

ФИЛОСОФСКО-ПОЛИТОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА
ПРИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ
УНИВЕРСИТЕТЕ

ЦЕНТР ПО ИЗУЧЕНИЮ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО БУДДИЗМА МАХАЯНЫ

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

БУДДИЗМ В ПЕРЕВОДАХ

АЛЬМАНАХ

Выпуск 2

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ



„АНДРЕЕВ И СЫНОВЬЯ“

1993

**ПРЕДИСЛОВИЕ
К СОБРАНИЮ РАЗЪЯСНЕНИЙ ИСТОКОВ
ЧАНЬСКИХ ИСТИН**

От переводчика

Считаю необходимым, исправляя свое первоначальное упущение, предварить перевод второй части первой главы сочинения Цзун-ми «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» некоторыми общими замечаниями с целью облегчить читателю понимание текста, которое может быть затруднено как сложностью самого сочинения, и в особенности его композиции, изобилующей вставками, цитатами и авторским комментарием, так и тем, что терминам и концепциям этого трактата было нелегко подобрать полный и лаконичный русский эквивалент.

В своем творчестве пятый глава школы Хуаянь (Аватамсака) Цзун-ми (780—841) опирался на наследие других выдающихся мыслителей этого направления, в первую очередь Ду-шуня, Фа-цзана и Чжэнь-гуаня, которым и принадлежит заслуга выработки оригинальной хуаяньской философии — ярчайшего плода развития буддизма на китайской почве. Цзун-ми же видел свою задачу в популяризации и практическом применении этой философии в полемике с другими школами и в обосновании превосходства хуаяньского учения как совершенного и полного. Имея в виду такую «апологетическую» задачу, Цзун-ми предпринял написание ряда трактатов, с одним из которых, а именно с «Рассуждением об истоках человека» в переводе Е. А. Торчинова, читатель имел возможность ознакомиться в первом выпуске нашего альманаха.

В обосновании превосходства своего учения Цзун-ми, стремясь казаться объективным, все же не смог полностью освободиться от исключительного пристрастия к философии Хуаянь. Поэтому и в изложении остальных философских учений китайского буддизма Цзун-ми не избегает тенденциозности, изображая хуаяньское учение совершенным, а мадхьямику и виджнянаваду обвиняя в однобокости. С другой стороны, Цзун-ми не рассматривает психотехнические школы чань изолированно от доктринальных учений, находя каждой философской концепции соответствие среди различных направлений чань-буддизма. Тем самым Цзун-ми является в какой-то степени предшественником современного принципа структурного полиморфизма при исследовании религиозно-философских учений, сформулированного В. И. Рудым.

Нужно заметить, что усилия Цзун-ми, направленные на утверждение приоритета школы Хуаянь и соответствующего ей чаньского направления, основанного незадолго перед тем Хэцзэ Шэнь-хуэем, успехом не увенчались. Обе эти школы исчезли как в ходе антибуддийских гонений правительства, так и в результате своей нежизнеспособности, выражавшейся в чрезмерной философской рафинированности хуаяньской доктрины, усвоить которую могли лишь люди в высшей степени буддийски образованные. Однако нашедшая в этой попытке свое отражение оригинальная философия Цзун-ми и разработанная им классификация учений заслуживают интереса и пристального рассмотрения. Философские теории буддизма Цзун-ми делит на три группы:

1) учение о внешних признаках и сущностных свойствах (*лакшана*). В эту группу входят учения народного буддизма о перерождении в облике небожителя, учение Малой Колесницы и Абхидхармакоши. Сюда же относится и виджнянавада в виде школы «дхармовых свойств» (дхарма-лакшана) Сюань-цзана;

2) учение о разрушении сущностных свойств, к которому относятся концепции мадхъямики, причем и сватантрики и прасангики;

3) совершенное учение о тождестве сознания и истинной природы, т. е. учение Хуаянь.

Аналогично строит Цзун-ми и классификацию чаньских направлений, важнейшим из которых оказывается направление Хэцзэ Шэнь-хуэя, к которому принадлежал и сам Цзун-ми. Причины подобной классификации Цзун-ми подробно приводит в своем «Предисловии к собранию разъяснений истоков чаньских истин». При этом совершенно естественным выглядят апелляции Цзун-ми к авторитету Бодхидхармы, чье учение в первоизданном виде, по мнению мыслителя, передавал Шэнь-хуэй. Более оригинально в этом смысле обращение Цзун-ми к столпам индийского буддизма — Нагарджуне, Арьядэве, Дхармапале, Бхавивеке, Ашвагхоше, Васубандху, Асанге и самому Шакьямуни, которые, каждый по-своему, являются основателями, но не единого учения буддизма, а совершенного направления Хуаянь, которое и выступает у Цзун-ми в качестве плода буддийского развития, имеющего всеобщую ценность, и объемлет собой все имеющиеся направления. Характерно при этом, что в критике каждого учения Цзун-ми придерживается методологии мадхъямики-прасангики, заключающейся во вскрытии противоречивости позиции оппонента изнутри этой позиции в терминологии оппонента путем доведения логики противной стороны до абсурда.

Нужно заметить, что в классификации учений у Цзун-ми учения не противопоставляются, но рассматриваются как ста-

дии поступательного развития единого процесса, который имеет философской целью обоснование понятия истинной реальности и возможности ее постижения, причем такое постижение, ибо оно возможно, совпадает с индивидуальным спасением. Таким образом, здесь наблюдается единство философского и сотериологического аспектов учения.

Отправной точкой для философии Цзун-ми служит концепция Татхагатагарбхи — теории, популярной среди дальневосточных буддистов. Фундаментальным текстом, содержащим эту концепцию в развернутом виде, является *Ратнаготра-вибхага*, или *Уттара-тантра*, по традиции приписываемая Майтрейе. Согласно этому трактату, во всяком живом существе содержится некое Вместилище Так Приходящего (Татхагатагарбха), которое имеет несколько уровней. Это вместилище является в одинаковой мере источником благого и неблагого и на индивидуальном уровне может быть понято как «сознание-вместилище» индивида, порождающее благие и неблагие дхармы. Основанием же Татхагатагарбхи является истинная реальность Дхармового Тела Будды, которая «изначально незамутнена» и является «постоянной, благой, реальной и чистой». Обретению Дхармового Тела препятствуют аффекты (*клеша*), которые сами по себе лишены реальности и должны быть устранены. Цзун-ми объединяет оба аспекта Татхагатагарбхи (аспекты истинной реальности и алаявиджняны, реализующей аффекты) в одно понятие «истинного сознания», которое, будучи освобождено, становится Дхармовым Телом Будды, а в замутненном состоянии производит все дхармы и «ментальные конструкции». При этом истинная реальность латентно присуща всем без исключения живым существам, однако она не есть предмет дискурсивного познания, но может быть лишь интуитивно осознана. Это интуитивное осознание (*лин чжи*) есть высшая мудрость Будды, свободная от различающих мыслей. Оно не содержит в себе никакого «положительного знания» об опыте и потому обладает безграничным всезнанием. Таким образом, первая часть «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» целиком посвящена обоснованию двух базовых для Цзун-ми концепций «истинного сознания» и «интуитивного знания».

На этих же основаниях покоится и теория единства и ответственности друг другу чаньских и доктринальных учений. Глубинным условием этого единства, с одной стороны, является непостижимость истинной реальности дискурсивными средствами, ее подвластность только медитативному усилию. С другой стороны, само наличие этой истинной реальности может быть обосновано посредством философского дискурса — таким образом чаньские и философские школы обосно-

вызывают друг друга. Впрочем, эти соображения уже высказывались автором ранее. Основания единства учений Цзун-ми видит также в свете теории перехода вещей и принципов друг в друга без преград (см. примеч.).

Ценность настоящего труда Цзун-ми заключается в отразившейся в нем широчайшей эрудиции автора. Он обзревает всю танскую эпоху, которая была принципиально важна для последующего развития китайского буддизма. По словам Цзун-ми, в его труде представлены учения и школы от «Гао-цзуна до Сюань-цзуна» (двух императоров династии Тан, период с 618 по 756 г.) и далее, т. е. весь современный Цзун-ми буддизм. Живое участие этого ученого и религиозного деятеля в полемике того времени донесло до нас, помимо уникальной информации о тех или иных школах, атмосферу религиозных и философских controversий периода становления китайского буддизма. Из его трактата можно видеть, какие именно положения буддийской философии вызвали разногласия, и таким образом мы можем точнее установить, как буддизм преломлялся в умах китайских буддистов, как происходила его рецепция и на что ориентировались китайские буддийские мыслители. Бесценный материал предоставляет также трактат Цзун-ми об эволюции чань-буддизма в Китае. Краткие заметки о тех или иных чаньских направлениях в его трактате зачастую являются единственным источником, на основании которого мы можем судить о чань-буддизме периода его первоначального развития.

Несколько слов о языке трактата. Хотя Цзун-ми писал на классическом китайском языке, в его трудах много элементов разговорной речи и переходных грамматических форм, довольно тяжело переводимых. Кроме того, в тексте «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» встречается много намеков на реалии танского времени, которые, безусловно, были хорошо известны его читателям, но в наше время являются утраченными. Поэтому кое-где имена собственные и географические названия остались не откомментированными. В целом же переводчик стремился передать особенности стиля Цзун-ми, чем и объясняется некоторое своеобразие изложения. В заключение считаю себя обязанным выразить горячую признательность Е. А. Торчинову за его бесценные замечания относительно этой работы.

К. Солонин

* * *

Цзюань первый, часть вторая

Выше были разъяснены десять принципов и истин, а [ныне] лишь детально сопоставим три учения чань с тремя видами доктринальных учений, чтобы отличить мелкое и глубокое, подобно тому, как измеряют [вещи] с помощью [мер] длины и веса. Сначала рассмотрим три пути чань, затем подкрепим их [тремя] доктринальными учениями. Три учения чань суть: *первое* — учение о совершенствовании сознания и устранении иллюзий, *второе* — учение полного отрицания и отсутствия опоры [в сознании], *третье* — учение о непосредственном проявлении сознания и [истинной] природы. Из трех видов доктринальных учений первое — это сокровенное учение, толкующее о сущностных свойствах (*лакшана, сян*) с опорой на [наличие во всем сущем] истинной природы (*бхутататхата, чжэнь син*), второе — сокровенное учение, проясняющее истинную природу и разрушающее сущностные свойства, а третье — учение, доказывающее, что истинное сознание и есть истинная природа. Эти три учения в такой последовательности будут одно после другого сопоставлены с тремя путями чань и подкрепят их, а затем будут собраны воедино. Ныне же сначала обратимся к чаньским теориям.

Первое — учение о совершенствовании сознания и устранении иллюзий. Оно толкует о том, что хотя все существа наделены природой Будды, из-за неведения, с безначальных времен поглотившего их, они не видят ее [т. е. природу Будды] и пребывают в круговращении рождений и смертей. Многие будды, обрубив [в себе корни возникновения] ложных представлений, ясно осознали [в себе] природу [Будды], вырвались из круговорота рождений и смертей и обрели божественные силы и высшую освобожденность. [Следующие этому учению] должны знать, что заслуги и добродетели простолудинов и мудрецов различны, внешние объекты (*вишайя, цзин*) и внутреннее сознание (*читта, синь*) разделены [между собой] и отграничены [один от другого]. Поэтому необходимо, следуя учению, содержащемуся в речах наставника, поворачиваться спиной к объектам (*вишайя, цзин*), созерцать [свое] сознание, приостанавливать и уничтожать иллюзии. Когда мысли более не возникают, наступает просветление, в котором нет ничего не познанного. [Эта практика] подобна усердному очищению зеркала от пыли — когда пыль исчезнет, зеркало прояснится и не будет ничего, чего бы оно не отразило. Еще необходимо ясно понимать искусные методы (*упайя, фан-бянь*) устремления к объекту созерцания (*чань-цзин*) — [т. е. необходимо] подальше удалиться от людных и шумных мест, поселиться в месте тихом и уединенном,

регулировать [состояние] своего тела, регулировать дыхание, сидеть, скрестив ноги и погрузившись в безмолвие. Язык [следует] прижать к нёбу, а сознание сосредоточить (букв. «вливать», *чжу*) на одном объекте (*вишай*, *цзин*). Школы Шэня на юге, [Шэнь] Сю на севере, а также Бао-тан и Сюань-ши как раз относятся к этому разряду¹. Школы Нью-тоу [чань], Тяньтай, Хуэй-чжоу и Цю-на (Гунаварман) очень похожи на [вышеописанное учение] в смысле методов обращения [к объекту] и вхождения в него, однако в разъяснениях [философских основ этого процесса] отличаются от него².

Второе — учение полного отрицания и отсутствия опоры [в сознании]. Это учение гласит, что простолюдины и мудрецы, а также и все множество дхарм есть лишь иллюзия, и ничего не имеют [в качестве своего основания]. Они изначально пусты и успокоены, и такое отсутствие [субстанциональности дхарм] вечно. Однако и мудрость, познавшая отсутствие, также не может быть приобретена. В равном [самому себе] мире дхарм (*дхармадхату*, *фа-цзе*) нет Будд и нет живых существ. Мир дхарм — тоже лишь условное имя. Поскольку сознания нет, кто скажет, что в мире дхарм нет совершенствования и нет [пути] совершенствования, нет Будды и нет возможности стать Буддой? Предположим, есть одна дхарма, перешедшая в нирвану, но я скажу, что это лишь иллюзия. Нет дхармы, за которую можно было бы ухватиться, нет Будды, которым можно было бы стать. Всякое действие есть лишь заблуждение. Таким образом, нужно постигнуть изначальное отсутствие вещей (*бэнь-лай у-ши*), сознанию будет не на что опереться [в ментальном конструировании], и оно тем самым избежит [возникновения] ложных представлений. Это изначально и называлось освобождением (*мокша*, *цзе-то*). Школы Ши-тоу и Нью-тоу-чань, а также Цзин-шань демонстрировали эту истину и указывали на необходимость привести деятельность сознания в соответствие с этой [теорией], запрещали сосредоточивать сознание на [какой-либо] одной дхарме... [и таким образом] оказывалось, что гнев, любовь, страдание и радость [переходят друг в друга] без препятствий и возникают [именно] по этой причине³. Некоторые достойные мужи, живущие как конфуцианцы, но увлекающиеся на досуге чаньскими истинами, также толкуют об этом, но до конца не понимают этого учения, принимая его за Дхарму. В школах Хэцзэ и Тяньтай к западу от Янцзы тоже разъясняют истину этого учения, однако же не поклоняются и не следуют ему.

Третье — учение о непосредственном проявлении сознания и [истинной] природы. Оно гласит, что все множество дхарм, реальны [они] или пусты, есть не что иное, как истинная природа (*бхутататхата*, *чжэнь-син*). Истинная природа не

имеет свойств и не является причинно-обусловленной (*асам-скрита, у-вэй*). Субстанция же не есть [ничто] всеобъемлющее. [О ней] говорится, что она не глупа и не мудра, не является ни причиной, ни следствием, что не есть ни благая, ни не благая. Конкретные же проявления [этой] субстанции могут создавать множество семян. Об этом говорится, что [субстанция] может стать и глупой и мудрой, может явиться в виде материи, а также и в виде свойства и так далее. [Последователи этого учения] указывают на природу сознания как на сердцевину [процесса превращений]. Однако [природу сознания] также понимают двояко⁴: первые считают, что [сознание], которое ныне определяет умение говорить, возможность к действию, к возникновению жадности, гнева, сострадания и терпения, к созданию благой и неблагой [кармы] и восприятию хорошего и дурного и есть природа Будды, заключенная в тебе. Это и есть изначальный Будда и, кроме этого, другого Будды нет. Познав эту небесную истину, [обретешь] естественность. Поэтому невозможно, возбуждая сознание, совершенствоваться в пути — ведь путь и есть сознание. Нельзя, основываясь на сознании, вернуться к сознанию. Неблагое — это тоже сознание, поэтому нельзя, основываясь на сознании, пресечь сознание. Не пересекая, не совершенствуясь, пребывать в естественности — это и называется освобождением. Природа [сознания] подобна пространству (*акаша, сьюй-кун*), она не возрастает и не умалется. Зачем же излишние [объяснения]? Необходимо лишь в соответствии с местом и временем приостанавливать кармическую активность, вскармливать дух и растить зародыш мудрости, прояснять и давать выход чудесной естественности (*цзы-жань шэнь-мяо*). Это и есть истинное пробуждение, истинное совершенствование, истинное доказательство. Другие же полагают, что все множество дхарм — это лишь иллюзия, и о мудрости и святости высказываются таким же образом. Поэтому [они считают], что ложные мысли изначальны успокоены, а мир пыли (*гунадхату, чэнь-цзе*) изначально пуст. Успокоенное и пустое сознание обладает интуитивным знанием (*лин-чжи*) и является твоей истинной природой.

Осознание же само различает любые заблуждения и просветленность. Оно не является причинно-обусловленным, также и не возникает [оно] из объектов [созерцания] (*ви-шая, цзин*). В одном этом иероглифе — «осознание» (*чжи*) заключена «дверь ко всему чудесному». Однако из-за безначального заблуждения, ложной привязанности к телу и сознанию, как к обладающим истинным «я», возникают жадность, гнев и другие мысли. Если хороший друг откроет и разъяснит это, то [ты] мгновенно пробудишься к умиротворенному и пустому знанию. [Такое] знание есть отсутствие

различий (*у-нянь*) и отсутствие оформленности (*у-син*). Кто же обладает признаком «я» (*атмалакшана, во-сян*) и признаком личности? Пробудившись к осознанию пустотности всех признаков, сознание приходит к состоянию отсутствия различий (*у-нянь*). Когда возникает неразличающая мысль, наступает пробуждение. Пробудившись [к состоянию не-различения], нет нужды в путях совершенствования. Именно в этом и заключаются «чудесные врата». Хотя [последователи этого учения] в полной мере совершенствуются во всем множестве благих деяний, [они] почитают лишь состояние «не-различения». Мудрость проявляется лишь в обретении «не-различения». В этом случае порочные привязанности естественным образом умяются, сострадающая мудрость спонтанно возрастает и становится ярче. Неблагая карма сама по себе прерывается, а заслуги и благие деяния растут. Осознание того, что свойства не есть свойства, есть естественный путь совершенствования через «не-совершенствование» (*у-сю чжи сю*). Когда исчерпываются аффекты, прерывается круговорот рождений и смертей. Рождения не возобновляются. Разливается неисчерпаемый в своих проявлениях умиротворенный свет. Это и называется состоянием Будды. Обе этих [вышеописанных] школы, осознавая свойства, возвращаются к [изначальной] природе, поэтому они и были объединены в одно учение. Среди вышеописанных трех школ опять же есть основывающиеся на доктринальных учениях, а есть отвергающие их [направления]. Есть следующие за сущностными свойствами, а есть разрушающие сущностные свойства. Есть стремящиеся отбросить внешние трудности, а есть заимствующие все лучшее у других. Многообразны церемонии и обряды, которым они обучают своих последователей, и нет в этом единства. Они все напоминают две лавки, гонящиеся за выгодой и не упускающие ничего в свою пользу. Однако невозможно, чтобы в исповедуемой истине существовала двойственность. Поэтому необходимо свести буддийские [писания] в гармоничном единстве. Ниже рассмотрим по порядку доктринальные учения буддизма, которых насчитывается также три.

Первое — сокровенное учение, толкующее о [сущностных] свойствах с опорой на [истинную] природу (*ми-и и-син шо-сян-цзяо*). Будда узрел, что три мира и шесть путей (*сань-цзе лю-дао*) есть лишь внешние признаки изначальной природы⁵. Однако живые существа заблуждаются в отношении [истинной] природы и порождают [в себе ложные представления], не различают собственной субстанции. Поэтому [об этом учении говорится как об] имеющем опору в [истинной] природе. Однако людям ограниченных способностей трудно осознать [свою] истинную природу, и поэтому [Будда] по-

степенно разъяснял им Дхарму и переводил их [в нирвану], опираясь на внешние свойства воспринимаемых объектов, по этой причине говорится: «...толкующее о [сущностных] свойствах». Но [в подобных проповедях Будда] не раскрывал все до конца, поэтому это учение зовется «сокровенным» (т. е. содержащим скрытый смысл, не высказываемый прямо). Само же это учение еще делится на три части. Первая — это учение о небожителях и причинно-следственной связи. [Это учение] гласит, что следует знать, что хорошая и плохая карма без всяких исключений [определяется] причинно-следственными связями, [и поэтому нужно] бояться трех путей [неблагих перерождений] и стремиться к благодати небожителей (*дэва, жэнь-тянь*). Совершенствоваться в даянии, исполнении заповедей и созерцании и всех прочих благих делах и родиться [вновь] человеком или небожителем в мире формы (*рупа-дхату, сэ-цзе*) и даже в мире не-форм (*арупа-дхату, у-сэ-цзе*). Это и называется учением о небожителях⁶. Вторая — об уничтожении заблуждений, прекращении радостей и страданий. [Это учение] полагает три мира полными беспокойства, [нахождение в них] подобно пребыванию в доме, охваченном огнем. Следует искоренить все множество причинно-обусловленных заблуждений. [Необходимо] совершенствоваться на пути совершенного искоренения [заблуждений] и по-прежнему различать [между собой] дхармы, чтобы отделить праведное от порочного, мудрость от заблуждения, наслаждение от пресыщения, чтобы ясно видеть причинно-следственную связь⁷. Далее [это учение] (третья часть.— *К. С.*) утверждает, что пять скандх (*панчаскандха, у-юнь*) живых существ не имеют «я», а все живые [существа] состоят из формы, [т. е.] тела, наполненного костями, сознания, наполненного мыслями. С безначальных времен, благодаря силам зависимого происхождения (*пратитья-самутпада, инь-юань*), мышление, [а следовательно], и [круговорот] рождений и смертей бесконечно продолжают друг друга, подобно бурлящим волнам и дрожащим отсветам светильника. Кажется, что тело и сознание составляют единство и обладают постоянством, и глупцы в неразумии принимают это [кажущееся единство] за [постоянное] «я», относятся к этому «я» как к драгоценности, из чего проистекают жадность (Жадностью называют стремление к ублажению и обогащению «я».— *Авт.*), гнев (Извращенное чувство опасения за свое «я» из-за воздействия [внешних] объектов.— *Авт.*), глупость (Неспособность, встретившись с ошибочным, истинно судить о нем.— *Авт.*) и другие яды. Три яды (жадность, гнев, глупость) воздействуют на сознание — манас (*мановиджняна, и-ши*) и [тем самым] порождают всю карму, связанную с деятельностью тела и речью⁸. Кармических же следствий

трудно избежать. (Они подобны эху и тени, неотступно следующими за звуком и формой. — *Авт.*). Поэтому [человек] получает радостные или горестные рождения на пяти путях (Это есть плод, определенный личной кармой. — *Авт.*), а также высокое или низкое положение в трех мирах (Это определяется коллективной кармой. — *Авт.*). Свое тело нового рождения [человек] опять же принимает за истинное «я», вновь возникают жадность и другие чувства, вновь создается карма и получается воздаяние. Тело рождается, стареет, болеет и умирает, а умирая, вновь рождается. Миры создаются, существуют и разрушаются и исчезают в небытие, а исчезнув, возникают снова. Так, в течение многих кальп от рождения к рождению непрерывно вращается колесо [сансары]. Вращению этому нет ни начала, ни конца как вращению колодезного ворота. Все это происходит от незнания того, что тело не имеет «я» (Вышесказанное относится к мирским причинно-следственным связям в учении о небожителях — *Авт.*). [Я] лишь указал на страдание внизу (т. е. в низших рождениях. — *К. С.*) и наслаждение вверху (т. е. в высших рождениях. — *К. С.*) и не прояснил, что во всех трех мирах может быть [только] страдание и несчастье, а также не показал, [как] разрушается [привязанность] к «я»⁹. Сейчас скажу об этом полнее, т. е. это учение описывается двумя благородными истинами — истиной страдания и накопления страдания, а разрушение привязанности к «я» и указание на необходимость совершенствования соответствуют благородным истинам уничтожения страдания и истине [наличия] пути к блаженству. (Поэтому [данное] учение названо учением четырех благородных истин. — *Авт.*). [Что значит, что тело] не обладает [истинным] «я»? Тело получает [совокупность] свойств через гармонию материи и сознания. Сейчас разберем это подробнее: материя [человеческого тела] составлена из четырех великих элементов (*махабхута, сы-да*) — земли, воды, огня и ветра. В сознании есть элемент восприятия (*ведана, шоу*) (воспринимающий хорошие и дурные дела. — *Авт.*), элемент различения (*самджня, сян*) (воспринимающий образы. — *Авт.*), элемент движителей (*самскара, син*) (создающий все. — *Авт.*), элемент сознания (*виджняна, ши*) (по отдельности ясно различающий [объекты восприятия]. — *Авт.*) — всего четыре группы элементов. (Эти четыре группы вместе с формой (или чувственным. — *К. С.*) составляют пять скандх. — *Авт.*). Если все это «я», то получается восемь «я» (т. е. каждый элемент по отдельности субстанционален. — *К. С.*). Что же говорить о том, что в теле триста шестьдесят костей и сочленений. Каждая отдельная кость, кожа, волосы, мышцы, печень, сердце, легкие, желудок — это все существует

по отдельности и не есть одно и то же. ([Например], кожа не есть волосы и так далее. — *Авт.*). Все множество видов восприятий также не одинаковы. Зрение не есть слух, радость не есть гнев. То есть из всего этого множества не знаешь, что и выбрать в качестве [истинного] «я». Если же все это есть «я», то все тело — это сто тысяч хозяев в ссоре и несогласии. Но, кроме этого, нет другой дхармы, [которая бы являлась «я»]. Сколько бы ни искать «я», его невозможно обрести. И таким образом становится ясным, что тело и сознание есть лишь совокупность причинно-обусловленных признаков, а не единая субстанция. Понятия «я» и «личность» не есть [в действительности] «я» и «личность». Так кто же жадничает и гневается? Кто же следует заповедям и осуществляет даяние? Кто же родится небожителем? (Познание истины накопления страдания заключено в этом. — *Авт.*). Не замыкая сознание на хорошем и дурном, которые в трех мирах подвержены притоку аффективности (*ю-лоу*) (истина прекращения страдания. — *Авт.*), совершенствоваться в мудрости созерцания «отсутствия „я“» (истина пути. — *Авт.*), чтобы прекратить возникновение жадности и других [чувств], приостановить кармическую активность и обрести истинную реальность «отсутствия „я“», достичь состояния сротапанна и, уничтожив страдание, достичь состояния архата (истина уничтожения страдания. — *Авт.*); испепелив тело, уничтожить [мирскую] мудрость и навечно удалиться от всех страданий¹⁰. (Шестьсот восемнадцать цзюаней сутр Агамы, шестьсот девяносто восемь цзюаней «Махавибхашы» и «Абхидхармакоши», все толкуют об этом, *втором*, пути Малой Колесницы и учении о небожителях и причинно-следственной связи. Хотя разделов и глав в них много, основное содержание таково, как я показал выше. — *Авт.*). *Третье учение* — о разрушении объектов с помощью сознания (*цзян ши по-цзин-цзяо*). (Все вышеописанные внешние свойства объектов (*вишая-лакшана, цзин-сян*), возникая и разрушаясь, не только лишены [реального] «я», но и все прочие дхармы, [о которых я говорил], также не существуют. Лишь сознание и чувства, будучи иллюзорными и ложными, изменяясь, порождают их. Поэтому и говорится об разрушении объектов с помощью сознания. — *Авт.*). Вышеописанные дхармы возникновения и уничтожения, а также и другие [в соответствии с этим учением] не имеют касательства к истинной реальности (*татхата, чжэнь-жу*), но в каждом из живых существ с безначальных времен содержится восемь видов сознания. Восьмое из них, т. е. «сознание-сокровищница» (*алайя-виджняна, цзан-ши*), является основанием остальных [форм сознания]. Мгновенно изменяясь, оно укореняет в человеке «семена сосуда мира» (*ци-цзе чжун-цзы*), трансформируясь, порождает [остальные] семь

[видов сознания]. Каждое [из этих «сознаний»] обладает способностью проявлять и различать то, что оно обуславливает (*цзы фэнь со юань*) (Глаз обуславливает цвет и далее, седьмое обуславливает содержание восьмого, восьмое же обуславливает семена [возникновения] «сосуда мира». — *Авт.*). Помимо этих восьми форм сознания, все остальное не является «сущностной» дхармой (*ши-фа*). На вопрос, как же происходит эта трансформация (*бянь*), отвечают: представления «я» и «дхармы» разделяются под воздействием сил истечения (*васана, сюнь-си ли*). Рождаясь, сознания трансформируются, порождая представления (*букв.* «становясь похожими») «я» и «дхармы». Шестое и седьмое сознания, будучи охвачены неведением, обуславливают приверженность к представлениям «истинного „я” и „истинной дхармы”». Подобно тому, как бред (под воздействием недуга сознание замутнено и порождает бредовые видения людей и предметов. — *Авт.*) или сон (видимые во сне образы. — *Авт.*) порождается действием сил бреда или сна, сознание видит все множество внешних предметов и образов как бы в яви. Во сне мы принимаем видимое нами за реальность, и лишь проснувшись, понимаем, что это лишь порождение сна. «Я», телесные свойства и внешние объекты тоже являются лишь порождением сознания. В заблуждении нам свойственно принимать «я» и внешние объекты за реально существующие. Осознав же пустотность «я» и «дхарм» и реальность единственно сознания и совершенствуясь в «созерцании только сознания» (*виджняптиматра-дхьяна, вэй-ши гуань*), шести парамитах и четырех добродетелях бодхисаттвы (*чатух-самграха-васту, сы-шэ-фа*) на основании познания двойственной пустоты, постепенно можно уничтожить аффекты (*клеша, фань нао*) и препятствия мирской мудрости и обрести истинную реальность, явленную в осознании двойственной пустоты¹¹. Тем самым десять ступеней (*дашабхуми, ши-ди*) достигают совершенства, а восемь видов сознания превращаются в четыре мудрости бодхи (*чатух-джняна-бодхи, сы чжи пу-ти*). Тем самым исчерпываются преграды обретению истинной реальности и достигается «Великая Нирвана Дхармового Тела Будды» (*Дхармакая маханирвана, фа-шэнь да непань*). Множество сутр повествует об этом, а смысл того, о чем толкуют сотни глав *Йогачарья-бхуми* и *Виджняптиматра-сиддхи*, не более, чем мною был показан выше.

Три вышеописанных учения относятся к упомянутому мной «учению сокровенного смысла, разъясняющему внешние свойства, опираясь на [представление об истинной] природе» (*ми-и и-син шо-сян-цзяо*). Третье из них, т. е. «учение о разрушении внешних объектов с помощью сознания», соответствует чаньскому учению о приостановлении иллюзий и со-

вершенствованию сознания. [Это учение], зная о пустоте внешних объектов, не уделяет внимания совершенствованию, сопряженному с внешними свойствами вещей и объектов, но лишь приостанавливает возникновение иллюзий и совершенствует сознание. Приостановление иллюзий — это приостановление иллюзии об [истинности] «я» и «дхарм». Совершенствование сознания — это совершенствование «только сознания» (*вэй-ши синь*)¹². Поэтому оба они (эти учения) являются учением только сознания и согласны с учением Будды. Зачем же осуждать другие постепенные учения о приостановлении иллюзий, чистых воззрений, усердного очищения, застывшего и успокоенного сознания, сознания, концентрирующегося (*букв.* «вливающегося») на одном объекте, а также сидение со скрещенными ногами, регуляцию тела и дыхания? Ведь эти и множество других искусных методов [в равной степени] одобрялись и рекомендовались Буддой. Вималакирти говорил: «Не обязательно сидеть, не обязательно не сидеть. [Полезность] сидения [в медитации] или не-сидения определяется конкретной ситуацией. Застывшее или подвижное сознание зависит от свойств и привычек». Однако же со времен великого императора Гао-цзуна и до правления Сюань-цзуна совершенное учение о мгновенном просветлении не достигло Севера, и лишь чаньский наставник Шэнь-сю проповедовал постепенное учение. Наставники Дхармы в двух столицах и учителя трех императоров, все возглашали учение Бодхидхармы, но никто не разъяснял идею о «мгновенном обретении состояния Будды». Цаоси и Хэцзэ, опасаясь, что совершенное учение исчезнет, поносили учение «успокоенного и умиротворенного сознания» (*чжу-синь, фу-синь*). Однако же изгнание болезни не есть изгнание Дхармы. Что же говорить о том, что все эти искусные методы были преподаны пятью великими патриархами, каждый из которых выступал зачинателем одного из направлений? Бодхидхарма учил людей успокаивать свое сознание, созерцая стену. Вовне устранять причинную обусловленность, внутри же — умиротворять сознание, и с сознанием, подобным [гладкой] стене, вступать на путь. Разве это не истинная проповедь сидячей медитации? Опять же два индийских монаха — лушаньский Юаньгун и Буддхаяшаси, переведшие два цзюаня *Дхьяна-сутры* Бодхидхармы, в совершенстве разъяснили постепенные и последовательные методы сидячей медитации. Не отличается от этого и смысл устремлений Тяньтай и учения И-сю? (Де-сю?)¹³. Поэтому четыре патриарха в течение многих десятков лет не впадали в разногласия, зная [суть] сокровенных и явленных чаньских учений (*ляо, бу ляо*). Каждый исходил из понимания глубокого и мелкого, а при определении смысла учения исходил вовсе не из того, применяются или нет прак-

тики регуляции [дыхания и тела]. Одностороннее и всеобъемлющее [подобно лекарствам] применялись ими в зависимости от болезни, и не было необходимости восхвалять одно и поносить другое. (Это разъяснение относится к предыдущему. Некто, желая затруднить меня, спросил: «Каким образом принудить к сидячей медитации?». Ныне я на это ответил. — Авт.). Второе — учение сокровенного смысла, разрушающее сущностные свойства и проясняющее [истинную] природу (*ми-и по-сян-сянь-син-цзяо*). ([Это учение] опирается на абсолютную истину реальности [изначальной природы]. Иллюзорные привязанности изначально пусты, и нет возможности их разрушить¹⁴. Все дхармы, лишённые притока аффективности (*анасрава дхарма, у-лоу чжу фа*), есть изначальная истинная природа (*чжэнь-син*), однако из-за чудесного воздействия причинной обусловленности (*суй-юань мяо-юн*) их поток вечно не прерывается и неразрушим. Лишь одному роду живых существ трудно обрести совершенное просветление из-за иллюзорных привязанностей к сущностным свойствам (*лакшана, сянь*), препятствующих осознанию истинной природы. Поэтому Будда, не разбирая чистых и грязных, хороших и плохих свойств и признаков, все их отрицал и разрушал. Лишь истинная природа и «чудесная функция» (*мяо-юн*) [причинно-зависимого возникновения] не есть не-существующие. Поэтому [о них] и сказано, [что их] нет. Поэтому и сказано, [что это учение] «сокровенного смысла». Смысл его в проявлении истинной природы, слова же разрушают внешние свойства. Смысл не выражается словами, поэтому и говорится «сокровенное». — Авт.)¹⁵. В учении, которое я описывал выше (т. е. учение о разрушении объектов), говорится, что объекты, возникающие из трансформаций сознания (*со бянь цзин*), пусты, но разве же трансформирующее сознание реально? Сознание и объекты опираются друг на друга, и [хотя] они пусты, создается представление об их наличии. К тому же сознание не возникает самостоятельно, а рождается, опираясь на объект, и объект проявляется не сам по себе, а опираясь на сознание. Когда сознание пусто, объекты не порождаются, а когда объекты уничтожены [медитативным усилием], то и сознание становится пустым. Не было еще сознания без объекта и объекта без сознания. Как в сновидении кажется, что можешь наблюдать различия между вещами, но в действительности они все одинаково пусты и иллюзорны, не имеют истинной природы. Все виды сознания и все объекты таковы же. По причине иллюзорной опоры на множество не имеющих собственной природы причин нет ни одной дхармы, которая не была бы причинно-обусловленной, и по этой же причине нет ни одной дхармы, которая не была бы пустой. Все внешние при-

знаки также иллюзорны. Поэтому в пустоте нет чувственно-воспринимаемого, нет [форм сознания, связанных с] зрением, слухом, обонянием, вкусом, телом, разумом. Нет восемнадцати дхату и нет двенадцати нидан. Нет четырех истин и нет мудрости, и также нет приобретения, нет кармы и нет воздаяния, нет совершенствования и нет доказательства, сансара и нирвана равны между собой и [в одинаковой степени] подобны сну или иллюзии¹⁶. Движение по пути возможно лишь при отсутствии всяких привязанностей без привязанности к не-привязанности. Об этом толкуют более тысячи цзюаней сутр праджня-парамиты, а также «Трактат о срединном воззрении», «Трактат о Двенадцати вратах» и «Трактат в сто шлок», а также «Расширенный свод «Трактата в сто шлок» и другие. (*Маха-праджня-парамита-шастра* в сто цзюаней тоже говорит об этом. Однако она в основном разъясняет понятие непривязанности, поэтому сначала собирает воедино воззрения Большой и Малой Колесниц, Учения о только сознании, а затем уж выдвигает учение об истинной природе. — *Авт.*) Это учение целиком соответствует чаньскому учению полного отрицания и отсутствия опоры в сознании, а к тому же и соответствует тому, что говорил в Мире Величайший, и разъяснениям бодхисаттв. Так зачем же те, кто стоит во главе чаньских школ постепенного просветления, а также следующие за ними в разъяснениях и упражнениях ученики, услышав подобные речи, поносят их, говоря: «[Здесь] устраняется причинно-следственная зависимость». [Ведь] Будда сам говорил: «Нет причины и нет воздаяния», — разве же это порочные взгляды?¹⁷ Если же полагать, что сам Будда вложил в эти слова глубокий смысл, то разве же в словах чаньских наставников нет глубокого смысла? Те же, кто говорит, что осознали, что в просветлении не заключен глубокий смысл, сами подобны вступившим в поток, из которого нет освобождения, и могут лишь завидовать [другим] людям. Разве же можно отказываться от Дхармы, [проповеданной самим Буддой?]. Хотя в отношении описанного выше единого учения (т. е. буддизма) изначально отсутствуют противоречия, [связанные с неясностью] мыслей Будды, однако при позднейшей передаче учения из-за односторонней приверженности к текстам основная мысль была утрачена, каждый придерживался одностороннего взгляда, отрицая все другие. Последующие два (т. е. Хинаяна и Махаяна) находились в разброде и смуте, в состоянии суеверия. Поэтому Нагарджуна, Арьядэва и другие бодхисаттвы, основываясь на разрушении сущностных свойств, широко разъяснили истину пустотности (*шунья-артха, кун-и*). Разрушив привязанности к наличию, досконально разъяснили [все вещи] в отношении истинной пустотности (*чжэнь-кун*). Истинная пустотность не противоречит

пустотности наличествующего. Асанга, Васубандху и другие будхисаттвы, опираясь на учение «только сознания», широко разъяснили понятия «имени» (*нама, мин*) и «свойства» (*лакшана, сян*), разделили и рассмотрели [изначальную] природу и свойства в отношении их чистоты и загрязненности, разрушили привязанность к пустотности и разъяснили их в отношении «чудесного наличия» (*мяо ю*)¹⁸. «Чудесное наличие» не противоречит «наличию пустотности». Хотя каждый из них разъяснял лишь одну истину, вместе они создают органическое единство, а поэтому непротиворечивы. На вопрос, почему же вышло так, что впоследствии Бхавивека и Дхармапала критиковали друг друга, [я] отвечу, что они стремились к достижению единства, а не к уничтожению друг друга. Почему так? Поскольку неученые люди, укорененные в миру, тупо придерживались понятия «пустоты наличествующего» (*кун-ю*), Бхавивека и другие определенно разрушили свойство «наличия», низводя все к безусловной «истинной пустоте». Затем возникает причинно-обусловленное «чудесное наличие». Дхармапала и другие разрушили одностороннюю привязанность к пустоте в теории «существования чудесного наличия» (*цунь мяо-ю*). «Существованием чудесного наличия» объясняется и лишенная [собственной] природы истинная пустота¹⁹. Тексты друг друга опровергают, в то время как мысль стремится к единению. (Этим рассуждением я разрешаю сомнения относительно соперничества Южной и Северной школ чань. — *Авт.*). Из-за двух истин «чудесного наличия» и «истинной пустоты» приверженность к одному крайнему воззрению ведет к взаимной вражде, уничтожению и исчезновению на вечные времена, осознание же крайних воззрений, как взаимно дополняющих, соподчиненных, называется обретением истинной реальности (*экалакшана, и-сян*), созданием единого целого, в котором не упущена ни одна часть²⁰. Если избегать взаимных нападков, то вечно не будет исчезновения [учения]. Если же собирать все [аспекты], создавая единство [учения], то ранее противоречивые крайние воззрения гармонизируются. Нагарджуна и Асанга прибегли к подходу, при котором гармонизируются крайние воззрения, и потому достигли единства. Бхавивека и Дхармапала исходили из противоречивости экстремальных взглядов и поэтому критиковали друг друга. Гармония и противоречия, разрушение и созидание естественным образом переходят друг в друга без преград, то есть все дхармы стремятся к единению²¹. Как это прискорбно! Последующие знатоки сутр и шастр этих двух учений поносят и отталкивают друг друга, как будто между ними месть или вражда. Когда же обретут они «понимание нерожденной дхармы» (*у-шэн-фа жэнь*)?²² Нынешние последователи мгновенных и постепенных чань-

ских учений тоже таковы. [Необходимо] усилие, чтобы всеохватывающим взглядом преодолеть односторонность. [Меня] спросили: «Мудрецы Западного края, отрицая друг друга, созидали единство. Разве таким образом не порождается лишь взаимная неприязнь? [Я] ответил: «Человек сам знает, пить ему холодную или теплую воду. Каждый созерцает свое сознание, каждый обдумывает свои намерения. Нездоров тот человек, кто сберег лекарство, вместо того чтобы предотвратить болезнь. Оставивший дхарму, чтобы предотвратить неприязнь,— не мудрый муж».

Третье — учение, разъясняющее, что истинное сознание и есть природа. ([Это учение] прямо указывает, что собственное сознание и есть истинная природа. Притом это проявляется без опоры на внешние свойства вещей и сознания. Поэтому [о нем] и говорится «...и есть природа». Это учение не прибегает к методам «скрытого и потаенного смысла», потому о нем говорится «разъясняющее». — *Авт.*). Это учение гласит, что все живые существа обладают пустым и спокойным истинным сознанием. С безначальных времен [оно] по природе своей чисто. (Она стала чистой не в результате преодоления заблуждений, поэтому и говорится: «по природе чисто». В *Ратнаготравибхаге* сказано: «Есть два вида чистоты — изначальная, природная чистота и чистота как освобождение от загрязненности». В *Шрималадэви-сутре* сказано: «Трудно ясно познать чистое по своей природе сознание. И когда это сознание замутнено аффектами, его также трудно познать». В «Разъяснении» [этой сутры] сказано: «Это сознание превосходит принципы учения о пустоте и наличии (реальности). Поэтому его трудно познать». — *Авт.*). [Это сознание] ясно, светло, незамутнено, обладает постоянством и мудростью. (Ниже приводятся слова Будды. — *Авт.*). [Оно] с безначальных времен постоянно и неуничтожимо. [Его] называют «природой Будды» (*Буддхата*, или *Буддхазотра*, *фо-син*), также называют Вместилищем Так Приходящего (*Татхагатагарбха*, *Жулай-цзан*), а также «сферой сознания» (*синь-ди*)²³. (В традиции Бодхидхармы использовано именно такое понимание сознания. — *Авт.*). С безначальных времен [это сознание] охвачено ложными воззрениями, оно не может [поэтому] самореализоваться и пребывает в круговороте рождений и смертей. Когда Великий Просветленный, сжалившись над нами, появляется в мире, разъясняя, что рождение, смерть и другие дхармы все пусты, становится ясной тождественность этого сознания и всех Будд. Об этом сказано в «Разделе о прояснениях» (Чу-сянь пинь) *Аватамсака-сутры*: «Сыновья Будды! Нет ни одного живого существа, не обладающего мудростью Татхагаты. Но ее невозможно обрести из-за иллюзий и привязанностей. Если осво-

бодиться от ложных воззрений, явятся всеобщая мудрость, естественная мудрость, мудрость, лишенная преград. Возьмем для сравнения [некую] Великую сутру (обозначение мудрости Будды. — *Авт.*), объемлющую три тысячи большой тысячи миров (тело мудрости безгранично и объемлет весь мир дхарм), в которой записаны все дела и вещи трех тысяч большой тысячи миров (обозначение того, что добродетель мудрости равна множеству песчинок Ганга. — *Авт.*). Эта Великая сутра хотя и объемлет большую тысячу миров, но сама помещается на одной пылинке (обозначение мудрости Будды в полной достаточности, целиком пребывающей в телах живых существ. — *Авт.*). И если одна пылинка такова (приводится в пример одно живое существо. — *Авт.*), то и все пылинки таковы. Если некий человек, обладающий обширной и светлой мудростью (обозначение Будды. — *Авт.*), достаточной для обретения чистого Божественного Ока, увидит эту Великую сутру на пылинке (Божественное Око способно, проникая через препятствия, различать цвето-формы. Обозначение того, что око Будды сквозь аффекты видит мудрость Будды [во всех живых существах. — *Авт.*], то живым существам от этого будет мало пользы. (Обозначение того, что во времена заблуждений мудрость Будды не получает своего применения — все равно, что ее нет. — *Авт.*). Найдя же способ разрушить эту пылинку (то есть проповедовать Дхарму, уничтожая препятствия. — *Авт.*) и достать эту Великую сутру, он, таким образом, всем живым существам принесет пользу. Мудрость Будды такова же — безмерна и не имеет [себе] преград. Она приносит пользу всем живым существам повсюду (сравнение с записанными [в Великой сутре] делами и вещами трех тысяч миров. — *Авт.*) и имеется в достатке в каждом живом существе (как сутра в пылинке. — *Авт.*). Однако глупцы из-за приверженности к иллюзиям не понимают, что без просветления не получить пользы. И тогда Будда не знаящим преград чистым оком мудрости обозрел все живые существа в мире дхарм и произнес такие слова: «Удивительно! Удивительно! Эти живые существа, обладая мудростью Так Приходящего, из-за глупости, сомнений и заблуждений не видят и не понимают этого. Я должен научить их пути мудрости, чтобы навечно отвращенные от иллюзий и привязанностей они в себе обрели великую мудрость Татхагаты и стали бы Буддами!». И стал учить живые существа совершенствованию на пути мудрости (преподал шесть парамит и тридцать семь искусных методов. — *Авт.*), чтобы побудить их отказаться от ложных взглядов. Преодолев же иллюзии, [люди] приобретут безграничную мудрость Татхагаты и принесут пользу, умиротворение и радость всем живым существам. [Мне] как-то задали вопрос: «Выше говорилось, что

[истинная] природа сама по себе ясна, обладает постоянством и [может быть] познана [из себя]. Зачем же тогда множеству Будд понадобилось раскрывать и разъяснять ее?» [Я] ответил: «Слово „осознание” не есть обозначение „познания с помощью доказательств”» (т. е. не дискурсивное познание. — К. С.). Смысл этого в том, что истинная природа не какой-нибудь деревянный чурбан, поэтому и говорится об «осознании» [истинной природы]. [Это осознание] не подобно сознанию, различающему обусловленные объекты, это также не есть постигающая субстанцию мудрость. Это природа истинной реальности, естественным образом постоянно [открытая] для познания. Поэтому бодхисаттва Ашвагхоша говорил: «Истинная реальность есть осознание истинной сущности собственной субстанции». В *Аватамсака-сутре* также говорится: «Сияние истинной реальности составляет [ее] истинную природу». И еще говорится: «Осознание и мудрость не есть одно и то же». Мудрость присуща мудрецам, но не простолюдинам, а осознанием обладают в равной степени все — оно составляет основу мудрости. Поэтому девять бодхисаттв и обратились к Маньджушри: «Что есть мудрость Будды в мире объектов (*вишай-дхату, цзин-цзе*) (мудрость, обретаемая прозрением. — Авт.), что есть познание Буддой мира объектов (осознание изначального наличия истинного сознания. — Авт.)». Маньджушри сказал: «Мудрость многих Будд состоит в том, что между тремя периодами нет никаких преград» (т. е. ими в совершенстве постигнуты все вещи прошлого, будущего и настоящего. Поэтому и говорится о естественном отсутствии всяких преград. — Авт.). Об осознании же [он] сказал: «Это то, что не может быть познано сознанием. («Невозможно познать» — это значит, что сознание подвержено различению и конструированию. Различение же не есть истинное осознание. Истинное осознание заключается в понимании посредством «не-различения» (*у-нянь*). — Авт.) Также это не есть мир объектов сознания (*синь-цзин цзе*) (Не может быть познано посредством мудрости. Если доказывать [нечто] с помощью мудрости, то [результат] будет выражен в «подтвержденном объекте» (*саткари-вишай, чжэн-цзин*). Истинное же осознание не связано с миром объектов. Если пробуждено «отражающее сознание» (*чжао-синь*), то не возникнет истинного осознания. Поэтому в сутре и говорится: «Когда сознание привязано само к себе, то иллюзорно возникают иллюзорные дхармы». В шастре сказано: «Сознание не видит само себя». Великий учитель Хэ-цзэ говорил: «Следуя за сознанием, впадешь в заблуждение». Поэтому и Северная школа [чань] полагает воспринимаемое сознанием как утраченное истинность. Сознание может воспринять лишь мир объектов — поэтому и говорится «мир объектов сознания». —

Авт.). «Его [осознания] природа изначально чиста» (Не в том смысле, что она очистилась от заблуждений и избавилась от сомнений. Поэтому и говорится: «Изначально чиста». Как сказано в *Ратнаготравибхаге*: «...не есть чистота, происшедшая от устранения загрязненности. [Она] чиста по своей природе». — Авт.) и явлена всем живым существам²⁴. (Все живые существа обладают этим осознанием, которое по природе своей чисто, даже не будучи очищенным от заблуждений. Однако живые существа из-за охватывающего их неведения сами этого не сознают, и поэтому Будда разъяснил им это, побуждая их прозреть, и в *Лотосовой сутре* начал такие объяснения для того, чтобы прозревшие живые существа обрели познание Будды. И как уже говорилось выше, Будда покинул мир именно ради этой цели. И еще говорят: «Обретение чистоты — это освобождение драгоценной природы (*ратнаготра, бао-син*) от загрязненности. Хотя это сознание изначально чисто, в конце концов необходимо просветление и совершенствование обретения полноты и чистоты природы и внешних свойств». Поэтому многие десятки сутр и шастр толкуют о двух видах чистоты и двух видах освобождения²⁵. А нынешние люди мелкой учености либо признают чистоту избавления от загрязненности и следующее за ней освобождение и поэтому поносят чаньское учение о мгновенном понимании тождества сознания и Будды (*цзи синь цзи фо*), либо же признают лишь изначально чистоту собственной природы и соответствующее освобождение и по этой причине недооценивают учение о внешних свойствах и пренебрегают следованием винайе, сидят в медитациях, регулируют тело и дыхание и так далее, не понимая того, что конечное, полное и совершенное освобождение достигается сочетанием мгновенного осознания чистоты собственной природы и ее освобождения с постепенным совершенствованием для обретения чистоты, свободной от загрязненности, и освобождения, не связанного путями. Если осознанию ничего не препятствует, то наступает тождество с Буддой Шакьмуни. — Авт.). В *Шастре Драгоценного Вместилища* сказано: «Мудрость наличия ведет к гибели, мудрость отсутствия не знает поражений». (Имеется в виду мудрость, различающая пустоту и наличие. — Авт.). «Осознание истинной мудрости не различает пустоты и наличия» (т. е. осознание по своей природе не различает и не подвержено ментальному конструированию. — Авт.). Обретшее такое возвышенное осознание сознание и есть истинная природа, не имеющая различий с Буддой. По этой причине это учение и названо учением, непосредственно доказывающим, что истинное сознание и есть природа²⁶. Учения, содержащиеся в *Аватамсака-сутре, Сутре полного просветления*, а также в *Буддхаушниша, Шримала-дэви, Татхагата-гарбха*

и в других сутрах, числом более сорока, а также в *Ратнаготра-вабхаге*, *Махаяна шрадхоттпада шастре*, *Буддхаготра*, *Дашабхуми*, *Нирвана* и других пятнадцати шастрах, хотя и различаются в отношении мгновенного и постепенного [просветления и совершенствования], но в основном учение, представленное в них, соответствует тому, что я описал выше, и полностью совпадает с третьим чаньским учением о непосредственном проявлении сознания и истинной природы. Ашвагоша полагал сознание изначальным истоком, Маньджушри считал сознание истинной субстанцией. Каким же образом опровергнуть учение о внешних свойствах? Лишь нужно сказать, что в своем рвении к успокоению и уничтожению они (последователи этого учения. — К. С.) препятствуют истинному осознанию. Толкующие о дхармовых свойствах уверены в том, что простолюдины отличны от мудрецов и не допускают мысли об обретении состояния Будды через познание собственного сознания. Ныне я свел воедино и разделил по категориям учение Будды специально для этих людей. Поэтому я сначала показал, что в Западном крае передававшие учение от сознания [к сознанию] опирались на сутры и шастры. Другого пути нет. Однако на основании этого многие впали в заблуждение относительно сознания и в приверженность к текстам, приняв имя за истинную суть. Поэтому Бодхидхарма, искусно отказавшись от текстов, передавал учение от сознания к сознанию и выдвинул вперед имя (сознание есть имя. — Авт.), умолчав о его сути (осознание есть суть. — Авт.). Он уподобил это (осознание) созерцанию стены, велел [своему ученику Хуэй-кэ] устранить все множество обуславливающих воздействий и затем спросил [его]: «Пресекая обуславливающие воздействия, избавился [ли ты от них в действительности]»? [Он] ответил: «Хотя я и избавился от различающих представлений, я все же не освободился [от обуславливающих воздействий]». [Бодхидхарма] спросил: «Где доказательство, что ты не избавился от них?» [Хуэй-кэ] ответил: «Это делается ясным само по себе, слова тут бессильны». Учитель, посвящая его, сказал: «Это и есть чистое по своей природе сознание. Отринь прочие сомнения!» Если бы этот ответ [ученика] не удовлетворил [Бодхидхарму], то он, не объясняя [тому] его ошибок, заставил бы его дальше предаваться созерцанию. Во всяком случае [Бодхидхарма] не произносил перед другими непосредственно слова «осознание», а ожидал пока [они] прозреют его истинность и осознают его суть и после этого посвящал их с тем, чтобы они преодолели оставшиеся сомнения. Именно таким образом передавалось учение в течение шести поколений [после Бодхидхармы]. Ко времени наставника Хэ-цзэ повсюду, борясь между собою, распространились другие учения. И хотя он

пытался добиться молчаливого осознания, но ситуация этому препятствовала. Думая о «подвешенной нити» (Бодхидхарма сказал: «Через шесть поколений после меня судьба моего учения будет подобна подвешенной нити». — *Авт.*), Хэцзэ боялся, что смысл его учения будет утрачен, и поэтому ясно показал, что слово «осознание» (*чжи*) есть «ключ ко всему чудесному», чтобы последователи могли разобраться, что глубоко, а что мелко, и не допустили гибели учения. Однако судьба Великой Дхармы в этой стране такова, что высшее смешалось с обыденным и стало широко известно — поэтому и результат был именно таков (т. е. не установилось согласия относительно учения).

Многим невдомек, что же там передается в молчании, поэтому они верят в рясу из цветных лоскутов (*цзя-ша*)²⁷. Последователи «явных» (т. е. доктринальных) учений изощрались в словесном искусстве, устраняли сомнения лишь с помощью слов и обильно цитировали сутры и шастры в качестве доказательства. (Ранее меня спросили: «В нынешние времена говорят ли тайные слова при передаче [чаньской] дхармы?» Ныне я этим отвечаю. Дхарма — это Дхарма Бодхидхармы. И познать ее, пусть много или мало, все равно полезно. Ранее [слова] были тайными, а ныне стали явными, но разве же из-за этого возникло два разных учения? — *Авт.*). Меня спросили: «Обретя это сознание, как дальше совершенствовать его? Вернуться ли к сидячей медитации, предписанной учением о внешних свойствах, или же нет?» Ответить на это можно двояко: когда мрак неведения глубок и трудно найти верный путь, когда трудно уклониться от взлетов, падений, стремления к выгоде, когда страсти пылают ярким пламенем и трудно усмирить тягу к чувственному, тогда нужно использовать многие методы, предписываемые учением о внешних признаках, выбирать лекарство для усмирения страстей в зависимости от болезни. Если же аффекты слабы, а мудрость ясна и остра, то нужно основывать свои действия на самадхи одного действия (*экачарья-самадхи, и-син сань-мэй*), как это рекомендует последнее из описанных выше учений²⁸. Как сказано в *Махаяна шрадхотпада шастре*: «Совершенствующийся в приостановлении [деятельности сознания] (*шаматха, чжи*) [должен] поселиться в спокойном месте, блюсти свое тело, облагораживать свои устремления и достигнуть состояния «только-сознания» и отсутствия внешнего мира объектов, не основываясь на [регуляции] дыхания и [созерцании] чувственно воспринимаемого». В *Ваджрасамадхи-сутре* сказано: «Дхьяна есть движение. Без движения нет дхьяны — это и есть нерожденная дхьяна». В *Дхармапада-сутре* сказано: «Стремление к обретению всего множества самадхи заключено в движении, а не в сидячей медита-

ции»²⁹. Сознание изменяется вслед за миром объектов, почему же [подобное состояние движения] называется «сосредоточением» (*дин*)? Вималакирти говорил: «Освободившись от возникновения и разрушения, сосредоточенно исполнять почтительные действия (когда идешь, стоишь, сидишь или лежишь) и не стремиться к телесному проявлению в трех мирах — это и есть погружение в сосредоточенность». Я полагаю это достаточным ответом на заданный мне вопрос. Три мира — это цветы пустоты, жизнь подобна сну. Совершенствование на основании тела не есть совершенствование, посредством его не обретается состояние Будды, не обретается [истинное] сознание. К чему здесь рассуждения о высших мирах? (Пусть устыдятся те, кто считает необходимым привнесение в [наш мир] дхьяны высших миров, и, украдкой поглядывая в Небо, следуют половинчатым учениям. — *Авт.*). В этом же учении [об истинном сознании] всем чистым и загрязненным дхармам соответствует лишь одно истинное сознание, которое избирает и все вмещает в себя. Нужно лишь преодолеть телесную субстанцию, непосредственно выявить высшую мудрость, каковая и есть истинная природа сознания. Остальное же все иллюзорно и пусто. Поэтому и говорится: «Сознание не сознает ее [высшую мудрость], которая не есть объект сознания. И для нее нет ни природы, ни свойств, ни Будды, ни живых существ, но в четырех фразах уничтожаются сто отрицаний. Истинное осознание все вмещает в себя — это значит, что все дхармы, и грязные и чистые, есть не что иное, как сознание. Из-за заблуждений его иллюзорно возникают сомнения и карма, и совершаются неблагие рождения в ужасных мирах. Если же сознание пробуждено и обретает свою действительную энергию, то обретаются чудесное тело, десять сверхъестественных способностей (*дашабала, ши ли*), чистая дхьяна, шесть парамит и четыре различения³⁰. Все множество дхарм порождается сознанием, и все дхармы есть истинное сознание. Подобно тому, как вещи, видимые во сне, есть на самом деле человек, [видящий сон], предметы, сделанные из металла, есть на самом деле лишь металл, а отражения в зеркале есть всего лишь зеркало³¹. (Сон соответствует иллюзорным представлениям, карме и воздаянию, предметы обозначают совершенствование, а отражения сравниваются с превращением. — *Авт.*). Поэтому в *Аватамсака-сутре* сказано: «Все дхармы происходят из сознания, обретение тела мудрости состоит в осознании этого». В *Махаяна шрадхоттпада шастре* объясняется: «Три мира пусты и иллюзорны, созданы лишь сознанием. Нет сознания, нет и мира шести видов пыли и всех различаемых объектов. Ведь все различения — это лишь сознание. Когда сознание не видит само себя, то нет и внешних признаков, которые оно могло бы

воспринять. Все дхармы — лишь тени в зеркале»³³. *Ланкава-тара-сутра* гласит: «Умиротворенное уничтожение называется единым сознанием. Единое сознание называется Татхагата-гарбха. Пробудившись к активности, оно предопределяет все судьбы, созидает добро и зло, получает в воздаяние радость и страдание. Оно действует совокупно с причинными связями, а потому нет ничего, что не было бы сознанием». Учение о разрушении внешних свойств целиком негативно, а учение о внешних свойствах всеобъемлюще (поскольку все вбирает в себя и ничего не опровергает — К. С.). На первый взгляд они различны, но, сведя их вместе, видишь их тождество. В глубоком непременно есть мелкое, а мелкому не сравниться с глубоким. Глубокое же — это выявление субстанции истинного сознания, и лишь через него возможно отрицание и утверждение, в котором природа и внешние свойства естественным образом переходят друг в друга без препятствий. Только таким образом можно избежать привязанности ко всем дхармам³⁴. Только это и есть высшая истина. И все равно между школами имеются различия и ведутся споры относительно сознания и его природы, мгновенного и постепенного просветления. Воззрения и высказывания ученых на этот вопрос я в общем смысле рассмотрю ниже.

Вторая часть первого цзюаня «Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» закончена.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь Цзун-ми описывает учение Северной школы чань, основанной учеником пятого патриарха Хун-жэня, и ранние сычуаньские школы чань, такие, как Бао-тан (Бао-тан У-чжу) и Сюань-ши, которые полагали необходимым отказ от всякого контакта с миром объектов и очищение сознания от различающих мыслей, порождаемых внешними условиями. Практика этих школ включала концентрацию на одном объекте и последующее отождествление с ним, что было призвано устранить субъективно-объективную дуальность.

² Цю-на (*Гунаварман*) — индийский монах, прибывший в Китай около 432 г. Известен как переводчик. Говоря о «различиях в разъяснениях», Цзун-ми имеет в виду тьянтайскую теорию «тройственного приостановления и созерцания» (*третья-шаматха-випашьяна, саньчжи-гуань*). Подробнее см. примеч. к 1 части. Хуэй-чжоу, видимо, соответствует тьянтайскому Хуэй-сы.

³ То есть благодаря беспрепятственному переходу из одного в другое. Этот переход становился возможен благодаря отсутствию реального предмета для возникновения эмоций — они все оказываются пустотными и потому тождественными.

⁴ Здесь Цзун-ми описывает два чаньских учения. Первое учение трактует индивидуальное сознание как непосредственно тождественное Будде. При этом сознание выступает в двух качествах: в качестве «истинной природы», являющейся безусловно реальной и неизменной, и ее «субстанции» — (*ти*), способной к превращениям и порождающей совокупность внешних свойств. Таким образом, путь просветления заключается в при-

остановлении кармической деятельности и спонтанном осознании тождества с Буддой. Второе учение, к которому тяготел и сам Цзун-ми, делает упор на присущее успокоенному сознанию некоего свойства «интуитивного осознания», которое лежит в основании всей ментальной деятельности и является «не-различающим» или «беспредметным». Не будучи наполненным конкретным содержанием, которое иллюзорно по определению, это «осознание» (*чжи*) обладает все-знанием. «Чудесные врата» к осознанию заключаются в достижении состояния «не-различения» (*у-нянь*), которое есть непосредственное условие следования по пути совершенствования и не-привязанности, ибо в этом состоянии исчезает все неблагое и аффективное, в том числе и привязанность к просветлению.

⁵ Три мира: мир желаний (*камадхату*), мир формы (*рупадхату*) и мир не-формы (*арупа-дхату*). Шесть путей: перерождения в аду, голодным духом, животным, асуром, человеком и небожителем. Термин «истинная природа» здесь означает «истинную реальность» (*татхата, чжэньжу*).

⁶ Наиболее популярная форма буддизма для мирян, имеющая целью добиться благого перерождения для последующего совершенствования.

⁷ Имеется в виду учение Малой Колесницы о субстанциональности дхарм и несубстанциональности познающего «я».

⁸ То есть три яда обуславливают содержание манаса (разума) — седьмого вида сознания, а тот, в свою очередь, обуславливает соответствующие реакции индивида, которые ведут к дальнейшему накоплению кармы. Кроме того, корнем заблуждений, по учению Малой Колесницы, является привязанность к собственному телу как обладающему «истинным я», что ведет к усугублению неведения и непониманию «закона зависящего возникновения» и благородных истин.

⁹ То есть радость и несчастье всегда относительны, бытие же абсолютно страдательно, ибо человек лишь отчасти властен над законом кармы.

¹⁰ По терминологии Хинаяны, «сротапанна» — «вступивший в поток» — первый плод следования по пути просветления. Характеризуется освобожденностью от привязанности к «я» и пониманием мира как образуемого постоянно меняющимися комбинациями дхарм. Архат — последний плод на пути Малой Колесницы — состояние неподвластности закону кармы и свободы от последующих рождений.

¹¹ В этом отрывке Цзун-ми дает экспозицию учения виджнянавады в версии, существовавшей в его время в Китае школы «дхармовых свойств» — «Дхармалакшана», основанной знаменитым Сюань-цзаном. Согласно этому учению, восприятие мира происходит посредством восьми форм сознания, присущих каждому человеку. Важнейшим из них является восьмое «сознание-сокровищница» (*алайя-виджняна, цзан-ши*), в которой в потенциальном виде содержатся «семена» (*биджа, чжун-цзы*) аффектов. Под действием «сил истечения» аффекты приходят в актуальное состояние и так воспринимаются пятью чувственными сознаниями (зрительным, вкусовым, слуховым, тактильным и обонятельным). Ментальное сознание и манас, воспринимая аффекты, продуцируют новую кармическую активность, которая в виде «семян» вновь закладывается в «сознание-сокровищницу». При этом сознания воспринимают не собственно объект, а свое представление о нем, которое ложно принимается за реальность. Таким образом, сознания различают то, что они обуславливают или, иными словами, сознания трансформируются в свое содержание, а содержание этих трансформаций полагается шестым и седьмым сознанием за понятия истинно реальных «я» и дхарм. Преодолением этого порочного круга служит «созерцание только-сознания», которое позволяет преодолеть иллюзорные представления и субъектно-объектное различие и осознать двойственную пустоту «я» и «дхарм» как созерцающего субъекта и созерцаемого объекта. «Четыре добродетели бодхисаттвы»: 1) Дана (*бу-ши*) — даяние, имеющее целью подвести людей к осознанию истины; 2) Прийма-

чана (*ай-юй*) — сострадательная речь; 3) Артхакритья (*ли-син*) — действие на благо другим; 4) Самана-артхата (*тун-ши*) сотрудничество с людьми и приспособление к их нравам и обычаям с целью открыть им истину. «Четыре мудрости бодхи» — термин школы Дхармалакшана, обозначающий четыре вида мудрости Будд: 1) Всеобъемлющее Зерцало Мудрости Будды Акшобхья; 2) Всеобщая Мудрость Ратнакету; 3) Тончайшая Мудрость Созерцания Ами табхи; 4) Совершенная Мудрость Амогхасиддхи.

¹² «Сознание только-сознания» — сокращение от «сосредоточение на сознании только-сознания» или «созерцание только сознания». Полное же название медитативной практики виджнянавады «Созерцание трех природ только-сознания». По теории виджнянавады, все объекты делятся на три группы (природы): 1) ложно-существующие (подобно привидению) — так осмысливается виджнянавадой обычная воспринимающая деятельность сознания, отождествляющая свое содержание с внешним миром — в этом смысле в сознании объект существует, но реально ему ничего не соответствует. Составляющие такой опыт дхармы являются «проектно-конструированными» (по выражению В. И. Рудого) либо же «происходящими из воображения» (*парикалпита, пнянь-цзи со чжу*); 2) объекты, существующие временно и с опорой на другие, т. е. опыт, осмысляемый согласно «закону зависимого возникновения» (*паратантра, и-то ци*); 3) объекты, обладающие истинным бытием, т. е. не существующие, ибо не мыслятся в рамках субъективно-объективной оппозиции (*париниспанна, юань-чэн ши*). Созерцание, основанное на подобном делении, позволяло устранять ложное представление о реальности «я» и «дхарм» и отождествляло сознание непосредственно с истинной реальностью.

¹³ *Лушаньский Юань-гун* — знаменитый буддийский ученый Хуэй-юань. Буддхаяшас — монах из Кашмира, наставник Кумарадживы в Абхидхарма-питаке. Однако в его биографии нет сведений о переводе им *Дхьяна-сутры* Бодхидхармы. Под именем Тяньтай Цзун-ми имеет в виду третьего патриарха этой школы Чжи-и (531—597), который поселился на горе Тяньтай и основал там монастырь Го-цин сы. И-сю — неизвестен.

¹⁴ То есть они неразрушимы именно потому, что пусты.

¹⁵ В этом отрывке Цзун-ми кратко разбирает учение о Срединном Пути — мадхьямику, вводя одновременно критику виджнянавады с позиции мадхьямики. По этому учению, основным препятствием, причем препятствием «гносеологического» характера (*джнея-аварана*), к обретению истинной реальности является приверженность к внешним признакам и свойствам вещей, которые в действительности пусты. Истинная природа (т. е. истинная реальность) может быть познана лишь интуитивным прозрением, в то время как дискурсивное познание оперирует лишь лишенными реального содержания словами — понятиями, создавая все новые «ментальные конструкции». На таком уровне истинная реальность не осознается и единственно реальным является «закон зависимого возникновения» («чудесная функция»). Однако из-за пустотности всех дхарм, в том числе и дхарм, составляющих истинную реальность, и «чудесная функция», и истинная реальность также пусты. В этом смысле они есть, но в то же время отсутствуют. Это и имеет в виду Цзун-ми, говоря, что они «не есть несуществующие, поэтому и говорится, что их нет». На обыденном уровне они существуют и понимаются различно, но на высшем уровне они тождественны в своем отсутствии.

¹⁶ Восемнадцать дхату — восемнадцать классов элементов — шесть баз сознания (*шад аятана*) с объектами своего восприятия и шесть форм восприятия (*шад виджняна, лю ши*). Двенадцать нидан — двенадцатичленная схема «закона зависимого становления»: 1) неведение (*авидья, у мин*); 2) движение, активность или «расположенность к чему-либо» (*самскара, син*); 3) сознание (*виджняна, ши*); 4) имя и форма (*нама-рупа, мин сэ*); 5) шесть баз сознания (пять органов чувств и разум) (*шад аятана, лю тэн*); 6) контакт (*спарша, чу*); 7) восприятие (*ведана, шоу*);

8) жажда, стремление (*тришна, ай*); 9) приверженность (*упадана, цю*); 10) существование (*бхава, ю*); 11) рождение (*джати, шэн*); 12) старость и смерть (*джарамарана, лао-сы*).

¹⁷ Здесь скрытая цитата из *Праджня-парамита-хридайя-сутры*.

¹⁸ В этом разделе Цзун-ми разбирает отношение мадхъямики к виджнянаваде, показывая их фундаментальное единство. «Истинная пустотность» (*чжэнь кун*) в понимании Цзун-ми соответствует истинной реальности и может быть разъяснена как «не пустая пустота», как обозначение высшей реальности пустой лишь для «сансарного индивида», обладающей полнотой свойств «постоянства, блаженства, чистоты и реальности». Такая пустотность действительно не противоречит «пустотности наличествующего» феноменального бытия, образованного обусловленными дхармами, которые обладают комплексом свойств, служащих предметом анализа для виджнянавады. Крайности негативизма мадхъямики, по мнению Цзун-ми, преодолеваются понятием «чудесного наличия» (*мяо ю*), т. е. «наличия не-наличия» (*фэй ю чжи ю*), которое, как и «истинная пустотность», является обозначением истинной реальности. Такое понимание «чудесного наличия» не противоречит «наличию пустотности», т. е. констатации пустотности феноменального бытия. Таким образом, и виджнянавада и мадхъямика приходят разными путями к непротиворечивому пониманию истинной реальности.

¹⁹ В этом отрывке термин «чудесное наличие» употреблен Цзун-ми в несколько ином смысле — под ним, вероятно, имеется в виду признаваемое Бхавивекой и в целом мадхъямика-сватантрикой «номинальное» существование ряда дхарм Абхидхармакоши. Из рассуждений Цзун-ми явствует, что эта концепция принималась и сватантриками и виджнянавадинами (Дхармапала) и через нее обосновывалась теория истинной пустотности — лишенной природы (т. е. свойств) истинной реальности. Дхармы существуют номинально, а истинная реальность безатрибутна.

²⁰ Современные ему чаньские контroversии Цзун-ми возводит к индийским учениям, видя путь преодоления противоречий в синтезе различных положений.

²¹ Обоснование единства видится Цзун-ми в несубстанциональности крайних воззрений, которые должны быть преодолены.

²² Термин этот происходит из *Махапраджня-парамита-шастры*, где он означает «твердо стоять и не порождать [сознанием] дхармы».

²³ Об этом см. примеч. к разделу 1. Из «сферы сознания» возникают ложные представления об объектах, когда же она замкнута на себе, «сфера сознания» становится идентична незамутненному аспекту Татхагатагарбхи, т. е. Дхармовому Телу Будды.

²⁴ Данный раздел трактата Цзун-ми посвящает описанию «осознания» (*чжи*) как некоего интуитивного пути постижения реальности. Происхождение этого термина у Цзун-ми можно возвести к приводимому им отрывку из *Аватамсака-сутры*, утверждающему наличие во всех живых существах природы просветления (природы Будды). Согласно концепции Татхагатагарбхи, природа просветления соответствует истинной реальности (*чжэнь жу*) Дхармового Тела Будды, присущей всякому живому существу. Истинная реальность как «невыразимая дхарма» недоступна различающему сознанию и может быть познана лишь интуитивно. Слова Цзун-ми о том, что «истинная природа не какой-нибудь деревянный чурбан или камень», именно и означают то, что истинная природа (или реальность) не есть объект (*вишья*), порождаемый трансформацией сознания, но нечто «сокровенно подлежащее» сознанию. Цзун-ми в известном смысле противопоставляет «осознание» «мудрости» по нескольким позициям: 1) осознание как функция, происходящая от наличия в живых существах «истинной природы», присуща всем живым существам. Мудрость понимается как различающее сознание и присуща мудрецам; 2) предметом осознания является «истинная природа» или, по терминологии мадхъя-

миков, «предел истины» (*бхутакопи*) — предел отсутствия причинной обусловленности, который, таким образом, познается через «отсутствие различающей мысли» (*у-нянь*). Мудрость же действует методом «различения», результатом которого для обычных людей является возникновение «подтвержденного объекта», т. е. самоубежденность сознания в том, что оно созерцает истинно-реальный объект, что ведет к установлению субъектно-объектных различий и порождает приверженность к «я»; 3) осознание, в отличие от мудрости, не связано с сознанием и не анализирует мир объектов сознания, а исходит и непосредственно освещает истинную природу.

²⁵ Здесь Цзун-ми доходит до прямого отождествления «осознания» с Татхагатагарбхой, применяя к нему определения, которые в *Ратнаготравибхаге* прилагаются к просветленному аспекту Татхагатагарбхи как к Дхармовому Телу Будды, изначально чистому, но охваченному аффектами (*фа-шэнь цзай чань*). Осознание здесь можно описать как «динамическое» переживание тождества своего сознания с Буддой. Хотя на абсолютном уровне природа Будды в живых существах изначально незамутнена, однако на мирском уровне живые существа охвачены неведением, препятствующим обретению просветления. Поэтому Цзун-ми разъясняет «совершенное учение» *Аватамсака-сутры* как сочетание двух истин — истины изначально незамутненности и мирского неведения и заявляет, что для уничтожения мирского неведения необходимо «учение о дхармовых свойствах», а для обретения тождественности сознания и Будды необходимо высвобождение осознания как «не-различающего понимания». Окончательное освобождение достигается сочетанием интуитивного прозрения и постепенного совершенствования для устранения аффектов. «Драгоценная природа» — Татхагатагарбха как природа Будды.

²⁶ Здесь Цзун-ми цитирует в подтверждение своих слов трактат «Бао-син лунь» (Шастра Драгоценного Вместилища), приписываемый крупному авторитету китайской мадхьямики, ученику Кумарадживы, Сэн-чжао. «Мудрость отсутствия» и есть осознание, свободное от различий даже базовых категорий пустоты и наличия, которые обе пусты, но также и определенным образом реальны. В подтверждение истинности своих слов Цзун-ми апеллирует к авторитету Бодхидхармы, которому, по мнению Цзун-ми, было присуще понимание сознания как проявляющего свою природу под воздействием интуитивного «осознания». Здесь нужно заметить, что «осознание» не есть нечто приобретенное, но, наоборот, исконно присущее всякому живому существу. Поэтому, говоря об «осознании», Цзун-ми употребляет термин «высвобождение», т. е. избавление осознания от преград аффектов и неведения, препятствующих «сиянию истинной реальности».

²⁷ *Ряса из цветных лоскутов* — знак передачи Дхармы в чаньских сектах.

²⁸ То есть Цзун-ми рекомендует прибегать к практикам, пригодным к конкретной ситуации и духовному состоянию адептов.

²⁹ То есть Дхаммапада-сутта Палийского канона.

³⁰ В этом отрывке Цзун-ми конкретизирует введенное им в первой части трактата понятие «истинного сознания», объявляя «интуитивное осознание» (*лин чжи*) истинной природой сознания, высшей неразличающей мудростью. Это осознание не может быть обретено дискурсивно (с помощью сознания, заключенного в телесную субстанцию и анализирующего внешний мир), но лишь прозрением. «Истинное сознание» есть Татхагатагарбха, содержащая в себе чистые и загрязненные дхармы. Субстанцией истинного сознания является «осознание», энергией которого уничтожается всякое различие и обретается постижение истинной реальности и полнота чудесных сил. Осознание и просветленный аспект истинного сознания едины. Сверхъестественные способности (*дашабала*) — знание верного и ложного, знание кармы всех существ, обретение полноты дхьяны и всех самадхи, обретение могущества всех существ, знание устремлений

всех существ, знание их действительного положения, знание функций и последствий всех законов, познание добра и зла, знание о конечной нирване всех существ, разрушение всяких иллюзий.

«Четыре различения» (*сы-бянь*) — познание всех дхарм как «не-постоянных» (*анитья, бу чан*), не-реальных (*анатма, бу во*), не-благих (*ашубха, бу лэ*) и не-чистых (*асукха, бу цзин*).

³¹ Это все популярные сравнения, объясняющие нереальность видимых объектов.

³² *Три мира* — прошлое, настоящее и будущее. Мир шести видов пыли — иллюзорный феноменальный мир. Цзун-ми цитирует из *Аватамска-сутры* фрагмент, поясняющий теорию происхождения объектов из сознания; созерцая объекты, сознание на самом деле созерцает свои представления об объектах, каковые в своей реальности остаются за рамками созерцания подобно «вещи в себе».

³³ Истинное сознание есть Татхагатагарбха. Оно есть истинное сознание, но также и единое (*и-синь*), сочетающее в себе загрязненный и просветленный аспекты. Загрязненный аспект есть внешнее проявление, порождающее внешние свойства, а истинная природа сознания, обретаемая интуитивным осознанием, есть высшая реальность Дхармового Тела Будды. По хуаяньской теории, оба эти аспекта едины и переходят один в другой как принцип и внешнее проявление (*ли-ши у-ай*). Таким образом, истинная природа и внешние свойства также переходят друг в друга без препятствий. Этим Цзун-ми обосновывает принципиальное единство всех учений.

ЗАПИСИ БЕСЕД «МУДРОСТЬЮ ОСВЕЩАЮЩЕГО» НАСТАВНИКА ЧАНЬ ЛИНЬ-ЦЗИ ИЗ ОБЛАСТИ ЧЖЭНЬ

«Записи бесед» «мудростью освещающего» наставника чань Линь-цзи из области Чжэнь» (сокр.: Записи бесед Линь-цзи, Линь-цзи лу) [1] принадлежит к жанру буддийских *юйлу* школы чань (*дхьяна*) эпохи Тан (618—907). Представляя собой собрание записанных непосредственными учениками бесед и проповедей знаменитого чаньского наставника Линь-цзи (ум. в 867 г.), этот памятник был признан одним из наиболее фундаментальных текстов школы чань, высшим образцом этой литературы [5, с. 480, сн. 5].

Будучи формой буддизма одной из систем Махаяны, учение чань делало акцент на методе, а не на доктрине: так, согласно методу чань, истина не познаваема с помощью расщудочной деятельности и не выражима словом. Она может быть постигнута непосредственно, прямо и полностью лишь с помощью интуиции. Для этого интуицию надо тренировать, а лучший способ тренировки — коллективные занятия в виде совместных бесед учеников и учителей-наставников. Проповеди наставников, их речи, поступки передавались от общины