

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ФО ГУАН» (СВЕТ БУДДЫ)

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 1

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1992

МАХАЯНА ШРАДДХОТПАДА ШАСТРА
(Да чэн ци синь лунь) —
«ТРАКТАТ О ПРОБУЖДЕНИИ ВЕРЫ В МАХАЯНУ»

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 Ашвагхошей (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 шастра была создана в самом Китае и лишь приписана Ашвагхоше. Косвенно подтверждает это предположение и то, что в настоящее время не только не существует санскритского текста трактата, но неизвестен и его тибетский перевод. Таким образом, китайский текст шастры является единственным известным в настоящее время. Правда, существует еще одна китайская же версия «Трактата о пробуждении веры», 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 Татхагатагарбхи (жулай цзан, «Вместилище Татхагаты»). Данная доктрина, сформулированная в ряде сутр («Татхагатагарбха сутра», «Махапаринирвана сутра», «Шрималасимханада сутра» и др.) была

осмыслена в сочинении «Ратнаготра вибхага (или «Уттаратантра», кит. Баосин лунь, «Трактат о драгоценной природной сущности»). Доктрина Татхагатагарбхи представляет собой максимально онтологизированный вариант буддийской философии, подводящей онтологическую базу под философскую психологию буддизма. С другой стороны, доктрина Татхагатагарбхи 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 к VI в.

Одним из важнейших вопросов, рассматривающихся в шаштре, 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 (сансара).

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

Текст шаштры 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).

I

Поклоняюсь тому, кто в своей жизни¹ совершил все наилучшие деяния, возможные в пространстве десяти сторон света, тому, кто наделен всеведением и чья телесность² беспрепятственно свободна, спасителю³ мира, наделенному великим состраданием.

Также поклоняюсь знамени его сути, морю дхармовости и истинной реальности⁴, вместительнице неизмеримой благодати заслуг.

Также поклоняюсь тем, кто совершенствуется в истине.

Да исчезнут у всех живых существ сомнения, да отвергнут они все дурные пристрастия, да возникнет истинная вера в Ве-

* В настоящем выпуске приводится примерно половина текста.

ликую Колесницу и семя, возвращенное Буддой, да не погибнет никогда.

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

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 с пути благой веры.

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

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 людей, и последователей двух Колесниц¹³ и избавлению от недостатков.

Седьмая причина заключается в желании показать метод сосредоточенного памятования¹⁴, дабы овладевшие им смогли бы вновь родиться во время жизни Будды¹⁵ и непременно утвердились бы в 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 сутрах¹⁶ 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, то само его пребывание в нем благодетельствовало корни живых

существ. Когда он проповедовал, будучи непревосходнейшим по облику, уму и деяниям¹⁷, все люди, независимо от различий между ними, слышали его совершенный голос и все понимали. Поэтому тогда не было нужды в таких трактатах.

После исчезновения¹⁸ 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.

II

В целом Махаяна¹⁹ 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 дхармы²⁰, так и все дхармы, выводящие из мира²¹. Если опираться на это сознание, то можно понять смысл Махаяны.

По какой причине? Поскольку сознание наделено свойством истинной реальности²², то через его постижение можно понять субстанцию²³ Махаяны. Поскольку же сознание наделено свойствами рождения и исчезновения и причинной обусловленности, то через его постижение можно понять свойства²⁴ и функции²⁵ собственной субстанции Махаяны.

Говорить о смысле можно в трех аспектах. Какие это три аспекта? *Первый* — это величие²⁶ субстанции, ибо все дхармы истинно реальны и равностны, не возрастают и не уменьшаются.

Второй — это величие свойств, ибо Вместилище Так Приходящего²⁷ наделено полнотой неисчислимых благих качеств²⁸.

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

Все Будды поэтому²⁹ ездили³⁰ на этой колеснице и все бодхисаттвы оседлывали эту дхарму, достигая обители³¹ Так Приходящего.

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

Разъяснение смысла предполагает три аспекта.

Какие три аспекта? *Первый* — это объяснение правильного смысла. *Второй* — это исправление ложных привязанностей. *Третий* — это различение форм устремлений к Пути³².

Объяснение правильного смысла опирается на то, что дхармы Единого Сознания, в свою очередь, двухаспектны. Каковы эти два аспекта? *Первый* — это истинно реальный³³ аспект сознания. *Второй* — это аспект сознания, подверженный рождением и смертям. Оба эти аспекта объемлют все дхармы.

Об этом смысле говорят: Почему эти два аспекта являются неотделимыми друг от друга?

Сознание как истинная реальность является единым дхармовым миром³⁴, 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 мысль³⁵. 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 не разрушаемы. Все они лишь Единое Сознание. Поэтому данный аспект и называется истинной реальностью. Все слова представляют собой только ложные имена, лишённые сущностного соответствия и основывающиеся на ложной различающей мысли, которой недоступна природа дхарм.

Поэтому и говорится, что истинная реальность лишена каких-либо свойств³⁶ 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 им говорящего, ни того, о чем говорится, и что хотя их и осмыслиют 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 разграничений³⁷, то эта истинная реальность может быть описана в двух аспектах. Что это за два аспекта? *Первый* — это пустота истинно реальной сущности³⁸, 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 аффективности³⁹ 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 бессодержательной⁴⁰ 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 ненаделенной свойствами, не является нелишенной свойств и не является одновременно и лишенной и наделенной свойствами. Она лишена свойства «единство» и лишена свойства «различие». Она не является ненаделенной свойством «единство» и не является ненаделенной свойством «различие»⁴¹. Она не лишена и не наделена свойствами «единство» и «различие» одновременно. Говоря в целом об этом, можно сказать, что все живые существа, благодаря наличию заблуждающегося сознания и деятельности многочисленных и разнящихся друг от друга мыслей о различиях, отдаляются от нее. Поэтому можно сказать, что хотя ее и называют пустотой, в действительности нет никакой пустоты, если отсечь заблуждающееся сознание⁴².

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 пониманию⁴³ свойств. Оно отдалено от сферы деятельности различающей мысли и пребывает в гармонии с пробужденностью.

Что касается сознания, которое подвержено рождением и смертям, то оно по причине опоры на Вместилище Так Приходящего и оказывается сознанием, подверженным рождением и смертям. То же, что называют нерождающимся и негибнущим, находится в гармоническом единстве с подверженным рождению и смерти по принципу не-единства и не-отличия⁴⁴. Это называется сознание-алайя.⁴⁵ Это сознание может быть рассмотрено в двух аспектах, которые охватывают все дхармы и рожают все дхармы. Каковы же эти два аспекта? Один — пробужденный⁴⁶ и один — непробужденный.

Когда говорят о пробужденном аспекте, то имеют в виду субстанцию сознания, отделенную от различающей мысли. Отделенное от различающей мысли подобно пустому пространству, для которого нет ничего, что бы оно не охватывало собой. Дхармовый мир, наделенный свойством единства, есть не что иное, как самотождественное Дхармовое Тело⁴⁷ Так Приходящего. Опираясь на это Дхармовое Тело, данный аспект сознания и оказывается изначально пробужденным. И по какой причине? Изначальное пробуждение соотносится с имеющим начало пробуждением⁴⁸ таким образом, что имеющее начало пробуждение оказывается тождественным изначальному пробуждению.

Что касается имеющего начало пробуждения, то следует сказать, что непробужденный аспект сознания также обусловлен изначально пробужденным его аспектом. В силу наличия опоры на это непробужденное сознание и возникает необходимость в имеющем начало пробуждении⁴⁹. 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 человек⁵⁰ пробуждается к пониманию того, что прежде возникавшие различающие мысли были порочны и стремится остановить возникшие позднее мысли, делая так, чтобы положить конец их возникновению⁵¹, то хотя это и можно назвать пробуждением, тем не менее это не настоящее пробуждение⁵². Так, последователи двух Колесниц⁵³, такие, как получившие первоначальную установку⁵⁴ бодхисаттвы, пробуждаются к осознанию изменчивой природы различающей мысли и их мысль лишается привязанности к свойству изменчивости⁵⁵. Благодаря этому они отбрасывают грубые разграничения, проистекающие из ложных ментальных конструктов⁵⁶ и поэтому называются достигшими пробуждения относительно свойств.

Бодхисаттвы, реализовавшие Дхармовое Тело, достигают пробуждения относительно пребывания различающей мысли⁵⁷. Когда мысль лишается свойства пребывания, они удаляют грубые заблуждения, вызванные разграничением сущностей, и достигают пробуждения, называемого пробуждением относительно следования своему пути⁵⁸.

Если бодхисаттва достигает ступени завершения своего пути⁵⁹ и полноты искусных методов⁶⁰, то любая его мысль соответствует возникшему у него пробужденному сознанию. Само же сознание лишено каких-либо имеющих начало свойств и по-сему оно освобождается даже от тончайших и неуловимейших различающих мыслей⁶¹. Поэтому обретается видение природы сознания, которая есть постоянное пребывание. Это и называется окончательным пробуждением.

Поэтому сутра⁶² гласит: «Если живое существо может созерцать лишенное различающей мысли, это значит, что оно приближается к мудрости Будды».

Кроме того, поскольку сознание с самого появления не имеет никаких познаваемых свойств возникновения⁶³, то говорят, что знание свойств возникновения есть отсутствие различающей мысли⁶⁴. 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 и поэтому и говорят, что они безначально пребывают в неведении. Если бы они достигли состояния отсутствия различающей мысли, то они постигли бы, как свойства сознания рождаются, пребывают, меняются и исчезают, ибо такое существо лишено различающей мысли.

На самом деле нет никаких различий между исходным состоянием и пробуждением, ибо все четыре состояния⁶⁵ наличествуют одновременно и лишены самостоятельности, будучи изначально равностными и тождественными Единому Пробуждению.

Далее. Изначальное пробуждение при его рассмотрении относительно омраченных состояний сознания может быть разделено на два вида-свойства, неотделимых от изначально пробуждения. Каковы эти два вида-свойства? Первое — это свойство чистоты мудрости, второе — свойство непостижимой для мысли деятельности⁶⁶.

Чистая мудрость. Благодаря силе следов⁶⁷, опирающихся на Дхарму⁶⁸, можно исполнить все виды практики, достичь совершенства в искусных методах⁶⁹ и по этой причине разрушить свойства гармонически сочетающего сознания⁷⁰, 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 — сознания⁷¹ 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 покойное сознание, которое под воздействием ветра непросветленности приходит в движение. И сознание и непросветленность лишены свойств своей собственной оформленности⁷² 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 миров⁷³, что называется свойством неизмеримости благих качеств. Эти качества проявляются непрерывно и беспрестанно. Зная корни живых существ, будхисаттва 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-впечатлений⁷⁴. 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 пребывающее Единое Сознание. Поскольку все дхармы наделены истинной сущностной природой⁷⁵, ни одна из омраченных дхарм не может омрачить его. Субстанция мудрости недвижна⁷⁶ и полна всеми видами очищенного от притока аффективности⁷⁷. 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 препятствий⁷⁸. Оно лишено также свойств гармонизирующего сознания⁷⁹. Поэтому оно чисто и беспримесно светло.

Четвертый является зеркалом, оказывающим воздействие следами-впечатлениями⁸⁰. О нем говорится, что оно по причине очищенности от омрачения освещает своим светом сознание всякого живого существа и побуждает его совершенствоваться свои благие корни⁸¹, обнаруживая природу различающей мысли⁸².

Что касается непробужденного сознания, то оно появляется по причине отсутствия должного и сущностного знания единства всех дхарм и истинной реальности как она есть. По этой причине непробужденное сознание возникает и имеет в себе различающую мысль. Различающая мысль лишена собственных свойств и неотделима от изначальной пробужденности подобно заблудившемуся человеку, потерявшему правильное направление. Если бы он освободился от направления, то нельзя было

бы и заблудиться. Таковы и все живые существа: опираясь на пробуждение, они оказываются во власти заблуждения. Но если они освободятся от привязанности к пробужденной природе, то не будет и никакой непробужденности. Но поскольку их сознание не пробуждено и охвачено ложными мыслительными актами, и говорится об истинном пробуждении с учетом того, что отчетливо понимается смысл этого понятия. Поэтому можно сказать, что если освободиться от непробужденного сознания, то не будет и никакого самостоятельного, наделенного собственным свойством истинного пробуждения.

Из-за опоры на непробужденность рождается три вида свойств, которые находятся во взаимном соответствии с непробужденностью и неотделимы от нее. Какие же эти три?

Первый — это свойство непросветленной деятельности⁸³. 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. Следствие поэтому нельзя отделить от причины.

Второй — это свойство быть воспринимающим субъектом⁸⁴. Воспринимающий субъект возникает из-за опоры на движение. Если нет движения, то нет и возможности воспринимать.

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

По причине наличия мира объектов появляются свойства шести видов.

Какие это шесть?

Первое — свойство мышления⁸⁵. 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 радость⁸⁶, в результате чего сознание облекается влечением.

Четвертое — свойство конструирования имен и знаков⁸⁷. Из-за опоры на ложные привязанности сознание различает и классифицирует слова и имена, лишённые собственной реальности⁸⁸.

Пятое — свойство возникновения деятельности. Из-за опоры на имена и знаки сознание привязывается к ним и вовлекается во все виды деятельности⁸⁹.

Шестое — свойство страдания, связанное с последствиями деятельности. Из-за опоры на деятельность пожинаяются 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 не-пробуждение 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, как имеющее природу, лишенную притока аффективности, так и погруженную в неведение, — все оно равным образом наделено свойством истинной реальности. Вот поэтому и сутра⁹⁰ гласит: «Опираясь на это содержание истинной реальности, все живые существа с безначальных времен вечно пребывают в нирване. Дхарма пробуждения не может быть обретена ни через совершенствование, ни через созидание. В конечном итоге она вообще не может быть обретена»⁹¹. 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 омраченности⁹². И это вовсе не означает, что материя, обусловленная мудростью⁹³, не пуста по своей природе, поскольку в природе самой мудрости нет ничего, что могло бы быть воспринято при помощи зрения.

Что касается свойства различия, то его можно сравнить с акцидентальными различиями всех 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 рождением 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 возникновения и различения, которое появилось по причине наличия непробужденности и выделения способности к восприятию⁹⁴, способности к проецированию сознания вовне и конструированию сферы объектов, которые доступны восприятию и которые являются источником привязанностей⁹⁵. 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 восприятию⁹⁶ посредством опоры на активизирующийся разум.

Третье — это проецирующее сознание, которое называется так постольку, поскольку оно проецирует вовне всю сферу объективного, подобно тому как гладкая поверхность зеркала проявляет себя через отражение в ней чувственных образов⁹⁷. Проецирующее сознание тоже таково. Когда оно соприкасается с объектами восприятия пяти органов чувств, тогда оно и проецирует вовне свое содержание. Оно ежемгновенно, не различает ни прошлого, ни будущего, обнаруживает себя в любой момент времени, помещая воспринимаемые объекты перед воспринимающим субъектом.

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

Пятое — это сознание, наделенное свойством воспроизведения. Оно называется так по той причине, что, вступая в гармоническое соответствие с различающей мыслью, непрерывно воспроизводит себя. Оно содержит в себе хорошую и дурную карму неисчислимых прошедших эпох, не позволяя утратить ничего из нее. Оно также способно довести до завершения и зрелости кармические тенденции и безошибочно реализовать их в будущих страданиях и удовольствиях. Оно также обладает способностью актуализировать в сознании события прошлого и внезапно вспомнить их⁹⁸, а также бессознательно порождать ложные фантазии о будущем⁹⁹. Поэтому все три мира пусты и иллюзорны, будучи порождением только сознания¹⁰⁰.

Если удалить фактор сознания, то не будет и сферы объектов, воспринимаемых шестью органами чувств¹⁰¹.

Как это понять?

Все дхармы исходят из сознания (читта, синь); поскольку есть различающая мысль, то они и рождаются. Все различия и разграничения есть не что иное, как различия и разграничения самого сознания. Поскольку сознание не может воспринимать само себя, постольку оно не обладает и сущностными свойствами, которые можно было бы постичь¹⁰².

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

множество дхарм. Когда сознание перестает функционировать, тогда и все множество дхарм исчезает¹⁰³.

Далее. Можно сказать, что сознание (виджняна, ши)¹⁰⁴ — это постоянно воспроизводящее себя сознание. Из-за того что у обычных людей чрезвычайно глубоко укоренены привязанности, они конструируют представления «я» и «мое» и крепко держатся за всевозможные ложные явления. Поскольку объекты восприятия оказываются данными сознанию, оно начинает различать объекты шести органов чувств и получает наименование «сознания» (виджняна, ши), которое также называют «различающим и разграничивающим сознанием», а кроме того, также «различающим объекты сознанием». Направленность этого сознания на различение поэтому еще более возрастает из-за его опоры на познавательные препятствия 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 (читта) будучи изначально чистым по своей собственной природе сопровождается тем не менее омраченностью неведения. Из-за воздействия этого омраченного неведения¹⁰⁹ появляется и затронутое омраченностью сознание. Хотя омраченное сознание и наличествует, оно тем не менее по своей природе остается постоянным и неизменным. Посему понимание этого и остается доступным только Буддам.

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

Можно выделить шесть видов омраченного сознания.

Какие же это шесть?

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

Второй — омраченность, связанная с сущностным свойством непресечения¹¹⁴. Бодхисаттвы, находящиеся на ступени установления веры и совершенствующиеся в правильном методе, посте-

ленно избавляются от нее, а на ступени чистоты сознания ¹¹⁵ окончательно от нее освобождаются.

Третий — омраченность, связанная с сущностным свойством различающей мудрости. Бодхисаттвы на ступени полноты обетов ¹¹⁶ начинают постепенно освобождаться от нее и на ступени правильного метода отсутствия сущностных свойств ¹¹⁷ окончательно от нее освобождаются.

Четвертый — омраченность, не связанная с явленной материальностью ¹¹⁸, от которой могут избавиться бодхисаттвы на ступени свободы от материального ¹¹⁹.

Пятый — омраченность, не связанная с сознанием, способным к восприятию ¹²⁰. На ступени свободы от сознания ¹²¹ 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 Приходящего ¹²², могут освободиться от нее.

Разъяснение относительно выражения «еще не реализовала в себе дхармический универсум». Бодхисаттвы, начиная со ступени установления веры через обучение и практику распознавания, достигают ступени чистоты сознания и с нее через распознавание и овладение омраченностью освобождаются от нее и переходят на ступень Так Приходящего, на которой они всецело избавляются от какой бы то ни было омраченности.

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

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

Разъяснение относительно выражения «омраченное сознание». Оно означает препятствие, созданное аффектами, не допускающими никакого понимания истинной реальности как она есть ¹²⁴.

Разъяснение относительно выражения «неведение» ¹²⁵. Оно означает препятствие, созданное неправильным знанием ¹²⁶, не допускающим свободную деятельность ¹²⁷ сознания, направленного на мирские объекты.

Что все сказанное означает?

Из-за опоры на омраченное сознание воспринимающий субъект получает возможность проецировать вовне объекты и ложно схватывать их, уклоняясь от равнозначности истинной реальности. Хотя все дхармы вечно успокоены и лишены свойства возникновения, сознание по причине наличия неведения и не-

пробужденности уклоняется от дхарм истинной реальности. По причине этого и невозможно обрести познание, соответствующее природе всех родов мирских объектов¹²⁸.

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

Какие же это два?

Первый — «грубый», соответствующий активности сознания¹²⁹.

Второй — «тонкий», не соответствующий активности сознания.

«Грубое» «грубого» соответствует миру объектов, воспринимаемых обычными людьми¹³⁰. «Тонкое» «грубого» и «грубое» «тонкого» соответствуют миру объектов, воспринимаемых бодхисаттвами. «Тонкое» «тонкого» соответствует миру объектов, воспринимаемых Буддами¹³¹. Эти два типа свойств пребывания в мире рождений и смертей наличествуют по причине воздействия непросветленных следов-впечатлений сознания. Можно сказать, что они опираются на причину и сопутствующие условия¹³². Опора на причину — это опора на непробужденность. Опора на сопутствующее условие — это опора на иллюзорно полагаемый сознанием мир объектов¹³³. Если устраняется причина, то устраняется и сопутствующее условие. Когда устраняется причина, то уничтожается и сознание, не соотносящееся с полагаемым миром объектов, а когда устраняется сопутствующее условие, то и соотносящееся с привязанностью к ложной идее субстанциального субъекта¹³⁴ сознание также уничтожается.

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

Ответ: Когда говорят об уничтожении сознания, то имеют в виду уничтожение присущих ему сущностных свойств, а вовсе не субстанции сознания. Если дует ветер, то вода приобретает свойство двигаться, волноваться. Если вода исчезла, 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 исчезает ¹³⁵.

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 пыли ¹³⁶.

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 этой основной причине наличия омраченной дхармы неведения последнее получает возможность пропитать истинную реальность, оставляя на ней свои следы-впечатления. По причине наличия этих следов-впечатлений возникает заблуждающееся сознание. Благодаря наличию заблуждающегося сознания дхарма истинной реальности в еще большей степени пропитывается непросветленным неведением, оставляющим свои следы-впечатления. Неведение относительно природы дхармы истинной реальности приводит к возникновению непробужденной различающей мысли, являющей себя в ложных образах объектов внешнего мира. Из-за этого сопутствующего условия, то есть наличия омраченных дхарм ложных образов объектов внешнего мира, в заблуждающееся сознание закладываются новые следы-впечатления, вследствие чего различаю-

щая мысль порождает все виды семян, результатом этого являются бесчисленные физические и психические страдания.

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

Вопрос: Какие же два?

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

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

Какие же это два?

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

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

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

Вопрос: Какие же два?

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

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

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

Ответ: Можно сказать, что это происходит благодаря тому, что дхарма истинной реальности как она есть может пропитывать непросветленное неведение, оставляя свои следы-впечатления. По причине наличия силы, обусловленной наличием этих следов-впечатлений, заблуждающееся сознание отвергает страдания мира рождений—смертей и радостно устремляется к нирване. Поскольку это сознание, будучи все еще заблуждающимся, обладает как интенцией отвержения, так и интенцией утверждения и наделено способностью пропитывать истинную реальность, оставляя свои следы-впечатления, то благодаря этому живые существа обретают веру в свою истинную природу и познают, что все существующее в опыте есть лишь проявление ложной деятельности сознания и что в действительности нет никакого мира объектов, распростертого перед ними. Зная это, они применяют все виды правильных методов, дабы добиться своего соответствия истинной реальности. Они ни к чему не привязываются, и у них не возникает различающая мысль. И так продолжается до тех пор, пока под воздействием силы благих следов-

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

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

Какие же это два?

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

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

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

Какие же это два?

Первый — это следы-впечатления свойств собственной субстанции истинной реальности¹⁴¹. *Второй* — функциональные следы-впечатления¹⁴².

Следы-впечатления свойств собственной субстанции истинной реальности с безначальных времен собирают в себе все дхармы без притока аффективности. Они свершают непостижимые для ума деяния и формируют природу объектов восприятия¹⁴³. По этим двум причинам эти следы-впечатления постоянно проникают в омраченное сознание. В силу этого они побуждают живые существа отвергать страдания мира рождений—смертей, радостно стремиться к нирване и, зная, что в их собственных телах уже есть дхарма истинной реальности, порождать в себе стремление к самосовершенствованию¹⁴⁴.

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

Ответ: Истинная реальность в своей основе едина, но существуют бесчисленные и неизмеримые виды непросветленного неведения. С самого начала неведению по его собственной природе присущи различия, и поэтому оно 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 и ложные воззрения, такие, как воззрение, согласно которому «я» существует¹⁴⁵, или страстные влечения опираются на непросветленное неведение и проявляют себя в разных формах. Все эти аффективные состояния возникают из опоры на непросветленное неведение и обретают многообразные формы своих проявлений. И только Так Приходящий может знать все об этом.

Учение всех Будд содержит в себе положение о наличии основных причин и сопутствующих условий. Когда есть и причины, и сопутствующие условия, тогда сформировывается 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 обретаема ими. Если же и будет проявлена сила сопутствующих условий извне, но изнутри не будет воздействия силы следов-впечатлений чистой дхармы, то равно невозможно 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 типа их.

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, то 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 благие корни. Они также стремятся принести благо и пользу такому человеческому существу, которое увидело бы их деяния или услышало о них. Эти сопутствующие условия, в свою очередь, бывают двух видов.

Каких же двух?

Первый — это условие быстрого воздействия, 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, возвращающие благие деяния; *второй* — сопутствующие условия, способствующие обретению Пути¹⁴⁷.

Что касается общих сопутствующих условий, то они заключаются в том, что Будды и бодхисаттвы стремятся перевести на другой берег существования и освободить все живые существа, постоянно и безостановочно воздействуя на них своими благими влияниями. Посредством силы их мудрости, единой по своей субстанции¹⁴⁸ с истинной реальностью, они свершают и являют свои спасительные деяния в соответствии с нуждами живых существ, которых они видят и о которых слышат. По этой причине все живые существа, опираясь на практику самадхи, в равной степени обладают способностью зреть Будд. Если же провести разграничение по типам и этих следов-впечатлений, восходящих как к самой субстанции реальности, так и к ее функциональным проявлениям, то также окажется возможным выделить два типа их.

Какие же это два?

Первый — тип «еще не соответствия». Обычные люди, последователи двух низших Колесниц, и бодхисаттвы, у которых только лишь возникло стремление к пробуждению на основе воздействия на их сознание действия 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 совершенст-

вованию свободных деяний¹⁴⁹, они продолжают стремиться к соответствию свойствам функциональных проявлений реальности.

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

Далее. Омраченные дхармы с безначальных времен непрерывно оставляют свои следы-отпечатки в сознании, пока не достигается состояние Будды. После же этого их воздействие прекращается. Следы-впечатления чистых дхарм, напротив, не могут в будущем уничтожиться и исчезнуть. Почему же это так? Дхарма истинной реальности постоянно воздействует на сознание через свои следы-отпечатки. Когда заблуждающееся сознание уничтожается, Дхармовое Тело ясно являет себя и проявляется через свои следы-отпечатки, которые поэтому и не могут исчезнуть¹⁵¹.

(Продолжение следует)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данное вступление, аналогичное мангала-шлоке брахманистских текстов Индии, представляет собой расширенную форму поклонения Трем Драгоценностям (триратна, сань бао) буддийского учения — Будде, Дхарме и Сангхе. В первой части вступительных стихов речь идет о Будде.

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

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

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

⁵ *Учение* — *Дхарма* (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 шастры.

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

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

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

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

¹² *Прекращение заблуждений и созерцание* (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* (фань фу) — имеются в виду т. н. «прихтхагджана», миряне, не являющиеся сознательными последователями того или иного направления буддизма.

Две колесницы (эр чэн; эр шэн) — Хинаяна и Махаяна.

¹⁴ *Сосредоточенное памятование* (чжуань нянь) — аналог санскритского «смрити»; в данном случае один из видов созерцания, специально рассматриваемых в четвертой и пятой главах текста.

¹⁵ Вероятно, имеется в виду рождение во время проповеди на земле грядущего Будды Майтрейи.

¹⁶ *Сутра* — вместо обычного перевода этого слова как «цзин» (канонический текст; слово имеет ту же этимологию, что и санскритский эквивалент — «основа ткани») здесь употреблена транскрипция «сюдоло».

¹⁷ Здесь употреблены слова «сэ» (рупа), синь (читта; в данном случае, видимо, «нама», «психическое», «духовное» как коррелируют «рупа» — «физическое», «материальное») и «е» (карма).

¹⁸ Имеется в виду нирвана, точнее, паринирвана, Будды.

¹⁹ *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 (татхата, жу; бхутататхата, чжэнь жу).

²⁰ *Мирские дхармы* (ши цзянь фа) — видимо, аналог «неблагих» (акушала, бу шань) дхарм абхидхармистской традиции, понимаемых в качестве элементов психической жизни, препятствующих достижению пробуждения, просветления и привязывающих живое существо к циклическому существованию (сансара, лунь хуэй).

²¹ *Дхармы, выводящие из мира* (чу ши цзянь фа), — благие (кушала, шань) дхармы, элементарные психические состояния, культивация которых способствует достижению пробуждения.

²² *Свойство истинной реальности* (чжэнь жу сян; бхутатат — хата лакшана) — имеется в виду наделенность сознания в его собственной природе атрибутом совершенной реальности, которая и есть сущностная характеристика его природы.

²³ *Субстанция* (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.

²⁴ *Свойства* (сян, лакшана) — сущностные характеристики, существенные признаки.

²⁵ *Функции* (юн) — категория традиционной китайской философии, разработанная в рамках даосской философской школы сюань-сюэ (учение о Сокровенном, мистология) III—IV в. и выражавшая идею акциденции как дина-

мической функции или энергии субстанции (ти). Оппозиция «субстанция—акциденция» стала позднее весьма значимой и для философии китайского буддизма (особенно для школ хуаянь и чань).

²⁶ Здесь и ниже обсуждается вопрос о смысле определения «великий» (маха; да) 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 (лакшана) и ее функциям-акциденциям.

²⁷ Вместилище Так Приходящего (татхагатагарбха; жулай цзан) — 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). Слово «гарбха» имеет два значения: хорион (лоно, матка) и зародыш. Китайские переводчики избрали для перевода первое значение и передали слово «гарбха» через иероглиф «цзан» (хранилище, вместилище), тогда как тибетцы пошли по второму пути. Двойственность значения слова «гарбха» хорошо отражает двойственность и самой концепции Татхагатагарба: с одной стороны, это зародыш «буддовости», пробужденности, состояния Будды в каждом живом существе, с другой — абсолютная реальность, понимаемая как субстрат сансары и всеобъемлющий абсолют. Субстанциалистские элементы в учении поздней Махаяны нашли поэтому в концепции Татхагатагарбхи свое полное выражение: она характеризуется в текстах (Ратнаготравибхага, Баосин лунь) как вечная (чан, нитья), блаженная (лэ, сукха), чистая (цзин, шубха) субстанция и даже как субстанциальный субъект «я» (во, атман). Именно этот субстанциализм доктрины Татхагатагарбхи 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 (нейартха), и то, что было нормой в Китае, оказывалось исключением для Тибета, где на доктрину Татхагатагарба ориентировалась лишь школа «джонанг-па» («буддийские онтологи» по выражению Д. Руетга), объявленная еще в XVII в. еретической и прекратившая свое существование.

²⁸ *Благие качества* (гун дэ) — этим китайским биномом при переводе с санскрита часто передается слово «пунья» (заслуга).

²⁹ Т. е. в силу наличия благих причин и следствий.

³⁰ *Иероглиф «чэн»* (шэн), «колесница» — здесь употреблен в глагольном значении.

³¹ *Обитель Так Приходящего* — жулай ди, дословно «земля Татхагаты». Иероглифом «земля» (ди) обычно передается санскритское слово «бхуми» (уровень, ступень совершенствования). Таким образом, санскритский аналог данного словосочетания — татхагата бхуми.

³² Для передачи слова Путь (санскр. арга) употреблен иероглиф «Дао».

³³ *Истинно реальный аспект сознания* (синь чжэнь жу мэнь) — имеется в виду абсолютный, изначально пробужденный аспект единого сознания (и синь) в отличие от «феноменального» аспекта единого сознания, которому присуще неведение (авидья) и которое обуславливает сансарическое бывание живого существа (сознание, подверженное смертям и рождениям; синь шэн-ме мэнь).

³⁴ *Дхармовый мир* (фа цзе, дхармадхату) — в махаянских текстах круга теории Татхагатагарбхи и в собственно китайских буддийских школах (тяньтай, хуаянь, чань) этот термин означает универсум как единое целое, Единое Сознание (и синь) и вся совокупность его содержания.

³⁵ *Ложная различающая мысль* (ван нянь) — понятие китайской буддийской традиции, означающее сущностную направленность «омраченного» аспекта Татхагатагарбхи на различение, проведение различий и конструирование фиктивно независимых сущностей; источник сансарического существования.

³⁶ Здесь говорится о том, что истинная реальность лишена каких-либо атрибутивных свойств, выражающих ее сущность, и является поэтому не описываемой и не вербализуемой.

³⁷ *Дословно*: «Если говорить об этой истинной реальности, опираясь на слова, и производить разграничения...» Здесь шастра 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.

³⁸ *Пустота истинной сущности* (жу ши кун) — «апофатический» аспект истинной реальности. Здесь интересно употребление слова «сущность» (ши), передававшего зачастую санскритское «дравья» (субстанция), что свидетельствует как о субстанциалистской направленности теории Татхагатагарбхи, так и об аналогичном характере базировавшейся на ней традиции китайских буддийских школ.

³⁹ *Без притока аффективности* (у лоу) — китайский аналог санскритского «анасрава», обозначавшего в абхидхармистской традиции тип дхарм, лишенных эмоционально-аффективной окрашенности. Перевод, предложенный выше, впервые был дан В. И. Рудым.

⁴⁰ *Дословно*: «различающей мысли пустого и ложного сознания» (сюй ван синь нянь). Слово «пустой» передается здесь иероглифом «сюй», а не «кун» (шунья, шуньята).

⁴¹ Возможно, философски вернее было бы перевести «тождества» и «различия», однако переводчик предпочел более точное следование китайскому тексту, оперирующему понятиями «единство» (и) и «различие» (и). Возможно, что под «различием» здесь имеется в виду «отличное от единства», «иное, нежели единство», т. е. множественное.

⁴² *Второй аспект истинной реальности* — «катафатический», описываемый шастрой как наделенный всеми благими свойствами и качествами и потому «не-пустой» (ашунья, бу кун). Однако, говорится далее, даже «пустой» аспект в действительности не пуст, не бессуществен и представляется таким только различающей рефлектирующей мысли. Деление сознания на «пустое» и «не-пустое» восходит к сутре «Львиный рык царицы Шрималы» (см. примеч. 27).

⁴³ *Дословно*: «лишено свойств, которые можно было взять» (у сян кэ цюй). Истинное Сознание (чжэнь синь) — внефеноменальный несансарический аспект Единого Сознания (и синь).

⁴⁴ *Или*: не-тождественности и не-отличия.

⁴⁵ *Алая-виджняна* (алие ши) — «сознание-сокровищница», в классической виджнянаваде Асанги и Васубандху — восьмое, субстратное сознание, источник всех эмпирических форм сознания и вместилище следов-впечатлений, «семян» (биджа), закладываемых и определяемых «силой привычки», энергией предыдущего опыта (сюньси, васана) как своего рода зародыши последующих тенденций деятельности живого существа. Цель буддийской практики по виджнянаваде — прекращение проецирования содержания алая-виджняны вовне, окончание ее соответствующей направленности, «опустошение» алая-виджняны от ее содержания, в результате чего направленное само на себя сознание явит себя в качестве «татхаты», истинной реальности. В теории Татхагатагарбхи, представленной в шастре, алая-виджняна является результатом взаимодействия пробужденного и сансарического аспектов сознания и источником всех дхарм.

⁴⁶ *Пробужденный* (цзюэ) — точный перевод соответствующего китайского слова и его санскритских аналогов (бодхи; Будда-Буддха, т. е. Пробужденный — ср. с аналогичным русским корнем в словах «будить», «пробуждаться»). В буддологической литературе часто переводится как «просветленный».

⁴⁷ *Дхармовое Тело* (дхармакайя, фа шэнь) — абсолютное «тело» Будды (или всех Будд), совершенно пробужденное сознание в универсальном смысле.

⁴⁸ *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 Буддами, но, не зная этого, нуждаются в акте пробуждения как его реализации, это и есть «имеющее начало пробуждение».

⁴⁹ Т. е. в силу актуального неведения своей изначальной пробужденности.

⁵⁰ *Простой человек* — см. примеч. 13.

⁵¹ *Здесь* и ниже шастра уподобляет стадии реализации пробуждения четырем сущностным состояниям существования в обратной последовательности. Эти состояния (авастха) суть: 1) достижение пробуждения аналогично рождению (джати); 2) состояние стабильной практики, ведущей к его достижению, аналогично возмужанию (стхити); 3) поворотный шаг для вступления на путь, «изменение», а также понимание изменчивой природы сознания аналогичен переходу от зрелости к старости (аньятхатва) и 4) приостановление возникновения различающих мыслей-старости (ниродха).

⁵² Поскольку оно затрагивает лишь конкретные заблуждения, не устраняя общую непробужденность и не знаменуя «поворота в глубочайшей седловине сознания» по выражению «Ланкаватара сутры».

⁵³ Т. е. Хинаяны (сяо чэн) и Махаяны (да чэн) или (что то же самое) колесниц шраваков (учеников) и бодхисаттв.

⁵⁴ *Получившие первоначальную установку* (фа и) — аналог «появления установки на пробуждение» (бодхичитта утпада; фа пути синь).

⁵⁵ Т. е. происходит отказ от таких идей, как наличие неких неизменных сущностей (атмана).

⁵⁶ *Ментальные конструкты* (фэньбе чжи чжао; викальпа) — дословно: «разделяющее, держащее и облекающее» — имеются в виду некие априорные, беспредпосылочные представления о реальности, искажающие ее природу и препятствующие ее познанию.

⁵⁷ Бодхисаттвы, реализовавшие Дхармовое Тело (фа шэнь, дхармакайя — см. примеч. 47), не заблуждаются и относительно устойчивых, стабильных состояний сознания (аналогичных «стхити», возрасту возмужания).

⁵⁸ Имеются в виду заблуждения относительно реального существования вещей внешнего мира. Пробуждение относительно следования своему пути (суй фэнь цзюэ) — Ёсито С. Хакэда, следуя Фа-цзану, трактует это название как «относительное пробуждение».

⁵⁹ *Дословно*: «ступени (совершенствования) бодхисаттвы исчерпаны» (пуса ди цзинь).

⁶⁰ *Искусные методы* (фан бянь, упайя) — вторая (наряду с праджней, интуитивной мудростью) составляющая пути бодхисаттвы, заключающаяся в великом сострадании (каруна) и умении применять многообразные средства спасения живых существ. Интеграция праджни и упайи ведет к пробуждению (бодхи).

⁶¹ Т. е. заблуждений относительно природы сознания.

⁶² Определить цитируемую сутру не удалось.

⁶³ Т. е. сознание (синь, читта) в его собственной природе неизменно пребывает (чан чжу), никогда в действительности не возникая (ци).

⁶⁴ Т. е. истинная природа сознания обнаруживается после прекращения деятельности различающей мысли, создающего иллюзию появления, возникновения пробужденного сознания (в действительности всегда потенциально присутствовавшего).

⁶⁵ Имеются в виду состояния возникновения, пребывания, изменения и прекращения различающей мысли.

⁶⁶ Слово «деятельность» здесь передано через иероглиф «е», обычно означающий карму. В данном случае речь идет, видимо, о двух атрибутах пробужденного сознания, рассматриваемого в аспекте его отношения к сансарическим состояниям сознания.

⁶⁷ *Следы* — условный перевод термина «сюньси» (санскр. васана), дословно означающего «воскурения», «аромат, оставшийся после воскурений».

О его смысле см. примеч. 45. Обычно переводится как «сила привычки», «энергия прошлого опыта» и т. п.

⁶⁸ В данном случае имеется в виду сущность сознания как изначальная пробужденность.

⁶⁹ См. примеч. 60.

⁷⁰ Речь идет об алая-виджняне, содержащей в себе как пробужденность, так и не-пробужденность.

⁷¹ Здесь употреблен бином «синь ши» («сознание-психика», читта-виджняна).

⁷² 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 (авидья, у мин) заставляет ее волноваться (приводит к появлению эмпирических, сансарических состояний сознания).

Пример с ветром и волнами широко распространен в ориентирующих на виджнянаваду и теорию Татхагатагарбхи махаянских текстах (ср. Ланкаватара сутру).

⁷³ *Совершенные и сокровенные миры* (шэн мяо цзин цзе), — вероятно, имеются в виду так называемые «поля Будды» (буддха кшетра) — миры, созданные силой сознания Будд для спасения живых существ. Наиболее известным «полем Будды» является Сукхавати (Цзин ту) — «рай» Будды Амитабхи.

⁷⁴ *Следы-впечатления* (сюнь си, васана) — см. примеч. 45 и 67.

⁷⁵ *Истинная сущностная природа* (чжэнь ши син) — имеется в виду реальность всех дхарм как форм проявления единого абсолютного сознания. В данном термине вновь появился субстанциализм доктрины Татхагатагарбхи, чуждый другим формам классической индийской махаянской мысли. Так, с точки зрения мадхьямики, ни одна из дхарм не является самодостаточной сущностью и поэтому лишена самобытия (свабхава; цзы син — досл. «самосущее», «самоприродность»). В силу этого дхармы пусты (шунья, кун). По учению виджнянавады, дхармы являются условными единицами языка описания сознания, которое, будучи реальным (но не субстанциальным), и является их собственной природой. Теория же Татхагатагарбхи прямо провозглашает абсолютность и субстанциальность сознания, наделяющего реальностью и все свои проявления.

⁷⁶ *Субстанция (ти) мудрости (чжи) недвижна* (бу дун; санскр. ачала). Ср. генетически, видимо, связанное с данным положением утверждение «Алмазной сутры»: «Действительная реальность (таковая таковость; жу жу) недвижна» (жу жу бу дун).

⁷⁷ *Очищенное от притока аффективности* (у лоу; санскр. анасрава) — в абхидхарме класс обусловленных (санскр.; ювэй) дхарм, которым сопутствует эмоциональная (клеша; фань нао) омраченность, «заклешенность». Перевод данного термина как «приток аффективности» впервые предложил В. И. Рудой.

⁷⁸ *Аффективные препятствия* (фань нао ай; клеша аварана) и познавательные (гносеологические) препятствия (джнейя аварана; чжи ай) — 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» (фан бянь, упайя) и состраданию (каруна; бэй), второе — мудрости (праджня, чжи).

⁷⁹ *Дословно: свойств (лакшана; сян) гармонии и согласия (хэхэ)* — имеется в виду алая-виджняна как уровень сознания, сочетающий в себе и пробужденный, постоянный и изменчивый, заблуждающийся, аспекты.

⁸⁰ *Юань сюнь-си цзин* (зеркало причины следов-отпечатков), т. е. аспект пробужденного сознания, присутствующий и активно формирующий сферу опыта и, в свою очередь, формирующийся под ее воздействием уровень

психики. Он является элементом, делающим возможным появление у живых существ установки на достижение пробуждения.

⁸¹ Т. е. культивировать благие (кушала; шань) дхармы, способствующие духовному прогрессу.

⁸² Т. е. как бы отражая ее в себе и обнажая тем самым природу различающего мышления.

⁸³ Имеется в виду активная, деятельная (кармическая) сторона непробужденного сознания (у мин е), обусловленная неведением (авидья, у мин).

⁸⁴ Дословно: «зрящий», «могущий зреть», «воспринимающий» (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 коррелирующего с ним, но вторичного по отношению к нему объекта (цзин цзе или в других текстах — «зримое», «то, что зрится», «воспринимаемое» — со цзянь).

⁸⁵ Различающая мысль, обуславливающая привязанность к желаемому и отвращение от нежелаемого.

⁸⁶ Уровень непосредственного функционирования упомянутой выше привязанности.

⁸⁷ Имеется в виду механизм порождения ментальных конструкторов-концептов (викальпа, цзи мин-цзы), подменяющих собой для сансарического существа реальность.

⁸⁸ Таким образом порождается низший уровень опыта, лишенный какой-либо реальности, но подменяющий ее для сансарического существа (парикалпита) в отличие от относительно реального, — уровень понимания реальности в категориях абхидхармического анализа (паратантра) и абсолютной реальности как единого сознания (паринишпанна). Следующим этапом погружения в заблуждение является собственно кармическая активность живого существа и вовлеченность его в непрерывный цикл рождений — смертей (сансара, лунь хуэй).

⁸⁹ Таким образом, схема развертывания непробужденного (бу цзюэ) аспекта единого сознания (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 дихотемии 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.

⁹⁰ Источник данной цитаты определить не удалось.

⁹¹ Данное утверждение вытекает из махаянской доктрины о тождестве нирваны и сансары, согласно которой с позиции абсолютной истины вообще нельзя говорить о достижении нирваны, ибо все дхармы пребывают в ней изначально.

⁹² Т. е. вследствие сансарической деятельности, обусловленной аффектами (клеша) и неведением (авидья).

⁹³ Вероятно, имеется в виду материя (рупа, сэ), связанная с деятельностью бодхисаттв («превращенная», «магическая», «созданная мыслью» — нирмана, маномая).

⁹⁴ Здесь употреблены следующие психологические термины школы виджнянавады: читта (синь) — психика в широком смысле, отождествляемая в виджнянаваде с сознанием-сокровищницей (алайя-виджняна), манас (и), отождествляемый с мановиджняной (ши) — самосознанием, и виджняна, то есть сознание как таковое, иногда конкретно сознание пяти форм чувственного восприятия. Вместе с тем следует отметить, что автор шастры часто употребляет эти термины в особом, далеком от классической виджнянавады смысле, который становится ясен в ходе последующего изложения.

⁹⁵ Разум (или ум) — условный перевод термина «манас» (и). Здесь манас описывается как аспект сознания, который, будучи непробужденным,

обладает способностью не только выступать в роли воспринимающего субъекта (нэн цзянь), но и способен также в силу своей интенциональной обращенности вовне конструировать объекты, считающиеся внешними, он также считается ответственным за привязанность к этим объектам.

⁹⁶ Здесь употреблен термин «нэн цзянь» («способный к видению», «зрящий»), обозначающий воспринимающего субъекта.

⁹⁷ Чувственные образы — дословно: «материальные образы» (сэсян). Термины «проецирующее сознание» (кхьяти виджняна) и «различающее объекты сознание» (васту пративикальпа виджняна) восходят к «Ланкаватара сутре», оказавшей, видимо, большое влияние на автора шастры.

⁹⁸ Кит. «и цзин чжи ши ху жань эр нянь».

⁹⁹ Кит. «вэй лай чжи ши бу цзюэ ван люй».

¹⁰⁰ *Сознание* — здесь «синь» (читта). Выражение «Все три мира пусты и иллюзорны, будучи порождением только сознания» (сань цзе суй вэй, вэй синь со цзо), ставшее классическим, восходит к ранней махаянской сутре (I—II вв. н. э.) «Дашабхумика сутра» (Сутра о десяти ступенях пути бодхисаттвы), которая позднее (в Центральной Азии или уже в Китае) была введена в «Аватамсака сутры» (Хуаянь цзин). Данное утверждение не только охотно использовалось в учении школы хуаянь, базировавшейся на доктрине Татхагатагарбхи, 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 Тайсё, т. 26, с. 169). Три мира — мир желаний (камадхату; юй цзе), мир форм (рупадхату; сэ цзе) и мир не-форм (арупа дхату; у сэ цзе) — три уровня буддийского психокосма, коррелирующие с уровнем сознания живых существ, населяющих это трехмирие (обитатели ада, голодные духи — прета, животные, люди, титаны — асуры и боги — дэва; на уровне не-форм пребывают йогины, достигшие определенных ступеней созерцательного сосредоточения (дхьяна).

¹⁰¹ Здесь употреблен термин «лю чэнь» (досл.: «шесть видов пыли»), обозначающий вишайя, чувственно воспринимающиеся предметы как объекты сознания. По-китайски фраза выглядит так: «ли синь, цзэ у лю чэнь цзин цзе». Шесть видов чувственного восприятия — зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное и осознание как функция манаса (его объекты — дхармы).

¹⁰² Т. е. сознание (читта, синь) не наделено свойствами (лакшана, сянь), которые могли бы рассматриваться в качестве субстанциальных сущностей.

¹⁰³ Исчезнут в силу того, что не обладают собственной природой, будучи субстанциально тождественными сознанию и являясь по существу его элементарными состояниями.

¹⁰⁴ Точнее мановиджняна (и ши).

¹⁰⁵ Имеются в виду Колесницы как Пути совершенствования (яна; чэн), относимые махаянистами к хинаяне (сяо чэн). Это Колесницы Слушающих (шравака; шэн вэнь) и пратьека-будд (юаньцзюэ, бичжи фо: «будды-для-себя»).

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

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

¹⁰⁸ *Аналитическое созерцание* (гуань ча) — вероятно, имеется в виду «випашьяна» (гуань), созерцание, направленное на достижение внутреннего переживания истин буддизма через их аналитическое рассмотрение и являющееся наряду с шаматха (чжи, досл.: прекращение) «успокоением» — важнейшим аспектом буддийской психотехники.

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

¹¹⁰ *Дхармический универсум*, или *дхармовый мир* — дхармадхату (фа цзе) как синоним абсолютной реальности, охватывающей все уровни и аспекты существования.

¹¹¹ *Внезапно* (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 шастры, 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 шастре 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 (бодхи).— См. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 214—215, 267.

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

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

Ё. Хакэда по этому поводу замечает, что поскольку, как учит шастра, человек по своей природе пробужден, неведение для него не сущностный, а лишь акцидентальный фактор. Следствием его является бессознательное и временное отстранение от природы сознания как истинной реальности (татхата). При отсутствии осознания этого отстранения, однако, неведение не может быть объектом интеллектуального анализа, так как для интеллекта истоки неведения остаются непредставимыми и могут даже мифологизироваться. Поэтому слово «внезапно» как нельзя лучше подходит для описания возникновения авидьи.— *Op. cit.*, p. 51.

¹¹² См. примеч. 105.

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

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

¹¹⁵ Возможно, соответствует второй ступени бодхисаттвы по стандартному перечислению.

¹¹⁶ См. примеч. 113.

¹¹⁷ См. примеч. 113. Возможно, имеется в виду седьмая ступень, когда бодхисаттва пребывает «в действиях, лишенных сущностных свойств» (чжуй у сян син).

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

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

¹²⁰ Имеется в виду наличие тонкой формы неведения, предшествующего этапу выделения в едином сознании воспринимающего субъекта.

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

¹²² Коренная предрасположенность к кармической деятельности (гэнь бэнь 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 *Соотнесенность, соответствие* — кит. сян ин.

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

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

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

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

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

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

¹³⁰ Т. е. миру, как он воспринимается людьми, не вступившими на путь буддийского совершенствования.

¹³¹ По мнению Вонхё (Юань-сяо), с которым согласен и Фа-цзан, «Психическая активность, относящаяся к сфере сансарических заблуждений типа «тонкое тонкого», имеет место, когда нет еще деления на воспринимающего и воспринимаемое (субъект и объект). Поскольку по характеру эта деятельность чрезвычайно тонка, только Будды знают о ней». — См. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 216, 269; Yoshito S. Nakada. Op. cit., p. 54—55. Интересно, что в варианте Шикшананды эта фраза относительно наличия «тончайшей из тонких» омраченностей у Будд вообще опущена.

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

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

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

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

¹³⁶ Шесть видов пыли (лю чэнь) — шесть типов объектов чувственного восприятия. См. примеч. 101.

¹³⁷ Кит. алохань (архат), бичжи фо (пратьяка-будда) и пуса (бодхисаттва).

¹³⁸ См. примеч. 132.

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

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

¹⁴¹ Согласно Фа-цзану, первый тип следов-впечатлений (васана) определяется как «нэй сюнъ» («внутренние следы») — см. Трипитака 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». См. Yoshito S. Nakeda. Op. cit., p. 59.

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

¹⁴³ Т. е. формирует свои собственные проявления, обнаруживающиеся и в качестве объектов сознания. Возможно, что здесь слово «цзин цзе» (объективное) обозначает именно объективированные проявления данных васан. Старейший комментатор шастры Тань-янь (516—588) считает, что здесь речь идет о магическом творении чувственных объектов (см. Yoshito S. Nakeda. Op. cit., p. 60). Истинная реальность не может быть объектом или объектами. Объективируясь, она становится относительно истинной, нирвана превращается в сансару. Поэтому следует согласиться с Ё. Хакэда, считающим (см. там же), что это выражение следует понимать фигурально как «открывает» или «обнаруживает» себя, «проявляет себя изнутри» и т. п.

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

¹⁴⁵ Кит. во цзянь; санскр. атма дришти.

¹⁴⁶ Добросердечие, добрая речь, благотворительность и сотрудничество.

¹⁴⁷ См. примеч. 139.

¹⁴⁸ Кит. «тун ти чжи», дословно «единотелесной (или единосубстанциальной) [с истинной реальностью] мудростью». Монах Цзы-сюань (ум. в 1038 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». См. Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 372; Yoshito S. Nakeda. Op. cit., p. 63.

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

¹⁵⁰ Слова в скобках отсутствуют в тексте, помещенном в Трипитаке Тайсё, и восстановлены по комментарию Фа-цзана (Трипитака Тайсё. Т. 44. С. 273).

¹⁵¹ Весь анализ проблемы «неведения», предложенный в шастре, свидетельствует о том, что «неведение» понимается в ней 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 (бхутататхата), являющейся собственной природой сознания. См.: Yoshito S. Nakeda. Op. cit., p. 64.

Третий чаньский патриарх Сэн-цань
ПИСЬМЕНА ИСТИННОГО СОЗНАНИЯ
(Синь синь мин)

Предлагаемый вниманию читателя текст является одним из основополагающих памятников чаньской (дзэнской) мысли, неизменно находившийся в центре внимания последователей данной школы дальневосточного буддизма в Китае, Корее и Японии.