартному перечислению.

¹¹⁶ См. прим. 113.

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

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

¹¹⁹ См. прим. 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 бэнъ е*) — подсознательное влечение к сансарическому существованию, предшествующее даже субъект-объектным отношениям при наличии непробужденности. Фундаментальная подсознательная тенденция, влечение к «в-сансаре-бытию», *авидья* в чистом виде. Татхагата (Так Приходящий, кит. *жулай*) — один из основных эпитетов Будды (см. также выше).

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

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 должно схватывать их, уклоняясь от равнотности 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 невозможна 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

¹²⁴ Истинная реальность как она есть — санскр. *бхутататхата* (кит. *чжэнъ 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. *фанъ нао ай*) — «препятствие, [связанное с] аффектами».

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

¹²⁸ Познание, соответствующее природе всех родов мирских объектов (кит. *суй шунь иши цзянъ и це цзин цзе чжун чжун чжи*; санскр. *приштхалабхда джняна*), — мудрость, приобретенная пробужденным сознанием после достижения 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 омраченостей сознания, «тонкое» — со вторым (см. выше).

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

¹³¹ По мнению Вонхэ (Юань-сюо), 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; Yoshita S. Hakeda. Op. cit., p. 54–55]. Интересно, что в варианте Шикшананды эта фраза относительно наличия «тончайшей из тонких» омраченостей 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: «должно создаваемый мир объектов» (кит. *ван цзо цзин цзе*).

привязанностью к ложной идее субстанциального субъекта¹³⁴ сознание также уничтожается.

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

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

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

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

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

Какие же это четыре?

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

Второй — причина всякой омраченности, которая называется непросветленным неведением.

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

Четвертый — это иллюзорные объекты, называемые шестью видами пыли¹³⁶.

Что означает термин «след-впечатление»?

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

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

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

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

Ответ: Можно сказать, что они возникают из непросветленного неведения, появляющегося по причине опоры на дхарму истинной реальности. По причине наличия этой омраченной дхармы неведения, оно получает возможность пропитывать истинную реальность, оставляя на ней свои следы-впечатления. По причине наличия этих следов-впечатлений возникает заблуждающееся сознание. Благодаря наличию заблуждающего-

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 *санкарой* 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. прим.102, с. 15.

ся 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.

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, пратьяекабудды 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 действий.

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

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, распостертого 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.

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

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 Путю¹³⁹.

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 беззачальных 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

¹³⁸ См. прим.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. *vasana*) 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 «внутренним следом» [Yoshita S. Hakeda. 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 *vasan*. Старейший комментатор «Трактата» Тань-янь (516–588) считает, что здесь речь идет о магическом творении чувственных объектов [Yoshita S. Hakeda. 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 figurально 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. *анарава дхарма*). Согласно Фа-цзану, термин *анарава дхарма* здесь должен пониматься в смысле «изначально пробужденного состояния не-пустоты» (кит. бу кун; санскр. *ашу-ња*), т. е. изначально пробужденной полноты сознания [Трипитака годов Тайсё, т. 44, с. 271].

должны одновременно понять, что они наделены дхармой истинной реальности и, искусственно 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 не одинаково 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. Когда 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 возвращал свои

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

¹⁴⁶ Добросердечие, добрая речь, благотворительность и сотрудничество.

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 являются 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

¹⁴⁷ См. прим. 139.

¹⁴⁸ Кит. *тун ти чжи*, дословно: «единотелесной (или единосубстанциальной) [с истинной реальностью] мудростью». Монах Цзы-сюань (ум. в 1038 г.) 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; Yoshita S. Hakeda. 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].

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 является собой 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 сущности наделена сияющим светом великой премудрости, освещющей собою все стороны дхармового универсума.

Ее истинная сущность — всесознавшее 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

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 [Yoshita S. Hakeda. Op. cit., p. 64].

¹⁵² Слушающие голос (кит. *шэн вэнь*; санскр. *иравака*) и одиноко пробужденные (кит. *юань цзюэ*; санскр. *пратъекабудда*) — обычные в махаянских текстах обозначения последователей Малой Колесницы — Хинайны.

¹⁵³ Начальный предел (кит. *цянъ цзи*), конечный предел (кит. *хоу цзи*). Имеется в виду безначальность и бесконечность истинной реальности как она есть (кит. *чжэнъ 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*), бессущность, «все-без-«я»», (кит. *у во*; санскр. *анатма*) и загрязненность (кит. *гоу*; санскр. *аиубха*).

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»), приписывающиеся в тибетской традиции *бодхисаттве* Майтреи 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 Сагуном Брахманом (Абсолютом с качествами) брахманизма, но и со средневековым сколастическим 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 (Ниргун Брахман), концепция данного «Трактата» ближе к более поздним типам Веданты, где Абсолют, наделенный качествами (Сагун Брахман), ставится выше бескачественного Брахмана не-двойственной Веданты (Рамануджа, Мадхва, Валлабха и др.).

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 рождению-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.

¹⁵⁷ Кит. *жулай фашэн*; санскр. *татхагата дхармакай*.

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

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

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

¹⁶¹ Дословно: «не пребывают в различающей мысли». Другими словами, истинная реальность отнюдь не тождественна тому, что представляется реальным омраченному неведению сознанию, поскольку последнее должно приписывать 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.

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, следя за ними, взирая на них и внимая им, получают благо. Поэтому и говорится о воздействии через них истинной реальности.

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), *кишти-парамита* (совершенство терпения), *вирья-парамита* (совершенство усердия), *дхьяна-парамита* (совершенство созерцания) и *праджня-парамита* (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. *парамартаха сатья*). Классическая формулировка этой теории принадлежит Нагарджуне (Мула мадхьямика карика, XXIV, 8, 9, 10): «Разъяснение Учения Будды возможно на основанни 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. *матхата*, *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 ноумenalного, вторая — феноменального.

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.

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. хоа)».

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.

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

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 различия «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 не-двойственны¹⁸⁰.

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, оно 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.

¹⁷⁸ «То» и «это» (здесь: *би цы*; чаще: *би ши*) — со времен Чжуан-цзы (IV–III вв. 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. *rupa*) 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 офорченности» (кит. *сэ ти у син*), однако, по-видимому, в тексте произошла случайная замена знака *фэн* (разделяться) на *у* (нет, не имеет).

¹⁸² «Свободные энергии истинной реальности» (кит. *чжэн жу цзыцзай юн*). Словом «энергия» здесь переведено *юн* — «употребление», «использование», «функция», «динамическая акциденция», — значение которого близко к исходному греческому значению слова «энергия».

Можно сказать, что, анализируя пять скандх¹⁸³, мы приходим к выводу, что они сводятся к материю 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, то 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

¹⁸³ Пять скандх (кит. 五阴; санскр. панча скандха) — пять групп элементов (санскр. дхарм), конституирующих эмпирическую личность. Они суть: материя (кит. сэ; санскр. рупа), ощущение (кит. шоу; санскр. ведана), способность формировать представления (кит. сян; санскр. самджня), формирующие факторы (кит. син; санскр. санскара) и сознание (кит. иши; санскр. виджняна).

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

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

¹⁸⁵ Имеются в виду два аспекта буддийской теории Анатмавада (кит. 无我): пудгала наиратмья (кит. жэнъ у во), согласно которой индивидуальная душа отсутствует и личность представляет собой упорядоченное сочетание групп элементов (санскр. скандха), и дхарма наиратмья (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).

каков окончательный смысл учения о безбрежной по своей природе мудрости Так Приходящего, а вовсе не в том, что мудрость по своим свойствам подобна пустому пространству¹⁸⁶.

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

Как же исправить это заблуждение?

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

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

Как же исправить это заблуждение?

Следует понять, что высказанное [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.

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», «неопределенную», 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, цэ у стой кун чжи сян*. Это утверждение отличает позицию китайских Виджнянавадинов от индийских (по крайней мере, основоположника школы Васубандху и других мыслителей до Дхармапалы (к. VI — н. VII вв.), выступавших с отрицанием приписывания качества «быть реальными и внеположными сознанию» чувственным объектам (санскр. *вивая*), не отрицая существования стоящих за ними объектов (санскр. *васту*).

¹⁸⁷ Подробнее см. прим. 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, разграничитывающему субстанцию и несомые ею качества.

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 имеет 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. Помощью различающей все дхармы мысли, сознание и оказывается подверженным рождением и смертям и не может вступить в наделенную истинной сущностью мудрость.

¹⁸⁹ Внешние учения (кит. *вай дао*; санскр. *тиртхика*) — здесь имеются в виду учения брахманских школ, признававших доктрину Бога-Творца (санскр. *ишвара*).

Общий смысл данного пассажа заключается в том, что пробуждение и неведение, нирвана и сансара, не должны рассматриваться как взаимоисключающие и связанные с последовательностью во времени понятия (вначале нирвана, потом сансара, потом снова нирвана и т. п.). Связь между ними предполагает лишь логическое предшествование: логически изначальное пробуждение предшествует неведению и является его «базой», нирвана первичнее сансары и «основа» последней. Ср. высказывание Фа-цзана: «Узнав, что ложное зависит от истинного, люди думают, что вначале существует истинное, а потом появляется ложное. Так они утверждают в ложных взглядах на природу начала. Или напротив, некий проповедник ложных взглядов может утверждать, что из первоначального мрака пробуждение как раз и возникает, а люди будут считать, что вначале были погруженные в сансару живые существа, а затем опирающееся на истину освобождение из нее» [Трипитака годов Тайсё, т. 44, с. 2776].

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

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

¹⁹² См. прим. 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*). Не-деятельное (кит. *у вэй*; санскр. *асанскрита*) — дхармы, неподверженные сансарическому волнению. Абхидхарма относит к ним пространство и два вида «утасания» (санскр. *ниродха*, *нирвана*). Деятельное (кит. *ю вэй*; санскр. *санскрита*) — все остальные дхармы, вовлеченные в сансарическое волнение.

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

Каких же трех?

Первый — это устремление, связанное с совершенством веры.

Второй — это устремление, связанное с пониманием и деятельностью.

Третий — это устремление, связанное с непосредственным постижением сути.

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

Что касается существ так называемого неустановившегося типа¹⁹⁴, то среди них есть такие, которые, благодаря воздействию силы благих корней следов-впечатлений реальности, верят в карму и в плод совершенных деяний и могут совершать десять видов благих дел¹⁹⁵. Такие люди отвращаются от страданий мира рождений и смертей и желают устремиться к наивысшему бодхи¹⁹⁶. Если им удастся встретить будд, то они по-родственному служат им и пекутся о них, совершенствуясь в деяниях верного сознания. По прошествии десяти тысяч кальп вера в их сознании становится совершенной. Что касается устремления к пробуждению, то оно будет укрепляться благодаря наставлениям будд и бодхисаттв, благодаря возрастанию великого сострадания или по причине их стремления сохранить истинное Учение от исчезновения — все это будет способствовать укреплению их стремления к пробуждению. Если они таким образом, через обретение совершенства веры, обретут устремление к пробуждению, то они приобщатся к типу определившихся существ и уже ни при каких условиях не повернут вспять. О них говорят как о принадлежащих к семени Так Приходящего¹⁹⁷.

Однако среди соответствующих существ есть и такие, благие корни которых чрезвычайно малы, а накопившиеся в течение исключительно длительного времени аффекты исключительно сильны. Хотя они также могут встретить будд и почитать их, в них может произрасти лишь семя обретения в будущем рождения в виде человека или божества или семя приобщения к пути двух низших Колесниц¹⁹⁸. И хотя среди них также будут люди, взыскивающие 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 возвращать для развития устремления к пробуждению через достижение совершенства в вере?

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 получили 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 краснобаствовать, 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. *матхагата биджа*), — возможно, то же, что и *матхагата готра*, *матхагата кула* — «семья Татхагаты», то есть люди наивысших способностей, быстрее других могущие реализовать свою природу как природу Будды.

¹⁹⁸ См. прим. 191.

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 искусственные 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 искусственные 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 искусственных методов.

Какие же это четыре?

Первый — это фундаментальные искусственные методы. Так называется созерцание нерожденной своеоприродности²⁰¹ всех дхарм, отказ от ложных возврений 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 сабирания 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.

¹⁹⁹ Правильное памятование (кит. чжэн нянь; санскр. самьяк смрити) — седьмая ступень Благородного Восьмеричного Пути (кит. шэн ба дао; санскр. арья аштанса 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 Соеоприродность — 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. апратишитха), связанный с основами «практического разума» шуньядинского 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.

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

Третий — это возвращающие и усиливающие уже появившиеся благие корни искусные методы. Например, если человек усердно почитает, заботливо пестует и благоговейно поклоняется Трем Драгоценностям²⁰⁵, 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 не-двойственна. В ней нет места различию «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 под-

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 буддхай, намо дхармай, намо сангхай*).

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

²⁰⁷ «То» и «это» (кит. *би цы*) — «объект и субъект». См. прим. 178, с. 28.

²⁰⁸ Покой исчерпания (кит. *цю цзин цзиме*; санскр. *ануттара ниродха*) — дословно: «окончательное упокойение уничтожения». «Уничтожение» (имеется в виду уничтожение клеи, аффектов и заблуждений) — обычное в Китае обозначение *нирваны*.

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

Поворот Колеса Учения (кит. *чжуань фа лунь*) — начало Проповеди Будды. Махаяна выделяет три таких «поворота»: первая проповедь в Варанаси (Бенаресе) — начало Хинаяны, проповедь *праджня-парамиты* — начало Махаяны, проповедь учения о «только осознавании» — завершение Махаяны.

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

²¹⁰ Тушита (кит. *доушуй 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. *анутара самьяк самбодхи*), обозначенное здесь, как в самых ранних переводах буддийских текстов на китайский язык, словом *дао* — «Путь».

линного 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 асанкхея²¹² 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 асанкхея 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 действия.

Зная, что в субстанции дхармовой природы нет ничего, вызывающего привязанность и влечение, и пребывая в согласии с ней и следуя ей, эти бодхисаттвы совершаются 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, совершаются в шила-парамите²¹⁴.

Зная, что в дхармовой природе нет страданий, они удаляют аффект гнева и, пребывая в согласии с ней и следуя ей, совершаются 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, совершаются 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, совершаются 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, совершаются в праджня-парамите²¹⁹.

Что касается постижения возымевших устремление к просветлению и поднимающих-ся 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.

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

²¹³ Даны-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. шень синь сян; санскр. кайя-читта лакшана). Дословно: «свойства телесного и психического».

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

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

²¹⁹ Праджня-парамита (кит. банъю 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. цзинци; санскр. вишая) — в классической Абхидхарме — объекты восприятия.

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 асанкхея 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 асанкхея 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 различий.

Второй — сознание искусственных 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 наименее 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

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 (т. е. 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 неисчислимые по времени длительности космических цикла.

²²⁶ Сознание кармического сознавания (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 различия. Сознание искусственных методов — это мудрость, которая после обретения пробуждения свободно действует во имя спасения других. Третье, скрытое 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*, ставший передавать идею мгновенности или внезапности в чаньском (дзэнском) учении о «мгновенном (внезапном) пробуждении» (кит. *дунь у*).

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 искусственных 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 равнотично и пронизывает собой все в мире. Поскольку будды свободны от какой-либо преднамеренной заданности в своих деяниях, то их и называют спонтанными. Однако они являются 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. РАЗДЕЛ О ВЕРЕ И ПРАКТИКЕ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

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?

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).

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, *трети* — 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?

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

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

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

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 отсторонить от себя слабость и малодушие. Он должен всегда помнить о том, что с безнадежных 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 выпрямить свою волю и мысль²³⁶, не сосредоточиваясь ни

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

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 достичь 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 искусственных 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 равнотность Дхармового Тела всех будд и тел живых существ и их не-двойственность.

Это состояние называется самадхи одного действия²⁴². Следует знать, что корнем и основой этого самадхи является сама истинная реальность как она есть и если человек

жении 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 (кит. чжэн нянь; санскр. самьяк смрити) — 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. свалакшиана) — это то, что характеризует нечто единичное и индивидуально неповторимое (а, следовательно, согласно буддийскому номинализму, и сущее) в данный единственно реальный момент времени (санскр. киана).

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

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

²⁴² Самадхи одного действия (кит. и син саньмэй; санскр. экачарья самадхи) — очень важный термин махаянского буддизма, восходящий к праджня-парамитским сутрам и ставший играть 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). Обо-

продолжает практиковать его, он непременно сможет породить в себе неизмеримое са-мадхи.

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 представать 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 равнотности, 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, проис текающую 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 искуси тели могут ввести человека в различные состояния, отдаленно напоминающие самадхи, — это те состояния, которых достигают в своей практике adeptы 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 этого 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, от чего цвет его лица и внешность изменяется. По этим причинам практикующий должен постоянно при помощи мудрости рассматривать и анализировать свой опыт, не позволяя своему со-

значает транс *самадхи* как переживание полного недвойственного отождествления с истинной реальностью, как она есть. Иногда (в частности, в поздних редакциях переведимого трактата) называется также «самадхи одного свойства» (кит. и сян саньмэй; санскр. экалакшиана самадхи).

²⁴³ Внешние учения, или внешние пути (кит. *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 Мадхьямики (Мадхьямика прасангика), по существу склонявшихся к крайности нигилизма и отрицающих «таковый», истинно-сущностный характер пустоты как синонима абсолютной реальности.

²⁴⁶ То есть, частично буддийской, а частично — «внешней».

знанию 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 обычных людей-обывателей²⁴⁸ 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.

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 Обычные люди, или обыватели (кит. *фаньфу*, *фаньфу чжи жэнь*; санскр. *притхагдххана*) — простые люди, не вставшие на Путь совершенствования того или иного учения.

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 чжииши*) — мудрость, основанная на фундаменте буддийского мироощущения.

²⁵² То есть всех миров — основных и дополнительных сторон света, верха и низа.

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 утверждаться в исполнении такого великого обета:

*Я чаю того, чтобы мое сознание, освободившись ото всякого ментального конструирования и проведения различий,
Объяло бы все десять сторон света, совершая все виды благих и похвальных
действий
И вплоть до самого конца грядущих времен, применяя все неизмеримые искус-
ные методы, спасало бы все страдающие под властью аффектов живые су-
щества,
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

²⁵³ Мирские деятельные дхармы (кит. 三 世 五 法; 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. 苦; санскр. дхукха) как фундаментальной характеристике сансары, которое тесно связано со всеобщим непостоянством (кит. 无 常; санскр. аниतья).

²⁵⁵ Ср. заключительную гатху «Алмазной сутры» («Ваджрачхедика праджня-парамита сутра»):

*Как на сновидение, иллюзию,
Как на отражение, пузыри на воде,
Как на росу и молнию,
Так следует смотреть на все деятельные дхармы.*

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 исцелится 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 искусствами 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.

²⁵⁶ Мир Саха — наш мир (троекосмие), сосуществующий с бесчисленным количеством других аналогичных миров.

²⁵⁷ Земли Будды (кит. *фо ту*; «поля Будды» — санскр. *бuddhakshetra*) — «очищенные» миры, превратившиеся в некоторое подобие «райя»; 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.

V. РАЗДЕЛ О ПОЛЬЗЕ, ПРИНОСИМОЙ ПРАКТИКОЙ

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 исполнить 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 асанкхея 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 са-мим, 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.*

²⁶⁰ Согласно буддийской космологии, «большой тысячей миров» называется космологическая единица, обозначающая тысячу тысяч обычных миров, аналогичных нашему тройственному миру.

²⁶¹ См. прим. 195, с. 32

²⁶² См. прим. 205, с. 34