



Центр "Петербургское Востоковедение"  
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

# **ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

**ST.PETERSBURG JOURNAL  
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 8  
volume 8**

**Центр  
«Петербургское Востоковедение»**

**Санкт-Петербург  
1996**

## Учение Тяньтай о недвойственности\*

К. Ю. Солонин

Институт востоковедения РАН  
(Санкт-Петербург)

«Недвойственность» является одним из ключевых понятий восточной мысли, равно индийской и китайской, буддийской и небуддийской. К концепции недвойственности прибегали и буддисты и такие значительные противники буддизма, как Шанкара, сформулировавший учение «недвойственной веданты» (*advaita-vedanta*). Однако в интерпретации «недвойственности» буддистами и небуддистами имелись различия, которые, на наш взгляд, в основном заключались в том, что для таких ведантистов, как Шанкара, на первом месте стояло подразумеваемое недвойственностью единство атмана живых существ с Брахманом (абсолютом), в то время как представители буддизма Махаяны, прилагавшие понятие недвойственности ко всем оппозиционным отношениям в широком смысле<sup>1</sup>, подчеркивали именно их существование, их значимость на уровне мирской, обыденной истины (*samvritti-satya*), и в то же время их непротиворечивость, их равную соотнесенность с целым, тождественность при условном разграничении. Из такого представления и выросло собственно буддийское представление о недвойственности.

Учение о недвойственности является продуктом развития именно буддизма Махаяны, ибо его содержание предполагает наличие некоторого абсолюта, высшей реальности, относительно которого субъект-объектные разграничения только и могут быть недвойственны. Доктринальное основание для такой концепции давало учение «Нирвана-сутры», «Лотосовой сутры» (*Saddharma-pundarikasutra*) и «Сутры Величия Цветка» (*Avatamsaka-sutra*) о равной пустотности и нереальности «Я» и «дхарм», а также о наличии подлежащего феноменальному миру абсолюта, реальности как она есть, обладающей свойствами «постоянства, блаженства, истинного Я и чистоты» (*nitya, sukha, atma, subha*). Таким образом, буддизм Махаяны обратился к не свойственным ранним формам буддизма онтологической проблематике. Утверждение положительной онтологии потребовало соответствующего обоснования других аспектов учения — гносеологии и сотериологии. На религиозном уровне истинная реальность была отождествлена с Дхармовым телом Будды (*dharmakaya*) и возникло представление об «Абсолютном Будде» Вайрочане, воплощающем истинную реальность или абсолют. Таким образом, сотериологический иде-

\* Настоящая статья написана при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

<sup>1</sup> Под «оппозиционными отношениями» следует понимать все отношения, предполагающие противопоставления — отношения субъекта и объекта, причины и следствия, природы и свойства.

ал бодхисаттвы, идущего по Пути с целью обретения состояния Будды, совпал с гносеологическим идеалом познания реальности как она есть. Ряд махаянских концепций, прежде всего учения о «сознании-сокровищнице» (*alayavijnana*) и «вместилище Так Приходящего» (*Tathagata-garbha*), объяснял явления феноменального мира через их соотнесенность и конечную тождественность с абсолютом, наделяя эмпирическое сознание, которое собственно и производит все дхармы, зародышем Будды, актуализация которого ведет к достижению конечной цели всякой практики — обретению состояния Будды. Возводя все феномены и всю психическую деятельность к реальности как она есть, последователи Махаяны были вынуждены обратиться к отношениям феноменов между собой и их связи с абсолютом. Для этой цели и была сформулирована концепция недвойственности. Однако эта концепция была разработана не столько в Индии, сколько в Китае, и благодаря особенностям культуры и мировосприятия китайцев приобрела там особое значение и определила развитие китайского и дальневосточного буддизма в целом.

Из индийских текстов, излагающих учение об абсолютной реальности, следует прежде всего отметить «Нирвана-сутру», «Лотосовую сутру» и «Сутру о Величии Цветка». Вместе с тем важнейшими для уяснения этой концепции были также «Сутра и львином рыке царицы Шрималы» (*Srimala-devi-singhanada-sutra*) и «Сутра о вместилище Так Приходящего» (*Tathagata-garbha-sutra*). Из религиозно-философских трактатов следует отметить фундаментальное для буддизма дальневосточной Махаяны сочинение Сарамати «Разъяснение Драгоценной Природы» (*Ratnagotra-vibhaga*), излагающее значительные для последующего китайского буддизма положения об эмпирическом сознании, как об «охваченном аффектами Дхармовом Телe» (кит. 在纏法身). Именно утверждение о том, что всякому феноменальному бытию подлечит основание в виде неизменного абсолюта, вызвало к жизни представление об относительной значимости понятий в широком смысле оппозиций и противопоставлений, а следовательно и утвердило представление об их недвойственности с абсолютом при сохранении условного различия между ними на уровне эмпирического познания. Спасение же заключено в отсечении аффектов, устранении различий и ментального конструирования, которые и приведут к реализации бодхисаттвой собственной природы истинной реальности, которое и будет собственным спасением.

Однако наиболее значительную роль в становлении концепции истинного бытия в китайском буддизме сыграл приписываемый бодхисаттве Ашвагхоше трактат «О пробуждении веры в Махаяну» (*Mahayana-srad-dhotpada-sastra*, кит. 大乘起信論), переведенный, или скорее, составленный в 550 г. индийским монахом-переводчиком Парамартхой (499—569)<sup>2</sup>. Этот текст сыграл значительную роль в формировании двух наиболее значительных школ китайского буддизма — Тяньтай и особенно Хуаянь (т. е. «Школы Аватамсака-сутры», кит. 華嚴經).

<sup>2</sup> Текст «Трактата о Пробуждении Веры в Махаяну» был частично переведен на русский язык Е. А. Торчиновым и опубликован им в альманахе «Буддизм в переводах». См. Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну (Махаянашрад-дхотпада-шастра) // Буддизм в переводах. Вып. I. СПб., 1992. С. 35—65; То же // Буддизм в переводах. Вып. II. СПб., 1993. С. 40—61.

Собственно говоря, школа Тяньтай («Облачная Терраса», назв. горы в совр. пров. Чжэцзян) возникла и оформилась раньше, чем Хуаянь, но учение о недвойственности было сформулировано Чжань-жанем (711—782) уже в поздний период функционирования этой школы, и подверглось влиянию ряда хуаяньских доктрин<sup>3</sup>. Современный китайский исследователь учения Тяньтай Чэнь Ин-шань прямо утверждает, что на формирование ряда концепций Чжань-жана оказало явное влияние учение одного из основателей школы Хуаянь Фа-цзана (643—712) об истинной реальности<sup>4</sup>. Согласно учению Фа-цзана, опиравшегося на текст «Махаяна-шраддхотпада-шастры», истинная реальность (*bhutatahata*, 眞如) является абсолютом, исполненным благих качеств. Она неизменна и неподвижна и присуща каждому живому существу. Под влиянием непробужденного неведения истинная реальность приходит в движение и возникают аффекты, которые истинной реальности по природе не присущи, являются иллюзорными, а потому возможно их устранение. Под влиянием аффектов начинается ментальное конструирование, в результате которого седьмое сознание (*klišṭamanovijnana*) принимает восьмое «сознание-сокровищницу» за атман, т. е. истинное Я личности. Таким образом создается ложное представление о реальной и действительно существующей личности. Истинная реальность заключена в сознании, поэтому помимо сознания нет иных дхарм и нет никаких различий, поэтому в сознании наблюдается полное тождество и равенство всех дхарм друг другу и сознанию. На основании «Махаяна-шраддхотпада-шастры» китайские буддисты обратились к созданию концепций об истинной реальности, которую они определяли как «истинный принцип» (眞理), и об ее отношении с феноменальным миром, определяемым как «вещь» (事). «Принцип», по учению Хуаянь, является тождественным с «вещью», ибо последняя не имеет собственной природы, но возникает из «принципа», который «изменяется под воздействием условий, оставаясь неизменным» (不變隨緣)<sup>5</sup>. «Вещь» же, в таком случае, оказывается неким континуумом, «подверженным воздействию, но остающимся неизменным» (隨緣不變)<sup>6</sup>. Поскольку «принцип» и «вещь» тождественны и взаимно проникают друг в друга, то обе вышеприведенных характеристики оказываются в равной степени приложимы к «истинной реальности». Таким образом, наиболее фундаментальное описание истинной реальности, данное Фа-цзаном таково: «истинная реальность неизменна, но изменяется под воздействием условий; подвержена воздействиям, но остается неизменной» (不變隨緣隨緣不變眞如). Эта концепция получила дальнейшее развитие в трудах самого Фа-цзана, но наиболее емко была выраже-

<sup>3</sup> Школа Тяньтай возводит свое происхождение к сер. VI в. — к монаху Хуй-вэню, который впервые сформулировал концепцию «трех истин». Школа Хуаянь окончательно оформилась в трудах Сянь-шоу Фа-цзана к концу VII — нач. VIII вв.).

<sup>4</sup> См. Чэнь Ин-шань. Чжаньжань лицзюй сысян (Учение Чжань-жана о полноте принципов) // Чжунго фосьюэ тунбао (Китайский буддологический вестник). Вып. 6. 1993. С. 283.

<sup>5</sup> См. Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1983. С. 240—241.

<sup>6</sup> Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 287.

на пятым патриархом школы Хуаянь Гуйфэн Цзун-ми (780—841) в «Предисловии к собранию разъяснений истоков чаньских истин» (諸說禪源諸詮集都序). В этом трактате Цзун-ми, основываясь на учении Аватамсака-сутры утверждает, что сознание производит все дхармы, само оставаясь неизменным, но в то же время трансформируясь под воздействием внешних условий. «Его неизменность — это его изначальная природа, его подверженность воздействию совокупности внешних причин есть его сущностный признак (*laksana*, 相) <...> Истинная реальность сознания — это [его] субстанция, возникновение и разрушение — это внешние проявления сознания». «Говоря о том, что сознание обладает истинной, имеют в виду, что оно не пусто и не иллюзорно; говоря о том, что сознание [обладает] толковостью<sup>7</sup>, имеют в виду, что оно не подвержено переменам»<sup>8</sup>. Таким образом, в рамках китайского буддизма укрепилось представление об истинно реальном сознании, объемлющем все дхармы, и в то же время тождественном им. Была утверждена положительная основа бытия и стал возможен дискурс в отношении истинной реальности.

Однако истинная реальность, абсолют имели, в понимании ученых из школы Хуаянь, естественно, только положительную трактовку, в то время как проблема происхождения и наличия зла хуаяньскими патриархами решалась в традиционном духе «несубстанциальности зла»; в рамках учения Тяньтай эта проблема особым образом ставилась уже основателем направления Чжи-и (538—597) в «Сокровенном смысле сутры о Гуаньши-ине» (觀世音經玄義), а также в «Сокровенном смысле Сутры Лотоса Чудесного Закона» (妙法蓮華經玄義). В дальнейшем эта теория развивалась Чжань-жанем и сунским автором Сымин Чжи-ли (960—1028).

Школа Тяньтай оформилась несколько ранее Хуаянь, однако учения Чжань-жаня и Чжи-ли, о которых пойдет речь, возникли под значительным влиянием хуаяньской философии, чем и был вызван вышеприведенный экскурс.

Формулируя свое учение о недвойственности, Чжань-жань, естественно, опирался на построения своего великого предшественника Чжи-и. Основой концепции Чжи-и было представление о «чудесном наличии» (妙有) некоей истинной реальности, подлежащей феноменальному миру<sup>9</sup>. Понимание Чжи-и этой истинной реальности близко к пониманию Фа-цзана, но имеет некоторые отличия в толковании: «В Великой сутре (Лотосовой сутре) сказано: "Единственная истина реальности — это значит, что нет двух. <...> В ней нет иллюзорности и лжи. <...> Также единая истина реальности называется "постоянство", "блаженство", "истинное Я" и "чистота" и не имеет различий пустотного, условного и срединного»<sup>10</sup>. Такова характеристика истинной реальности, как обладающей единством

<sup>7</sup> Т. е. является «истинной реальностью».

<sup>8</sup> См. Цзун-ми. «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» Ч. I / Пер. с кит. К. Ю. Солонина // Буддизм в переводах. Вып. I. С. 114—115.

<sup>9</sup> Впрочем, это представление общее для всего китайского буддизма и встречается уже у Сэн-чжао в «Шастре Драгоценного Вместителя». См.: Лай Юн-хай. Чжунго фосин лунь (Учение о природе Будды в Китае). Пекин, 1988. С. 114—115.

<sup>10</sup> Мяофа лянхуацзин сюаньши (Сокровенный смысл «Сутры Лотоса Чудесного Закона») // Тайсё синсю дайзюкё (Трипитака годов Тайсё). Токио, 1968. Т. 33. С. 781.

существования, ибо она не подвержена дискретному рассмотрению как «пустотная», «условная» (т. е. конвенциональная, условно существующая и срединная, т. е. истинно реальная) подобно феноменам, но обладает единством и неразличимостью трех этих модусов. Для дальнейшего описания истинной реальности Чжи-и вводит две фундаментальных категории — «истинное свойство» (實相) и «единственная дхарма» (一法), собственно и означающие «чудесное наличие» и содействующие в его интерпретации. Чжи-и указывает: «Субстанцией истинного свойства является лишь единственная дхарма. Будда дал ей много имен — чудесное наличие, истинное, доброе, чудесный облик, предел истины, высшая пустота, истинная реальность, нирвана, пустота, природа Будды, Вместилище Татхагаты, сознание истинного принципа. [Это] не существующая и не отсутствующая высшая истина Срединного пути»<sup>11</sup>. Далее следует развернутое разъяснение каждого из этих имен, причем оказывается, что Чжи-и понимает Природу Будды как Вместилище Татхагаты (如來藏), интерпретируемое им не только как средоточие истинной реальности в сознании человека, но скорее, как всеобъемлющий универсум. «Природа Будды многое вмещает в себя, поэтому называется Вместилищем Татхагаты». Через такую интерпретацию «истинного свойства», а также через соотнесение его с «сознанием истинного принципа» (中實理心) Чжи-и утверждает наделенность всех дхарм истинным свойством, а следовательно — их «чудесную реальность». «Чудесное наличие неразруσιμο, поэтому называется истинным свойством, <...> [оно] не имеет двойственности и различий» (無二無別), поэтому называется «реальностью» (如如), неизменно и пробуждено (覺了不變), поэтому названо природой Будды, объемлет собой полноту всех дхарм, поэтому называется Вместилищем Татхагаты»<sup>12</sup>. В данной интерпретации Чжи-и видит и основание для формулировки своего учения о реальности: «Не рождающаяся и не гибнущая нирвана, Вместилище Татхагаты, называется "чудесным наличием" и обладает истинно-реальной дхармой». Таким образом, «чудесное наличие служит опорой всем дхармам». Из этого «чудесного наличия рождаются все дхармы»<sup>13</sup>.

В данном контексте Чжи-и устраняет бытие единичного и утверждает высшее бытие всех дхарм как производных от истинной реальности. Бытие здесь оказывается фундаментальным аспектом мироздания, связующим между собой будд и живых существ — ибо бытие заключено в сознании или во Вместилище Татхагаты, которое, по классической интерпретации, и составляет зерно истинного бытия индивидуума.

Однако, как представляется, такие построения имели некоторый недостаток. Утверждение тотального бытия подразумевало его позитивность, как это и следует из определения «Нирвана-сутры» о «постоянстве, блаженстве, истинном Я и чистоте», но то же самое утверждение неразрывной связи всех дхарм с абсолютном неизбежно вело к утверждению, что бытие не есть окончательное благо, ибо оно порождает и неблагие дхармы. Таким образом, перед Чжи-и и его последователями встал вопрос

<sup>11</sup> Мяофа лянхуацзин сюань. С. 782.

<sup>12</sup> Там же. С. 783.

<sup>13</sup> Там же. С. 783.

определения природы зла. Также им надлежало выяснить, каким образом зло может пребывать в Будде — ибо из приведенных выше примеров видно, что Чжи-и безоговорочно отождествлял Будду с реальностью, а Вместилищу Татхагаты приписал статус вместилища «всех дхарм», а не одной только дхармы истинной реальности, а значит, все дхармы, и благие и неблагие, оказывались обладающими истинным свойством и через него сопричастными «чудесному наличию», приобретая тем самым онтологический статус, равно как и само фундаментальное неведение становилось онтологически значимой категорией.

Чжи-и и его ученики пытались решить проблему, разрабатывая концепцию «природы будды» (佛性)<sup>14</sup>. Кроме того, этот вопрос стоял в тесной связи с важнейшим для школы Тяньтай положением об иччхантниках<sup>15</sup>, которые тоже, по мнению тяньтайских наставников, обладали природой Будды. Поэтому в рамках школы Тяньтай была разработана концепция «полноты природы» (性具) или «полноты принципов» (理具), основой которой было признание и обоснование наличия в природе будды элементов как хорошего, так и плохого. Чжи-и выдвинул концепцию «трех причин, [заключенных] в природе Будды» (三因佛性). Эта концепция была проанализирована китайским ученым Лай Юн-хаем<sup>16</sup>. Цитируя «Сокровенный смысл Лотосовой сутры», он указывает, что Чжи-и выделил три типа причин природы Будды: «истинную» (正因), явленную (了因) и вспомогательную (緣因). Чжи-и поставил этим трем причинам в соответствие «сотериологические корреляты», установив «три пути» (三軌) следования по Пути — «путь истинной природы» (真性軌), соответствующий «природе дхарм» и «истинному свойству». Этот путь, по выражению Чжи-и, является «субстанцией учения» (乘體). Второй — «путь озаряющего созерцания» (觀照軌), соответствующий практике обретения *праджни*-мудрости. Третий — «вспомогательный путь» (資助軌) — предполагающий следование пяти первым парамитам и накопление заслуг. Эти три пути соответствуют «истинной», «явленной» и «вспомогательной» причинам, заключенным в природе Будды<sup>17</sup>.

Далее Чжи-и определяет взаимосвязь «трех путей», а также их отношение к добру и злу, обращаясь к учению мадхьямиков о единстве нирваны и сансары, а также привлекая положения об отсутствии самостоятельной значимости добра и зла, об их видимости лишь при сравнении. Хотя эти положения могут считаться традиционно буддийскими, однако в них можно усмотреть и некоторое даосское влияние<sup>18</sup>.

Основное рассуждение направлено на то, чтобы установить в каком отношении «три пути» и соответствующие им «три причины природы будды» (далее «три природы будды») находятся к добру и злу, а также

<sup>14</sup> Мяофа лянхуацзин сюань. С. 787.

<sup>15</sup> Т. е. живые существа, отсекающие свои благие корни. По учению буддизма Малой колесницы и ряда школ Махаяны, они не могли стать Буддами. «Лотосовая сутра» содержит предсказание о том, что даже иччхантики способны в будущем стать Буддами.

<sup>16</sup> Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 116—118.

<sup>17</sup> Мяофа лянхуацзин сюань. С. 744.

<sup>18</sup> Там же. С. 743.

к феноменальному универсуму в целом. В разъяснении этого Чжи-и распределил все десять истинных реальностей (十如是) или истинно-реальных свойств<sup>19</sup> между «тремя путями». Тем самым он, с одной стороны, придал онтологической проблематике «десяти реальностей» соте-риологическую направленность, ибо «три пути» образуют совокупность условий (наличие природы Будды) и средств для обретения нирваны, но с другой дал толкование «трех путей» в духе онтологическом и гносеологическом, на практике реализуя единство трех аспектов учения. В «Лотосовой сутре» Будда говорит, что «...Будда постиг труднейшую и редчайшую Дхарму, лишь Будды могут до конца понять истинное свойство всех дхарм. О нем говорят, что все дхармы обладают истинным свойством (如是相), истинной природой (如是性), истинной субстанцией (如是體), истинной способностью (如是力), истинным действием (如是作), истинной причиной (如是因), истинным условием (如是緣), истинным плодом (如是果), истинным воздаянием (如是報), и истинной и безусловной абсолютной равнозначностью (如是本末究竟平等)». Этот набор характеристик охватывает все дхармы, наделяя каждую из них собственной индивидуальностью, ибо выражение «истинно реальное» может быть интерпретировано как «именно такой», «присущий чему-то одному». Однако дхармы не являются в полном смысле реальным, ибо возникают согласно закону зависимого возникновения, и таким образом оказываются пустыми. Однако, по мысли Чжи-и, всем дхармам подлжит основание «чудесного наличия», которое, как уже указывалось, Чжи-и отождествил с «природой Будды» и «Вместилищем Так Приходящего». Чжи-и указывал: «...истинный смысл учения всех колесниц [заключен] во Вместилище Так Приходящего. [Это] Вместилище называется "природой Будды"». Из этого следует, что «среди всех дхарм нет ни одной, которая бы не обладала природой Будды», все они являются "чудесными" и не опираются ни на что грубое, т. е. являются совершенно чудесными»<sup>20</sup>. Далее Чжи-и переходит к характеристике фундаментального аспекта своего учения — о том, что в сознании в полноте пребывают десять видов свойств и природы десяти миров дхармы, а «сознание является началом трех путей». Чжи-и пишет: «Почему так? Десять видов свойств и природы (т. е. "десять истинно-реальных". — К. С.) есть лишь "три пути". Субстанция (體) есть "путь истинной природы". Природа есть "путь озаряющего созерцания", ибо она основывается на внутреннем (т. е. на субстанции). Свойство проявляется во внешнем, и поэтому есть вспомогательный путь и выражается он в счастье и добродетели...» Далее Чжи-и указывает, что способность относится к сфере «явленной причины» и поэтому входит в группу «пути озаряющего созерцания» так же, как «причина» и «плод», ибо они предполагают «упражнение» (習) причины и плода. «Причиной» и «плодом» в равной степени является природа Будды. «Условие» и «воздаяние» относятся к сфере «вспомогательного пути», как и «действие»<sup>21</sup>. Это деление синтезируется Чжи-и в последней, десятой, характеристике «безусловной равнозначности всех дхарм». Поскольку все дхармы проис-

<sup>19</sup> Т. е. характеристики феноменального мира и всех миров дхарм.

<sup>20</sup> Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 743.

<sup>21</sup> Там же. С. 743—744.

ходят из единого субстрата, они равностны, и поэтому обладают тремя модусами существования — «пустотным», «условным» и «срединным» (空假中), причем «пустотность» соответствует «пути озаряющего созерцания», «условность» — «вспомогательному пути», «срединность» — «пути истинной природы». Таким образом, включает Чжи-и, «десять свойств дхармового мира пребывают в "трех путях"»<sup>22</sup>. Поскольку все дхармы, и с ними десять миров дхармы (т. е. мир будд, бодхисаттв, пратьекабудд, шраваков, богов, людей, асуров, голодных духов, животных и обитателей ада) порождаются сознанием, то «в одном мгновении мысли простолюдина в полноте пребывают десять миров». «В каждом из миров, — продолжает Чжи-и — присутствуют природа и свойства аффектов, неблагодой кармы и пути страдания. Если есть природа и свойства неведения и аффектов, то есть природа и свойства мудрости и озаряющего созерцания. Почему? Из заблуждения относительно просветленности возникает неведение. Освобождение от неведения и есть пробужденность. В сутре сказано: "неведение превращается в пробужденность". Вималакирти сказал: "Неведение есть пробужденность". Точно так же десять миров дхармы, пребывая в сознании, обладают природой и свойством зла, "из зла возникает добро, без зла нет добра. Отказ от зла есть помощь добру"»<sup>23</sup>. Таким образом Чжи-и установил равную субстанциональность добра и зла, а также их равную присущность абсолюту. При этом Чжи-и был далек от того, чтобы объявлять истинную реальность исполненной зла. Наоборот, он уподобил «три пути» «трем сознаниям» — «путь истинной природы» он соотнес с «непорочным сознанием» (*amala-vijnana* 奄摩羅), которое фактически и представляет собой Дхармовое тело Будды, заключенное в каждом человеке; «путь озаряющего созерцания» Чжи-и отождествил с «сознанием-сокровищницей», исполненной и благого и дурного; «путь вспомоществования» Чжи-и сопоставил с «сознанием продолжающейся привязанности» (*adana-vijnana* 相續執) т. е. с манасом — различающим сознанием<sup>24</sup>. Если учесть соотнесение «трех путей» с «тремя природами» Будды, а также доказательство единства «трех путей», как происходящих из «пути истинной природы», становится ясно, что поскольку «путь созерцания» и «вспомогательный путь» обладают в равной степени добром и злом, «явленная» и «вспомогательная» причины природы Будды сочетают в себе чистоту и загрязненность, добро и зло<sup>25</sup>. В «истинной причине» природы Будды добро и зло, согласно Чжи-и, обретают недвойственность. «Три пути» едины между собой и образуют «Вместилище Так Приходящего», т. е. «природу Будды». Следовательно, «природа Будды» как истинная реальность обладает полнотой добра и зла, грязного и чистого, которые могут проявиться под внешним воздействием. Чжи-и указал: «"Три пути" есть "три природы Будды". Это называется "принципом природы Будды" (理佛性)»<sup>26</sup>. Из этого положения и

<sup>22</sup> Мяофа лянхуацзин сюаньи. С. 743.

<sup>23</sup> Там же. С. 743.

<sup>24</sup> Там же. С. 744.

<sup>25</sup> См. также: Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 117.

<sup>26</sup> Мяофа лянхуацзин сюаньи. С. 744.

возникло знаменитое утверждение, характеризующее учение школы Тяньтай — «полнота принципов и природа содержит зло» (理具性惡).

Смысл этого положения состоит прежде всего в том, что «чудесное наличие» не является сугубо положительным началом, как это утверждается в «Шастре о Пробуждении Веры в Махаяну», но напротив, содержит в себе всю полноту добра и зла. Сама «истинная природа» не является загрязненной, но «явленная» (了) и «вспомогательная» (緣) причины природы Будды исполнены добра и зла. Будучи истолкованы в духе традиционной китайской оппозиции между «субстанцией» и ее «функциональным проявлением», а также через соотнесение с «тремя путями», все три природы Будды оказываются также субстанцией и ее проявлением: «истинная природа» оказывается «субстанцией» — «Дхармовым телом», а «созерцание» и «вспомоществование» — функциональными проявлениями «праджней» и «мокшей»<sup>27</sup>. Таким образом, «принцип природы Будды» содержит в себе полноту всех феноменальных проявлений, ибо, как пишет Чжи-и, «во Вместилище Так Приходящего три дхармы (т. е. три пути) не едины и не различны, не различны и не едины, не едины и не неедины — невообразимые три дхармы (不思議三法). Из них [путь] вспомоществования (資成軌) содержит в себе всю неизмеримую полноту всех практик»<sup>28</sup>. Определяя «вспомоществование» и «созерцание» как проявление субстанции истинной природы, Чжи-и указывает, что «субстанция и проявление... есть не-два и [одновременно] два» — т. е. все три природы Будды и следовательно три пути не обладают независимым существованием, но зависят друг от друга и друг друга дополняют<sup>29</sup>. Таким образом, в природе Будды в состоянии «принципа» пребывает вся полнота десяти миров дхармы, причем в них содержится вся полнота добра и зла. Более того, как отмечает автор периода Юань Хуай-цзэ (1260—1380), именно эта полнота делает возможной актуализацию девяти первых миров, и, в конечном счете, достижение благого десятого мира Будды<sup>30</sup>. Именно «одноприродность добра и зла» делает возможным обретение для профанов состояния Будды, а также спасение иччхантников.

На основании того, что «чудесное наличие» или «Вместилище Так Приходящего» вмещает в себя всю полноту универсума, Чжи-и формулирует следующее важное для его учения положение. Вся феноменальная реальность неотделима от сознания, ибо, по учению «Аватамсака-сутры», сознание — это искусный художник, создающий вокруг себя множество изображений. Следовательно, все феномены и все миры дхарм (法界) также пребывают в сознании. В силу одноприродности миров, а также утверждения о «полноте принципов» каждый из миров содержит остальные девять — так образуется сто миров дхарм. Каждый из миров обладает десятью «истинно реальными» характеристиками — таким об-

<sup>27</sup> Мьяофа лянхуацзин сюаньши. С. 742. Праджня — мудрость, мокша — освобождение.

<sup>28</sup> Там же. С. 742.

<sup>29</sup> Там же. С. 742.

<sup>30</sup> Хуай-цзэ. Тяньтай чуань синьинь цзи (Записи о передаче печати сознания Будды в [школе] Тяньтай) // Тайсё синсю дайдзюкё. Т. 46. С. 934.

разом возникает сто миров с тысячей истинных реальностей (百法界千如是). Далее насчитывается «три вида миров» — «мир в состоянии пяти скандх», «мир живых существ» и «мир-вместилище». Так возникает три тысячи миров с их свойствами, которые пребывают в сознании в своей полноте<sup>31</sup>. Все миры пребывают друг в друге, мир будды содержит в себе девять остальных миров, девять миров содержат в себе мир Будды, а все вместе они обладают пустотным, условным и срединным существованием<sup>32</sup>. Благодаря «полноте принципов» в сознании, вернее в одном мгновении мысли, содержится вся полнота универсума, в результате чего все оппозиции и противопоставления оказываются недвойственными, ибо они восходят к единой субстанции, и непротиворечивыми, ибо они не находятся в состоянии антагонизма.

Так была сформулирована концепция «полноты природы», т. е. учение о природе абсолюта как реально содержащего добро и зло. Зло оказалось таким же проявлением абсолюта, как и благо, ибо и добро и зло равноприсущи природе Будды. Естественным путем освобождения было «превращение заблуждения в пробуждение». Зло и благо оказались в равной степени онтологически незначимыми. Между ними не существует непреодолимой грани. Только наличие истинной реальности зла и блага делало возможным развертывание десяти миров дхармы, демонстрировало тождественность всех миров друг другу и утверждало единство сознания, живых существ и Будды<sup>33</sup>. По выражению Лай Юн-хая, в учении Тяньтай о «полноте природы» ясно ощущается оттенок дуализма добра и зла, но в учении о том, что «страсти есть Путь» (т. е. о том, что аффекты являются по своей природе пробуждением) утверждается, что иллюзия есть иллюзия относительно истины, а истина есть истина относительно иллюзии. Оба эти начала тождественны — таким образом, утверждает Лай Юн-хай, учение Тяньтай устремляется к монизму<sup>34</sup>.

Девятый патриарх Тяньтай Чжань-жань в своем учении опирался на учение Чжи-и о «полноте природы» и о «трех тысячах миров в одном мгновении мысли». Его акцентирование «полноты принципов» было столь велико, что современный исследователь учения Тяньтай Чэнь Ин-шань даже назвал учение Чжань-жаня «учением о полноте принципов»<sup>35</sup>. Следует отметить, что в зависимости от контекста тяньтайские авторы употребляли взаимозаменяемые понятия «полноты принципов» и «полноты природы», что позволяет рассматривать их как синонимы.

Чэнь Ин-шань также отмечает, что учение Чжань-жаня о полноте природы испытало влияние доктрины Фа-цзана об «истинной реальности, подверженной воздействию, но остающейся неизменной». При этом, Чжань-жань, по мнению Чэнь Ин-шаня, не понял основной идеи Чжи-и о диалектическом отношении между «одним мгновением мысли» и «тремя тысячами миров»<sup>36</sup>. Чжань-жань, как указывает Чэнь Ин-шань, превратил

<sup>31</sup> Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 692, 742; Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 121.

<sup>32</sup> Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 121, 123; Хуай-цзэ. Указ. соч. С. 934.

<sup>33</sup> Хуай-цзэ. Указ. соч. С. 934.

<sup>34</sup> Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 127.

<sup>35</sup> Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 300.

<sup>36</sup> Там же. С. 285 — 287.

отношения между сознанием и тремя тысячами миров в «застылую», жестко определенную концепцию «полноты принципов»<sup>37</sup>. Кроме того, сама концепция «полноты принципов» появилась под влиянием хуаяньского представления о «природе» или «субстанции» истинной реальности. В силу происхождения из истинной реальности каждая дхарма объемлет собой все остальные дхармы. «Неисчерпаемое зависимое возникновение» (無盡緣起) оказывается, согласно учению Хуаянь, природой дхарм, бесконечное взаимопроникновение дхарм является миром объектов Будды и следовательно, истинной природой живых существ. Исходя из этих положений, Фа-цзан сформулировал концепцию истинной реальности, порождающей все дхармы под влиянием причин и воздействий<sup>38</sup>. По мнению Чэнь Ин-шаня, концепция «трех тысяч миров в одном мгновении сознания» была интерпретирована Чжань-жанем именно в хуаяньском духе, из чего и возникла концепция «полноты природы» или «полноты принципов», как некоторого «идеального» начала, присущего феноменальной реальности<sup>39</sup>.

Следует отметить, что в целом формулировка концепции «полноты природы» в том виде, как она была описана выше, принадлежит именно Чжань-жаню, а не Чжи-и, однако, может быть целиком выведена из мыслей Чжи-и, что нами и было продемонстрировано<sup>40</sup>. Более того, стремление Чжань-жаня сохранить основное содержание учения Тяньтай (Чжи-и) и побудило его предпринять формулировку концепции «полноты природы» в противовес концепциям Хуаянь о возникновении дхарм при опоре на истинную реальность (性起), которые, в свою очередь, восходят к учению «Шастры о Пробуждении Веры в Махаяну». Учение Чжи-и о присутствии в сознании полноты сотни дхармовых миров со всей полнотой их свойств и характеристик требовало признания присутствия в реальности добра и зла в недвойственной форме. Учение о присутствии в сознании трех тысяч миров с необходимостью порождало концепцию полноты присутствия добра и зла в истинной природе, т. е. недвойственности. Об этом говорил еще Чжи-и, указывая, что и Будда не уничтожил в своей природе зло, да и само единство универсума возможно лишь при «полноте природы»<sup>41</sup>. Именно это имел в виду юаньский Хуай-цзэ, говоря, что лишь иероглиф «"полнота" показывает, что наше учение считает природу исполненной благодати. <...> Заслуга нашей школы в утверждении [понятия] природы [исполненной] зла»<sup>42</sup>.

Именно Чжань-жань сумел увязать представление о присутствии в сознании трех тысяч миров с концепцией «полноты принципов», причем таким образом, что они стали до некоторой степени синонимическими. По мнению Чэнь Ин-шаня, основанием для выработки концепции «пол-

<sup>37</sup> Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 285.

<sup>38</sup> Там же. С. 281.

<sup>39</sup> Там же. С. 287.

<sup>40</sup> У самого Чжи-и формулировка «полнота природы» не встречается ни разу. Чжань-жань тоже использовал ее нечасто, однако Чжи-ли, комментируя «Десять врат недвойственности», постоянно прибегал к этому выражению.

<sup>41</sup> Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 120.

<sup>42</sup> Хуай-цзэ. Указ. соч. С. 934.

ноты принципов» явилось постулирование пребывания в сознании полноты универсума<sup>43</sup>, хотя, видимо, дело обстоит иначе — для Чжань-жана эти две теории были частями целого, дополняли друг друга и в конечном итоге образовывали единый гносеологический и сотериологический комплекс. Именно присутствие в сознании мира Будды делало возможным спасение, а это наличие было возможно лишь в случае наличия в сознании «полноты принципов». Спасение, очевидно, предполагает реализацию целостного универсума, а не «искоренение девяти [миров] ради подверженного воздействию принципа (緣理)»<sup>44</sup>.

По мнению Чэнь Ин-шаня, в «Десяти вратах недвойственности» (十不二門) учение Чжань-жана о «полноте принципов» нашло свое наивысшее выражение<sup>45</sup>. Текст отличается значительным лаконизмом и чрезвычайной содержательной наполненностью, что породило значительную комментаторскую традицию. Наиболее значительным является комментарий сунского Чжи-ли «Указание важнейшего из десяти врат недвойственности» (十不二門指要鈔) в 2-х цзюанях, составленный в первый год эры Цзин-дэ (1004)<sup>46</sup>. Это сочинение наиболее авторитетно и в нынешние дни.

В своих рассуждениях Чжань-жань отталкивался от представления о «трех тысячах миров в одном мгновении мысли», а также от концепции «трех истин», составляющих одну из основ тяньтайской доктрины в целом. Согласно легенде, основатель школы Тяньтай монах Хуй-вэнь (сер. VI в.) обрел пробуждение, читая следующий текст из «Махапраджняпарамита-шастры»: «[О всех] рождающихся из причинной обусловленности дхармах я скажу, что их нет, что они лишь условные имена, они также есть истина Срединного пути»<sup>47</sup>. В этом утверждении указывается, что все дхармы пусты, существуют условно на уровне «мирской истины», и в то же время сопричастны истинной реальности. Хуй-вэнь связал это утверждение с отрывком из «Махапраджняпарамита-шастры», где говорится о присутствии в сознании трех видов мудрости «знания обо всем» (一切知), т. е. знания о пустотности всех дхарм. Пустотность является «общим свойством дхарм» (諸法總相). Второй вид мудрости — «знание видов пути» (道種知) т. е. знание «специфического признака» (別相) каждой дхарм, напоминание различия между ними на уровне мирского существования. Третий вид мудрости — «знание видов всего» (一切種知) т. е. присущее лишь Буддам знание и общего и особенного, знание пути преобразования существ и т. д. Содержание этих отрывков дало тяньтайским наставникам определить три модуса существования объектов — «пустотный» (空), «условный» (假) и «срединный» (中). «Срединный» модус предполагает принадлежность всех дхарм и некоторой ре-

<sup>43</sup> Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 288.

<sup>44</sup> Хуай-цзэ. Указ. соч. С. 934.

<sup>45</sup> Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 300.

<sup>46</sup> Сымин Чжи-ли. Ши бу эр мэнь чжияочао (Указание важнейшего из «Десяти врат недвойственности») // Тайсэ синсю дайзюкё. Т. 46. С. 704—721.

<sup>47</sup> Эту легенду рассказал Чжи-и ближайшему ученику Гуань-дину, благодаря которому она попала в «Мохэ Чжи-гуань». См.: Мохэ Чжи-гуань // Тайсэ синсю дайзюкё. Т. 46. С. 1.

альности «чудесному наличию» (в позднейшей терминологии). Таким образом, всякий объект оказывался «чудесно наличествующим», а его постижение зависело лишь от стадии совершенствования созерцателя. Шраваки и пратьека-будды определяли объект как пустой, бодхисаттвы — как «условно существующий», будды же были способны видеть его истинный облик. Следовательно, любая дхарма была одновременно «пустой, условной и срединной». Точно так же характеризовались, естественно, и «три тысячи миров в одном мгновении мысли» — они тоже были одновременно «пустыми, условными и срединными» и причастными некоторому «чудесному наличию». Благодаря этому последнему качеству они не исключали друг друга, а «полнота принципов» делала возможным становление «полноценного универсума», в котором только и возможно спасение через реализацию одноприродности добра и зла. Эта концепция явилась первым основанием учения о «десяти вратах недвойственности». Следует заметить, что Чжань-жань говорит именно о недвойственности, имея в виду конвенциональное существование оппозиции. Понятие недвойственности не ликвидирует члены оппозиции совсем, но лишь снимает их взаимоисключающую противоречивость. Более того, недвойственность может быть теоретически выведена только через анализ противоположностей и оппозиций с учетом представления о «трех тысячах миров в одном мгновении мысли» и о «полноте природы».

При этом следует обратиться к еще одному истоку учения Чжань-жаня — учению Чжи-и о «десяти чудесных» (十妙).

Основой концепции «чудесных» является само название основного текста Школы Тяньтай — «Сутры Лотоса Чудесного Закона» (妙法蓮華經) в переводе Кумарадживы. В соответствии с четырехчленной экзегетической схемой Тяньтай, первым следовало разобрать название канона, что Чжи-и и сделал в «Сокровенном смысле...»<sup>48</sup>. Первым он разобрал знак 妙 — «благой» или «чудесный», «сокровенный». Разбору этого понятия посвящена первая часть второй цзюани «Сокровенного смысла...». Следует учитывать, что в школе Тяньтай существовало деление «Лотосовой сутры» — первые четырнадцать частей содержали откровения Шакьямуни, т. е. нирманакаи Вайрочаны, и получили название «учения следов», а заключительные тринадцать — считались непосредственным откровением Высшего Будды, Вайрочаны, и поэтому назывались «основным учением». Понятие «чудесного» Чжи-и объясняет прежде всего, как пребывание в одном мире девяти миров дхарм, которые одновременно являются «пустыми, условными и срединными», т. е. едиными и, одновременно, тройственными<sup>49</sup>. Ранее Чжи-и говорит о «трех чудесных дхармах» (三法妙), т. е. о Будде, живых существах и сознании, которые все являются чудесными<sup>50</sup>. Живые существа чудесны, ибо объемлют собой мудрость познания Будды и потенцию к приобретению сверхъестественных способностей. Будда чудесен, ибо обладает всей полнотой «постоянной» (實) и «временной» (權) мудрости, которую могут познать лишь Будды. Сознание чудесно, ибо объемлет собой все дхармы и содержит в себе

<sup>48</sup> Т. е. «Сокровенный Смысл сутры Лотоса Чудесного Закона».

<sup>49</sup> Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 696 — 698.

<sup>50</sup> Там же. С. 692 — 693.

все миры. Основание обретения состояния Будды также пребывает в сознании живых существ, в связи с чем Чжи-и, цитируя «Аватамсакасутру», говорит, что «эти три не имеют различий». Далее, все три связаны между собой как причина и следствие — дхарма живых существ объемлет собой причину и следствие и все дхармы, дхарма Будды опирается на плод (據果), а дхарма сознания пребывает в причине (據因)<sup>51</sup>. Кроме того, «три чудесных дхармы» могут быть сопоставлены с «тремя причинами в природе Будды» (三因佛性) и «тремя путями», через которые постулируется равное присутствие в «чудесном наличии» или «Вместилище Так Приходящего» добра и зла. Кроме того, «чудесны» и «три тысячи миров», пребывающие в одном мгновении мысли, ибо они обладают десятью свойствами и в то же время являются «истинно и окончательно равностными» (究竟平等); с этой точки зрения, сознание и Будда абсолютно тождественны, ибо равно причастны «истинному принципу». Таким образом, нет ничего, что не было бы Срединным путем.

Знак «чудесный» получил у Чжи-и дальнейшее истолкование в виде десяти чудесных «учения следов» и «основного учения».

Основой для выделения «десяти врат недвойственности» явились два набора «десяти чудесных», «учения следов» и «основного учения», причем основное внимание Чжань-жань уделяет именно «учению следов». «Десять чудесных учения следов» суть следующие — «объект» (境), «мудрость» (智), «практики» (行), «стадии пробуждения» (位), «три дхармы» (三法), т. е. «три пути» (三軌), «воздействие и отклик» (感應), «чудесные способности» (神通), «проповедь» (說法), «родственность» (眷屬), «польза» от учения Будды (利益). Интерес Чжань-жаня к «учению следов» станет яснее из следующего определения «основы» и «следов», данного Чжи-и: «...принцип в соотношении с вещами называется основой, учение о принципах и учение о делах называется учением о следах»<sup>52</sup>. Таким образом, именно через «учение следов» Чжэн-жань мог установить единство «принципов» и «вещей». С другой стороны «субстанция есть основа», а «проявление есть след»<sup>53</sup>. «Десять чудесных учения следов» описывают весь универсум и гносеологически и сотериологически, следовательно содержат все множество истин, и тем самым являются основой созерцания. Это и имеет в виду Чжань-жань, когда говорит, что эти «десять чудесных» «образуют основу созерцания» т. е. его объект, из которого рождается созерцание. «Десять врат недвойственности» определены также как «десять чудесных учения о созерцании сознания»<sup>54</sup>. Следовательно, они и «десять чудесных учения следов» находятся в отношении «принципа» и «проявления», а также ведут к реализации «десяти чудесных основного учения», ибо последние постигаются через созерцание. Таким образом, через «десять врат недвойственности» восстанавливается единство дхармового мира между «следами» и «основой» и утверждается тождество профанического и истинно реального универсума.

<sup>51</sup> Таким образом, именно Чжи-и сформулировал столь актуальное для Чжань-жаня положение о недвойственности причины и следствия.

<sup>52</sup> Мяофа лянхуацзин сюань. С. 724.

<sup>53</sup> Там же. С. 724.

<sup>54</sup> Определение Чжань-жаня в «Десяти вратах недвойственности».

Сердцевиной учений о «десяти чудесных учения следов» и «десяти врат недвойственности» и основной предпосылкой их конечного единства является представление о «чудесности объекта». Л. Гурвиц в своем фундаментальном труде о Чжи-и определяет содержание этого представления как созерцание «десяти истинно-реальных» характеристик любого объекта<sup>55</sup>. Это определение верно в том отношении, что «десять истинно-реальных», по мнению Чжи-и и его предшественников, поддаются троякому толкованию; если говорится, что «свойство» и так далее «таково», то это значит, что все десять тождественны и следовательно пусты. Это истина пустотности. Если сказать «подобное свойство» и т. д., то это будет обозначать истину условности. Третье толкование связано с первым, но означает, согласно Чжи-и, «подобие реальности — наличию истинного свойства срединного пути», т. е. истину срединности<sup>56</sup>. Конкретное сочетание природы и свойств образует дхармовый мир, существование которого описывается в терминах «причины и следствия». Десять миров дхарм объемлют друг друга и пребывают в сознании, которое таким образом объемлет в единстве все возможные свойства, оппозиции и различия. Внутри сознания все миры, истины, свойства и т. д., по учению Чжэн-жаня, сводятся к «полноте принципов». Таким образом, можно предположить, что для Чжань-жаня, «чудесным объектом» является «полнота принципов» или, в реализованном виде, «три тысячи миров в одном мгновении мысли». Этот «немыслимый объект» могут познать только Будды, ибо он объемлет собой все дхармы и производит все виды мудрости<sup>57</sup>. Иными словами, познание объекта совпадает с обретением состояния Будды; налицо совпадение онтологии, сотериологии и гносеологии в учении Тяньтай. Созерцание «объекта» производит «мудрость», «мудрость» производит «практики» и «ступени созерцания». Эти «четыре чудесных» фактически являются причиной для того, чтобы бодхисаттва обрел «три дхармы» или «три пути» — т. е. «путь осознания истинной природы», «путь освещающего [эту природу] созерцания» и «путь вспомогательного знания»<sup>58</sup>. На этой ступени синтезируются мудрость, объект и практики, она является их плодом. Кроме того, на этой стадии осознается единство сознания, живых существ и будды. Эти причина и плод относятся к сфере «субъекта», ибо касаются конкретного бодхисаттвы, в то время как последующие «пять чудесных» имеют целью преобразование других и относятся к сфере «объекта».

«Десяти вратам недвойственности» соответствуют «десять чудесных следов учения». Важнейшим из них являются первые пять, а именно: «недвойственности материи и сознания» (色心不二) соответствует «чудесный объект», «недвойственности внешнего и внутреннего» (内外不二) соответствуют «мудрость и практики». Сюда же относится «недвойственность природы и совершенствования» (修性不二), а «недвойственности причины и следствия» (因果不二) соответствуют «чудесные положения

<sup>55</sup> L. Hurvitz. Chih-I (538–597). An Introduction into the Life and Ideas of Chinese Buddhist Monk. Briges, 1963. P. 206–207.

<sup>56</sup> Мяофа лянхуацзин сюань. С. 693.

<sup>57</sup> Там же. С. 693.

<sup>58</sup> L. Hurvitz. Op. cit. P. 206.

на пути совершенствования и три дхармы». Остальные «шесть ворот» имеют характер сотериологический, а все десять в целом демонстрируют единство познавательного и сотериологического процессов.

Всякий объект определяется сочетанием материи и сознания, а наличие объекта, прежде всего, определяется наличием субъектно-объектной оппозиции. Поскольку любой объект является «чудесным», ибо «всякая пылинка объемлет полноту универсума», то он равным образом заключает в себе и субъект с объектом, т. е. созерцающего и созерцаемое<sup>59</sup>. С другой стороны, все объекты «созданы лишь сознанием» (唯心所造) и присутствуют в сознании как «полнота принципов»<sup>60</sup>. Следовательно, все оппозиции и вообще все феномены соотносятся Чжан-жанем с единым истоком и именно поэтому они «недвойственны». На недвойственности «материи и сознания» основывается «недвойственность внешнего и внутреннего», ибо их принадлежность абсолюту проясняется через «мудрость», порожденную «объектом» и его созерцанием, вернее «мудрость» и «практики» проявляют их недвойственность. Точно так же дело обстоит с «недвойственностью природы и совершенствования», т. е. исконных и приобретенных качеств, характеризующих индивида в его конкретности. «Причина и следствие» недвойственны, ибо описывают единый процесс совершенствования бодхисаттвы, а также соответствуют «трем дхармам» и «ступеням совершенствования», синтезирующим предыдущие «объект и т. д., являющиеся «причиной», в «совершенный плод» (果滿) «трех путей». Каждые из предыдущих врат обуславливают последующие, но наиболее важными для понимания концепции Чжань-жана в целом являются выше описанные четыре.

Таким образом, понятие «недвойственность» по Чжань-жаню, призвано продемонстрировать не столько тождественность выделяемых им категорий, но скорее их соотнесенность с единым истоком — с «полнотой принципов», как порождающим началом универсума, и в конечном счете с Вайрочаной, как выражением абсолюта, который фактически тождественен сознанию и пребывает в сознании каждого живого существа, ибо эти три не имеют различий.

В этой связи хочется отметить, что вряд ли обоснованно связывать выделение Чжэнь-жанем «полноты принципов» или «полноты природы» в качестве неподвижного начала, с влиянием не-тяньтайских доктрин, ибо будучи выражением действительной полноты и совершенства абсолюта, «полнота принципов» будет неподвижной именно в силу своей абсолютности. Здесь нужно указать, что идея неподвижной вселенной была разработана мадхьямиками, к которым возводили себя тяньтайские наставники<sup>61</sup>. Таким образом, концепция Чжэн-жана является своего рода «возвращением к истокам». «Динамизм» концепций Хуаянь, в свою очередь, можно объяснить преимущественным вниманием, которое эта шко-

<sup>59</sup> См.: Чжань-жань. Чжи гуань да и (Общий смысл Чжи-гуань) // Тайсё синсю дайзюкё. Т. 46. С. 460.

<sup>60</sup> Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 693.

<sup>61</sup> Ф. И. Щербатской. Концепция буддийской нирваны // Ф. И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 234—238.

ла уделяла «постоянно текущей», «длительной», пребывающей в постоянном движении алаявиджняне.

Таким образом, основание учения Чжань-жаня усматривается в понятии «полноты принципов», которая не является неким множеством «сперматических логосов», но представляет собой единый принцип, воплощающий в себе полноту абсолюта и всех его возможных проявлений, и он как таковой должен обладать свойством постоянного развертывания — очевидно это и имеется в виду при определении реальности как постоянной. В этом заключается еще одно отличие учений Тяньтай и Хуаянь, ибо для последней реальность — это постоянное движение истинной реальности, которая производит все феномены под влиянием воздействия, а не постоянно развертывающийся универсум, воплощенный в предвечном Будде Вайрочане. Этот универсум характеризуется «полнотой принципов», которая делает возможным реализацию одноприродности или недвойственности добра и зла и осознание непосредственного тождества нирваны и сансары, как и предписывается учением мадхьямики, к каковому направлению относили себя последователи школы Тяньтай.

С другой стороны, учение об Абсолюте, развертывающемся в два равнозначных, противоположных, но не взаимоисключающих начала, из которых и образуется полнота мира, имеет реальную параллель среди исконно китайских учений, а именно — в даосизме. В даосизме, как и в учении Тяньтай, оппозиции значимы только по отношению друг к другу, в отношении же породившего их начала они недвойственны и не имеют самостоятельного значения. Очевидно, что речь идет не о прямом заимствовании тяньтайскими наставниками даосских концепций, но скорее о типологическом сходстве этих построений, отражающих фундаментальную устремленность китайцев к созданию положительной онтологии, исключающей разделение мира на противоположности. Таким образом, по учению Тяньтай, основной характеристикой бытия является недвойственность, основание которой составляет «полнота принципов» или «полнота природы», содержащаяся в сознании.

## Десять врат недвойственности<sup>1</sup>.

Почтенный Чжань-жань из Цзин-си изложил при Тан.

Учение следов толкует о причинах и следствиях и субъекте-объекте и достигает того, что учения одного периода, сливаясь, проникают в чудесное<sup>2</sup>. Все [многочисленные] разъяснения и толкования ограничиваются четырьмя учениями и пятью вкусами, имея целью раскрыть [смысл] учения с тем, чтобы насладиться [вкусом] сливок<sup>3</sup>. Созерцание сознания является важнейшим средством практики учения, однако [оно] находит лишь краткое выражение во множестве разъяснений, причем где-то упоминается, а где-то — нет, истинный смысл его не установлен, из-за чего и появляются дополнительные учения, являющиеся плодом вымысла, или опирающиеся на [какие-либо] события или объекты, а иногда лишь упоминаются «десять созерцаний» [безо всяких пояснений]<sup>4</sup>. Изъясняемые объекты, принципы, деяния, мудрость, положения, дхармы, способность преобразовывать и подверженность преобразованию обретают смысл в способности к разъяснению. В разъяснении же все они [именуются] чудесными, но внутри [самого] объяснения все от начала до конца есть субъект и объект<sup>5</sup>. По этой причине необходимо рассмотреть десять чудесных и выявить [в них] единое превращение, [показывающее их единство], и тогда станет совершенно ясен смысл ухода [Будды] из мира<sup>6</sup>. Поэтому нельзя не рассмотреть общую схему десяти чудесных. Поэтому [я] выбрал десять чудесных в качестве основы учения о созерцании<sup>7</sup>. Если понять, что чудесная основа и чудесные следы недалеки друг от друга, то нужно лишь знать, что [они] различаются лишь соединением и разделением<sup>8</sup>. Смысл причины и следствия един, какая же разница между субъектом и объектом? Поэтому далее и говорится: Хотя основа и след различны, они [обладают] непостижимым единством. Что же говорить о том, что субстанция, принципы и функция есть лишь проявления субъекта, объекта, причин и следствий, а признаки учений есть лишь различение четырех положений. Понимание этого приведет к тому, что четыре положения будут навечно отделены от остальных сочинений<sup>9</sup>. Если осознать эту основную мысль, то у учения появится опора, и оно ни в каком случае не выйдет за пределы пустотности, условности и срединности трех тысяч миров в одном мгновении сознания<sup>10</sup>. То же касается принципов, объектов, а также и

пользы и выгоды. Таким образом десять колесниц приостановления и созерцания станут самостоятельно достижимыми причиной и следствием<sup>11</sup>. [Я] подниму лишь один край учения, [в котором] собраны воедино способность к изменению и подверженность ему. Таким образом две противоположности приобщатся к успехам практик цветка Закона, так что заслуги не поблекнут, а разъяснения можно будет понять<sup>12</sup>. Поэтому вновь необходимо собрать десять чудесных по десяти разделам. Зачем? Если ради постоянного излагать временное, то от недвойственности перейдем к двойственности. Если раскрывать временное, чтобы показать постоянное, то от двойственности перейдем к недвойственности. Чтобы в совершенстве раскрыть Дхарму, то есть Учение, следует руководствоваться десятью путями недвойственности. Каждый из них будет подтвержден учением о шести [чудесных]<sup>13</sup>. Нижеследующее есть лишь прямое указание на принцип, с тем чтобы смысл еще одной сутры выявился бы ярче и отчетливей.

Первое — недвойственность материи и сознания, второе — недвойственность внешнего и внутреннего, недвойственность совершенствования и природы, четвертое — недвойственность причины и следствия, пятое — недвойственность чистого и грязного, шестое — недвойственность прямого и косвенного [воздаяния], седьмое — недвойственность субъекта и объекта, восьмое — недвойственность трех видов действий, девятое — недвойственность временного и постоянного, десятое — недвойственность получения и орошения. Первое из них получило свое имя от чудесного объекта, второе и третье получили свои имена от [чудесных] мудрости и практик, четвертое было названо [так] благодаря [чудесным] положениям и дхармам, пятое, шестое и седьмое получили названия из-за [чудесного] отклика и чудесных способностей, восьмое и девятое получили имена [благодаря чудесной] проповеди, десятое было названо [так] из-за [чудесной] родственности и принесения пользы [живым существам]<sup>14</sup>.

### **Первое — материя и сознание недвойственны.**

Все десять истинно реальных объектов<sup>14</sup>, вплоть до истины отсутствия, могут быть рассмотрены в двух аспектах — обобщающем и выделительном. Обобщение [выражается в том], что все [объекты] заключены в одном мгновении мысли. Выделение [заключается в том], что выделяются материя и сознание<sup>15</sup>. Почему? Признак десяти истинных реальностей [заключен] единственно в материи, а их природа — единственно в сознании. Силы, субстанции, созидание условия производятся совместно материей и соз-

нанием, в [круговорот] причин и следствий вовлечено [лишь] сознание. Воздаяние ограничивается лишь материей<sup>16</sup>. Двенадцать нидан, страдания и карма [производятся сознанием и материей]<sup>17</sup> совместно. В сомнение впадает лишь сознание. Четыре истины постигаются трояким соединением сознания и материи<sup>18</sup>. Уничтожение достигается лишь сознанием. В двух истинах и трех истинах мирская [постигаются] сознанием и материей вместе, но высшая истина и срединная [истина] пребывают лишь в сознании<sup>19</sup>. Из этого можно полностью постичь единую реальность и отсутствие<sup>20</sup>. Если, познав различия, от разделения перейти к обобщению, то множество дхарм происходит из природы сознания<sup>21</sup>. Единая природа не имеет природы, и таковы же три тысячи [миров]<sup>22</sup>. Следует знать, что [когда речь идет] о материальном сознании, то сознание называется «изменением»<sup>23</sup>. «Изменение» называется «созиданием», а о «созидании» говорят, как о субстанции и ее проявлении. Из этого следует, что [это] и не материя и не сознание, но и материя и сознание [вместе]. Единственность материи и единственность сознания происходят именно отсюда<sup>24</sup>. Поэтому известно, что осознав «одно мгновение мысли», повсюду увидишь, как сам и другой превращаются в Будду<sup>25</sup>. Иной становится иным буддой, но по-прежнему тождественен сознанию. Так разве тот будда, которым станешь ты сам, будет находиться в противоречии с «одним мгновением мысли»? Отсюда видно, что множество объектов и дхарм, различаясь между собой, [тем не менее] не отличны [друг от друга].

### **Второе — недвойственность внешнего и внутреннего**

Все созерцаемые объекты не выходят за пределы внутреннего и внешнего<sup>26</sup>. Внешним называется то, что [возникает] при опоре на иное прямое и косвенное, сознание и материю, то есть [все внешнее является] пустым, производным и срединным, и таким образом [обладает] чудесной пустотностью, производностью и срединностью<sup>27</sup>. Поэтому субстанция материи и сознания исчерпывается<sup>28</sup>. [Остается] лишь единая реальная природа, [в которой] нет пустого, производного и срединного<sup>29</sup>. То же относится к материи и сознанию, которые внезапно [обретают] тождество с истинной чистотой<sup>30</sup>. И не существует более различий семи методов в отношении живых существ, нет отличия между чистой и грязной землей<sup>31</sup>. Сеть повелителя [обнимает] прямое и косвенное и [оба] они обретают свой высший блеск<sup>32</sup>. Сначала [следует] уяснить, что достигнув сосредоточенного неразличения внешних материи и сознания [поймешь], что внутренняя субстанция трех тысяч [ми-

ров] пуста, производна и срединна<sup>33</sup>. Таким образом, все внешние дхармы [происходят] из природы сознания. Помимо природы сознания нет ничего всеобъемлющего, кроме нее. Все, что в мирах будд десяти сторон света наделено чувственной природой, охвачено субстанцией, не знающей различений и отличий<sup>34</sup>. Все рассуждения о материи, сознании субъекте, объекте происходят из недвойственности материи и сознания.

### **Третье — недвойственность совершенствования и природы.**

Природа и добродетель есть лишь одно мгновение мысли, объемлющее миры и реальности<sup>35</sup>. Этот внутренний мир реальности преисполнен трех дхарм<sup>36</sup>. Хотя природа является основой, однако при опоре на мудрость возникают практики, и совершенствование освещает собой природу. Практики [же в свою очередь] возникают из природы<sup>37</sup>. Если сохранена природа, то полнота совершенствования может стать природой. Если пробуждены практики, то полнота природы может стать совершенствованием<sup>38</sup>. В природе ничего не изменяется, таково же и совершенствование, [обладающее] постоянством<sup>39</sup>. Совершенствование бывает двух видов — подчиняющееся и противоречащее<sup>40</sup>. Подчиняющееся обозначает [тот вид совершенствования], когда видение природы становится практикой. Противоречащим называют [такое совершенствование], при котором из-за отвращения от природы возникают заблуждения<sup>41</sup>. Заблуждение и видение есть два сознания, хотя сознание и неизменно<sup>42</sup>. Подчинение и противоречие есть две природы, а природа и вещи всегда различны<sup>43</sup>. Если удастся не изменять сознание под внешним воздействием, то это приведет к тому, что заблуждающееся совершенствование станет истинным<sup>44</sup>. Поэтому необходимо, чтобы одновременно заблуждение и просветление [вместе] освещали природу и стали совершенствованием<sup>45</sup>. [Тогда] исчезнут [устремление] к осознанию природы и совершенствованию сознания<sup>46</sup> и оба сознания. Далее, ясное и гармоничное совершенствование по отношению к природе характеризуется разделенностью и слиянием<sup>47</sup>. При разделенности имеется по три [вида] природы и совершенствования, при слиянии [имеется] два совершенствования и одна природа<sup>48</sup>. Два совершенствования и каждого по три вместе производят три природы. Таким образом, хотя [видов] совершенствования девять, но девять есть лишь три<sup>49</sup>. Разъясняя совершенствование в отношении природы, объединяют совершенствование в две [группы]. Эти две относятся к единой природе, как волна к воде. Двойственность и недвойственность, как [между] водой и волной<sup>50</sup>. Следует знать, что природа указывает

на три препятствия, поэтому [природ] и устанавливают три<sup>51</sup>. Совершенствование происходит из природы и поэтому устанавливают три дхармы. Достижение природы без совершенствования [дается следованием] путем единой чудесной колесницы<sup>52</sup>. [В этом случае] отсутствуют различия и дхармадхату становится пронизаем и призрачен. Это происходит от недвойственности внешнего и внутреннего<sup>53</sup>.

#### **Четвертое — недвойственность причины и следствия<sup>54</sup>.**

Живые существа в сознании содержат полноту условий трех путей<sup>55</sup>. Это условие реализуется в плод и называется тремя нирванами<sup>56</sup>. Причина и следствие не имеют различий, от начала до конца их принцип един<sup>57</sup>. Если условие и добродетель полны, почему бы не пребывать в условии?<sup>58</sup> Только по причине заблуждения каждый сам себя [полагает] истинным, если осознать непонятую природу и истину, то пребудешь лишь в причине<sup>59</sup>. Если долго пестовать причину, то она проявится под именем плода<sup>60</sup>. Лишь из-за того, что принцип причины и следствия один, проявление этого единого принципа является причиной. Когда принцип проявил себя, более нет имени плода. Так разве же сохранится термин причины?<sup>61</sup> Причина и плод гибнут, принцип и природа исчезнут сами по себе<sup>62</sup>. Лишь из-за того, что уничтожающая мудрость бывает далека и близка, заблуждения могут быть тяжелыми и легкими, благодаря чему выделяют три сомнения по их силе и, разъясняя смысл шести ступеней, прибегают к именам обширной или недостаточной мудрости<sup>63</sup>. Поэтому [это] подобно тому, как стараются во сне разрушить сомнения с помощью пустого имени<sup>64</sup>. Иллюзорные причины наполняют зеркало [сознания] плодами образов<sup>65</sup>. Хотя смысл пустотности и образа одинаков, пустотность пуста, а образ реален<sup>66</sup>. Образ реален, и поэтому говорится об изначальном наличии принципа. Пустотность пуста, поэтому заблуждение превращается в природу<sup>67</sup>. Таким образом недвойственность становится двойственностью, и устанавливается различие между причиной и следствием. Двойственность становится недвойственностью из-за единства субстанции<sup>68</sup>. Известно, что следствие происходит из причины, причина преодолевает следствие<sup>69</sup>. Поэтому три тысячи [миров] в отношении принципа одинаково называются неведением<sup>70</sup>. Когда три тысячи реализуются в качестве плода, они все называются постоянными и блаженными<sup>71</sup>. В трех тысячах миров непробужденность становится пробужденностью, не претерпевая изменений<sup>72</sup>. Три тысячи [миров] постоянно

обладают полнотой субстанции и полнотой функции<sup>73</sup>. Это происходит из-за недвойственности совершенствования и природы<sup>74</sup>.

### Пятое — недвойственность грязного и чистого<sup>75</sup>.

Если познать безначальность, то есть то, что дхармадхату является неведением, то из этого можно уяснить, что неведение является дхармадхату<sup>76</sup>. Дхармадхату в отношении с неведением всеобъемлюще созидает все дхармы. Это и называется загрязнением. Неведение в отношении с дхармадхату всеобъемлюще реагирует на все воздействия. Это называется очищением<sup>77</sup>. Вода [может быть] чистой и мутной, однако в равной степени является волнистой и мокрой<sup>78</sup>. Хотя чистота и мутность обусловлены и тождественны, все же грязь является изначально наличествующим<sup>79</sup>. Хотя мутность присутствует изначально, полнотой [ее] субстанции является чистота<sup>80</sup>. Из-за соответствия принципа двух волн (чистой и мутной. — К. С.), выявляется субстанция и функция, поэтому причины и следствия в трех тысячах [миров] все вместе называются причинно-обусловленными<sup>81</sup>. Заблуждение и пробуждение возникают из условий и не выходят за пределы мгновения<sup>82</sup>. Природа мгновения постоянна и [имеет] тот же принцип, что и зависимое возникновение, и в пределах одного принципа происходит разделение на чистое и грязное<sup>83</sup>. При разделении [возникают] шесть грязных и четыре чистых<sup>84</sup>. При слиянии десять [свойств] пронизывают чистое и грязное<sup>85</sup>. Из этого видно, что грязная субстанция мгновения [на самом деле] целиком чиста<sup>86</sup>. Когда субстанция трех тысяч [миров] еще не выявлена, то остается заблуждение. Поэтому на ступени подобия шесть индрий обретают вседостигающее сияние. Сияние разделяет десять миров, и каждый [из них] становится ясным и блестящим. Разве тот, шесть органов чувств которого чисты, не называет или утверждает десять [миров]?<sup>87</sup> Тот, кто выделяет истину, идет по следам и точно так же [создает] десять миров<sup>88</sup>. Поэтому необходимо, чтобы изначально в сознании [имелись] сокрытие и освещение<sup>89</sup>. Освещение приведет к вечной полноте трех тысяч [миров]. Сокрытие [означает] пустотность и срединность всех дхарм. В конце концов [они] оба исчезнут, и оба будут светить<sup>90</sup>. Если не изменять этой сосредоточенности, то всеобъемлющий ответ не будет знать границ, в соответствии с призывом, [сможешь] уничтожить чистое и грязное<sup>91</sup>. Уничтожая грязное и чистое, [прибегают] к [истинам] пустотности и срединности, и по-прежнему пустотность и срединность преобразуют грязное в чистое, и из этого поймешь, что грязное и чис-

тое сами по себе гибнут в пустотности и срединности<sup>92</sup>. Это происходит из недвойственности причины и следствия<sup>93</sup>.

### **Шестое — недвойственность прямого и косвенного [воздаяния]**

Уже определена недвойственность субстанции Вайрочаны, исходя из того, что с безначальных времен в одном мгновении мысли [содержится] три тысячи [миров]<sup>94</sup>. Из трех тысяч две тысячи, определяющие рождение [индивида], являются прямым [воздаянием]. Тысяча, [относящаяся] к государствам и землям, является косвенным [воздаянием]<sup>95</sup>. Прямое и косвенное пребывают в едином сознании, а разве сознание выделяет способность и предмет способности?<sup>96</sup> Раз нет способности и ее предмета, таковы же прямое и косвенное [воздаяния]. Таким образом, на [стадиях] созерцания принципов природы и имен, уже наблюдается свойство недвойственности прямого и косвенного [воздаяний]<sup>97</sup>. Это приводит к тому, что субъект и объект, причина и следствие объемлют друг друга<sup>98</sup>. Хотя живые существа еще не различают плоды и принципы, [во вселенной] нет ничего, что не являлось бы чудесным объектом Вайрочаны<sup>99</sup>. Далее, нужно вновь осознать, что Дхармовая субстанция всех будд ничего не объемлет и объемлет все, природа и принципы живых существ, хотя и не ограничены, но в то же время определены<sup>100</sup>. От начала до конца неизменно, большое и малое не имеет [между собой] преград<sup>101</sup>. У причины и следствия принцип тождествен, в чем же различие между прямым и косвенным [воздаянием]? Поэтому существует единая мера чистых и грязных земель, высокого и низкого положения, тела пыли и Дхармового Тела. Страна пыли не отличается от умиротворенного света. Таким образом, каждая временная пылинка вмещает все пылинки времени, одно тело пыли вмещает все тела<sup>102</sup>. Широту и узость, благородство и низость [вмещаемого одной пылинкой] трудно помыслить. Чистое и грязное неисчерпасмы. Если бы три тысячи [миров] не были [одновременно] пустотны, производны и срединны, то как бы возникло это проявление свободы?<sup>103</sup> Из этого видно, что дела и принципы живых существ и Будд, субъект и объект объемлют друг друга<sup>104</sup>. Этого происходит от недвойственности чистого и грязного<sup>105</sup>.

### **Седьмое — недвойственность субъекта и объекта<sup>106</sup>.**

В деле принесения пользы другим в соответствии с условиями опираются на основу. Основой называется полнота [присутст-

вия] в единой природе субъекта и объекта, то есть: сам достигнув [стадии] плода, [тем самым] принесешь пользу другим<sup>107</sup>. Так в природе и принципах содержатся три тысячи трех добродетелей и трех истин<sup>108</sup>. Собственные практики касаются лишь пустотности и срединности, три тысячи принесений пользы другим устремлены к вещам<sup>109</sup>. Все неизмеримое [множество] вещей и явлений не выходит за пределы трех тысяч [миров]<sup>110</sup>. Способности к отклику, несмотря на свое множество, ограничены пределами десяти миров<sup>111</sup>. Все круговращение и проявление миров заключено в одном мгновении мысли. Земли порождают друг друга, но все пребывают в умиротворенном свете<sup>112</sup>. Принцип живых существ заключает в себе полноту трех тысяч миров, поэтому они имеют способность к призыву. Все Будды заключают в себе полноту трех тысяч принципов, и поэтому имеют способность к ответу<sup>113</sup>. Ответ объемлет собой все условия, объемлет все наслаждение и устремляется к неразличению. Если бы было не так, то как бы появлялись образы, подобные [отражению] в зеркале? Зеркало содержит принцип проявления образов, тело имеет природу порождения образов<sup>114</sup>. Если по отношению к некоему телу не проявляется образ, то это значит, что принцип зеркала имеет предел и не проникает вещи и формы<sup>115</sup>. Если есть разделение с зеркалом, то появляется этот принцип<sup>116</sup>. Нет такого тела, образ которого не появлялся бы [в зеркале]. Если зеркало не порождает образ, то [это] из-за того, что оно покрыто пылью. Пыль уничтожается усердием человека. Проявление образа не ограничивается вытиранием [пыли с зеркала]<sup>117</sup>. Так из сравнения можно узнать основную суть учения о созерцании. Следует знать, что хотя принцип обладает полнотой субъектно-объектных [отношений], необходимы явления и вспомогательные причины в виде заслуг заботы о других<sup>118</sup>. Благодаря этой обусловленности, происходит слияние с природой, это и может называться природой<sup>119</sup>. Обретение десяти тысяч заслуг ведет к тому, что не устанавливается собственная природа и превращения не имеют предела и ограничения<sup>120</sup>. Это происходит из недвойственности прямого и косвенного<sup>121</sup>.

### **Восьмое — недвойственность трех [видов] деяний<sup>122</sup>.**

Преобразование других проявляется в делении на три сокровенных<sup>123</sup>. Из-за того, что [Будда] следовал вещам и принципам, возникли разные имена<sup>124</sup>. Колесо сознания как зеркало [отражает] условия и предпосылки, два [других] колеса устанавливают преобразования, так что в явлении тела и проповеди Дхармы никогда не было различий<sup>125</sup>. В отношении тела [произошло]

разделение на истинное и обусловленное, в отношении Учения [возникла] разница между временным и постоянным<sup>126</sup>. Если бы два тела различались, то почему говорят о единстве Дхармового тела?<sup>127</sup> Если две проповеди противоречивы, то почему говорят, что [они] вместе есть путь обретения состояния Будды? Если бы [было] лишь Дхармовое тело, то не должно [было бы быть] передачи [учения] следующим поколениям. Если бы был лишь путь Будды, то кто установил бы три колесницы?<sup>129</sup> Если бы тело не имело [присущей] телу речи, то непременно не было бы самой речи. Тело и речь одинаково соотносятся с колесом сознания<sup>130</sup>. Сознание и материя едино реальны и преобразовывают [все] согласно своей природе, [обладают] постоянством и, безвидно достигая предела, производят действия согласно с величиной вещей<sup>131</sup>. Разве можно отрицать, что сто миров — это лишь сознание? Все миры — это всего лишь три [вида] действий. Если миры — это лишь мгновение мысли, то разве различаются три вида действий?<sup>132</sup> Плод применяет неистощимую причину, и только из этого может называться плодом<sup>133</sup>. Если верить в причину и следствие, то узнаешь, что три сокровенных имеют основу<sup>134</sup>. Сто миров и три [вида] действий есть пустотные, производные и срединные, что ведет к тому, что плодом называют стремление к всеобъемлющему<sup>135</sup>. Каждая соответствующая форма, каждый звук речи — все заключают в себе полноту трех [видов] действий в трех мирах — преобразование и вновь преобразование — вот название этому!<sup>136</sup> Поэтому в одном мгновении мысли обыденного сознания заключено море признаков природы и свойств трех сокровенных<sup>137</sup>. Каждая пылинка, оформившаяся как воздаяние, в своем основном принципе тождественна Вайрочане<sup>138</sup>. Отсюда происходит название «трех не имеющих различий». [Все] это происходит из недвойственности субъекта и объекта<sup>139</sup>.

### **Девятое — недвойственность временного и постоянного.**

Равностная великая мудрость как зеркало постоянно [обозревает] мир дхарм и, исходя из принципов и природы, устанавливает девять временных и одно постоянное<sup>140</sup>. Постоянное [включает в себя] временное девяти миров и наоборот<sup>141</sup>. Постоянное и временное взаимно безвидны, сто миров [заключены] в одном мгновении мысли и постоянно пребывают в движении<sup>142</sup>. Достижение плода [происходит] из слияния с изначальным единым принципом, так что [изначально] нет ни временного, ни постоянного, но они становятся временным и постоянным [из-за внешних условий]<sup>143</sup>. Это подобно описанной выше свободе колеса сознания, велящего

телу и речи выступать в соответствии с предпосылками временного и постоянного, а также трех [видов] действий, [содержащихся] в одном мгновении мысли и не противоречащих временному и постоянному<sup>144</sup>. Разве можно их разделять — ведь они развертываются из неподвижности?<sup>145</sup> В речи устанавливаются имена с помощью постоянного и временного, в отношении тела устанавливаются имена истинного и превращенного. Принцип трех [видов] действий един, постоянное и временное пребывают во мраке слитно. Это происходит из недвойственности трех видов действий<sup>146</sup>.

### **Десятое — недвойственность восприятия и орошения<sup>147</sup>.**

Вещи, в основе своей, по природе обладают полнотой временного и постоянного<sup>148</sup>. С безначальных времен, благодаря силам истечения, временное и постоянное порождаются, поэтому [они] принципиально постоянны и равностны, но в соответствии с временем оформляются благодаря привычкам, действиям и желаниям<sup>149</sup>. Если бы не было изначальной причины, воскурение стало бы голым представлением<sup>150</sup>. Если из-за воскурений возникают различия, то это не из-за различий в природе. Хотя нет различий по природе, именно из-за того, что основываются на иллюзорном устремлении, [возникают] иллюзорные условия, иллюзорный призыв, иллюзорный отклик, иллюзорное стремление. Могущее реагировать и объект преобразований (т. е. субъект и объект. — К. С.) ни временны, ни постоянны<sup>151</sup>. Однако из-за возникновения невременное и непостоянное становится постоянным и временным<sup>152</sup>. В результате и Будда, обладающий невременностью и непостоянством, отвечает с помощью постоянного и временного<sup>153</sup>. Ответ на призыв вещей объемлет тело и землю без односторонности, в едином постоянном умиротворенном свете нет ничего, что не было бы дхармадхату<sup>154</sup>. Поэтому известно, что три тысячи [миров] пребывают в сфере сознания и не отличаются от трех тысяч миров сферы Будды<sup>155</sup>. Субстанция четырех тончайших одинакова польза от постоянных и временных учений одинакова<sup>156</sup>. Это происходит от недвойственности постоянного и временного<sup>157</sup>.

Поэтому все десять врат от материи и сознания и до восприятия и орошения переходят друг в друга. Это показывает, что десять чудесных обладают единым принципом<sup>158</sup>. Так объект изначально обладает полнотой трех [истин]<sup>159</sup>. Понимание, рожденное на основе мудрости называется мудростью<sup>160</sup>. Мудрость руководит практиками и приводит к освобождению в слиянии с принципом<sup>161</sup>. Три дхармы дополняют друг друга и, не различаясь, различаются, и производно устанавливают мелкое и глубокое, опре-

деляют чрезмерность и недостаточность<sup>162</sup>. Три дхармы есть лишь постижение трех принципов<sup>163</sup>. Нижеследующие пять разделов [толкуют] проявление трех дхарм<sup>164</sup>. В одном мгновении мысли [содержатся] три тысячи миров, и проявление [трех тысяч миров] проистекает из становления их пустотности, производности и срединности<sup>165</sup>. Если осознать одно мгновение мысли, то основа и следы Учения будд в десяти сторонах света не далеки<sup>166</sup>. Поэтому я вновь изложил десять врат [недвойственности] с тем, чтобы совершенствующися в созерцании могли это познать<sup>167</sup>. Начиная с заглавия я [все] разделил, чтобы свести воедино и дополнить [с тем, чтобы] текст стал понятен.

Десять врат недвойственности закончены.

## Примечания

1. *Десять врат недвойственности.* Понятие «недвойственности» является ключевым в буддийском утверждении единства мира. Школа Тяньтай, возводившая свой авторитет к цискому Хуй-вэню, а через него к мадхьямикам и Нагарджуне, в построении своего учения о недвойственности опиралась на концепцию недвойственности и неразличимости нирваны и сансары. Однако более близким источником представления явилось учение о «временном» и «постоянном» учениях, выработанное на основе представления о «Лотосовой сутре», как о конечном и наивысшем учении Будды. Тем не менее Чжань-жань и его сунский комментатор Чжи-ли толкуют соотношение «временного» и «постоянного» шире, нежели «классификацию учений», — как целый комплекс метафизических, гносеологических и сотериологических концепций, содержащихся в учении Будды. «Десять врат» объемлют собой весь мир, то есть отношения между ними описывают весь комплекс связей, образующих онтологическое и сотериологическое единство универсума, реальность и иллюзорность мира. Когда «десять врат» описываются с помощью «временных» «искусных методов», то они предстают двойственными, но двойственность как «искусный метод» подводит к постижению недвойственности, а недвойственность как «истинное» представление определяет правильное познание двойственности. Таким образом, недвойственность и двойственность обретают единство.

2. *Учение следов толкует о причинах и следствиях и субъекте-объекте и достигает того, что учения одного периода, сливаясь, проникают в чудесное.* Учение следов — учение, преподанное Буддой в разделах «Лотосовой сутры», — т. е. учение, связанное с различными речами и действиями Будды в его иллюзорном земном облике Шакьямуни. Это учение представляет собой следы истинного тела Будды и высшего учения, проповеданного им в последующих тринадцати главах «Лотосовой сутры». «Проникновение в чудесное», согласно сунскому комментатору, объясняется через дихотомию «способности действовать» и «предмета действия». В основе десяти врат недвойственности полагается «десять чудесных» — «чудесный объект», «чудесная мудрость», «чудесные действия», «три чудесных дхармы», «чудесные воздействие и отклик», «чудесность удивительных способностей», «чудесная проповедь», «чудесная родственность» и «чудесная польза». Сунский Чжи-ли объясняет соотношение между вратами и чудесными как связь потенции и ее объекта, причем объектом «проникновения» являются «десять чудесных», но в то же время они есть основание для выделения в профаническом «мире следов» «десяти врат».

*Причины и следствия, субъект и объект (因果自他).* Согласно традиционному комментарию Чжи-ли, употребление этих четырех понятий наглядно выявляет единство онтологии и сотериологии в буддизме Тяньтай. Причина, следствие, субъект и объект являются базовыми отношениями, определяющими возник-

## Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

новение мира, но вместе с тем описывают путь совершенствования будхисаттвы. Из «десяти чудесных» «объект», «мудрость», «действия», «ступени совершенствования» являются «причиной», условием обретения «трех Дхарм» или «трех путей» — «пути истинной природы», «пути озаряющего созерцания» и «пути вспомоществования» — т. е. «истинного свойства», «мудрости» и «речи, помогающей раскрыть истинное свойство». «Три Дхармы» являются «самостоятельно достижимым плодом». На сотериологическом уровне «три Дхармы» соответствуют «приостановлению, созерцанию и объекту», где последний возникает из предыдущих двух. Приостановление соответствует «истине», «созерцание» — «созерцанию», а объект есть созерцание «мира десяти истинных реальностей», в котором вещи и принципы слиты нераздельно. Первые пять из «десяти чудесных» являются основанием для последующих пяти. Они относятся к субъекту, ибо достигаются самостоятельно. «Чудесное воздействие и отклик» предполагает наличие некоего отношения, поэтому объединяет в себе субъект и объект; «проповедь» и «чудесные способности» означают способность к преобразению других и относятся к сфере субъекта, а «родственность» и «польза» подразумевают получение, т. е. подверженность преобразованию и относятся к объекту.

Первыми и основными ступенями на пути просветления являются «объект» и «мудрость», т. е. обретение истинного знания о мире, как о «постоянном, блаженном, обладающем истинным Я и чистом».

3. *Четыре учения и вкус сливок (醍醐)* — понятия из тьянтайской классификации учений. Четыре учения: учение Трипитаки — шраваков и Малой колесницы, проникающее учение — учение для будхисаттв о шести парамитах и Вайпурья-сутр, выделительное учение — отличное от двух предыдущих учение о праджне, и совершенное — учение «Лотосовой» и «Нирвана»-сутр. Последнее из них обладает «вкусом сливок» (в соответствии со сравнением из «Лотосовой сутры») — квинтэссенция и высшее учение буддизма.

4. *Созерцание сознания (觀心)* — ключевое понятие тьянтайского учения. Сознание является источником всех дхарм, которые пусты, ибо оно пусто. Вместе с тем сознание является неким «условным» единством, что дает дхармам условно-реальный статус. Кроме того, сознание является «срединным», что указывает на его независимый статус, как «татхагатагарбхи» — вместилища мудрости Будды, ради раскрытия которой у живых существ Будда покинул мир. Тройкое понимание сознания требует и тройкого созерцания. Созерцание должно исходить из сознания и заключаться на сознании, а не опираться на внешние проявления, на объекты, иначе чем сознание. *Десять колесниц созерцания* — десять ступеней созерцания по учению школы Тьянтай: 1) Созерцание немислимого объекта, т. е. сознания, как средоточия мироздания — важнейшая стадия процесса созерцания. Основанием этого процесса является «тройственное созерцание тройственной истины» которое, хотя и находятся в отношении, но вместе с тем образуют субъектно-объектную не-дуальность, «подобно доске и скалке». 2) Установление истинного устремления к пробуждению. 3) Искусное успокоение сознания, т. е. «пробывание в истинной природе». 4) Устранение всеобщей приверженности к дхармам. 5) Знание прохода в завале — избавление от мирской мудрости. 6) Выбор пути — избрание необходимых практик совершенствования. 7) Соответствующее вспомоществование — в соответствии с препятствиями. 8) Знание стадии — для избежания гордости и заблуждений относительно степени собственной просветленности. 9) Спокойное претерпевание внешних и внутренних бедствий. 10) Уничтожение приверженности ко всему, кроме истинного пробуждения. Важнейшей из «десяти колесниц» является первая, которая определяет адекватное видение мира, ибо в ней сознание осознает себя как единство скандх, органов чувств и дхату, включая таким образом в себя весь универсум. В рамках этой первой стадии осознается неотделимость созерцания от созерцаемого и достигается единство «трех тысяч миров в одном мгновении мысли» и исчезают преграды между вещами и принципами.

5. *...есть лишь субъект и объект.* Соотношение десяти чудесных Чудесных Чжи-ли объясняет следующим образом: «От объекта [и до трех Дхарм] — это самостоятельно достижимая причина, три Дхармы — это самостоятельно достижимое следствие», <...> «призыв и отклик — это единение субъекта и объекта, чудесные способности и проповедь — это субъект, родственность и польза [другим] — это субъект».

## Памятники культуры Востока

6. *Единое превращение (一化)*. По мнению Чжи-ли — это недвойственность субъекта и объекта. Постигание этой всеобщей недвойственности (ибо субъектно-объектные отношения определяют структуру универсума) составляют мудрость Будды, преподать которую живым существам он и явился.

7. *«Десять чудесных в качестве основы учения о созерцании»*. Согласно комментарию Чжи-ли, все проявления мира, добро и зло, феномены и органы восприятия, помещаются в одном мгновении сознания, причем образуют в нем единство восприятия и воспринимаемого (единства мира). Все они сводятся к трем истинам, которые на психотехническом уровне соответствуют «приостановлению». Го Чао-шунь толкует это как «сознание останавливается на истине»\*, обретая недвойственность, и вслед за ним возникает созерцание. Таким образом три истины составляют основу созерцания и являются «основой десяти чудесных», ибо последние имеют своей основой «объект» — «Основу приостановления и созерцания», а остальные девять, являются, согласно указанию Чжи-ли, производными от созерцания. В этом смысле «десять чудесных» являются вторичными по отношению к приостановлению и созерцанию (止觀), по терминологии Тяньтай — «временными», но «истинное» — раскрывается через «временное». Таким образом, на профаническом уровне, «десять чудесных» есть основа для понимания «приостановления и созерцания».

8. *Чудесная основа (本妙) и чудесные следы (跡妙) недалеки... и различаются лишь соединением и разделением*. В учении Тяньтай, выделяется также «десять чудесных основного учения», т. е. последних 13 глав «Лотосовой сутры». Эти десять — «чудесная причина», «чудесное следствие», «чудесная земля», «чудесный призыв и отклик», «чудесные способности», «чудесная проповедь», «чудесная родственность», «чудесная нирвана», «чудесное долголетие», «чудесная польза». «Десять чудесных основы» и «десять чудесных следов» находятся во взаимной обусловленности, различие между ними в «соединении и разделении». «Соединение и разделение» можно охарактеризовать как выделение этапов на пути просветления и познания, а соединение — как их некий синтез. В то же время эти два понятия прилагаются, по преимуществу, к описанию отношений между причиной и следствием в рамках «десяти чудесных». В «учении следов» «объект», «мудрость», «практики» и «ступени просветления» выделяются в качестве «причины» или «условия». При этом Чжи-ли выделяет их как «разъединительные», возможно, имея в виду то, что они обретаются последовательно, одно после другого, отрицая друг друга. «Три Дхармы» (т. е. «три пути») являются «плодом», причем «синтетическим», ибо в нем обретают единство четыре предыдущие стадии. Для «десяти чудесных основного учения» существует следующее деление. «Чудесная причина» является «синтетической», ибо в качестве совокупности благих деяний и сострадания Будды она соответствует четверым первым «положениям учения следов», которые являются разделительными». Таким образом, в основе и четырех первых пунктов и «чудесной причины» лежит недвойственный мир «немыслимого объекта». «Чудесные земли» и все остальное являются «разделительными плодами». Чжи-ли писал: «...в словах "чудесная причина" заключена полнота объекта». «Три Дхармы» как синтез гносеологии и сотериологии соответствуют «разделительным плодам» «чудесных земель» и так далее. Из этого проистекает единство причины и следствия, а следовательно по указанию Чжи-ли, и тождество субъекта и объекта.

9. *Субстанция (體), принципы (理) и функция (用) есть лишь проявления субъекта-объекта, причин и следствий*. Здесь Чжань-жань прибегает к традиционному для школы Тяньтай описанию учения с точки зрения его субстанции, имени, принципов и функций. Следует заметить, что Чжи-и привнес в эту концепцию религиозный акцент, введя категорию «имени» и «принципов» в изначально двухчленное представление «Махаяна шраддхотпада-шастры» об онтологически значимой субстанции и ее акциденции или проявлении. Понятие «имени» и «принципов [вероучения]» было введено Чжи-и для лучшего раскрытия «сокровенного смысла» «Лотосовой сутры». Чжэнь-жань в своем трактате обращается к традиционному содержанию категорий субстанции и ее проявления при этом

\* «Совершенное мгновенное учение Чжи-и» (Чжи и юань дун цзяо), см.: Го Чао-шунь // Чжунхуа фосьюэ сюэбао. 1992. С. 140.

опуская из непосредственного рассмотрения категорию «имени»\*. Согласно комментарию Чжи-ли, Чжэнь-жань в своем трактате вновь свел воедино онтологию и сотериологию: «...Объект субстантивирует (體 здесь глагол) мудрость, практики и положения, [три] Дхармы являются принципами отклика и других трех. С применением отклика и родственности достигается польза. [Таким образом] именно в единении причины и следствия достигается функция благодетельствования других». Этот пассаж станет понятен, если учесть данное выше описание субъектно-объектных отношений и причинно-следственных зависимостей десяти чудесных. Субстанция, принципы и функция оказываются ничем иным, как причинно-следственными и субъектными отношениями. *Четыре положения* — «имя», «субстанция», «принципы» и «функция», применяемые в классификации учений

*Будут навечно отделены от остальных учений.* Чжи-ли усматривает в этой фразе относительный смысл, ибо совершенное тяньтайское учение стоит особняком именно в силу своего совершенства.

10. *Основная мысль* — Чжи-ли имеет в виду «чудесную субстанцию трех тысяч миров». «Чудесная субстанция» синонимична понятию Чжи-и о «чудесном наличии». Концепция «чудесного наличия», однако, не являлась изобретением Чжи-и, ее широко использовали наставники Хуаянь, причем в смысле, схожем с тяньтайским. «Чудесное наличие» имеет основанием представление о реальности как о «постоянной, блаженной, обладающей истинным Я и чистотой», обладающей «истинным признаком». Эта концепция утверждает конечную реальность мира, как производного Абсолюта, природы Будды — и в этом смысле три тысячи миров обладают реальностью, ибо они созданы сознанием, объединяющим в себе созерцание и созерцаемое. В основе этой «чудесной субстанции» лежит «немыслимый», недвойственный объект, который неотделим от сознания, и сознание неотделимо от него, как скалка неотделима от доски, а язык от колокола. Основой этого единства выступает сознание, которое и является опорой учения.

*Ни в каком случае* — перевод здесь скорее описательный, ибо в оригинале употреблены слова «по вертикали и горизонтали». Здесь имеются в виду четыре учения и пять вкусов, которые на классификационных схемах образуют вертикальные и горизонтальные оси. В переносном смысле — все учения.

*Пустотность, условность и срединность трех тысяч миров в одном мгновении сознания.* Три тысячи миров образованы умножением десяти миров дхарм на три мира — пять скандх, живые существа и местопребывания. Тридцать умножается еще на десять, ибо каждый из миров включает в себя остальные десять, а затем произведение умножается на «десять истинно-реальных», присущих каждому миру. «Десять истинно-реальных» — «истинный признак», «истинная природа», «истинная субстанция», «истинные силы», «истинное действие», «истинная причина», «истинное условие», «истинный плод», «истинное воздаяние», «истинное и совершенное равенство». «Истинно-реальные» с первого по девятое обладают пустотной природой, ибо описывают обыденный мир, и поэтому относятся к истине пустотности. В то же время все десять соответствуют друг другу и обуславливают друг друга и поэтому являются условными. Истину срединности описывает последнее из «десяти истинно-реальных», ибо исключает крайности утверждения и отрицания и обосновывает недвойственную природу явлений. Все три природы или уровни постижений вещей пребывают в сознании одновременно, неотделимо от него.

11. Десять колесниц созерцания соответствуют объекту, мудрости, практикам, положениям и трем Дхармам, описываемым как самостоятельно осуществляемые («для себя достижимые») причина и следствие.

12. *Успех практик цветка Закона* — т. е. «Лotosовой сутры». Здесь имеется в виду разъяснение истинной реальности и недвойственности.

\* Понятия «субстанции» (體) и ее «проявления» (用) имеют основание в традиционной китайской философии Сюань-сюэ. Эта пара понятий широко употреблялась также в «Махаяна шраддхотпада-шастре», откуда попала к последователям школы Хуаянь. Однако Чжи-и и его последователи восприняли концепцию субстанции и ее проявления именно в ее традиционно китайском ключе, толкуя универсум как «динамическую акциденцию абсолюта» в духе «полноты принципов».

13. *Шесть чудесных*. Десяти вратам недвойственности, разбитым на шесть групп, соответствует шесть групп из десяти чудесных, расположенных в соответствии с субъектно-объектными и причинно-следственными связями.

1. Материи и сознанию соответствуют чудесный объект или «непостижимый объект», описывающий недвойственность мира, являющийся основным условием и предпосылкой всех практик.

2. «Чудесные мудрость и практики» дают возможность постигнуть единство внешнего и внутреннего, природы и совершенствования (т. е. изначального и привнесенного).

3. Путь просветления и его стадии («положения» Ⅴ) образует единство, а «три Дхармы» предстают как «синтетический плод» и через них толкуется недвойственность причины и следствия.

4. «Чудесный отклик и сверхъестественные способности» направлены равно на всех, в них нет чистого и грязного, прямого и косвенного, субъекта и объекта.

5. Три вида действий имеют единый исток, а временное и постоянное равноправны и равно важны для живых существ. Их истоком в равной степени является единый Будда.

6. Родственное отношение Будды к живым существам подобно орошающему траву дождю, но вместе с тем живые существа тождественны Будде.

14. *Все десять истинно реальных объектов вплоть до истины отсутствия*. Данное сочетание как указывает Чэнь Ин-шань, является раскрытием термина чудесный объект\*. Этот термин включает в себя «десять истинно-реальных объектов, двенадцать нидан, четыре благородных истины, две истины, три истины, истину единого истинного признака, т. е. высшую реальность и истину отсутствия, т. е. утверждение об отсутствии различий между сознанием, Буддой и живыми существами. Также толкует эту фразу и сунский Чжи-ли: «Все множество дхарм не выходит за пределы чудесного объекта». Таким образом «чудесный объект» охватывает собой онтологический, сотериологический и гносеологический аспекты учения, ибо «десять истинно-реальных объектов» описывают в целом мир, двенадцать кидан описывают эволюцию мира и индивида, целью которой является установление Дхармакаи. Две и три истины определяют познание, а «единый признак» и истина отсутствия являются сочетанием познания и спасения. При этом «единый истинный признак» может быть рассмотрен в аспекте индивидуальном и в педагогическом, ибо имеет целью «посадить» живые существа на «колесницу истинной реальности» — «единую колесницу».

15. *Обобщение (總)*. Чжи-ли указывает, что обобщение подразумевает пребывание целостного универсума в одном мгновении мысли. Поэтому одна дхарма объемлет собой все множество дхарм, а следовательно исчезают различия между сознанием, Буддой и людьми. Таким образом, легко обретается состояние созерцания, в котором три тысячи миров сливаются в едином мгновении сознания. Однако три тысячи миров в отношении «полноты принципов» и в отношении их феноменального проявления разделяются на материальные и сознательные. Поэтому Чжань-жань и говорит о выделении, имея в виду материю и сознание как основные элементы конструирования реальности. Чжи-ли указывает, что выделение и обобщение «взаимно идентичны», поэтому и называются «чудесным объектом». Согласно учению Чжи-и, развиваемому в «Сокровенном смысле...» «чудесный объект» включает в себя шесть уровней понимания: «десять истинно-реальных», «объект зависимого возникновения», «объект четырех истин», «объект двух истин», «объект трех истин» и «объект единой истины», который разъясняется как «единая реальность и отсутствие». Это сочетание единой реальности всех дхарм и отсутствия различий и свойств. Чжи-ли указывает на эту схему, как на отражение процесса движения от неведения к пределу истины.

16. Здесь перечисляются «десять истинно-реальных», кроме последнего — «наивысшей равенности». Признак является внешним, материальным проявлением внутренне неизменной природы. Природой универсума в свою очередь является сознание. Субстанция есть, по указанию Чжи-ли, присущее каждому конкретному феномену сочетание материи и сознания, под силами следует скорее понимать способности к совершению действий, присущих данному явлению (например, птица может летать), условие — это «сопутствующее», или «материальное» ус-

\* Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 292.

Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

ловие (*pratyaya*). Основой кармических деяний является сознание, но воздаяние осуществляется в виде материального тела.

17. *Страдания и карма...* Выделение этих положений является плодом анализа концепции «четырех благородных истин». По мнению Чжи-ли, здесь выпущена третья благородная истина «Пути», которая, как и истина страдания и накопления страдания, является соединением материи и сознания, ибо включает в себя исполнение заповедей.

18. *Тройким (三兼)* или «соединением трех» т. е. страдание, деяние и путь являются тройственным соединением материи и сознания.

19. *В двух истинах и трех истинах... мирская (俗)*. В школе Тяньтай существовало деление на две истины и три истины. В «Сокровенном смысле...» Чжи-и выделял семь видов интерпретации двух истин, в зависимости от их принадлежности к одному из семи учений. В «совершенном» учении Тяньтай две истины понимались как «[все дхармы] существуют иллюзорно, иллюзорное существование пусто, — это мирская истина. Все дхармы стремятся к бытию и стремятся к пустоте, но не пусты и не реальны — это "высшая истина"» (Тайсё, 33, 702) *Высшая и Срединная истина*. Срединная истина относится к системе трех истин, описывающих феномены как пустые, зависимые и срединные (т. е. недвойственные в отношении пустоты и наличия). Феномены, следовательно, являются наличествующими не материально, но «чудесно» и могут быть познаны лишь через созерцание.

20. *Единая реальность и отсутствие (一實及無)* Единая истина реальности и отсутствия свойства и признаков — высший уровень постижения. Чжи-и определяет это как «предел истины», «свободный от имени свойств».

21. *Выделение (別) и обобщение (總)*. Сунский комментатор Чжи-ли понимает в данном случае разделение как сохранение субстанции каждой дхармы, а обобщение как их укорененность в одном мгновении мысли. Чжи-ли вслед за Чжань-жанем приводит различие между дхармами в состоянии «полноты природы» и дхармами в состоянии зависимого возникновения, т. е. своего рода потенциальным и реализованным состоянием\*. «Полнота природы» означает изначальное присутствие во всех дхармах полноты универсума, которая проявляется под влиянием «условий». В соответствии с этим, «полнота природы» содержит в себе и «разделение» и «обобщение», а материальное проявление тоже объемлет собой всю полноту эксплицированных и латентных свойств.

*Природа сознания*. Природой сознания оказывается полнота универсума. Таким образом, одно мгновение мысли обладает всей полнотой свойств и потенциалов, тождественно единой природе и является источником «одухотворенного знания», «осознания», «чудесной субстанцией истинного знания». Чжи-ли пишет: «Природа есть одно мгновение мысли, и говорится: "Природа, сознание, одухотворенность, умиротворение". Природа есть Дхармовое тело Будды (т. е. истинная реальность. — К. С.), одухотворенность есть праджня, умиротворенность есть освобождение».

22. *Единая природа не имеет природы*, ибо единая природа есть Дхармакая, которая не нуждается ни в каком основании, кроме себя. «Три тысячи миров в одном мгновении мысли» имеют в своем основании Дхармакаю и, следовательно, ничего более.

23. *Материя и сознание сознания (心之色心)*. Чжи-ли указывает, что здесь имеется в виду природа сознания, как совокупности «трех тысяч материй и сознаний», порождающих весь универсум. В подтверждение этого можно привести высказывание из «Аватамсака-сутры»: «Сознание это художник, и все дхармы созданы им». Сознание по своей природе неизменно, ибо является «неизменной природой истинной реальности», но под воздействием условий «превращается» и созидает три мира. Соединение материи и сознания образует субстанцию сознания, которая находит проявление в миро-созидании. Выражение подразумевает толкование как природы, так и субстанции.

\* Эту мысль Чжань-жаня часто подчеркивает Чэнь Ин-шань, см.: Чэнь Ин-шань. Указ. соч.. С. 287.

## Памятники культуры Востока

24. Чжи-ли указывает: «Сознание пусто, поэтому принципы, вещи и все дхармы пусты, поэтому говорят: "ни сознание, ни материя". Сознание условно, поэтому принципы, дела и все дхармы условны. Поэтому говорят: "и материя, и сознание". Сознание срединно, поэтому принципы, дела и все дхармы срединны. Поэтому говорят: "единственно сознание, единственна материя"».

*Происходят именно отсюда*, т. е., по указанию Чжи-ли, из материи и сознания сознания, от того, что «сознание называется изменением» и «полноты проявления субстанции». Каждая дхарма, взятая отдельно, обладает полнотой трех тысяч миров, но в обобщенном смысле все они пребывают «в одном мгновении мысли». Сознание, обладая полнотой трех тысяч «материй и сознаний», содержит в себе полноту принципов реализации универсума, ибо материя и сознание составляют собой «природу», основу феномена. «Полнота принципов» является природой сознания (тождественна с полнотой природы) и «превращается» под внешними воздействиями, полностью реализуя субстанцию сознания и достигая единства вещей и принципов. Таким образом, «сознание и материя» являются лишь обозначениями «полноты принципов», которая составляет природу сознания, тем самым снимая двойственность материи и сознания.

25. *Одно мгновение мысли* является средоточием универсума принципов и вещей, которое развертываясь и реализуя свою субстанцию распространяется повсюду и обладает всеведением.

*Сам и другой превращаются в будд*. Чжи-ли указывает, что сознание является причиной, а состояние Будды — плодом, следовательно процесс реализации трех тысяч миров в одном мгновении мысли совпадает с обретением состояния Будды. «Другим» называются «Дхарма Будды» и «дхармы живых существ», каждое из которых обладает полнотой принципов и также пребывает и в индивидуальном сознании. Поэтому сознание, Будда, живые существа тождественны друг другу и пребывают в одном мгновении мысли. Недвойственность материи и сознания, понятая как «полнота принципов», содержащихся в сознании, доказывает, что все множества объектов и дхарм, различаясь между собой, остаются тождественными\*.

26. *Внутреннее и внешнее (内外)*. Чжи-ли поясняет: «Живые существа и множество будд являются внешними объектами, дхарма собственного сознания является внутренним объектом. Это разделение основывается на "трех дхармах" — Будда, сознание и живые существа».

27. *Прямое и косвенное (依正)*. Прямое воздаяние определяет самого индивида, его кармическое рождение и облик; косвенное воздаяние определяет время и место его рождения.

*Иное (自)* — Чжи-ли определяет внутренне присущее индивиду сознание как «самость», а «другим» (他), иным оказываются в этом случае материя и сознание косвенного воздаяния, иных живых существ и будд. Поскольку внешнее происходит из материи и сознания, то становится пустотным, производным и срединным. Они являются «чудесными» в смысле «чудесного наличия», теорию которого развивал Чжи-и. С другой стороны, по указанию Чжи-ли, «чудесность» может быть понята, как результат «чудесного созерцания», при котором снимается всякий дуализм. В таком созерцании, говорит Чжи-ли, «субстанция скандх и индрий очищается» (т. е. выявляется их «чудесное наличие»).

28. *Субстанция материи и сознания исчерпывается (色心體絕)*. Материя и сознание составляют собой субстанцию внешнего и внутреннего, но благодаря их недвойственности выявляется «единая реальность совершенного принципа». На этой ступени созерцания «компаративная» субстанция внешнего и внутреннего устраняется, почему и говорится об исчерпании.

\* Любопытно, что утверждение Чжань-жаня «материя и сознание недвойственны» дословно повторяет выражение «Махаяна шраддхотпада-шастры». Чжань-жань и понимает эту недвойственность в смысле тождества сознания и материи, но если у Парамартхи сознание есть Дхармовое тело, то для Чжань-жаня — «полнота принципов». Отсюда и принципиальное различие в понимании развертывания универсума. Об учении «Махаяна шраддхотпада-шастры» о недвойственности материи и сознания см.: «Трактат о пробуждении Веры в Махаяну» / Пер. с кит. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. II. СПб., 1993. С. 44.

## Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

29. *Нет пустотного, производного и срединного (無空假中)*. Внешнее и внутреннее являются синонимами «себя» и «другого», т. е. субъекта и объекта. Снятие субъектно-объектного разделения ведет к прекращению различающего познания и устраняет тройкое созерцание истины как пустой, производной и срединной. Чжи-ли говорит: «Парное исчерпание ведет к единовременному чудесному явлению трех тысяч [миров]».

30. *Внезапно (豁然)*. «Внезапно» относится к процессу реализации «трех тысяч миров». О «Внезапности» см. «Махаяна шраддхотпада-шастра».

«Истинная чистота» подразумевает, по мнению Чжи-ли, истинную реальность всех дхарм и их неподверженность загрязненности. Он указывает: «Таким образом, все живые существа обладают субстанцией Вайрочаны».

31. *Семь методов (七方便)*. Живые существа различаются по семи путям приведения их к учению, в зависимости от их способностей. Чжи-ли утверждает, что между живыми существами нет абсолютных различий. Семь методов — методы для шраваков, богов, пратьекабудд, бодхисаттв, последователей учения Трипитаки, выделительного и обобщающего учений.

32. *Сеть повелителя (帝網)*. Сеть Индры, в каждую из ячеей которой вставлен кристалл, магическим образом отражающий все остальные кристаллы. Таким образом, благодаря «трем тысячам миров в одном мгновении мысли» все миры отражают друг друга и содержатся один в другом.

33. *Неразличение внешних материи и сознания (外色心一念無念)*. Это указывает на прекращение отдельного созерцания внешних объектов и проявление внутренней субстанции, которая и составляет универсум.

34. Т. е. природа всех феноменов идентична, ибо они составлены из недвойственных материи и сознания.

35. *Природа и совершенствование (性修)*. Совершенствование, по указанию Чжи-ли, следует понимать не в смысле религиозного усилия, но как «превращение» и «созидание» — развертывание «природы» в феноменальный универсум. «Природа» толкуется в данном случае как «полнота принципов трех тысяч миров». Совершенствование оказывается в этом случае акцидентальным проявлением «природы». *Природа и добродетель (性德)*. «Природа» определяется как «полнота принципов» «трех тысяч миров в одном мгновении мысли», а под «добродетелью» в данном случае понимаются четыре основные свойства всякой реальности — «постоянство, блаженство, истинное Я и чистота».

36. Кроме этого, *миры и реальности (界如)*, содержащиеся в одном мгновении мысли, образуют «внутренний объект», который является «пустым, условным и срединным» и развертывается через «три добродетели» и «три колеи», т. е. «три дхармы». «Три добродетели» суть: Дхармакая, праджня и мокша. Пустотность соответствует праджне, условность — мокше, срединность — Дхармакае. Таким образом, «природа и добродетель», включая в себя все миры со всем множеством свойств, оказываются «внутренним объектом» или «чудесным объектом», а значит, являются объектом «тройкого созерцания»; «совершенствование», следовательно, предстает как средство раскрытия «объекта» и толкуется Чжи-ли как «мудрость» и «практики».

37. *Хотя природа является основой (性雖本)*. Природа является основой — т. е. содержит в себе универсум с полнотой благого и неблагого, следовательно, может подвергнуться заблуждению. В такой ситуации необходимо опираться на «чудесную мудрость», которая есть «совершенствование». Совершенствование, указывает Чжи-ли, происходит из полноты субстанции природы и освещает ее — т. е. они находятся в состоянии взаимной обусловленности. Эти два взаимно образуют друг друга.

38. *Полнота природы (全性)* и полнота практик совершенствования (全修). Под полнотой имеется в виду полнота природы как универсума при опоре на полноту универсума возникает полнота совершенствования, а полнота совершенствования реализует полноту природы. Это положение может быть истолковано и в духе традиционной мадхьямики — природа, субстанция, а *修* можно интерпретировать как *相* — свойство, внешнее проявление природы. При последовательном совершенствовании свойство может стать природой, а природа может найти свое совершенное выражение в свойстве.

## Памятники культуры Востока

39. В природе ничего не изменяется (性無所移), т. е. полнота природы, выражаемая через три добродетели не претерпевает умаления, а постоянство совершенствования, по мнению Чжи-ли, означает постоянство «превращения» и «сотворения» — развертывания природы в феноменальный универсум.

40. Соответствующее (順) и противоречащее (逆) совершенствование возникает из полноты природы и объемлет собой имена подчиняющегося или соответствующего и противоречащего.

41. Видение природы [становится] практикой (了性為行), т. е. тот вид совершенствования, который происходит из мудрости. Отвращение от природы означает отказ от постижения истинной природы, которым характеризовались учения Трипитаки, проникающее и различающее учения. Видение природы доступно лишь совершенному учению. Чжи-ли называет «отвращение от природы» «порочным совершенствованием».

42. Природа сознания, как «полноты принципов» остается неизменной, но возникают два вида сознания соответствующие «видению природы» и «отвращению от природы». Это происходит под воздействием условий.

43. Подчинение и противоречие есть две природы (逆順二性). Здесь «природа» означает «природу сознания» — соответственно «видящего природу» и «отвергающего природу». Сущность этих природ целиком «следует условиям» и поэтому находит различное проявление в вещах. Таким образом, Чжи-ли выделяет два «принципа» — «видение природы» и «отвращение от природы».

44. Внешнее воздействие — т. е. «вещественное проявление» «отвращения от природы», которое не соответствует природе как вещь (ср.: «вещи и природа всегда различны»).

45. Природа, как полнота принципов (理具), включает в себе и «видение», и «отвращение от природы», каждое из которых играет специфическую роль в процессе совершенствования, давая понимание универсума как совокупности 性 и 相. Вместе они образуют «совершенный принцип» совершенствования. «Видение» и «отвращение» Чжи-ли сравнивает с лекарством и болезнью. Когда есть болезнь, то применяют лекарство; когда болезнь ушла, то и лекарство более не нужно. В этом Чжи-ли видит смысл слова «одновременно».

46. Совершенствование сознания (修心) — совершенствование в отношении заблуждения. Если исчезнет заблуждение, связанное с природой, то не будет необходимости в совершенствовании, и тогда будет обретена недвойственность и исчезнут оба сознания — «соответствующее» и «противоречащее».

47. Разделенность и слияние (離合) — рассмотрение по отдельности и в синтезе.

48. Три [вида] природы и совершенствования (性修各三). Чжи-ли дает следующее объяснение: «Три добродетели и три драгоценности, хотя и являются крайним выражением совершенствования, непременно укоренены в природе. Три тела и три мудрости хотя и ограничиваются пробуждением, но их принцип пронизывает заблуждение, три сознания и три пути указывают на вещи. Принцип в том, что совершенствование устанавливается из полноты природы. Так разве эти шесть не указывают на тройственность совершенствования и природы?» Таким образом описан универсум природы, принципов и вещей. Тройственность образуется при рассмотрении природы и совершенствования в трех аспектах — природы, принципов и вещей. Природа в аспекте природы есть три добродетели и три драгоценности, в аспекте принципа — три тела и три мудрости, в аспекте вещей — три сознания и три пути. Таково же совершенствование, выступающее в качестве полной реализации тройственности природы.

Два совершенствования и одна природа (二修一性), т. е. единая природа и две формы ее реализации — через мудрость и практики. Кроме того, к предыдущим шести элементам добавляется три вида пробуждения (в зависимости от колесницы), три Махаяны и три нирваны. Эти три элемента, видимо, относятся к сфере трех Дхарм и поэтому являются «совершенствованем».

49. Три группы по два элемента (прим. 48) и группа из трех элементов (там же) образуют девять видов совершенствования. Девять есть лишь три, т. е. единая природа и совершенствование в виде мудрости и практик. Таким образом, совершенствований оказывается всего два, и они содержатся в единой природе, как в «полноте принципов».

Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

50. *Два к единой природе, как волна к воде* (二與一性如水為波), т. е. совершенствования являются внешними выражениями единой природы, как волна является проявлением природы воды. Волна отлична от воды, но вместе с тем и неотделима от нее.

51. *Три препятствия* (三障) — аффекты, кармические деяния и воздаяние. Они целиком пребывают в «полноте природы» и для их преодоления необходим соответствующий настрой, выражающийся в установлении «трех дхарм».

52. *Без совершенствования* (無修), т. е. без привнесения двойственности; непосредственное установление тождественности между природой, принципом и вещью. В этом случае мир дхарм (дхармадхату) обретает единство и пронизанность.

53. Природа и совершенствование, по мнению Чжи-ли, есть дальнейшее развертывание дихотомии «внешнего» и «внутреннего».

54. Чжи-ли утверждает: «Неявленность истинного признака трех тысяч [миров] называется причиной, проявленность же называется плодом. Хотя явленность и скрытость различаются, они от начала до конца постоянны и тождественны. Поэтому и говорится о недвойственности».

55. *Три пути* (三軌), т. е. три Дхармы (三法).

*В сознании содержат полноту условий трех путей.* Более адекватен был бы перевод: «Сознание-условие (心因) [обладает] полнотой трех путей». Согласно учению о «десяти чудесных», «три дхармы» являются «плодом», обусловленным предыдущими «тремя чудесными». (Следует заметить, что Чжань-жань рассматривает 位妙 вместе с 三法妙) Объект, мудрость и практики, относятся к сфере сознания и одновременно выступают как условие обретения «трех дхарм». В этом смысле следует говорить о «сознании-условии». Поскольку причина содержит в себе плод, то и «сознание условия» в своей субстанции содержит полноту трех путей. Таким образом причина составляет природу плода, а плод является реализацией этой природы.

56. *Это условие реализуется в плод и называется тремя нирванами.* «Три Дхармы» являются началами динамическими и реализуются в виде «трех нирван», т. е. состояний реализации 1) «чистоты природы», т. е. изначальной реальности истинного признака всех дхарм, осознания их неподверженности рождению и умиранию; 2) «совершенства чистоты», т. е. обретения полноты мудрости и уничтожения заблуждений и 3) чистоты методов, т. е. осознания принципа и видение несубстанциальности всех моментов и жизненных положений. Эти «три нирваны» соответствуют трем дхармам и реализуются с их помощью:

- 1) «путь истинной природы» — «нирвана чистоты природы»
- 2) «путь созерцания» — «нирвана совершенной чистоты»
- 3) «путь вспомоществования» — «нирвана чистоты методов»

57. *Причина и следствие не имеют различий, от начала до конца их принцип един,* т. е. причина и следствие равным образом пребывают в сознании и полнота следствия содержится в причине. Следствие объемлет собой полноту причины, ибо «три дхармы» являются реализацией сознания. С другой стороны «три дхармы» являются «синтетическим следствием», ибо предстают как выражение и способ реализации «чудесной причины» и «чудесной нирваны» «основного учения», синтезируя таким образом «причину и следствие основного учения», т. е. заключая в себе нирвану и сознание Будды, которым обладают и все живые существа, ибо «Будда это лишь высшее живое существо». Причина и следствие объемлют друг друга и выступают недвойственно.

58. *Условие и добродетель полны* (因德已具). «Добродетель» здесь имеет значение «функции», «проявления».

*«Пребывать в условии»* — т. е. не стремиться к обретению плода.

59. В заблуждении сознание склонно приписывать причине и следствию отдельный и истинно-реальный статус. Пребывание в причине, по указанию Чжи-ли, означает реализацию причины и добродетели, каковая реализация и получает название «плода».

60. Т. е. причина и плод идентичны и плод есть лишь проявленная причина.

61. Причина и следствие являются недвойственными, происходят из сознания и, следовательно их объемлет единый принцип. Проявление принципа или, ско-

## Памятники культуры Востока

рее, его действенность являются «причиной». Следовательно, причина является кратковременной и, по мнению Чжи-ли, относится к сфере «временного», а «следствие» есть устранение «причины», ибо она переходит в следствие. Чжи-ли понимает это как «проявление [ведет к устранению] противоречия с именем причины». Раз устранена причина, то устраняется и понятие следствия. «Плод» есть реализация реальности и поэтому Чжи-ли относит его к сфере действительного и указывает, что и постоянное и временное равно исчезают.

62. *Принцип и природа (理性)*. «Природа» — это видимо, природа плода, т. е. способность являть себя в вещах. Чжи-ли говорит, что по отношению к проявлениям причины и плода устанавливается принцип, чтобы «объять их». Когда «объемлемое» исчезает, то нет и «объемлющего».

63. *Уничтожающая мудрость (亡智)*, т. е. такая мудрость, которая, как указывает Чжи-ли, способна «мгновенно уничтожить» «вещи и принципы». Чжи-ли связывает это понятие с «абсолютной мудростью», уничтожающей принципы и плоды всех дхарм. По своей «глубине» эта мудрость может быть далека и близка (т. е. слаба и сильна), что вызывает соответствующие тяжелые и легкие заблуждения. Заблуждениям соответствуют «три сомнения», выделяемые в зависимости от их силы: 1) «сомнение мысли», т. е. привязанность к мирским объектам — преодолевается созерцанием пустотности; 2) «сомнение пыли» — приверженность к пустоте дхарм, преодолевается созерцанием условности; 3) «заблуждение неведения», т. е. заблуждение относительно высшей истины, преодолевается созерцанием срединности.

*Шесть ступеней* — шесть стадий идентичности на пути бодхисаттв, выделяемых школой Тяньтай. Первой из них является ступень «идентичности с принципом», т. е. «врожденное состояние будды». «Если уничтожающая мудрость применена к идентичности принципа, то не будет ни одной добродетели для совершенствования, ни одного сомнения для разрушения». Смысл этого отрывка в том, что функционирование вещей понимается в рамках причинно-следственных отношений, которые выступают лишь как проявление единого принципа идентичности. Снятие причинно-следственной оппозиции с помощью «уничтожающей» или «абсолютной мудрости», относящейся к «принципу идентичности», ведет к выявлению несубстанциальности вещей, аффектов и заблуждений.

64. Чжи-ли объясняет эту мысль следующим образом: сомнения и заблуждения не имеют собственной природы, они пусты и обладают лишь пустым именем. Поэтому их нельзя преодолеть, но можно лишь осознать, что их нет, и тогда они сами исчерпываются.

65. *Иллюзорные причины (幻因)*. Причина не является реально действующей сущностью и поэтому не может вызывать последствий. Следствие, по указанию Чжи-ли, тоже не является тем, что ограничивается и поэтому подобно образу в зеркале, а не есть отдельная сущность. (По представлению буддистов следствие происходит из причины и потому ограничивается причиной.)

66. *Смысл пустотности и образа одинаков (空像雖即義同)* в том смысле, что оба они лишены собственной природы и не являются сущностями. Пустотность пуста, а образ реален. Чжи-ли пишет: «Пустота обладает лишь именем, лишь осознаешь [ее] отсутствие, и [она] исчезает, а образ, хотя и не сущность, обладает материальностью и внешним обликом».

67. Из реальности образа как вещи вытекает наличие изначального принципа. *Заблуждение превращается в природу* — пустотность здесь обозначает «причину», неведение относительно природы которой превращается в природу, то есть становится органически присутствующим сознанию. В результате устанавливается двойственность «вещей и принципов», «причины и плода».

68. Двойственность оказывается условной, ибо причина и следствие обладают «единством субстанции», как производные сознания. Субстанцией их оказывается «полнота принципов», сочетающая в себе «неизменность» и «подверженность воздействиям».

69. Преодолевает, т. е. ограничивает.

70. *В отношении принципа одинаково называются неведением (在理同名無明)*. Принципом является полнота и неизменность истинной реальности, а «три тысячи миров есть признак истинного признака», по выражению Чжи-ли: «Когда истинный признак в отношении принципа подвергается воздействию, он образует

причины. Таким образом, незнание природы причины и следствия и непроявленность их в учении Будды ведут к заблуждению. Поэтому представление о трех тысячах миров, как о сущностях называется неведением, ибо они происходят из причины и следствия, которые Чжи-ли называет «истинным признаком Махаяны».

71. Плод, как обозначение «трех дхарм» подразумевает реализацию сознания Будды, в котором видна истинная реальность, как обладающая четырьмя добродетелями — «постоянством», «блаженством», «реальностью» и «чистотой».

72. *Не претерпевающая изменений* (無改) т. к. природа неизменна, а принцип заблуждения и пробуждения един. Следовательно неведение тождественно по своей сути просветленности.

73. Чжи-ли указывает, что «субстанцией называется полнота принципа трех тысяч миров», а превращение и реализация трех тысяч миров называется функцией.

74. Возникновение трех тысяч миров описывается в рамках причины и следствия, которые являются выражением истинной реальности и «полноты принципов». Причина и следствие в равной степени происходят из реальности и поэтому тождественны ей, как природа тождественна своему внешнему проявлению. С другой стороны, они тождественны и друг другу — как в силу общности своего источника, своей функции, так и потому, что причина и следствие взаимно объемлют друг друга. Поэтому они связаны как совершенствование и природа.

75. Чжи-ли указывает: «Охваченное аффектами сознание творит все дхармы, единое и многое разделены, различающая мысль привержена к именам — это называется "грязным". Освобожденное сознание реагирует на множество условий, единое и многое обретают свободу и спонтанность, мысль отказывается от имен — это называется "чистым". Сознание, охваченное аффектами в одном мгновении мысли, изначально обладает полнотой трех тысяч, [полнотой] субстанции и функции и поэтому не отличается от чистого, поэтому говорится о "недвойственности"». Чжи-ли далее утверждает: «Грязное — это заблуждения, чистое есть ответ» в смысле проявления субстанции, не охваченной аффектами, или как «ответ на заблуждение», т. е. «чистота» понимается как проявление плода.

76. *Безначальность* (無始). Одно из ключевых понятий буддизма Махаяны. Оно встречается в «Махаяна шраддхотпада-шастре», где утверждается, что аффекты не имеют начала в том смысле, что они неотделимы от сознания. Согласно пояснениям Чжи-ли, Чжань-жань употребляет «безначальность» в смысле «аффект», ибо она происходит из «безначальной непробужденности неведения».

*Дхармадхату является неведением, неведение является дхармадхату* — дхармадхату, т. е. «природа дхарм» как выражение истинной реальности точно так же как и «неведение», обладает полнотой субстанции. Однако, по указанию Чжи-ли, дхармадхату сам не может быть обнаружен и сам себя не проявляет. Поэтому из-за глупости людей единый принцип разделяют на субъект и объект, в результате «темного движения светлой и спокойной основы трех тысяч», благодаря чему возникает безначальное неведение. Субстанция дхармадхату и неведение едины и светла и, «переворачивая» неведение, мы приходим к дхармадхату.

77. *Дхармадхату в отношении с неведением* (法界之與無明). Дхармадхату, приходя в движение под влиянием субъектно-объектных представлений, порождает функцию неведения, сохраняя при этом полноту субстанции. Эта функция указывает Чжи-ли, выражается в приверженности к именам, так возникают все дхармы. *Неведение в отношении с дхармадхату*, т. е. «неведение», превращаясь, являет функцию дхармадхату, ибо само сохраняет полноту субстанции последнего. Таким образом появляется «истинная природа», способная «реагировать на внешние условия, оставаясь неизменной». Чжи-ли далее указывает, что «неведение» хотя и обладает «функцией образования вещей», однако, не имея собственной субстанции (отличной от дхармадхату), нуждается в опоре на него для соиздания дхарм. Дхармадхату и неведение совместно создают загрязненные дхармы». Отклонение в сторону дхармадхату или неведения определяется силой «скрытой потенции» дхармадхату.

78. *Вода [может быть] чистой и мутной* (濁水清水), т. е. чистое и загрязненное сознания. Волна — внешнее проявление субстанции воды, т. е. ее влажности, что есть отражение полноты субстанции и полноты проявления трех тысяч миров. Таким образом, и у грязного и у чистого сознания субстанция и проявления одинаковы.

## Памятники культуры Востока

79. Т. е. загрязненность, подобно неведению, присутствует изначально.

80. Ибо грязь, как и неведение не имеет собственной природы, но происходит из чистоты. Отношения между грязью и чистотой подобны отношению неведения и дхармадхату. Грязь является проявлением «движения единой природы», которая неизменна и чиста.

81. *Причины и следствия... называются причинно-обусловленными* (因果俱名緣起). Причины и следствия есть синоним «мира» ибо «мир» есть разворачивание причин и следствий. Причина и следствие есть выражение «субстанции» мира, т. е. «полноты принципа». Под внешним воздействием «полнота принципов» реализуется в мир, поэтому миры оказываются причинно-обусловленными.

82. *Заблуждение и пробуждение возникают из условий и не выходят за пределы мгновения.* Заблуждение и пробуждение являются выражениями совершенной и постоянной природы. Заблуждение и пробуждение, по мнению Чжи-ли, относятся к «субстанции трех тысяч миров», которая по определению пребывает в одном мгновении мысли.

83. *Природа мгновения постоянна* (判那性常), т. е. природа мгновения и есть «полнота принципов» и истинная реальность. «Зависимое возникновение» относится к ней как функция к субстанции, поэтому их принцип един. В этом принципе разворачивается феноменальный универсум и, следовательно, происходит разделение на чистое и грязное.

84. *Шесть грязных* (六穢) — «шесть видов пыли», *четыре чистых* (四淨) — четыре добродетели бодхисаттвы: 1) «чистота тела» — т. е. свобода от рождений и смертей; 2) «чистота условий» — способность бодхисаттвы являть чудесные способности преодолевать все препятствия зависимого возникновения; 3) «чистота сознания» т. е. свобода от аффектов и привязанностей; 4) «чистота мудрости» — т. е. истинное знание о дхармах и свобода от привязанностей. «Шесть грязных и четыре чистых являются характеристиками знания о мире и отношения к миру и проистекают из полноты принципов». Каждый из десяти миров осознается через четыре чистых и шесть грязных.

85. *При слиянии десять [свойств] пронизывают чистое и грязное*, т. е. когда образуется «сто миров» (10 миров × 10 признаков), то десять признаков-свойств равно объемлют собой и чистое и грязное.

86. Т. е. феноменальный универсум является плодом неведения, чьей субстанцией оказываются дхармадхату — высшая реальность.

87. Чжи-ли склонен толковать этот отрывок как полемику с сомневающимися. Когда субстанция трех тысяч миров не выявлена, остается заблуждение, которое устраняется на «ступени подобия». Чжи-ли толкует подобие как состояние, когда органы чувств человека лишь подобны врожденным, но обладают способностью «всеобъемлющего сияния» и освещают десять миров. Очищение органов ведет к реализации десяти миров.

88. Т. е. следует «учению следов».

89. *Сокрытие* (庶) и *освещение* (照). Чжи-ли понимает «сокрытие» как созерцание «пустотности» и «срединности», а «освещение» — как созерцание «условности».

90. *Оба исчезнут* (雙亡), т. е. три созерцания ликвидируют «три истины» и следовательно сокрытие и освещение.

*Оба будут светить*, т. е. осветят природу универсума как единства пустотности, срединности и условности.

91. «Недвойственность грязного и чистого» соответствует «чудесному воздействию и отклику» из десяти чудесных. Соответственно, недвойственное созерцание грязного и чистого будет призывом, на который последует ответ в виде ликвидации двойственности.

92. «Пустотность и срединность» демонстрируют истинную природу универсума и поэтому в них снимается оппозиция грязного и чистого. Эта оппозиция оказывается условной и поэтому незначимой.

93. Причина и следствие описывают мир, характеризующийся свойствами чистоты и грязи. Единство причины и следствия демонстрирует относительность их противопоставления и указывает на то, что и чистое и грязное проистекают из

---

 Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)
 

---

единого истока, а их разделение есть лишь продукт развертывания непросветленного сознания. Кроме того, отношения между чистым и грязным таковы же, как и отношения причины и следствия — они относятся как субстанция к функции, оба объемлют друг друга и оба снимаются в процессе созерцания. Недвойственность чистого и грязного принадлежит уже не к сфере причин и следствий, как предыдущие четыре пути, но к сфере «преобразования других». На этой стадии происходит объединение субъекта с объектом в рамках отношений «призыва и отклика».

94. *Недвойственность субстанции Вайрочаны (庶那一體不二)*. Употребление Чжань-жанем и Чжи-ли имени Вайрочаны свидетельствует о некотором уклоне теоретиков Тяньтай в сторону буддийского эзотеризма. Чжань-жань понимал Вайрочану как вселенского будду, выражение абсолюта. Абсолют в свою очередь понимался как «полнота принципов» и следовательно недвойственность. Вайрочана, как выражение абсолюта, пребывает вне времени — отсюда выражение «с безначальных времен».

95. Существует десять миров, в которых может родиться человек — мир будд, бодхисаттв, богов, шраваков, монахов, мирян, мужчин, женщин, небожителей и демонов; это прямое воздаяние, определяемое индивидуальной кармой. Место рождения, время рождения являются результатом коллективной кармы и поэтому называются косвенными или опорными, ибо дают опору существованию.

96. Прямое и косвенное содержится в сознании, как в универсуме, а сознание не разделяется на потенцию и ее объект, поэтому прямое и косвенное воздаяние также пребывают в единстве.

97. Т. к. принципы и природа сами по себе представляют всеобъемлющую недвойственность.

98. *Субъект и объект, причина и следствие объемлют друг друга*. Чжи-ли поясняет это тем, что приверженность к чувствам, заставляет разотождествлять себя и Будду, видеть в Будде иную, отличную от себя сущность. Состояние Будды является плодом, причина которого в сознании — таким образом причина и плод обуславливают друг друга. Субъект и объект являются плодами заблуждения, ибо сознание как универсум не может быть отличным от Будды, следовательно, субъект и объект синтезируются. Основой этого единства, по мнению Чжи-ли, является единство принципа.

99. *Чудесный объект Вайрочаны* — т. е. всякий объект есть полнота универсума.

100. Природа и принципы не ограничены в рамках трех тысяч миров, но предел их развертывания ограничен тремя тысячами миров. Будда же обладает безграничностью, которая реализуется в пустотности. Будда объемлет все и не объемлет ничего.

101. *От начала до конца неизменно (始終無改)*. Под неизменным Чжи-ли понимает единство субстанции и функции, т. е. единство принципа. Если он проявлен до конца, то малая и большая колесницы оказываются едиными, поскольку все дхармы объемлют друг друга. В начале принцип пребывает в своей полноте. Поскольку принцип причины и следствия един, то и воздаяние, как плод, идентично причине, а поскольку косвенное воздаяние является сопутствующим прямому, они тоже едины.

102. Т. е. каждое явление включает в себя всю полноту универсума.

103. По мнению Чжи-ли, «полнота природы трех тысяч» (性具三千) включает в себе и субстанцию и функцию. Пустотность, условность и срединность изначально и постоянно объемлют друг друга. Поэтому одна пылинка объемлет собой все дхармы. Созерцание ведет к реализации трех истин как субстанции и функции и обретается свободная функция субстанции. «Свобода» здесь понимается как реализация «отсутствия препятствий» между феноменами, благодаря их реализации как единства пустого, условного и срединного — т. е. как «полноты природы» или «полноты принципов».

104. Т. е. совершенствование реализует изначальную полноту или самотождественность реальности. Чжи-ли употребляет сравнение между волной и влажностью. Чжи-ли говорит: «Субъект — это мое сознание, объект — это другие и Будда, [плоды] зависимого возникновения — это дела, принцип — это полнота при-

## Памятники культуры Востока

роды. Каждый заключает в себе тождество принципа трех тысяч миров и [потому они] тождественны. [Плоды] зависимого возникновения объемлют друг друга без преград. Это и называется недвойственностью прямого и косвенного». Прямое и косвенное относятся к сфере феноменов — они заключают в себе полноту трех тысяч миров и поэтому объемлют друг друга и являются недвойственными.

105. Чистое определяет наличие и природу грязного, также как и индивидуальная карма определяет косвенное воздаяние. Из этого проистекает их недвойственность. Развертывание грязного раскрывает чистое и показывает единство прямого и косвенного, ибо грязное является начальной данностью и скрывает свою чистую субстанцию.

106. *Субъект и объект (自他)*. Данный перевод вполне условен, ибо речь здесь идет не столько о субъектно-объектном отношении в восприятии мира, но о сотериологическом единстве «призыва и отклика» и «чудесных способностей». Комментарий Чжи-ли раскрывает это сотериологическое единство утверждая, что «чистое прямое и косвенное воздаяния, [являемые] из грязного» (см. примеч. 105) необходимым образом сливаются и являют «чудесные способности» и «способность к отклику» — т. е. способность спасать живые существа. Таким образом, они относятся к сфере субъекта и исходят из представления о «самости», обозначают «способность к превращению» других. Понятие «призыв» Чжи-ли раскрывает как «положение других» — как некую ситуацию живых существ, могущую вызвать реакцию бодхисаттвы. Для обыденного сознания «другого» существует два вида — Будда и живые существа, но и будда в собственном сознании и будда другого являются тождественными, и поэтому будда тоже относится к «способности к превращению». Из этого Чжи-ли заключает, что только живые существа являются «другим» и «подверженным превращениям», так как сам-будда и другой-будда относятся к сфере абсолютной реальности, и потому идентичны. Однако, «способность» и «предмет способности» равным образом заключены в одном мгновении мысли и идентичны ему, что снимает оппозицию между потенцией и ее объектом.

107. Единая природа заключает в себе субъект и объект. Ее реализация является плодом, достижение которого подразумевает «автоматическое принесение пользы другим», «без размышлений». Эта реализация природы и является той «основой», опираясь на которую, бодхисаттва приносит пользу другим.

108. *В природе и принципах... три тысячи трех добродетелей и трех истин*, т. е. с точки зрения природы и принципов каждый из трех тысяч миров обладает тремя добродетелями (постоянством, просветленностью или истинным свойством, и освобожденностью от пут или свободой) и характеризуется с точки зрения трех истин.

109. *Собственные практики (自行)* — по указанию Чжи-ли, они относятся к устранению грязного или чистого и потому действительно относятся к истине пустотности и срединности. Помощь другим предполагает их отдельное бытие и поэтому относится к истине условности. Таким образом, субъект и объект, «способность» и «предмет способности» обретают единство в «чудесной условности», которая описывается как «три тысячи миров» и характеризуется через три истины. Три истины также недвойственны, так что субъект и объект оказываются недвойственными.

110. Три тысячи миров составляют феноменальный универсум.

111. Т. е. мир будд, бодхисаттв, пратьека-будд, шраваков, богов, людей, асуров, голодных бесов, скотов и ад.

112. *Умиротворенный свет* — эпитет Махавайрочаны, как вселенского будды, выражения абсолюта.

113. *Принцип живых существ заключает полноту трех тысяч миров*, т. е. живые существа обладают потенцией и реализацией трех тысяч миров, а будды обладают полнотой трех тысяч принципов, т. е. реализованных миров, именно поэтому отклик наполнен благами и устремлен к неразличению, ибо происходит из высшей реальности. Чжи-ли толкует неразличение как «три неразличимых», т. е. Будда, сознание, живые существа — в сознании живых существ присутствуют будды, а в сознании будд присутствуют живые существа. В этом выражается недвойственность призыва и отклика, а следовательно субъекта и объекта.

---

 Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)
 

---

114. *Зеркало содержит принцип проявления образов (鏡有現像之理)*. Чжи-ли считает, что под зеркалом имеются в виду будды, ибо реализованные ими три тысячи миров пребывают в спокойствии, как зеркало, и в нем отражаются образы, рожденные живыми существами, в соответствии с их природой. Таким образом, призыв есть образ, а отклик есть его отражение.

115. Принцип зеркала как будды, реализовавшего три тысячи миров, не имеет предела для вещи, ибо всякая вещь принадлежит трем тысячами миров.

116. *Разделение с зеркалом (鏡隔)*. Чжи-ли понимает под этим возникновение противопоставлений, т. е. разделений на субъект и объект и т. д.

117. Т. е. зеркало все объемлет по «полноте природы», а не из-за очищения.

118. Т. е. истинный принцип — это «истинная причина» природы Будды, соответствующая «пути истинной природы». Она сопровождается «явленной» и «вспомогательной» причинами, соответствующими «пути созерцания» и «пути вспомоществования».

119. Т. е. истинная природа заключена в обретении осознания «полноты принципов», реализации истинной реальности, сопровождаемой принесением пользы другим — соединением субъекта и объекта.

120. *Не устанивает собственная природа (不起自性)*, т. е. собственная природа субъекта в противоположность объекту.

121. Т. е. человек благодаря кармическим связям оказывается связан с другими людьми и, в конечном счете, реализует единство с универсумом. Поскольку кармические связи недвойственны, то устраняется понятие онтологически значимой индивидуальности, следовательно снимается и субъектно-объектная дуальность.

122. Чжи-ли полагает, что недвойственность трех видов деяний (тела, речи и разума) происходит от «совершенства дхармовой субстанции», т. е. «полноты природы и принципов». Таким образом все тела оказываются тождественны и следовательно и все остальные виды деяний также.

123. *Преобразование других проявляется в делении на три сокровенных*. Под «тремя сокровенными» понимается три вида деяний Будды — его непостижимый облик, его повсюду слышная речь и его всепостигающий разум. Чжань-жань рассматривает проявление этих качеств как развертывание абсолютного Будды. Вайрочаны для преобразования живых существ.

124. Т. е. различие между вещами и принципами относительно.

125. «Три сокровенных», будучи истолкованы в плане сотериологическом, получают имена «трех колес». Первое — «колесо чудесных превращений», способствующее пробуждению у живых существ веры; соответствует «сокровенному телу». Второе — «колесо обучения», приведение живых существ к истине и пробуждение у них веры; соответствует «Сокровенному речи». Третье — «колесо памятования»; соответствует «чудесному разуму». Это третье призвано отражать в себе, подобно зеркалу, способности существ с тем, чтобы в выборе учения для них не было ошибки. Именно это имеет в виду Чжань-жань, говоря: «колесо сознания отражает условие, два других устанавливают превращения» — т. е. учение для спасения.

*В явлении тела и проповеди Дхармы никогда не было различий*, ибо все они происходят из единой природы Будды. Все эти три способности относятся к категории субъекта, в данном случае — преобразующего Будды, и поэтому в них осуществляется единство субъекта и объекта.

126. *В отношении тела [произошло] разделение на истинное и обусловленное*. Истинное тело Будды — Дхармакая, т. е. Будда как абсолют — Вайрочана, и «превращенное тело» — Нирманакая, т. е. тело, проявляющееся в конкретный момент под влиянием конкретных обстоятельств ради удовлетворения конкретных потребностей.

*Временное и постоянное учения*. — Учение Трипитаки, «разделительное» и «проницающее», являются «временными» ибо выражает истину не прямо, но посредством «искусных методов». «Совершенное учение» «Лотосовой сутры» является «постоянным», ибо является непосредственным откровением Будды в теле Дхармакая.

## Памятники культуры Востока

128. Нирманакая образует единство с Дхармакаей, т. к. происходит из нее. Постоянное и временное учение в равной степени устремлены к истине абсолюта. Вместе с тем, учение передается посредством Нирманакаи, ибо в ней Будда обретает человеческий облик и его речь становится понятной живым существам. Также и доктринальные учения — помимо пути Будды — т. е. учения «Лотосовой сутры» должны быть учениями «искусных методов», подходящими для людей еще не вполне развившихся. Но источник пребывает в единстве абсолютного Вайрочаны, поэтому они не представляют собой отдельных существ, но едины.

129. Чжи-ли поясняет это следующим образом: Вайрочана есть Дхармакая, Шакьямуни есть Нирманакая. Однако Дхармакая не обладает речью, а Нирманакая — обладает. Если учесть, что они тождественны, то в Дхармакае пребывает полнота Нирманакаи, а в Нирманакае — полнота Дхармакаи. Таким образом, Вайрочана и Шакьямуни тождественны, а речь последнего является выражением латентно присущей Дхармакае речи, т. е. выражением истинной реальности. Следовательно, речь и тело едины, ибо Нирманакая собственно и есть тело в отношении трех видов действий.

130. Речь тело и сознание образуют единство, а следовательно имеется «единство материи и сознания».

131. *Преобразовывают [все] согласно своей природе (不謀而化)* здесь означает действие, не осознанное, порожденное не различением, а скорее интуицией, присущей сознанию. Поэтому принят перевод по природе.

*Обладают постоянством и, безвидно достигая предела, производят действия (常冥至極)*, т. е. «постоянство» заключено в принадлежности к интуитивно познаваемому абсолюту, поэтому говорится о «безвидности» или «мраке». «Достигать предела» — «предела истины». «Три действия» развиваются в соответствии с истинной величиной вещей, реально соответствуя истинной потребности.

132. *Сто миров (白界)* — все миры. Чжи-ли говорит, что три вида действий, развертывание истинного и обусловленного создают весь мир, который является плодом, причина которого пребывает в сознании. Соответственно, миры создаются тремя действиями, природа которых в сознании. Следовательно, три вида не различаются друг с другом как отдельные сущности, но остаются недвойственными.

133. Т. е. следствие полностью содержится в причине.

134. *Три сокровенных имеют основу (三寶有本)* — три вида действий являются следствием причины, которая понимается как полнота принципов в абсолюте.

135. *Стремление к всеобъемлющему (遍赴一切)*. Плодом является всеобъемлющее осознание мира. С другой стороны, три действия также понимаются как плод. Таким образом, три действия объемлют весь мир.

136. *Соответствующая форма (應色)* — нирманакая, которая содержит в мельчайшей частице полноту универсума.

137. Т. е. обыденное сознание обладает полнотой субстанции Вайрочаны. Принципом «проявления трех сокровенных», по мнению Чжи-ли, также является Вайрочана, что показывает тождественность «трех сокровенных» и сознания.

138. Всякое кармически обусловленное единство (полученное как воздаяние) содержит в себе субстанцию Вайрочаны. Отсюда происходят «три не имеющие различий» — т. е. Будда, сознание и живые существа.

139. Будда, как субъект, являет себя в трех действиях, которые преобразуют живые существа, являющиеся субъектом. Раз субъект и объект недвойственны, то Будда и живые существа едины, следовательно три вида действий живых существ и Будды недвойственны. Другим основанием их недвойственности является их укорененность в сознании, как в субстрате абсолюта.

140. *Равностная великая мудрость (平等大慧)*. По мнению Чжи-ли, это понимание чудесной природы всех дхарм и того, что они объемлют друг друга.

*Девять временных одно постоянное*, т. е. из десяти миров лишь мир Будды является постоянным, т. е. обладает конечной реальностью, а остальные девять миров являются «временными», т. е. обладают производными свойствами.

141. Они заключают в себе полноту друг друга.

Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

142. Между мирами нет субстанциональных преград и поэтому они могут свободно переходить друг в друга и тем самым постоянно пребывают в движении.

143. *Слияние с изначальным единым принципом (契本而施)*. Чжи-ли указывает, что это выражение означает «реализацию сознания» как универсума, в котором нет временного и постоянного. Но временное и постоянное возникают под влиянием условий. В данном случае речь идет уже о постоянном и временном учениях. «Реализация сознания», по мнению Чжи-ли, является «изначальной причиной», рассмотрение которой неотделимо от плода и составит созерцание «одного мгновения мысли».

144. *Свобода колеса сознания (心輪自在)* — свобода развертывания единого принципа сознания в постоянное и временное и в три вида действий.

145. *Развертываются из неподвижного (不動而施)*. Неподвижность — основное свойство истинной реальности. Оно подразумевает его неизменность и неподверженность внешним воздействиям. В представлениях мадхьямиков, к которым относилась школа Тяньтай, мир реальности в целом неподвижен, ибо не подвержен рождению, гибели и любым превращениям.

146. Постоянное и временное учения относятся к сфере трех видов действий, и если последние недвойственны, то и первые едины. Отсюда проистекает «слитность во мраке», ибо она реализуется на свободном от дискурса пространстве «предела истины», а в феноменальном мире «постоянное» и «временное» выступают раздельно. Однако природа их лежит в едином сознании.

147. Представление о восприятии (受) и орошении (潤) исходит из приводимого в «Лотосовой сутре» сравнения «трех лекарственных трав и двух лекарственных деревьев». Три вида трав и один вид деревьев обозначают временное учение, а «большое дерево» — совершенное учение. «Орошение» подразумевает благодатное облако учения Будды, проливающееся дождем.

148. Т. е. заключают в себе полноту универсума — десять миров.

149. *С безначальных времен, благодаря силам истечения (無始熏習)*. Силы истечения «искуривают» из сознания-сокровищницы «семена», которые реализуются в виде кармической деятельности индивида. Благодаря им индивид оформляется как индивид. Однако «силы истечения» не имеют реальной природы. Это имеет в виду Чжи-ли, когда говорит: «Из-за "истечения" из природы возникает совершенствование, поэтому совершенствование подобно иллюзии». Но постоянное и временное в принципе равностны, ибо происходят из единой постоянной реальности и являются лишь трансформациями этой реальности. Чжи-ли указывает, что они, как и все прочие деления и оппозиции «устанавливаются временно».

150. *Изначальная причина (本因)* — сознание в состоянии заблуждения придает иллюзиям статус реальности самой по себе, в то время, как они лишь производны от нее.

151. За пределами оппозиции, ибо реальность не описывается через оппозиции.

152. Из-за возникновения — в тексте стоит «из-за полноты возникновения», т. е. реализации всех потенций «полноты принципов». Так возникают все виды постоянного и временного.

153. Будда есть «Полнота плода» (果具) и поэтому как реализованный абсолют содержит в себе в реализованном виде многообразие постоянного и временного и вынужден реагировать на призыв живых существ, обладающих «полнотой возникновения» с помощью постоянного и временного.

154. Т. е. отклик Будды всеобъемлющ, он реализует себя во всем и поэтому все оказывается под его воздействием, реализованным «миром дхарм» (dharma-dhatu) т. е. универсумом «Каждая пылинка... объемлет дхармадхату» — указывает Чжи-ли.

155. Будда, т. е. орошающий дождь, и живые существа, т. е. орошаемые земли, равно объемлют собой реальность и в этом тождественны.

156. *Четыре тончайших (四微)* — видимое, обоняемое, вкушаемое и осязаемое, объекты восприятия являются недвойственными. Чжи-ли определяет «четыре тончайших», как «рожденное на земле» — польза от постоянных и временных учений одинакова для всех.

## Памятники культуры Востока

157. Постоянное и временное исходят из единой реальности и объемлют собой весь универсум, субъект и объект. Следовательно и выражаемая этими учениями проповедь демонстрирует единство мира и равную принадлежность всех составляющих его оппозиций к абсолютному Вайрочане.

158. Т. е. относится к единому универсуму, происходит из абсолютной реальности.

159. Чжи-ли по этому поводу замечает: «Единая природа, проявляется в трех тысячах миров, которые являются пустотными, условными и срединными. Это и называется тройственным объектом. Это всеобщее единство в объекте определяется как "принцип"».

160. Чжи-ли говорит: «Объект порождает мудрость, освещающую три тысячи [миров] как пустотные, условные и срединные. Это называется тройкой мудростью».

161. Чжи-ли указывает, что мудрость постижения принципа порождает практики, ведущие к реализации мира на основании трех истин. «Это называется тройскими практиками».

162. Тройственные объект, мудрость и практики образуют собой девятку, которая равняется тройке — т. е. объекту, мудрости и практикам, которые, как указывает Чжи-ли, и образуют «три Дхармы», соответствующие «трем путям». Различным сочетанием «трех дхарм» образуется весь «производный» универсум. Но и «три дхармы» едины, ибо описывают единую реальность.

163. *Три принципа* (三理) т. е. пустотности, условности и срединности.

164. *Проявление* (起用) т. е. функцию становления мира. Пять первых разделов сочинения Чжань-жаня посвящены «трем дхармам», а последующие пять толкуют их феноменальное проявление.

165. Чжи-ли указывает, что здесь речь идет уже скорее о сотериологическом аспекте учения. «Три тысячи миров» соединяют в себе функции объекта и созерцания. «Тройственная природа есть объект, тройственное совершенствование (т. е. на основе трех истин) есть созерцание. Их становление есть плод, а их проявление в преображении других. Однако основа их пребывает в сознании, и только оно дает возможность установить условное разделение на субъект и объект.

166. Т. е. познать «всеобъемлющность дхармы сознания». Выражение «недалеки», по мнению Чжи-ли означает то, что Дхармы будд в целом пребывают в сознании, оно обладает полнотой трех созерцаний, которые легко обретаются при реализации сознания.

167. Чжи-ли указывает, что изложенное здесь подчинено концепции «одного мгновения мысли».

*Вновь* показывает, что учение о десяти вратах недвойственности уже было изложено Чжань-жанем в сочинении «Дополнение к разъяснению сокровенного смысла Цветка Закона» основателя Тяньтай Чжи-и.

**Перевод с китайского  
и комментарии К. Ю. Солонина**

## K. YU. SOLONIN. THE Tiantai DOCTRINE OF NON-DUALITY

The current paper represents a translation of «The Ten Gates of Non-duality» (十不二門), a treatise of the 8-th century Tiantai patriarch Zhan-ran, accompanied by an exposition of Tiantai doctrine of 'the completeness of the principles'. The paper traces the origin of Zhan-ran's thought down to the ideas of Zhi-i and simultaneously

demonstrates the influence of Huayan doctrines on the concepts of Tiantai.

The paper claims, that 'non-duality' is the basic concept of Tiantai thought, which allowed the Tiantai scholars to establish the positive concept of being, and thus to eliminate traditional Madhyamika nihilism. 'Non-duality' was crucial to preserve the ontological value of phenomenal existence and thus to establish the concept of positive mundane knowledge. This basic idea influenced the unique Tiantai understanding of the existence of vice, which was declared to be necessary to develop the concept of the entirety of the universe. Through the concept of non-duality original Buddhist ideas of non-existence were synthesized with traditional Chinese worldview.