

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

<sup>15</sup> Досл. «Десять тысяч дхарм — одна реальность как она есть (таковость)», «вань фа и жу».

<sup>16</sup> Самоестественность (цзы жань) — один из важнейших даосских терминов, означающий спонтанно-свободное следование собственной природе без каких-либо предвзятых установок. Это понятие тесно связано с прокомментированными выше терминами «недеяние» (у вэй) и «беззаботное скитание» (сяо яо) — см. примеч. 7 и 12.

<sup>17</sup> Т. е. уничтожить те заблуждения и аффекты, которые препятствуют постижению природы реальности и осознанию своей природы как природы Будды.

<sup>18</sup> Обыденное сознание — в оригинале стоит иероглиф «ши», передающий в буддийских текстах понятие «виджняна», здесь имеющее значение «эмпирические формы сознания».

<sup>19</sup> *Дхармовый мир* (фа цзе, дхармадхату) — универсум в его истинной природе как «космическое» Тело Будды (фа шэнь, дхармакайя, Дхармовое Тело).

<sup>20</sup> *Десять сторон света*: четыре основные стороны света, четыре промежуточные стороны, верх и низ; вся вселенная, весь мир.

<sup>21</sup> Наличие и отсутствие (ю; у) — категории традиционной китайской философии, обычно неточно переводящиеся как «бытие» и «небытие». Наличие (ю) — обозначение наличного бытия мира оформленных вещей, эмпирический мир. Отсутствие (у) — некое потенциальное бытие, лишённое какой-либо оформленности и поэтому недоступное чувственному восприятию. В буддийском контексте могут использоваться (в определенном смысле, метафорически) для обозначения сансары (мира смертей—рождений) и нирваны.

---

*Цзун-ми*

## О НАЧАЛАХ ЧЕЛОВЕКА (Юань жэнь лунь)

Танский период истории китайского буддизма (VII—IX вв.) часто называют его «золотым веком». И действительно, именно в это время завершается формирование буддийской традиции в Китае, появляются и переживают свой расцвет такие школы, как хуаянь, фасян, чжэнь янь, окончательно формируется школа чань. В это время трудами таких переводчиков, как Сюань-цзан и И-цзин, завершается в целом формирование китайского буддийского канона. Таким образом, к концу IX в. буддийская традиция в Китае сложилась окончательно и пережила свой расцвет, после которого постепенно начала клониться к упадку (начало этому процессу положили антибуддийские акции императора У-цзуна в 845 г., после которых была подорвана экономическая мощь сангхи). Следовательно, буддийская мысль конца танского периода отражает максимально зрелый этап эволюции китайского буддизма и поэтому представляет особый интерес для исследования духовной культуры традиционного Китая.

Цзун-ми (Гуйфэн Цзун-ми, 780—841) является одной из центральных фигур в истории буддизма в Китае и чрезвычайно интересным мыслителем китайского средневековья. Цзун-ми был патриархом школы хуаянь (санскр. аватамсака), основавшей свое учение на одноименной индийской сутре. В учении «Аватамсака сутры» сочетаются положения двух ведущих школ буддизма Махаяны — мадхьямика и виджнянавады. Основные виджнянавадинские положения дополнены в данной сутре учением о реальности, существующей в качестве объективного внерефлексивного бытия (татхата, кит. жу). Отсутствие четкой дифференциации между концепциями двух философских учений Махаяны, характерное для индийского буддизма до IX в., привело к формированию доктрины Татхагатагарбхи (кит. жулай цзан, дословно «Лоно Татхагаты»; Татхагата — один из эпитетов Будды) как абсолютного и единого субстратного сознания.

На основе данной доктрины китайские мыслители школы хуаянь разработали своеобразное холистическое учение, рассматривающее мир как единый универсум (фа цзе, дхармадхату), все элементы которого образуют единое целое, полностью присутствующее, в свою очередь, в каждом из них. Идеология хуаяньского буддизма и определила все мировоззрение Цзун-ми.

Одновременно Цзун-ми был и наставником буддизма школы чань ветви «хэцзэ», которая восходит к одному из учеников знаменитого шестого патриарха чань Хуэй-нэна (ум. в 712 г.) по имени Хэцзэ Шэнь-хуэй.

Цзун-ми принадлежат многочисленные сочинения как по хуаяньскому учению, так и по специфическим чаньским приемам достижения определенных измененных состояний сознания, оцениваемых как высшие, совершенные с позиций буддийского учения (психотехника). В подобных сочинениях Цзун-ми рассматривает чаньскую медитацию как практическую сторону хуаяньского учения, что видно из его выделения в буддизме двух аспектов: «учения» (цзяо) — школа хуаянь и «медитации» (чань) — школа чань.

Вместе с тем сочинения Гуйфэн Цзун-ми ценны не только как источники для изучения философии школы хуаянь, но и как своеобразные историко-философские сочинения, поскольку им был разработан оригинальный метод (паньцзяо) рассмотрения китайских (конфуцианство, даосизм) и различных буддийских религиозно-философских учений, содержащий значительный историко-философский элемент.

Причиной, породившей эту традиционную историко-философскую концепцию, была апологетическая задача, стоявшая перед Цзун-ми, как и перед подавляющим большинством средневековых мыслителей, — показать преимущество и совершенство своей школы (в данном случае — хуаяньского варианта буддизма). Подобная задача приобретала тем не менее большую

актуальность в условиях острой конкуренции между различными школами, каждая из которых стремилась поэтому доказать не только свою древность, но и свое исключительное совершенство как носителя истинного понимания сущности Учения самого Будды. Отсюда и установка на демонстрацию того, что учения остальных школ являются лишь частным случаем, одним из аспектов «истинной» доктрины. Из исторического контекста становится понятна представленная Цзун-ми самооценка хуаяньской традиции как совершенного и целостного (юань чэн) буддийского учения, содержащего в себе все иерархически соотношенные буддийские и небуддийские учения. Это доктринальное положение Цзун-ми обосновывает средствами философского дискурса в трактате «О началах человека», используя разработанный им метод. Следует также отметить, что трактат «О началах человека» весьма интересен также и как своеобразная экспозиция самого хуаяньского учения. В нем сжато и доходчиво изложены все основные положения этой школы на зрелом этапе ее развития. Трактат проясняет оценку хуаяньской традицией всех основных школ классического буддизма, а также конфуцианства и даосизма и содержит материал, позволяющий судить о восприятии и особенностях понимания классической буддийской философии в Китае.

Трактат Цзун-ми состоит из предисловия и четырех глав, причем в его композиции заметно влияние индийской традиции написания философских текстов. В предисловии формулируется цель написания текста и характеризуется его композиция. Цель Цзун-ми имеет антропологический характер: каковы истоки и начала человека, и в чем причины его телесного (шэнь) существования.

В первой главе излагаются и подвергаются критике конфуцианство и даосизм; во второй главе, наибольшей по объему, дается изложение и критика основных, не хуаяньских направлений буддизма: 1) доктрина «небожителей» (жэнь тянь цзяо) — популярные формы буддизма, связанные только с верой в карму и новые рождения; 2) учение хинаяны (сяочэн) и две махаянские школы; 3) виджнянавада, или дхармалакшана (фа сянь) и 4) шуньявада (мадхьямика), названная Цзун-ми «учением о разрушении свойств» (по сянь цзяо). Третья глава посвящена изложению существа хуаяньского учения, а четвертая — демонстрации того, что в этом учении содержатся в качестве его составляющих все ранее рассмотренные концепции. Каждая из них оказывается «корректной» в определенных границах — в качестве одного из моментов хуаяньской философии. Претензии же этих направлений на полноту истины лишь демонстрируют, согласно Цзун-ми, ущербность иных — не хуаяньских школ, их неспособность решить основную проблему, вынесенную Цзун-ми в название своего трактата.

Таким образом, необходимо выделить два основных принципа, использовавшихся Цзун-ми в построении своей концепции:

- 1) принцип движения от наименее содержательного (и менее правильного) к наиболее содержательному и правильному и
- 2) принцип соответствия хронологической последовательности становления буддийских учений и возрастания их истинности и содержательности.

Итак, Цзун-ми отождествляет логику изложения и реальную историческую последовательность рассматриваемых им учений, причем логический аспект выступает у Цзун-ми как основной; логика изложения определяет историческую последовательность школ и направлений.

Различные теории и школы религиозной философии буддизма воспринимаются, следовательно, Цзун-ми не в качестве независимых и самодостаточных направлений, а в их взаимосвязи, как соподчиненных моментов единого целого.

Ниже вниманию читателей предлагается полный перевод трактата Цзун-ми «О началах человека». Он переводится на русский язык впервые. Перевод выполнен по изданию: Тайсё синсю дайзюкё (Трипитака годов Тайсё). Т. 45, № 1881. Токио, 1968. С. 707—710.

\* \* \*

Мириады одушевленных<sup>1</sup> существ [так же трудно сосчитать, как и части огромной массы из] смешанных и спутанных [элементов], но каждое из них возвращается к своему корню<sup>2</sup>. Мириады вещей в беспорядке и путанице, но каждая возвращается к своей основе. Ведь не бывает так, чтобы не было основы и корня, но были бы ветви и вершина. А тем более невозможно отсутствие корня и истока у самого одушевленного существа, пребывающего в центре творящей триады<sup>3</sup>.

Кроме того, [говорится]: «Знающий людей мудр, а знающий себя просветлен»<sup>4</sup>. Так, я обретаю человеческое тело, но не знаю, откуда я сам пришел. Как же могу я познать удел других поколений!? Как же могу я познать дела людей прошлого и настоящего в Поднебесной?! Поэтому я несколько десятилетий изучал науку учителей, [проповедующих] непостоянное<sup>5</sup>, все-сторонне рассмотрел и внутреннее, и внешнее<sup>6</sup>, чтобы понять истоки своего телесного существования. [Возжелав] обратиться

к истоку, я не удовлетворяюсь [возможностью] по плоду узнать о том, каков корень. Так, ныне изучающие конфуцианство и даосизм, о близком [к ним] знают только то, что они получили это тело благодаря непрерывной линии предков [от древних] прародителей до их отцов, а об удаленном [от них] знают только лишь то, что единая пневма<sup>7</sup> изначального хаоса<sup>8</sup> разделилась надвое, [породив] инь и ян<sup>9</sup>. Эта двоица родила триаду: Небо, Землю и Человека<sup>10</sup>. Эта триада [в свою очередь] родила все сущее<sup>11</sup>. [Следовательно], и все сущее, и человек имеют в качестве своего корня пневму.

Изучающие буддийский закон, однако, говорят о близком [к ним], как о том, что человек получает это тело как результат<sup>12</sup> дел<sup>13</sup>, совершенных в предыдущей жизни, о далеком же [от них], как о том, что [совершение] дел, в свою очередь, происходит от заблуждения, вовлекающего в круговорот существования, в свою очередь восходящему к алая-сознанию<sup>14</sup>, которое и является корнем, и основой телесного существования. Все эти утверждения исчерпывают [имеющееся ныне у людей] знание, но тем не менее не вскрывают истинной сущности [бытия]. Ведь Конфуций, Лао-цзы и Шакьямуни — все они являются наивысшими совершенными мудрецами. Следуя [задачам] своего времени, они откликнулись [на нужды] всего сущего и создали учения, которые отличаются [по предлагаемым] ими путям, ведущим к цели. Они накапливали как внутреннее, так и внешнее, чтобы принести пользу всему множеству народа, и побуждали к совершению мириад [добрых] дел, прозревали [сущность] причин и следствий, исчерпывали знание о мириадах дхарм, всесторонне изъясняли, в чем корень, [а в чем] вершина в появлении жизни<sup>15</sup>. Хотя в мыслях всех совершенно-мудрых содержится учение как об истинной сущности, так и о ее преходящих проявлениях, в первых двух учениях<sup>16</sup> содержится только лишь знание о преходящих явлениях. Учение же Будды соединяет в себе знание и об истинной сущности, и о ее преходящих проявлениях. Цель этого учения — содействовать мириадам [благих] дел, искоренить зло, вознаградить за добро и совместно упорядочить все сущее. Таким образом, всем трем учениям нужно почтительно следовать. Но если [человек] стремится постичь [природу] мириад дхарм, исчерпать [познание] принципов и без остатка познать природную сущность вплоть до ее корня и истока, то [ему следует обратиться] к буддизму, который только и может всесторонне разрешить эти вопросы. Однако ныне ученые мужи придерживаются каждый только одного лишь учения, а буддийские наставники все еще заблуждаются относительно истинного смысла учения. Поэтому они не могут проникнуть к изначальным истокам Неба, Земли, Человека и [всех] вещей.

Я ныне вновь попытаюсь, опираясь на принципы учения о внешнем и внутреннем, исчерпать знание о мириадах дхарм.

Исходя вначале из мелкого, [я постараюсь] достичь глубокого, [попытаюсь] от постижения учения о преходящих явлениях перейти, отбросив его, к проникновению в [скрытую] сущность, дабы дойти до самого корня. Затем, опираясь на понятую [суть совершенного] учения, я покажу, в чем смысл вовлечения жизни в круговорот бытия, и смогу таким образом, завершив знание [о корне], постичь и вершину (вершина — это Небо, Земля и Человек<sup>17</sup>. В этом сочинении четыре главы. [Его] название — «О началах человека». — *Авт.*).

## Г л а в а I

### Об уничтожении приверженности к мелкому

([т. е.] об изучающих конфуцианство и даосизм. — *Авт.*)

Конфуцианство и даосизм — эти два учения утверждают, что люди, животные и существа других типов все порождены, сформированы и вскормлены Великим Дао — пустотой и отсутствием<sup>18</sup>. Они говорят, что Дао берет за образец самоестественную спонтанность<sup>19</sup> и рождается в изначальной пневме<sup>20</sup>. Изначальная пневма порождает Небо и Землю, а Небо и Земля рождают все сущее. Поэтому глупость, мудрость, знатность, ничтожество, бедность, богатство, страдание, радость — все это ниспослано Небом или же обусловлено временной предопределенностью<sup>21</sup>. Поэтому после смерти [любое существо] вновь возвращается к Небу и Земле, вновь идет к пустоте своего отсутствия. Таким образом, сущность доктрины внешних учений заключается в признании наличия тела как основы совершения всех видов действий, а не в рассмотрении изначальной основы телесного существования. То, что говорится ею о всем сущем, не выходит за пределы их существования в зримых [материальных] формах. Хотя [этими учениями] и указывается, что Великое Дао является корнем [сущего, но в них] нет готовности прояснить, в чем заключаются причины и условия следования [истинному миропорядку] и противодействия [ему], возникновения и исчезновения, чистоты и скверны. Поэтому изучающие [эти доктрины] не знают, что все это лишь преходящие явления, и держатся за подобные наставления, как за истину.

Теперь попробую взять эти учения и опровергнуть их.

Говорится, что все сущее рождено Великим Дао — отсутствием и пустотой. Великое Дао — это корень рождения и смерти, мудрости и глупости и основа радости и беды, горя и счастья. Основа и корень — [так называют] вечно существующее. Если все это так, то тогда от горя, смуты, беды, глупости

никоим образом нельзя избавиться, а счастье, процветание, доброты и мудрость не могут принести никакой пользы. Каким же в таком случае образом использовать учения Лао-цзы и Чжуан-цзы?!

Опять-таки это значит, что Дао вскормило тигров и волков, зачало тиранов Цзе и Чжоу<sup>22</sup>, обрекло на раннюю смерть Янь Хуэя<sup>23</sup>, постепенно ввергло в бездну [гибели] Бо И и Шу Ци<sup>24</sup>. Как же тогда называть его достойным преклонения?

Еще говорят, что все сущее рождено естественными и спонтанными трансформациями<sup>25</sup> и [ни одна вещь] не зависит ни от причин, ни от условий<sup>26</sup>. Но в таком случае все вообще беспричинно, [поскольку сущее] только откликается жизнетворящим трансформациям. Тогда можно сказать, что камни откликаются им и рождают траву, трава рождает людей, люди рождают животных и так далее. А ведь отклик жизни не знает ни «до», ни «после», проявляется, не зная ни «рано», ни «поздно». Но тогда, значит, святым-бессмертным<sup>27</sup> не нужно поддерживать себя киноварными снадобьями<sup>28</sup>, правителю [эпохи] великого благоденствия<sup>29</sup> не надо опираться на мудрых и талантливых, а принципы гуманности и справедливости никоим образом нельзя усвоить благодаря обучению и повторению [пройденного]. Но почему же тогда Лао-цзы, Чжуан-цзы, Чжоу-гун и Конфуций<sup>30</sup> установили, что принципы и нормы утверждаются благодаря обучению?

И еще говорят: всё произошло, родилось и сформировалось из изначальной пневмы. Если бы это было так, то стихийно родившийся дух не мог бы ни обучаться, ни размышлять. Но почему же тогда даже новорожденные могут уже испытывать любовь и отвращение и проявлять непослушание?

Если же говорят, что подобная стихийность имеет спонтанно-самоестественный характер и каждый может по своему желанию любить, ненавидеть и так далее, то тогда все могли бы произвольно проявлять [все] пять добродетелей<sup>31</sup> и знание [всех] шести искусств<sup>32</sup>. Почему же в таком случае приходится полагаться на такие [излишние] приемы, как обучение и повторение, чтобы достичь совершенства в них?! Если бы жизнь была стихийным получением пневмы, а смерть — ее спонтанным лишением, то кто бы тогда [после смерти] мог стать духом или демоном<sup>33</sup>?

Тем не менее, если бы в мире были люди, помнящие о своих предыдущих рождениях и знающие свои прошлые деяния, то они подтвердили бы, что данная жизнь является продолжением прошлой. А это уже совсем не то, что обретение пневмы и стихийное получение жизни. Опять же если бы память об осознании себя в качестве духов и демонов была бы непрерывной, то все знали бы, что состояние после [физической] смерти — это совсем не то, что рассеяние пневмы и стихийная утрата жизни. Поэтому люди молятся и совершают жертвоприноше-

ния, чтобы обрести долголетие: об этом гласят и тексты древней классики, а еще больше повествуют те, кто умирал, а потом вновь ожил; они и рассказали [нам] о мрачных стезях иного мира. Были и такие, которые после смерти беспокоили [своих] жен и детей и расплачивались за ранее совершенное [по отношению к ним] добро или зло. Такое бывало в древности, случается и ныне.

Некто из сторонников внешних учений, желая поставить меня в затруднение, [однажды] сказал: «Если бы люди умирали и становились демонами, то с древности их накопилось бы столько, что они заполнили бы все улицы и переулки, и кто угодно видел бы их. Разве это не так?»

Я ответил: «Люди после смерти идут шестью путями<sup>34</sup> и не обязательно все становятся демонами. А демоны после своей смерти вновь становятся людьми, и так далее. Как же иначе [объяснить то, что] с древности постоянно существует сонм демонов?»

К тому же основа пнеумы Неба и Земли лишена сознания. Если люди получают только лишенную сознания пнеуму, то откуда же они стихийно получают сознание? Ведь травы и деревья тоже получают пнеуму, так почему же они лишены сознания?!

Еще говорят: бедность, богатство, знатность, ничтожность, мудрость, глупость, добро, зло, счастье, горе, удача, беда — все это зависит от Небесного предопределения. Но если это так, то почему же согласно дарованным Небом предопределениям бедных много, а богатых мало, ничтожных много, а знатных мало? Если разделение на то, чего много, а чего мало зависит от Неба, то почему же Небо не относится ко всем одинаково? А тем более бывает, что беспутный человек знатен, а порядочный ничтожен, безнравственный богат, а добродетельный беден, строптивый процветает, а справедливый страдает, гуманный безвременно гибнет, а жестокий наслаждается долголетием. И так вплоть до того, что следующий должным принципам терпит поражение, а лишенный их — возвышается. Если всё это зависит от Неба, то, значит, Небо возвышает беспринципных и губит следующих должным принципам. Как же говорить о [справедливости] наград при недостатке счастья, добра и успеха и о [справедливости] наказаний при избытке бед, беспутств и злодеяний? Опять же если все беды, смуты, бунты и строптивость тоже зависят от Неба, то это означает, что совершенномудрые, распространяя свои учения, наложили бремя обязанностей на человека и не наложили бремени обязанностей на Небо, возложили вину на сущее, но не возложили вину на [Небесное] предопределение, а такой [несправедливости] не должно быть.

Если это так, то когда «Ши цзин»<sup>35</sup> обличает правление, основанное на смуте, когда «Шу цзин»<sup>36</sup> восхваляет путь истин-

ного монарха, когда «Ши цзи»<sup>37</sup> призывает к миру и служению правителю, когда «Юэ цзин»<sup>38</sup> провозглашает преобразование нравов, то разве могут [эти восхваления, порицания и призывы] считаться превознесением воли Неба и соответствием самой сердцевине перемен и трансформаций [сущего]?! Всё это означает, что знание только этих учений еще не может дать [истинного] понимания начал человека.

## Глава 2

### Об отбрасывании всех односторонних и мелких учений

(рассмотрение тех буддийских учений, которые не уясняют [истинного] смысла буддизма. — *Авт.*)

Буддизм, если смотреть на него в плане перехода от поверхностных учений к глубоким, включает [в себя] всего пять [учений разной] степени [глубины].

Первое — учение небожителей<sup>39</sup>, второе — учение Малой Колесницы<sup>40</sup>, третье — учение Великой Колесницы<sup>41</sup> о дхармовых свойствах<sup>42</sup>, четвертое — учение Великой Колесницы об уничтожении свойств<sup>43</sup> (эти четыре рассматриваются в этой главе. — *Авт.*). Пятое — это учение Единой Колесницы<sup>44</sup>, проясняющее суть природной сущности [человека] (это учение рассматривается в третьей главе. — *Авт.*).

1. Исходной посылкой буддийского учения люди считают учение о трех мирах<sup>45</sup>, [обретении] результатов совершенных ранее дел, о благих и дурных причинах и их следствиях. Говорят, что совершившие десять наитягчайших злодеяний<sup>46</sup> после смерти низвергаются в ад<sup>47</sup>; совершившие проступки средней тяжести становятся голодными духами<sup>48</sup>, а совершившие наиболее легкие прегрешения рождаются животными. Поэтому Будда преподал миру учение о пяти постоянствах<sup>49</sup> (хотя в Индии форма [внешнего] выражения учения для мирян отлична от нашей, наказания за зло и награды за добро ничем не отличаются от наших, также нет отличий и относительно [понимания] гуманности, справедливости и других [добродетелей из числа] пяти постоянств. Вот пример того, как поступают добродетельные: в этой стране люди при приветствии складывают руки и поднимают их, а тифани<sup>50</sup> расслабляют руки и дают им [свободно] висеть вдоль тела. — *Авт.*) и наказал придерживаться пяти обетов<sup>51</sup> (не убивать — это гуманность, не воровать — это справедливость, не прелюбодействовать — это благопристойность, не лгать — это искренность, не пить опьяняющих напитков и не вкушать мяса — это мудрость, поскольку это полезно для сохранения в чистоте и духа, и пневмы. — *Авт.*).

«Таким образом, [через соблюдение обетов] обретаются три спасительные стези, одна из которых — путь к рождению человеком. Те же, кто совершают десять наивысших благих деяний<sup>52</sup>, соблюдают заповеди и [всегда ведут себя] тому подобным образом, рождаются на одном из шести небес<sup>53</sup> мира желаний<sup>54</sup>; практикующие четыре [вида] дхьяны<sup>55</sup> и восемь видов сосредоточения<sup>56</sup> рождаются на небесах мира формы и не-формы<sup>57</sup> (в изложенном не выделен отдельно ад небесных демонов<sup>58</sup>. — *Авт.*); эти области отличаются от перечисленного выше, и о них нельзя узнать благодаря зрению и слуху. Обыватели<sup>59</sup> ведь не знают даже о верхушке, где уж им пытаться доискиваться до корня! Поэтому для обывателей учение таким образом объясняет истоки человеческого существования. (Ныне излагая доктрины буддийских сутр<sup>60</sup>, [я также] выбираю в качестве примеров [только самое] необходимое. — *Авт.*). Вот каково так называемое учение небожителей (так, [согласно ему], бывает три рода деяний: первый — дурные деяния, второй — благие, третий — нейтральные<sup>61</sup>. Результат [они] приносят в трех временах: сразу же<sup>62</sup>, в текущей жизни и [в одной из] последующих жизней. — *Авт.*).

Согласно содержанию этого учения, деяние является корнем телесного существования. Ныне, критикуя его, скажу: «Если исходить из того, что совершенные деяния определяют получение [того или иного] тела на одном из пяти путей, то никогда нельзя выяснить, кто творит [то или иное] деяние, а кто испытывает его последствия. Если вот этих глаз, ушей, рук, ног достаточно, чтобы совершать деяния, то и [испытывать их последствия должны] соответственно глаза, уши, руки и ноги скончавшегося. Разве вам не приходилось слышать, как говорят, что [в действительности субъект деятельности], совершающий поступки — это [не тело], а психика<sup>63</sup>. Но что это за психика? Иногда говорят, что это [его материальный носитель —] телесное сердце. Но телесное сердце вещественно и связано с внутренними органами тела. Как же оно может двигаться и входить в глаза и уши, оценивая [как бы] извне, что является праведным, а что — порочным? Если же неизвестно, что праведно, а что порочно, то как же можно отречься от суеты? Кроме того, сердце вместе с глазами, ушами, руками, ногами составляет телесную сущность. Как же оно [может в таком случае] обеспечивать взаимопроникающее движение и взаимный отклик, будучи одновременно и причиной совершения поступков?»

Если же сказать, что радость, гнев, любовь и ненависть воздействуют на тело и речь, повелевая быть им субъектами действия, то следует учесть, что радость, гнев и другие чувства то возникают, то исчезают и сами по себе лишены субстанциальности. Так как же они могут главенствовать в качестве субъектов действия? Речи с подобными утверждениями [вовсе] не соответствуют действительности.

Если же подойти к этому [вопросу] с другой стороны, иначе попытаться дойти до сути, то можно предположить, что и психика, и тело сообща могут быть субъектом действия. Но если это тело [уже] умерло, то кто же испытывает последствия [совершенных поступков в виде] горя или радости? Если сказать, что после смерти обретается новое тело, то не получится ли тогда так, что тело и психика в настоящей жизни совершают преступления или [творя благо] устремляются к счастью, а расплачиваться за них горем или радостью приходится телу и психике, [обретенным] в следующем рождении? В соответствии с этим получается, что устремлявшийся к счастью понесет огромный ущерб, а совершавший преступления получит огромную удачу. Разве принятие [в качестве истинного] подобного духовного принципа не будет свидетельствовать о том, что это не есть истинный путь? Поэтому изучившие и принявшие это учение не получают [подлинного] понимания [сущности] корня телесного существования, хотя и верят, что его причиной является действие.

2. Учение Малой Колесницы<sup>64</sup> гласит о том, что материя<sup>65</sup> — плоть и тело, а также психика<sup>66</sup> — мысль и суждения благодаря безначально действующей силе причинности каждое мгновение рождаются и исчезают, безгранично продолжая свою взаимную преемственность.

Как бегут струйки воды, как горят язычки пламени в светильнике, так тело и психика по видимости соединяются в нечто как бы единое, как бы постоянное. А все глупцы, не понимая этого, держатся за это, принимают за свое «я», дорожат этим «я», по причине чего и возникает алчная [привязанность]; (алчной [привязанностью] называют стремление добиться выгоды, чтобы прославить себя. — *Авт.*), гнев (гнев — это чувство ненависти к тому, что устрашает, угрожает или вредит «я». — *Авт.*) и невежество (отсутствие истинного принципа рассуждения. — *Авт.*) — эти три яда<sup>67</sup>. Три яда толкают помыслы и подвигают тело и речь на совершение всех видов действий. Когда действия совершены, то их последствий нельзя избежать. Поэтому обретается новое телесное существование в горе или радости на одном из пяти путей (в соответствии с тем, с чем соотносятся данные конкретные действия. — *Авт.*). Получение телесного существования в трех мирах<sup>68</sup>, благих или дурных местах (в соответствии с совокупностью действий. — *Авт.*) обусловлено тем, что [существа] вновь хватаются за [иллюзию] «я». Вновь возникает алчная [привязанность] и прочее, совершаются действия, пожинаяются их плоды. Если есть телесное существование, то есть рождение, старость, болезнь, смерть, а после смерти — новое рождение. Если есть миры, то есть их формирование, становление, разрушение, пустота, а после пустоты — новое формирование.

(О том, как из кальпы<sup>69</sup> пустоты формируется мир, гимн<sup>70</sup> гласит следующее: в мире пустоты поднимается великий ветер, [веющий] в неизмеримом пространстве, и наполняет шестнадцать лакша<sup>71</sup>, его природа подобна алмазу и нерушима. Он называется поддерживающим мир ветром. Златоцветные облака небес сияния и звучности [абхасвара] распространяются на три тысячи миров. Идет дождь, [струи которого толсты], как оси телеги, ветер прекращается, и не слышно, как он льется. Он [заполняет] глубину в одиннадцать лакша. Вначале создается алмазный мир. После этого дождь, стекающий из златоцветных облаков, наполняет его изнутри. Вначале создается мир Брахмы, затем — [другие], вплоть до неба Ямы<sup>72</sup>. Из бушующего ветра и чистых вод формируются [мировая гора] Сумеру и семь железных [горных поясов вокруг нее]. Из водной мути — [другие] горы и земли, четыре материка и [прочее] вплоть до [ада-]нирайа. Соленое море снаружи окружает [эти земли]. Так устанавливается поименованный по [четырем] сторонам света сосуд [вещественного] мира. Когда проходит один [период] возрастания и убывания<sup>73</sup>, то [процесс доходит] до [миров] счастья второй дхьяны<sup>74</sup>. В конце этого времени люди внизу вначале едят земляные лепешки<sup>75</sup> и лесной тростник, а потом у них [появляются] запасы обработанного риса. И малые, и великие имеют свою выгоду. Происходит разделение мужского и женского полов, размежевываются поля, устанавливается власть государей, ищутся сановники им в помощь. Так, одно за другим, появляются все рода [сущего].

Время прохождения следующих девятнадцати периодов возрастания и убывания, то есть всего двадцати [периодов], называется кальпой созидания.

В трактатах говорится, что кальпа мира пустоты — это то, что даосское учение, говоря о Дао-Пути, называет пустотой и отсутствием. Так, субстанция Дао-Пути покойна, всеозаряюща, одухотворена и всепроникающа, и она отнюдь не является пустотой и отсутствием<sup>76</sup>. Господин Лао [-цзы]<sup>77</sup>, то ли заблуждаясь, то ли с умыслом, стремясь отсечь людские страсти, указывал на мир пустоты как на Дао-Путь. Великий ветер в мире пустоты — это и есть единая пневма [первозданного] хаоса. Поэтому [Лао-цзы] говорит: «Дао-Путь рождает одно»<sup>78</sup>. Златоцветные облака — это начало телесного оформления пневмы, то есть Великий Предел. Стекающий вниз дождь — это сгущение пневмы инь. Силы инь-ян приходят в гармоническое единство друг с другом и могут обрести порождающую творческую способность. Миры от небес Брахмы до Сумеру — это то, что [даосы] называют Небом. [Водная] муть — это Земля. Вот и «одно рождает два». Существа от [мира] счастья второй дхьяны до самого низа — это люди. Вот и «два рождает три». Так устанавливается вселенская триада<sup>79</sup>. От земляных лепешек до всех родов [сущего] — это как раз то, [о чем говорится]:

«Три рожают мириады вещей». Вплоть до времени трех августейших государей<sup>80</sup> все были вынуждены жить в пещерах и находить пропитание на лугах, и никто еще не умел добывать огонь. По той причине, что в те времена не было знаков письма, чтобы делать записи, предания людей последующих поколений о них лишены ясности, в них есть только кружение от ошибок к заблуждениям. Сочинения всех философов по этому поводу содержат все виды самых разноречивых сведений. Буддизм постиг и проник в суть трех тысяч миров, но не склонил [к своему учению] всю Великую Танскую [империю]<sup>81</sup>. Поэтому сочинения внутренних и внешних учений<sup>82</sup> не полностью согласуются [между собой].

«Пребывание» — это кальпа пребывания. [Она] длится двадцать [периодов] возрастания и убывания.

«Разрушение» — это кальпа разрушения. Также длится двадцать [периодов] возрастания и убывания. За девятнадцать [периодов] возрастания и убывания гибнут все живые существа, за один [последний период] возрастания и убывания гибнет мир-сосуд. Он может погибнуть от трех стихий: огня, воды и ветра.

«Пустота» — это кальпа пустоты. В течение еще двадцати [периодов] возрастания и убывания в пустоте нет ни миров, ни кого бы то ни было из живых существ. — *Авт.*)

Так, кальпа за кальпой, жизнь за жизнью непрерывно вращаются [живые существа] в круговороте [сансары], без начала и конца, словно колодезное колесо.

(Даосизм знает только одну единственную кальпу пустоты до появления данного мира и говорит о ней как о «пустоте и отсутствии, хаосе, единой пневме», называет ее изначальным началом, но не знает, что до этой кальпы пустоты уже были тысячи тысяч, мириады мириад кальп формирования, пребывания, разрушения и пустоты, которые кончались и начинались вновь. Поэтому я знаю, что даже самое ничтожное из ничтожных учений буддийского Закона, [доктрина] Малой Колесницы превосходит глубочайшие из глубочайших рассуждения внешних [традиций]. — *Авт.*)

И все это из-за того, что нет понимания, что корень этого телесного существования отнюдь не «я». О том, что в действительности не является «я», говорят как о свойстве, на котором основывается телесное существование и которое появляется по причине упорядоченного взаимосоединения материи и психики.

Теперь, осуществляя анализ, отмечу, что материя состоит из земли, воды, огня и ветра — четырех великих [первоэлементов], а психика состоит из четырех скандх<sup>83</sup>: ощущения (может ощущать приятное и неприятное. — *Авт.*), мысли (может воспринимать образы. — *Авт.*), [психической] деятельности

(может быть субъектом действия, пребывающим в постоянной текучести. — *Авт.*) и сознания (может понимать различия. — *Авт.*)<sup>84</sup>.

Если каждое из этих начал является «я», то значит, что есть восемь «я». А тем более, какое множество их должно быть на всем великом земном пространстве! Говорят, что есть триста шестьдесят отдельных костей, причем каждая отличается от любой другой. Кожа и волосы, мышцы и мясо, печень и сердце, селезенка и почки — все они далеко не одинаковы. Все [функции] психики также далеко не одинаковы: видеть — не то же самое, что слышать, радоваться — не то же самое, что сердиться, а всего на круг имеется восемьдесят четыре тысячи мирских страстей. Есть и еще многое множество вещей того же рода. Как же тогда узнать, что следует принимать за «я»? Если все это отдельные «я», значит [во мне] есть сотни тысяч «я». Если в одном теле так много господ, то это означает смуту.

Кроме этого, опять-таки [отметим], что нет никаких отдельно [существующих] дхарм<sup>85</sup>. Они непостоянны и изменчивы, толкают к конструированию «я», но это не достигается. И тогда, наконец, прозреваешь, что это телесное существование есть не что иное, как упорядоченное сочетание свойств, [возникших в силу] причинно обусловленного подобия, и изначально нет никакого человеческого «я»<sup>86</sup>.

Так кто же вожделеет и заблуждается? Кто убивает, разбойничает, соблюдает обеты (истина о познании страдания. — *Авт.*)? [Существа] безостановочно блуждают в трех мирах омрачения [в соответствии с совершенными] добрыми или злыми делами, но благодаря усвоению учения об отсутствии «я» они становятся мудрыми (истина о пути. — *Авт.*), уничтожают вожделение и прочее и прекращают все виды действий и достигают [познания] пустоты «я» и истины как она есть<sup>87</sup> (истина о прекращении. — *Авт.*) и тогда обретают плод архатства<sup>88</sup>. После смерти тела и уничтожения сознания прекращаются все страдания. Согласно этому учению, материя и психика — это две формы, а также вожделение, невежество и гнев считаются корнем телесного существования и основой мира-сосуда. Прошлое и будущее также в основе своей не являются особыми отдельными дхармами.

Теперь, критикуя это [учение], говорю: «Если жизнь [в сансаре] и пребывание в мирах непрерывных [рождений и смертей] считать корнем телесного существования, то тогда самое бытие непременно было бы непрерывным. Однако даже если не возникает [какой-либо] дефект пяти видов сознания (область объектов корней [восприятий] берется в качестве причины)<sup>89</sup>. — *Авт.*), все же иногда сознание не функционирует ([оно] исчезает полностью при обмороке, [глубоком] сне. — *Авт.*) При [медитативной] концентрации также [достигается] небо безмыслия]. Небеса мира не-форм также лишены этих

великих [первоэлементов]. Если придерживаться такого понимания этого телесного существования, то и через многие века и поколения не достичь избавления [от сансары]. Таким образом, сосредоточивающиеся на этом учении также еще не понимают истоков телесного существования.

3. Учение о свойствах дхарм, [относящееся] к Великой Колеснице, утверждает, что все чувствующие существа с безначальных времен бесспорно имеют восемь видов сознания<sup>90</sup> и среди них восьмое — алая-сознание является их основой и корнем. Оно пестует и преобразует и семена телесного существования, и мира-сосуда. Оно, трансформируясь, порождает [остальные] семь видов сознания, и все они могут, трансформируясь, являть себя, выделяя объекты причинения. Но все они лишены каких-либо сущностных дхарм. Как же происходят эти трансформации? Говорят, что по причине следов-впечатлений<sup>91</sup> [сознания], разделяющих его на «я» и «дхармы», все виды сознания в момент порождения превращаются в «я» и «дхармы»<sup>92</sup>. По причине лишенной просветления извращенности шестого и седьмого сознания<sup>93</sup>, все обусловленное этим держится за [веру] в действительное существование «я» и действительное существование «дхарм». Как в ночном сновидении (а также при серьезной болезни сознание мутится, и другие вещи и люди видятся иначе, [чем в нормальном состоянии]. — *Авт.*) [по причине] (когда познается только созданное погруженной в сон мыслью. — *Авт.*) силы, порождающей ночное сновидение, сознание как бы постоянно являет себя в образах внешнего мира. Во время сна [спящий] схватывает [видимое им] как реально существующие внешние вещи. Но при пробуждении он понимает, что все это было создано лишь трансформациями [сознания] во сне. Таково и мое телесное существование. Оно создано только трансформациями сознания.

По причине заблуждения [люди] держатся за [веру] в то, что «я» и все внешние объекты [в действительности] существуют. Отсюда возникает неведение и совершение действий, [ведущих] к бесконечному [чередованию] рождений и смертей (столь же необъятному, как об этом говорилось выше. — *Авт.*). Просветление разъясняет принцип этого. Тогда сразу понимаешь, что свое собственное телесное существование — это то, что создано трансформациями [одного] только сознания. Сознание и является корнем телесного существования (то, что здесь осталось непонятым, будет подвергнуто критике ниже. — *Авт.*).

4. Учение о сокрушении свойств, [относящееся] к Великой Колеснице<sup>94</sup>, сокрушает приверженность ранее [рассмотренных] учений Великой и Малой Колесниц свойствам дхарм и таинственно являет затем принцип истинной природы и пустотного покоя (рассуждения о сокрушении свойств основано не только на всех разделах праджня [-парамиты], но присутствует и во

всех [других] сутрах Великой Колесницы. Выше рассмотренные три учения или предшествуют им или следуют за ними. Это учение сокрушает все, чего они придерживаются, и не имеет ограниченной фиксации [на чем-то одном]. Поэтому Нагарджуна<sup>95</sup> установил два типа [интерпретации] праджня [-парамиты]<sup>96</sup>: во-первых, общую, а во-вторых, не-общую. Общая соответствует совместным взглядам, вере и пониманию [последователей] обеих Колесниц. По причине сокрушения приверженности к дхармам обеих Колесниц [установлена] не-общая [интерпретация], которая разъясняется только бодхисаттвам по причине таинственного откровения в ней природы Будды. Поэтому два индийских учителя [теорий] трактатов Шилабхадра и Джнянапрабху установили учения для трех периодов, устраняя это учение о пустоте. Иногда говорят, что оно появилось раньше учения школы «только сознания», [учащей о] свойствах дхарм, а иногда говорят, что после него. Здесь принимается тот взгляд, что после него. — *Авт.*)

Вначале, критикуя [учение «только сознания»], сторонники этого учения [говорят: «Сфера [объективного] мира, [подверженная] трансформации — это ложное. Сознание, которое обладает способностью трансформировать — это истинное. Если исходить из того, что одно есть, а другого нет (начиная отсюда с помощью примеров сокрушают [эту доктрину]. — *Авт.*), то тогда выходит, что [представляющая] мысль в сновидении и [воспринимаемые] зрением вещи [во сне] должны различаться. Если они различны, то значит, что видящее сновидение сознание — не вещи, [видимые в сновидении], а вещи — не сознание, [видящее сновидения]. Когда наступает пробуждение, [погруженное] в сновидение [сознание] исчезает, а вещи, [видимые] в сновидении, должны [в таком случае] остаться. А раз эти вещи не являются [плодом] сновидения, то они должны считаться истинными вещами. Если [образы] сновидения [тем не менее] не являются [реальными] вещами, то как можно считать их [наделенными сущностными] свойствами? Поэтому то, что воспринимается в сновидении, — это [представляющее] сознание, [погруженное] в сон, и вещи, [видимые] в сновидении, — в соответствии [с проведенным различием] на обладающее способностью видения и тем, что воспринимается зрением.

Если придерживаться этого принципа, то получается, что и то, и другое равно пусто и ложно; и в том, и в другом нет ничего [сущностного и истинного]. Это справедливо и относительно всех других [видов] сознания. Все это лишь заимствованное из совокупности причинной обусловленности [существование], и оно не имеет собственной природы — такова причина этого».

Поэтому «Трактат о срединном видении»<sup>97</sup> гласит: «Никогда не было ни одной дхармы, порожденной [чем-либо], кроме причинной обусловленности. Поэтому нет ни одной из всех дхарм, которая не была бы пустой». И еще он гласит: «О дхармах,

порожденных причинной обусловленностью, я говорю, что они пусты».

«Трактат о возникновении веры»<sup>98</sup> гласит: «Все дхармы лишь благодаря опоре на заблудшую мысль обретают различия. Если отрешиться от сознания и мысли, то окажется, что нет никаких сущностных свойств у всего мира объектов».

Сутра<sup>99</sup> гласит: «Все, что наделено свойствами, пусто и ложно. Тех, кто отрешился от всех свойств, и называют Буддами» (подобные этим строки характерны для [всего] собрания канонических текстов Великой Колесницы. — *Авт.*).

Если применить это к проблеме истоков телесного существования, то получится, что исходным [принципом] телесного существования является пустота. Пустота — вот корень.

Ныне, критикуя и это учение, скажу: «Если и сознание, и сфера объектов равно отсутствуют, то кто же является знающим их отсутствие? Опять же, если нет никаких реальных дхарм, то опираясь на что [возникает] понимание того, что они пусты и ложны? Среди появляющихся в мире пустых и ложных вещей никогда не было таких, которые могли бы появиться, не имея опоры. Если бы не было неизменной и влажной по своей природе воды, как могли бы появиться пустые, ложные, иллюзорно [наделенные сущностными] признаками волны? Если бы не было чистого, светлого и неизменного зеркала, откуда взялись бы все виды пустых и обманных отражений? И опять-таки, разве те, кто выше говорил о том, что [представляющая] мысль сновидения и сфера объектов сновидения равно пусты и ложны, [не должны бы] в действительности сказать, что это пустое и ложное сновидение должно непременно опираться на спящего человека?»

Теперь [замечу], что если ограничиться [только тем], что сознание и сфера объектов равно пусты, то не будет достигнуто проникновение в то, какова опора проявления ложного. Поэтому, хотя знающие это учение и сокрушают [взгляды] хватающихся за [ложные объекты] чувств, но и они еще не проясняют истинную одухотворенную природу.

Поэтому «Сутра барабана Дхармы»<sup>100</sup> гласит: «Во всех сутрах о пустоте еще остается, что сказать» (остается — то есть сохраняется еще не понятый смысл. — *Авт.*).

«Сутра большого объема»<sup>101</sup> гласит: «Пустота — это первые врата Великой Колесницы».

Рассмотренные выше четыре учения попеременно демонстрируют [разные] взгляды, вначале мелкие, потом глубокие. Но из-за того, что изучающие их все же не довели до конца самопознание, называю все [эти учения] мелкими. Из-за того, что они уверены, что [постигли все] окончательно, называю их односторонними. Поэтому об усвоивших их людях говорят как о мелких и односторонних».

**Непосредственное прояснение истинного истока**

(учение, постигшее истинную суть буддизма. — Авт.)

5. Проясняющее [истинную] природу учение Единой Колесницы<sup>102</sup> гласит: «Все чувствующие существа наделены изначально принципом истинного сознания. [Это сознание] изначально и вечно пребывает в чистоте и покое, сияет и никогда не затмевается, все постигает и обладает постоянным знанием. Его также называют природой Будды, еще называют Вместилищем Так Приходящего<sup>103</sup>. Из-за безначального ограничения омраченное сознание омрачает его, и оно лишается самосознающего знания. Тогда оно оказывается во власти профанических свойств и по этой причине погружается в совершение действий и ввергается в страдания [чередующихся] рождений и смертей. [Обретшие] великое пробуждение, сострадая, говорят, что все [это] пусто и реализуют чистоту и покой одухотворенно постигающего истинного сознания, всецело тождественного [сознанию] всех Будд. Поэтому «Сутра величия цветов»<sup>104</sup> гласит: «О сыны Будды! Нет ни одного живого существа, которое не было бы наделено мудростью Так Приходящего. Однако цепляющиеся за омраченное сознание не могут реализовать ее. Если же отсесть омраченное сознание, то всеобъемлющая мудрость, самоестественная мудрость, не знающая препятствий мудрость сразу же проявится. Даже если взять одну пылинку, то в ней уже есть все содержание свитков великой тысячи сутр. А разве пылинки можно сравнить с живыми существами?! А сутры разве можно сравнить с мудростью Будды?!» И ниже также говорится: «В это время Так Приходящий во всеобъемлющем созерцании узрел всех живых существ всего мира дхарм<sup>105</sup> и так сказал: «Воистину удивительно! Воистину удивительно! Все эти живые существа как бы имеют в себе мудрость Так Приходящего, но из-за заблуждений и омраченности не видят ее. Я как раз буду для того наставлять святому пути, чтобы навеки отсесть у них омраченное сознание, и тогда они уже в теле [этой жизни] узреют безбрежную мудрость Так Приходящего и не будут отличаться от Будд».

Оценивая это, скажу так. Я и другие [существа] в течение многих кальп не встречали истинного учения, не могли вернуться к истокам своего телесного существования, а вместо этого держались за пустые и ложные свойства и охотно [погружались] в профаническое [существование и возрождались] то как скоты, то как люди. Ныне же мы приблизились к высшему учению, чтобы дойти до своих истоков и в совершенстве осознать, что изначально мы являемся Буддами. Поэтому мы должны совершать действия, опираясь на деяния Будд, чтобы

соединить наши сознания с сознанием Будды, вернуться к корню, возвратиться к истоку<sup>106</sup>, отторгнуть все обыденные привязанности. «Уменьши и уменьши это вновь», чтобы достичь самоестественности и надеяния<sup>107</sup>. [Того, кто] отзывается на призыв любой из песчинок Ганга, называют Буддой. Должно знать, что заблуждение и просветление едины в истинном сознании. О, сколь велики сокровенные врата истоков человека, ведущие сюда!

(Так Будда проповедовал [рассмотренные] выше пять учений, то о постепенном [просветлении], то о внезапном. Если есть механизм равновесия среднего и низшего, то можно двигаться от мелкого к глубокому, постепенно плавно увлекая [других за собой]. Вначале проповедовалось первоначальное учение, чтобы отстранить людей от зла и утвердить в добре. Потом проповедовались второе и третье, дабы побудить их к отказу от скверны. И в конце проповедовались четвертое и пятое, чтобы сокрушить свойства и прояснить [истинную] природу, дабы побудить [людей] к возвращению к реальному. Когда опираются на учение об истинном и совершенствуются, тогда [люди] достигают состояния Будды. Если же начать с наивысшей изначальной мудрости, то [за этим воспоследует] движение от корня к верхушке. Об этом говорят так: сразу же опираясь на пятое [учение], мгновенно указать на субстанцию истинного сознания. Когда субстанция сознания прояснена, тогда [возникает] осознание пустоты и ложности всего [мирского] и [осознание] исконной пустотности и покоя [истинно-сущего]. Однако из-за того, что по причине [наличия] заблуждения возникает обращенность к истинной мудрости, следует отсечь злое и совершенствоваться в благом, совершенствоваться в благом и покончить с неведением, вернувшись к истинному. Когда неведение исчерпано, то истинное [обретает] завершенную целостность. Она называется Буддой в [его] Дхармовом Теле<sup>108</sup>. — Авт.).

## Глава 4

### О возможности связать начала и концы

(о возможности возведения к единому истоку отброшенное ранее и утвердить его истинный смысл. — Авт.)

Хотя истинная природа и является корнем телесного существования, жизнь возникает благодаря наличию причинности и нельзя бесконечно пренебрегать телесными свойствами. Однако по той причине, что первоначально [рассмотренные] учения не могли постичь [этого] до конца, [я] шаг за шагом опровергал

их. Ныне же собираюсь связать начала и концы, дойдя до конфуцианства и даосизма и [рассмотреть] их в этом [отношении].

(Начинаю с изложения пятого учения об [истинной] природе и далее перехожу к остальным, классифицируя подобным образом все [прочие] учения. Каждое из них истолковываю и разъясняю в таком отношении. — *Авт.*).

Вначале [имеется] единственная истинная одухотворенная природа. Она не рождается, не умирает, не увеличивается и не уменьшается, не меняется и не трансформируется. По той причине, что в ней сокрыты все безначально заблудшие живые существа, [погруженные] в сон и лишённые самосознающего знания, ее называют Вместилищем Так Приходящего. Наделенное свойствами рождающегося и гибнущего сознание существует благодаря [своей] опоре на Вместилище Так Приходящего (этот аспект описывается четвертым учением о сокрушении этих появляющихся и исчезающих свойств. — *Авт.*). Нерождающееся и негибнущее истинное сознание и рождающиеся и гибнущие омраченные [формы] сознания — оба они находятся в гармоническом единстве и [являются] не тождественными и не отличными; это и называется алайя-сознанием. Это сознание имеет два модуса: просветленный и непросветленный (этот следующий аспект соответствует тому, о чем наставляет третье учение о свойствах. — *Авт.*).

Опираясь на непросветленный [модус], самой первой появляется действующая мысль, ее называют [наделенной] свойством действия. И вновь, благодаря непросветленности относительно изначального отсутствия этой мысли, она трансформируется в обладающее способностью восприятия сознание [эмпирического субъекта] и то, что воспринимается — явленные свойства [объективного] мира. И вновь, благодаря непросветленности относительно того, что эта сфера [объективного] появилась из самого омраченного сознания, [существа] хватаются за нее как за наделенное фиксированным наличием [—подлинным бытием]. И это называется хватанием за дхармы (этот следующий аспект соответствует тому, что проповедует второе учение — Малая Колесница. — *Авт.*).

Благодаря подобному схватыванию соответственно [возникает] представление об отличии между собой и другими и [отсюда] проистекает хватание за «я». По причине наличия свойств хватания за «я» вся сфера таких чувств, как вожделение, любовь, удовольствие [проявляются вместе] с желанием ублажить «я». Сфера таких чувств, как гнев, отвращение, неприязнь, такие свойства, как страх, зломыслие, омраченность, глупость и невежество кружатся по кругу, возрастая и увеличиваясь (этот следующий аспект соответствует тому, о чем проповедует учение небожителей. — *Авт.*).

Поэтому дух [тех, кто склонен] к убийству или грабежу, [несомый] колесницей этих злодеяний, возрождается в аду или

«среди демонов, скотов и тому подобных [тварей]. С другой стороны, дух тех, кто неотступно думает о муках, вызываемых этими делами или же [людей], добрых по природе, соблюдающих заповеди и прочее, [несомый] колесницей этих добрых деяний, входит в промежуточный мрак<sup>109</sup> и вступает [из него] в материнскую утробу (этот следующий аспект соответствует тому, о чем проповедают конфуцианство и даосизм. — *Авт.*). Люди получают пневму<sup>110</sup> и обретают телесность (в соответствии с этим они считают пневму корнем [всего]. — *Авт.*). Когда есть пневма, то упорядоченно располагаются все вместе и четыре великих [первоэлемента], постепенно формируются все корни — [органы] чувственного восприятия. Когда есть [эмпирическое] сознание, тогда упорядоченно располагаются все вместе и четыре [остальные помимо материи] скандхи, постепенно формируются все [виды] сознания. За десять месяцев [зародыш] полностью формируется и рождается, получая название человека и все, что [относится] к «я» и тому подобное является отныне [лишь] телом и психикой. [Отсюда] поэтому можно узнать, что у тела и психики, у каждого из них, есть свой корень, и когда два эти [начала] соединяются в гармонии, тогда и получается человек как единая [целостность]. Это же по большей части относится к небесным асурам и другим [существам]. Так, хотя [существа] следуя за совершенными делами получают свое тело, от всей совокупности дел зависят знатность и презренность, богатство и бедность, долголетие и безвременная кончина, болезни и здоровье, процветание или упадок, страдания или радость. [Поэтому и] говорят, что следует считать со всей почтительностью причиной [всего совершенные] в предыдущей жизни дела. В настоящей же [жизни] обретается плод знатности или презренности и [можно даже сказать, что] за гуманность [обретается] долголетие, за убийство — безвременная смерть, за щедрость — богатство, за скупость — бедность, а все многочисленные и различные плоды нельзя и перечислить.

Таким образом, если человек [в нынешнем теле] не совершал злодеяний, а бедствует, не делал добра, а счастлив, не был гуманен, а долголетен, не убивал, а умер безвременно и тому подобное, то это [означает], что все это результат совокупности дел, [совершенных] в предыдущих жизнях. Поэтому нынешнее существование обусловлено не естественной спонтанностью, как это утверждают приверженцы внешних учений, ничего не знающие о предыдущих существованиях. Со своей точки зрения они [только и могут, что] держаться за естественную спонтанность (так можно сказать о тех, кто считает естественную спонтанность корнем [всего]. — *Авт.*).

Опять же, если в предыдущей жизни в молодости [человек] совершал добро, а в старости стал творить зло или [наоборот], в молодости был зол, а в старости стал добр, то в настоящем

существовании в молодости [у него] будет немного богатства, знатности, и он будет радоваться, а в старости будет большая бедность, он будет вызывать презрение и испытывать страдания. Или [наоборот], в молодости бедность и страдания, а в старости богатство, знатность и так далее.

Поэтому приверженцы внешних учений не знают [этого], а только придерживаются [веры] в упадок и расцвет в зависимости от циклического движения времени (так можно сказать о тех, кто проповедует [учение] о велении Неба. — *Авт.*).

Так, та пневма, которая получается [человеком, постоянно] круговращается, устремляясь [к своему] корню, который представляет собой хаотически единую изначальную пневму. А то сознание, которое появляется [у человека, постоянно] обращаясь к своему источнику, представляет собой истинно единое одухотворенное сознание.

Исчерпывая суть этого, скажу, что вне сознания нет никаких обособленных дхарм и сама изначальная пневма появляется из того, что [порождено] трансформациями сознания и относится [она] к той сфере объективного, которая явлена [вследствие] преобразований сознания. Это и есть то, на чем держится разделение свойств, [положенных] в алаяя [-сознание]. С самого начала свойства действий, [порожденные] единой мыслью, [привели к] разделению [единого сознания] на два [полюса]: сознание [эмпирического субъекта] и сферу объективного.

Сознание [в ходе своих трансформаций] претерпевает изменения, [эволюционируя] от тонкого до грубого, движется по кругу замыслов омрачения, ведущих к совершению действий (как это было показано в [приведенных выше] примерах. — *Авт.*).

Сфера объективного также претерпевает изменения, [эволюционируя] от неуловимого до явленного, движется по кругу трансформаций и порождений вплоть до [формирования] Неба и Земли (это начинается с принципа Великих Перемен и через пять трансформаций доходит до Великого Предела <sup>111</sup>. Великий Предел рождает две формы: [инь и ян] <sup>112</sup>. Об этом говорят как о естественной спонтанности Великого Дао. Если так объяснять истинную природу, то все равно [получится, что] в действительности [все дело] в разделяющей способности трансформации и восприятия единой [различающей] мысли. [Еще] об этом говорят: «Изначальная пневма <sup>113</sup> — это исходный импульс единой [различающей] мысли, в действительности же это свойство сферы объективного мира». — *Авт.*).

Когда плоды действий созрели, тогда две полученные от отца и матери пневмы объединяются в гармонии с [обусловленным] деяниями сознанием, что и формирует человеческое тело. Опираясь на это, [порожденная] трансформациями сознания и [всей] психики сфера разделяется на две части: одна часть находится в гармоническом единстве с сознанием и психическим

[вообще] и формирует человека [как эмпирического субъекта], другая же часть не находится в гармоническом единстве с сознанием и психикой [вообще] и формирует [эмпирический объективный мир]: Небо, Землю, горы, реки, государства и города. Среди [вселенской] триады [Неба, Земли и Человека] только человек одухотворен, поскольку он находится в [органическом] единстве с одухотворенностью [единого] сознания. Будда учил, что четыре великих [первоэлемента] внешнего мира и четыре великих [первоэлемента], что внутри, [в человеке], неодинаковы. И это истина.

Увы! Это скромное наставление иначе воспринимается, оно написано темно и путано. [Тем не менее я] распространяю его среди вставших на истинный путь, дабы желающие стать Буддой полностью постигли бы начала и конца и грубого, и тонкого, смогли бы отбросить концы и вернуться к началам, обратиться к познанию истоков сознания. Если грубое исчерпано, а тонкое отсечено, то одухотворенная природа проявится и не будет такой дхармы, которая не окажется познанной. Это [состояние] называют Дхармовым Телом и [Телом] Результата. Того, кто бесконечно являет себя [в мире], называют Буддой в Превращенном Телѣ<sup>114</sup>.

О началах человека.

Конец

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Т. е. живых, чувствующих существ.

<sup>2</sup> Слегка измененная цитата из § 16 раннего даосского философского текста «Дао-дэ цзин» («Книга Пути Дао и его благой силы — дэ»), приписываемого Лао-цзы.

<sup>3</sup> Т. е. Небо, Земля и Человек — творящая космическая триада китайской философии. Человек в ней поставлен в равное положение с Небом и Землей, поскольку он — единственное живое существо, способное к творчеству.

<sup>4</sup> Цитата из § 33 «Дао-дэ цзина».

<sup>5</sup> Имеются в виду небуддийские учения, проповедующие лишь связанное с миром изменений и становления, не знающие пути к окончательному освобождению.

<sup>6</sup> Т. е. буддийские и небуддийские учения.

<sup>7</sup> *Пневма* (ци) — квазиматериальная энергетическая субстанция, имеющая потенции как духа, так и материи. Единая субстанция универсума в традиционных китайских учениях.

<sup>8</sup> *Изначальный хаос* (хунь дунь) — исходное недифференцированное и абсолютно простое состояние пневмы ци, предшествующее ее телесному оформлению.

<sup>9</sup> *Инь-ян* — два модуса ци (пневмы). В процессе космогенеза пневма поляризуется на инь-ци и ян-ци. Инь — женское, холодное, пассивное, мягкое и т. д. Ян — мужское, горячее, активное, твердое и т. д. Инь и ян находятся в процессе постоянного взаимоперехода и взаимопорождения: «Один раз инь, один раз ян — вот Дао-Путь» («Сицы чжуань», одно из комментаторских приложений — «крыльев» к классической «Книге Перемен», «Ицзину»).

<sup>10</sup> Здесь и далее намек на § 42 «Дао-дэ цзина»: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, три рождают все сущее».

<sup>11</sup> *Все сущее* — дословно «десять тысяч вещей» (вань у).

<sup>12</sup> *Результат* (бао) — аналог слова «плод» (го, санскр.: пхала).

<sup>13</sup> Дела, действия(е) — санскр.: карма.

<sup>14</sup> *Алайя-сознание* (алайе ши, санскр. алайя-виджняна) — «сознание-сокровищница», восьмое сознание в буддийской философии виджнянавады, источник всех других эмпирических видов сознания, а также своеобразный «накопитель» всего объема опыта, приобретенного живым существом в предшествующих жизнях. Китайские переводчики, как правило, транскрибировали слово «алайя», но переводили слово «виджняна» (сознание) китайским словом «ши» с аналогичным значением. Этому принципу следует также Цзун-ми, что и нашло отражение в переводе.

<sup>15</sup> *Корень и вершина* (бэньмо) — то есть первичное и вторичное, главное и второстепенное.

<sup>16</sup> Т. е. в конфуцианстве и даосизме.

<sup>17</sup> Т. е. чувственно воспринимаемый универсум.

<sup>18</sup> *Пустота и отсутствие* (сюй у) — обычное обозначение Дао-Пути как всеобъемлющего и лишённого какой-либо оформленности первоначала. Слово «отсутствие» (у) также обозначает некое потенциально сущее, неоформленное, предшествующее миру «десяти тысяч вещей». При этом само Дао то понимается как синоним изначальной пневмы (юань-ци), то как принцип развертывания и дифференциации пневмы.

<sup>19</sup> *Самоестественная спонтанность* (цзы жань) — одно из кардинальных понятий даосизма. Дословно означает «то, что само по себе таково». Имеется в виду самотождественность Дао (досл.: Путь) и основанного на нем мира, его спонтанность и стихийность. Здесь Цзун-ми ссылается на § 25 «Дао-дэ цзина»: «Человек берет за образец Землю, Земля берет за образец Небо, Небо берет за образец Дао, Дао берет за образец самоестественную спонтанность».

<sup>20</sup> *Изначальная пневма* (юань ци). Изначально простое состояние пневмы. См. примеч. 8, 9.

<sup>21</sup> *Предопределенность* (мин) — часто переводится также как «судьба», «велеие», «мандат» (в сочетании «тяньмин» — небесная предопределенность).

<sup>22</sup> *Цзе и Чжоу* — последние правители династий Ся (до XVI в. до н. э.) и Шан-Инь (XVI—XI в. до н. э.), прославившиеся своей жестокостью и свирепостью.

<sup>23</sup> *Янь Хуэй* — любимый ученик Конфуция (VI—V в. до н. э.), умерший в молодости.

<sup>24</sup> *Бо И и Шу Ци* — образцовые подданные, отказавшиеся служить новой династии Чжоу (с XII в. до н. э.), считавшейся ими узурпаторской, и добровольно умершие голодной смертью.

<sup>25</sup> *Спонтанные трансформации* (цзыжань шэнхуа) — т. е. процесс постоянного естественного порождения, взаимоперехода и изменений всего сущего.

<sup>26</sup> Вероятно, имеется в виду философия даосского мыслителя школы «сюань сюэ» (учение о сокровенном) Го Сяна (III—IV в. н. э.), утверждавшего спонтанную самотождественность каждой вещи как манифестации ее собственной природы и отрицавшего причинность.

<sup>27</sup> *Святые-бессмертные* (шэнь сян) — т. е. люди, достигшие религиозной цели даосизма — бессмертия как бесконечного продления жизни через единение с Дао и радикальную трансформацию всех основных психосоматических параметров посредством определенной практики (гимнастика, дыхательные упражнения, сексуальная практика, созерцание, алхимия).

<sup>28</sup> Имеются в виду алхимические эликсиры, употреблявшиеся даосами.

<sup>29</sup> *Великое благоденствие, или Великое равенство* (тай пин) — идеальное состояние общества, согласно даосской социальной утопии, предполагавшее осуществление уравнительного принципа (при определенном сохранении иерархии в общественном устройстве), минимализацию частной собственности

при перераспределении избытков продукта. Центр такого общества — сакрализованый монарх, управляющий на основе даосских норм.

<sup>30</sup> *Лао-цзы* (VI—V в. до н. э.) — полупоупендарный создатель даосской философии (также Ли Эр, Ли Боян, Лао Дань). Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) — даосский философ IV—III в. до н. э. Чжоу-гун (XII в. до н. э.) — сановник мудрых основателей династии Чжоу Вэнь-вяна и У-вана и сам совершенный мудрец. Способствовал победе Чжоу над династией Шан-Инь. Образцовая личность для конфуцианцев. Конфуций (VI—V в. до н. э.) — основатель конфуцианства (жуцзя). Также известен как Кун-цзы, Кун фу-цзы (учитель Кун, отсюда и европейское «Конфуций»), Кун Цю, Кун Чжунни.

<sup>31</sup> *Пять добродетелей* (у дэ): гуманность, долг — справедливость, ритуальное благоговение, искренность, мудрость.

<sup>32</sup> *Шесть искусств благородного мужа* (лю и) — ритуал, музыка, стрельба из лука, управление колесницей, письмо, счет.

<sup>33</sup> *Демоны и души* (гуй шэнь) — т. е. образы, в которых после смерти продолжают существовать животные души (по), становящиеся «демоном», «призраком», «наем» (гуй), и разумные души (хунь), становящиеся духом, божеством (шэнь). Большинство китайских философов однако считало, что «гуй» и «шэнь» продолжают существовать по смерти тела недолго и вскоре гибнут окончательно, растворившись в земной и небесной пневме.

<sup>34</sup> Т. е. возможно возрождение в виде божества (жэнь тянь, тянь жэнь, дэва), воинственного демона-титана (асюло, асур), человека, животного, голодного духа (э гуй, прета) или обитателя ада. Любое из этих рождений предполагает смерть и следующее рождение в соответствии с совершенными действиями (е, карма).

<sup>35</sup> *«Ши цзин»* — «Книга песен», канонический конфуцианский текст.

<sup>36</sup> *«Шу цзин»* — «Книга истории», «Книга записей» — канонический конфуцианский текст.

<sup>37</sup> *«Ши цзи»* (записки историка) — крупнейший памятник исторической мысли древнего Китая. Написан великим китайским историком Сыма Цянем (145—86 г. до н. э.).

<sup>38</sup> *«Юэ цзин»* (Книга музыки) — конфуцианский канонический текст. В настоящее время не сохранился. Видимо, был уничтожен во время преследования конфуцианцев в III в. до н. э.

<sup>39</sup> *Учение небожителей* (Жэнь тянь цзяо, дэваяна?). Возможный перевод также — «учение богов и людей». Имеются в виду популярные формы буддизма.

<sup>40</sup> *Хинаяна*; сяо чэн.

<sup>41</sup> *Махаяна*; да чэн.

<sup>42</sup> *Дхармалакшана*; фасян. Китайский вариант виджнянавады.

<sup>43</sup> *Посян цзяо*, имеется в виду шуньявада (мадхьямика).

<sup>44</sup> *Единая Колесница* (и чэн, экаяна). Здесь — наивысшее буддийское учение, синтезирующее все остальные и включающее их в себя. Сам термин «Единая Колесница» возник в «Сутре лотоса благого Закона» (Саддхарма пундарика сутра), в которой она выступает символом высшей буддийской доктрины. В Китае вопрос о характере «Единой Колесницы» вызывал бурную полемику, особенно в школе тяньтай (по названию горы Тяньтайшань, на которой был расположен центр этой школы) с VI в. н. э.

<sup>45</sup> *Три мира* — три мира буддийской космологии: мир желаний (камадхату, юй цзе), мир форм (рупадхату, сэ цзе), мир не-форм (арупадхату, у сэ цзе). В буддийской философии они рассматривались не только как миры, но и как соответствующие им состояния сознания. Мир желаний населен всеми живыми существами шести классов (см. примеч. 34), остальные два — высшими божествами. В них может возродиться также буддийский созерцатель — йогин, достигший ступеней медитативного самоуглубления, соответствующих данным мирам.

<sup>46</sup> *Десять злодеяний*: убийство, воровство, прелюбодеяние, ложь, клевета, грубость, суесловие, алчность, злонамеренность, ложные взгляды.

<sup>47</sup> В буддизме выделялось несколько типов адов в зависимости от тяжести совершенных злодеяний. Но все они рассматривались как временные состояния, за которыми следует новое рождение в другой форме.

<sup>48</sup> *Голодные духи* (э гуй, прета). К этому рождению, по буддийским взглядам, ведут алчность, скупость и жадность.

<sup>49</sup> *Пять постоянств* (у чан)— основные добродетели конфуцианства См. примеч. 31. Здесь так называются пять важнейших буддийских заповедей, сравниваемых ниже с нормами конфуцианства.

<sup>50</sup> *Туфани* — тибетцы.

<sup>51</sup> Не убивать, не воровать, не прелюбодействовать, не лгать, не употреблять алкоголя.

<sup>52</sup> Т. е. не совершать десяти злых дел (см. примеч. 46), делать противоположное им.

<sup>53</sup> *Шесть небес мира желаний* — та часть камадхату (см. примеч. 45), на которой находятся низшие божества, пребывающие в мире желаний.

<sup>54</sup> См. примеч. 45.

<sup>55</sup> *Дхьяна* — медитация, созерцание (кит. чань, чаньна).

<sup>56</sup> *Сосредоточение* — также вид медитативного углубления. Четыре дхьяны соответствуют четырем стадиям медитативного углубления мира желаний, а восемь сосредоточений — четырем ступеням мира форм и четырем ступеням мира не-форм.

<sup>57</sup> См. примеч. 45.

<sup>58</sup> Имеются в виду асуры, которые иногда не выделяются в отдельную категорию живых существ.

<sup>59</sup> *Обыватели* (притхаг джана; фаньсу) — «обычные люди», не только не буддисты, но и не придерживающиеся каких-либо других учений.

<sup>60</sup> Вероятно, имеются в виду прежде всего агамы, т. е. сутры хинаянской традиции.

<sup>61</sup> *Нейтральные* (дословно «не движущие», бу дун), т. е. не приводящие ни к благому, ни к дурному результату.

<sup>62</sup> Т. е. непосредственно за совершением действия.

<sup>63</sup> *Психика* (читта). В оригинале стоит иероглиф «синь» (сердце), поскольку китайцы рассматривали сердце, точнее центр груди как седалище разума. Словом «синь» (сердце) в буддийских текстах передаются различные санскритские термины: читта (психика), нама (имя, т. е. психическое в оппозиции к физическому, рупа) и в отдельных случаях — виджняна (сознание, обычно — ши).

<sup>64</sup> *Хинаяна* (сяо чэн).

<sup>65</sup> *Рупа* (сэ).

<sup>66</sup> *Нама*; читта (синь).

<sup>67</sup> *Сань ду*, три клеши, т. е. омраченности сознания — моха, рага, двеша (заблуждение, страсть, гнев).

<sup>68</sup> См. примеч. 45.

<sup>69</sup> *Кальпа* (цзе) — мировой период, мировой цикл. Также определенная фаза каждого мирового цикла. Кальпа пустоты — период, предшествующий началу очередного развертывания мира из пустого бесконечного пространства (акаша, кун).

<sup>70</sup> *Гимн* (сун) — точное название этого текста определить не удалось. Поскольку словом «сун» передается санскритское «карика» (строфа, афоризм), то, возможно, что здесь имеются в виду карики «Абхидхармакоши» (Энциклопедии Абхидхармы; абхидхарма — буддийская философская психология) индийского философа Васубандху (кит. Тяньцинъ или Шицинъ) — V в. н. э.

<sup>71</sup> *Лакша* (лоча) — исключительно большая условная мера длины.

<sup>72</sup> *Яма* (Емо) — индийский бог смерти. Здесь имеются в виду нижние небеса мира желаний.

<sup>73</sup> *Кальпы возрастания и убывания* — условная мера огромных промежутков времени. За основу берется период времени, за который человеческая жизнь сокращается от «неизмеримой» до десяти лет и затем снова увеличи-

вается до «неизмеримой». Применительно к периодам, когда люди отсутствуют, данная мера применяется как условная.

<sup>74</sup> Т. е. до второго неба мира желаний, соответствующего второму уровню медитативного углубления.

<sup>75</sup> Согласно буддийской космологии, первоначально земля была покрыта съедобным и очень вкусным «земляным пирогом». После того как люди его съели, они перешли к выращиванию злаков, и наступил новый этап огрубения человеческой природы.

<sup>76</sup> Данное утверждение Цзун-ми свидетельствует об использовании категории Дао в буддизме хуаянь как синонима «единого сознания» (и синь) Будды, Татхагатагарбхи (жулай цзан). Здесь Цзун-ми противопоставляет хуаяньское понимание Дао даосской его интерпретации.

<sup>77</sup> Лао-цзы — см. примеч. 2, 30.

<sup>78</sup> См. § 42 «Дао-дэ цзина» и примеч. 12 настоящей публикации.

<sup>79</sup> Небо, Земля и Человек.

<sup>80</sup> Саньхуан — т. е. три мифических совершенномудрых государя: Фу-си (создатель письменности), Ню-ва (по некоторым мифам, создательница людей) и Шэнь-нун (создатель земледелия), или Фу-си, Шэнь-нун и Чжу-жун или Фу-си, Шэнь-нун и Гун-гун, или Суй-жэнь (изобретатель добывания огня), Фу-си и Шэнь-нун.

<sup>81</sup> Танская империя — государство, в котором жил Цзун-ми, Китайская империя. Династия Тан правила в Китае с 618 по 907 г.

<sup>82</sup> Т. е. буддийских и небуддийских учений.

<sup>83</sup> Скандхи (юнь), дословно — «кучи». Основные группы элементов (дхарм), определенное сочетание которых создает эмпирическую личность (пудгала). Всего скандх пять: одна (материя, рупа, сэ) относится к физическому (рупа), остальные четыре — к психическому (нама). Учение о скандхах — основа буддийской фундаментальной доктрины «анатмавада» (у во), утверждающей отсутствие субстанциальной неделимой души (атман, джива) или «я».

<sup>84</sup> Пять скандх — это материя (рупа, сэ); ощущение, чувство (ведана, шоу); способность различать и формировать представления (самджня, сян); деятельный аспект психики, ответственный за кармическую активность (самскара, син); сознание (виджняна, ши).

<sup>85</sup> Дхарма (фа) — одно из центральных понятий буддийской философии и психологии. Дхарма — элементарная единица психики субъекта, носитель одного (собственного) качества. Дхармы не субстанциальны (поскольку субстанция несет множество качеств), не отличны от несомого качества, причинно обусловлены и мгновенны. Различные школы буддизма разрабатывали свои перечни дхарм (в 75 и 100 единиц). Абхидхармистская теория включает в себя разработанные классификации дхарм (волнующиеся и не волнующиеся, с притоком аффективности и без притока аффективности, благие, неблагие, нейтральные и т. д.). В китайском буддизме слово «дхарма» также часто имеет значение «вещь» (например, в оппозиции «я» и дхармы).

<sup>86</sup> Данное место трактата содержит формулировку буддийской теории анатмавада (см. примеч. 83).

<sup>87</sup> Истина как она есть (чжэнь жу, бхутатхата) — реальность в ее объективном, внерефлексивном бытии. Это собственно махаянский, а не хинаянский термин.

<sup>88</sup> Архат (алохань) — святой, достигший нирваны, освобождения от сансары — циклических смертей и рождений. Цель буддизма Хинаяны.

<sup>89</sup> Корень (гэнь, индрия) — обозначение органа восприятия.

<sup>90</sup> Восемь видов сознания — концепция, принятая в буддизме виджнянавады. Это: шесть форм чувственного сознания, связывающего орган восприятия с воспринимаемым объектом (зрительное, слуховое, обонятельное, осязательное, вкусовое и ментальное; последнее в буддизме тоже считается чувственным), манас или клиштамановиджняна («цепляющееся сознание», центр личности, объединяющее чувственные данные, ответственное за формирование представления о «я» и за активно заинтересованное отношение субъекта к внешнему миру) и алайя-виджняна (сознание-сокровищница) —

источник всех прочих видов сознания. Учение виджнянавады создано философами Асангой (кит. Учжу) и Васубандху — V в. н. э.

<sup>91</sup> *Следы-впечатления* (сюньси, васана) — сложный термин буддизма виджнянавады. Означает некие отпечатки (дословно: воскурения, дым от курительной свечи), оставляемые любым физическим, вербальным или мер-тальным актом эмпирического субъекта в алая-виджняне. В соответствующий момент эти отпечатки, хранящиеся в алая-виджняне как семена (чжун цзы, биджа), вновь проявляются (благодаря особой силе сознания, мати-шакти), реализуясь в опыте как следствие совершенных ранее действий. Это приводит к новой кармической активности субъекта, которая закладывает новые отпечатки в алая-виджняну, и т. д.

<sup>92</sup> Т. е. эмпирическую личность и по видимости внешние вещи.

<sup>93</sup> Т. е. ментального сознания (мановиджняна) и клиштамановиджняны (см. примеч. 90).

<sup>94</sup> *Махаяна*, да чэн.

<sup>95</sup> *Нагарджуна* (кит. Луншу, II в. н. э.?) — один из крупнейших буддийских философов, создатель философии мадхьямики (срединное воззрение) или шуньявады (учение о пустоте).

<sup>96</sup> *Праджня-парамита* (премудрость, переводящая на иной берег [существования]) — интуитивная мудрость, интуиция пустоты, ведущая к просветлению (бодхи), а также тексты, излагающие соответствующее учение. Сутры класса праджня-парамиты подготовили появление шуньявады, в систематизированном виде разработанной Нагарджуной.

*Бодхисаттва* (кит. пуса) — существо, наделенное просветлением и отказывающееся от достижения нирваны во имя спасения всех живых существ. Также любой человек, имеющий установку на достижение просветления и спасения всех существ (бодхичитта, пути синь).

<sup>97</sup> Т. е. главный текст мадхьямики — «Мула мадхьямика карика» Нагарджуны (кит. Чжун гуань лунь).

<sup>98</sup> *Да чэн ци синь лунь* (Махаяна шрадхотпада шастра) — текст, приписываемый индийскому философу Ашвагхоше (кит. Мамин), но скорее всего написанный в Китае в VI в. Посвящен теории Татхагатагарбхи.

<sup>99</sup> Как ниже указывает Цзун-ми, подобного рода фразы есть в большинстве махаянских сутр.

<sup>100</sup> *Маха бхерихкара париварта сутра*.

<sup>101</sup> *Панчавимшатисахасрика (маха) сутра*.

<sup>102</sup> См. примеч. 44.

<sup>103</sup> *Вместилище Так Приходящего* (Татхагатагарбха) — субстратное или абсолютное сознание Будды. Также зародыш «буддовости», природа Будды в каждом живом существе. У санскритского слова «гарбха» два значения — *утроба*, *лоно*, *матка* и *зародыш*, что и обыгрывается в текстах. Китайцы при переводе выбрали значение «лоно» и перевели термин как «вместилище». Тибетцы предпочли перевод «зародыш». Так *Приходящий* (жу лай, татхагата) — один из эпитетов Будды.

<sup>104</sup> *Аватамсака сутра* (Хуаянь цзин). По существу речь идет лишь об одной сутре класса Аватамсака — Гандавьюха сутре.

<sup>105</sup> *Мир дхарм* (дхарма дхату, фа цзе) — универсум как единое целое.

<sup>106</sup> *Даосская реминисценция*. Выражение «фань бэнь, хуань юань» (вернуться к корню, возвратиться к основе) очень характерно для даосских философских текстов. В философии хуаянь восстанавливается отвергнутый ранее онтологический субстанциализм, но не на натуралистической (как в даосизме), а на идеалистической основе. Субстанциалистско-онтологическая установка, почти неизвестная в тибетском буддизме (почти единственное исключение — школа джонанг-па), чрезвычайно характерна для китайского буддизма с его упором на теорию Татхагатагарбхи.

<sup>107</sup> Еще одна даосская реминисценция. Ср.: «Сокрой и сокрой это вновь» (Дао-дэ цзин, § 1); «Поэтому если вещи умяют, то они возрастают, если их увеличивают, то они умяются» (Дао-дэ цзин, § 42).

<sup>108</sup> *Дхармовое Тело* (фа шэнь, дхармакая) — абсолютное Тело Будды, Будда как Абсолют. В доктрине Татхагатагарбхи отождествляется с последней.

<sup>109</sup> Промежуточный мрак (чжун инь, антара бхава) — состояние между смертью и новым рождением. На Западе более известно под тибетским названием «бардо» в том же значении.

<sup>110</sup> См. примеч. 7 и след.

<sup>111</sup> Великий Предел (тай цзи) — один из синонимов изначального хаоса (хунь дунь) и изначальной пневмы (юань ци). См. примеч. 8, 20.

<sup>112</sup> См. примеч. 9.

<sup>113</sup> См. примеч. 20.

<sup>114</sup> Тело Закона — см. примеч. 108.

Тело результата (бао шэнь, самбхогакайя) — тело, в котором Будда переживает блаженство нирваны, общается с бодхисаттвами и иными высшими личностями, является йогинам в медитации. В этом теле Будда проявляет себя на уровнях мира не-форм и мира форм для спасения живых существ этих планов.

Превращенное тело (хуа шэнь, нирманакайя) — тело, в котором Будда являет себя в мире желаний, прежде всего — среди людей в человеческом же образе. Так, с точки зрения Махаяны, исторический Будда (Шакьямуни) был Буддой нирманакайя.

---

*Гуйфэн Цзун-ми*

## ПРЕДИСЛОВИЕ К СОБРАНИЮ РАЗЪЯСНЕНИЙ ИСТОКОВ ЧАНЬСКИХ ИСТИН

### Часть I

В «Собрании истоков чаньских истин» записаны сочинения многих ученых, разъяснены изначальные истины чаньского учения. Тексты разбиты на гатхи и сведены в единый свод, чтобы передать его последующим поколениям. Чань — это индийское слово, еще звучит как «дхьяна». На китайский язык переводится как «совершенствование в мышлении» или еще называется «умиротворенным размышлением» (цзин-люй), но это все лишь общие обозначения «сосредоточения и мудрости» (дин-хуэй).<sup>1</sup> Слово «исток» обозначает то, что все живые существа изначально наделены природой истинного просветления, которая также называется «природой Будды» (Фосин Буддхата)<sup>2</sup>, которая также называется «сферой сознания» (синь-ди)<sup>3</sup>. Просветление названо мудростью, совершенствование (сю) названо сосредоточением (дин). Созерцание и мудрость в целом могут быть определены как Дхьяна. Эта природа [Будды] является основой чаньского учения. Поэтому и говорится об истоках чаньского учения, [которые] также можно назвать «чаньскими принципами и практикой», где эта основа [т. е. природа Будды] является «чаньским принципом», а отказ от чувственного [познания] и слияние с ней [природой Будды] является