

БУДДИСТСКАЯ БИБЛИЯ

**Первое издание
ДУАЙТ ГОДДАРД**

[1932, Авторское право не обновлено]

(перевод с английского *srgmass.wordpress.com*, 2021 г.)

Это первый электронный текст *Буддистской Библии*, появившийся в Интернете. Одна из любимых книг писателей-битников, в частности, «Бродяги Дхармы» Джека Керуака, *Буддистская Библия* оказала огромное влияние на развитие буддизма в 20-м веке в англоязычном мире и за его пределами. Этот электронный текст был отсканирован и сверен на основе копии первого издания с автографом. Нам действительно повезло, что эта книга попала в открытый доступ, благодаря отсутствию своевременного обновления авторских прав.

Первое издание, которое сфокусировано строго на первоисточниках дзен-буддизма, было самостоятельно выпущено Годдардом в Вермонте и имело 316 страниц. Впоследствии второе пересмотренное и значительно расширенное издание объемом 677 страниц было опубликовано в 1938 г. Э. П. Даттоном (Нью-Йорк), а затем переиздано издательством Бикон Пресс. Второе издание, опубликованное с тех пор, охватывает гораздо более широкий спектр буддийских текстов, включая южный буддизм, некоторые связанные документы, такие как Дао Дэ Цзин, и современные тексты. Переиздание также включает в себя введения Роберта Эйткена и Хьюстона Смита.

Годдард, особенно в этом первом издании, взял лучшие из доступных переводов ключевых текстов и тщательно отредактировал их, чтобы исключить повторяющиеся отрывки и лишние материалы. Таким образом, это издание предназначено для читателей и не является критическим изданием этих текстов. Тем не менее, он не сделал ничего, чтобы сгладить или упростить послание сутр, скорее, наоборот. Можно многократно читать эту книгу и при этом каждый раз возвращаться с новыми прозрениями.

Джон Бруно Хэйр, 28 августа 2004 г.

**Буддистская
БИБЛИЯ**

Популярные писания секты дзен

История раннего дзен-буддизма

Самоосознание благородной мудрости

Алмазная сутра

Праджня-парамита-сутра

Сутра Шестого Патриарха

Отредактировал, интерпретировал и опубликовал
ДУАЙТ ГОДДАРД

MDMXXXII

Тетфорт, Вермонт

[1932]

[ПЕРВОЕ ИЗДАНИЕ]

АВТОРСКИЕ ПРАВА 1932 ДУАЙТА ГОДДАРДА

отсканировано на сайте sacred-texts.com

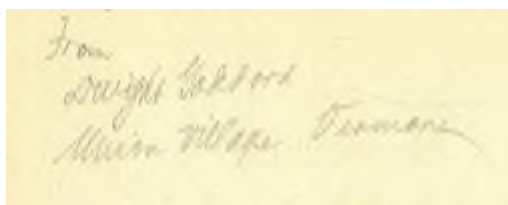
август 2004 г.

Джон Бруно Хэйр, редактор.

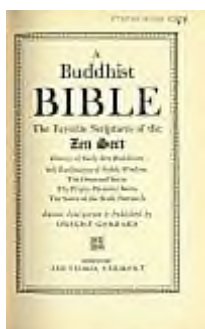
Этот текст находится в открытом доступе, поскольку он не был своевременно обновлен в Бюро регистрации авторских прав США, как того требует законодательство. Эти файлы могут быть использованы в любых некоммерческих целях при условии, что это уведомление об атрибуции сохранено без изменений.



Передняя обложка и корешок

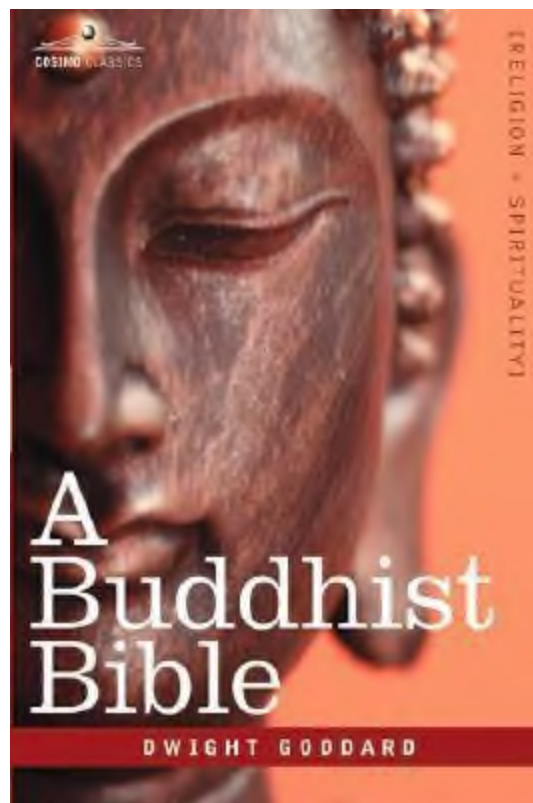


Надпись Дуайта Годдарда на странице 2



Титульная страница

БУДДИСТСКАЯ БИБЛИЯ



Содержание

Посвящается	7
КНИГИ, относящиеся к дзен-буддизму	8
ПРЕДИСЛОВИЕ	9
ИСТОРИЯ БУДДИЗМА ЧАНЬ, ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО ВРЕМЕНИ ХУЭЙ-НЭНА (ВЕЙ-ЛАНА)	12
САМОСОЗНАНИЕ БЛАГОРОДНОЙ МУДРОСТИ	24
Предисловие	24
Вступление	25
Глава I Различение	26
Глава II Ложное воображение и знание проявлений	31
Глава III Правильное знание или знание отношений	40
Глава IV Совершенное знание, или знание реальности	44
Глава V Система ума	47
Глава VI Трансцендентный разум	53
Глава VII Самоосознание	58
Глава VIII Достижение самоосознания	64
Глава IX Плод самоосознания	68
Глава X Ученичество: линия <i>архатов</i>	72
Глава XI Состояние бодхисаттвы и его стадии	76
Глава XII Состояние <i>татхагат</i> , которое является благородной мудростью	81
Глава XIII <i>Нирвана</i>	87
АЛМАЗНАЯ СУТРА	92
Предисловие	92
АЛМАЗНОЕ СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ	93
ДАНА-ПАРАМИТА – ПРЕВОСХОДНОЕ МИЛОСЕРДИЕ	94
ШИЛА-ПАРАМИТА – ПРЕВОСХОДНОЕ ПОВЕДЕНИЕ	95
КШАНТИ-ПАРАМИТА – ПРЕВОСХОДНОЕ ТЕРПЕНИЕ	96
ВИРЬЯ-ПАРАМИТА – ПРЕВОСХОДНОЕ УСЕРДИЕ	98
ДХЬЯНА-ПАРАМИТА – ПРЕВОСХОДНОЕ СПОКОЙСТВИЕ	100
ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА – ПРЕВОСХОДНАЯ МУДРОСТЬ	104
СУТРА ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ МУДРОСТИ	109
Предисловие	109
СУТРА ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ МУДРОСТИ	109
СУТРА ШЕСТОГО ПАТРИАРХА	111
Предисловие	111

СУТРА, ПРОИЗНЕСЕННАЯ ШЕСТЫМ ПАТРИАРХОМ.....	112
Глава I Автобиография Хуэй-нэна.....	112
Глава II Рассуждение о <i>праджне</i>	120
Глава III Рассуждение о <i>дхьяне</i> и <i>самадхи</i>	128
Глава IV Рассуждение о покаянии.....	132
Глава V Рассуждение о трех телах Будды	137
Глава VI Диалоги в связи с разным темпераментом и обстоятельствами	141
Глава VII Внезапное просветление и постепенное достижение	153
Глава VIII Императорское покровительство.....	158
Глава IX Последние слова и смерть Патриарха	161

Посвящается

МОИМ ПОЧИТАЕМЫМ УЧИТЕЛЯМ

Дайсэцу Тэйтаро Судзуки
ПРОФЕССОР, ОТАНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Тайко Ямазаки
РОШИ, СО-КО-КУ МОНАСТЫРЬ

**КНИГИ,
относящиеся к дзен-буддизму**

ДУАЙТ ГОДДАРД
Золотой путь Будды
РУКОВОДСТВО ПО ПРАКТИЧЕСКОМУ ДЗЕН-БУДДИЗМУ. 1,00

Лао-Цзы Дао и У-Вэй
ДЗЕН-БУДДИЗМ ПОД ЗНАЧИТЕЛЬНЫМ ВЛИЯНИЕМ ДАОСИЗМА. 1,50

ДАЙСЭТСУ ТАЙТЭРО СУДЗУКИ
Очерки о дзен-буддизме. Первая серия. 4,00

Перевод сутры Ланкаватара 4.40

Исследования в Ланкаватара-сутре 4.50

(Эти рекламные объявления были частью текста оригинальной книги.
Они включены для полноты. – ДБХ).

ПРЕДИСЛОВИЕ

Индийские типы этического и философского буддизма не нашли легкого признания в Китае; потребовались столетия контактов, прежде чем произошла специфически китайская адаптация буддизма, оказавшаяся благоприятной для китайской земли. Этот китайский тип буддизма называется *чань* в Китае и *дзен* в Японии, и «дзен», кажется, является более знакомым его названием в Америке и Европе. Другие секты расширялись и сокращались, но они оказались так или иначе экзотическими, они никогда не становились местными, каким стал дзен. Можно предположить исключение в случае сект Чистой земли, но следует помнить, что секты Чистой земли развивались из дзен, а не независимо.

Цель этой книги – рассказать историю адаптации индийского типа буддизма до того момента, как он закрепился в учениях Шестого Патриарха. Основная часть книги посвящена английским версиям самых популярных писаний секты дзен. К этому добавляются исторические и литературные введения и несколько заметок, которые, как кажется, призваны сделать некоторые фразы сутр более понятными.

Давайте вспомним тот факт, что знание о буддизме в Америку и Европу приходило в течение ста лет. В течение семидесяти пяти лет этого времени буддизм был представлен в основном христианскими лингвистами, которые более или менее неосознанно предвзято относились к нему и далеко не в совершенстве понимали его более глубокий смысл. Только в течение последних двадцати пяти лет начали появляться книги, написанные компетентными и симпатизирующими буддизму учеными. Кроме того, знания о буддизме пришли сначала через переводы палийских текстов, которые представляют вниманию более старый и более примитивный тип буддизма. Лишь недавно большие санскритские тексты, раскрывающие более позднее философское и метафизическое богатство буддизма махаянского типа, были переведены и получили оценку. Буддизм был представлен более ранними христианскими учеными как «атеистический» и «пессимистичный», что, как показало более ответственное изучение санскритских текстов, является неверным пониманием и искажением. Безусловно, вечный процесс, основанный на неизменном законе и ведущий к покою ума, бескорыстному состраданию и самоотдаче бодхисаттв и будд, а также недифференцированной любящей доброты и мудрости, что является состоянием Будды и *дхармакайей*, далек от «атеизма»; и «блаженный покой и прекращение изменения» и самоосознание благородной мудрости не имеют ничего общего с «пессимизмом». Но интеллектуальный интерес к буддизму возрастает, и старый вопрос, который раньше был единственным: «Что такое буддизм?», уступает место новому вопросу: «Какой тип буддизма лучше всего подходит для решения современных вопросов и современных проблем?» Чтобы ответить на эти вопросы, представлена эта книга.

Буддизм чань в Китае и Корее и дзен в Японии на протяжении тысячи лет был могущественен в формировании духовной, этической и культурной жизни великих наций. Сегодня, когда кажется, что христианство идет на спад, это наиболее многообещающая из всех великих религий для решения тех проблем европейской цивилизации, которые все чаще предчувствуют мыслящие люди. Дзен-буддизм с его акцентом на контроле ума, его беспристрастной рациональностью, его радостным усердием не ради выгоды, а ради служения, его простодушной любящей добротой ко всякой живой жизни, его сдерживанием желаний во всех их тонких проявлениях, его подчинением желаний мудрости и доброте, его практическим и эффективным правилом жизни, терпеливым принятием кармы и реинкарнации и его фактическим предвкушением блаженного покоя *нирваны* – все это выделяет его как способного решать проблемы этого материалистического и алчного века.

*

Исходные тексты этих писаний очень повреждены, беспорядочны, нагружены добавлениями и местами очень неясны. Цель представленных версий – обеспечить более легкое и вдохновляющее прочтение. Для академического изучения учащимся следует обратиться к более точным переводам лингвистов.

Правила, которые соблюдались при подготовке этих версий, следующие:

Пропускать все вопросы, не имеющие непосредственного отношения к теме сутры.

Организовать в более упорядоченную последовательность.

Объединять и сжимать родственные учения.

Интерпретировать неясные слова и учения.

Необходимость этого направления будет очевидна для любого искренне настроенного человека, который обращается к священному писанию за духовным руководством, вдохновением и утешением.

В сутрах есть определенные санскритские слова, которые имеют большое значение для понимания учения, трудно переводимые отдельным словом. По-видимому, целесообразно поговорить о них сейчас.

ДХАРМА: закон, истина. Специально «дхарма» стало использоваться для учения Будды в целом, а также как истина в ее универсальном аспекте.

ДХАРМАКАЙА: тело истины, принцип истины, сущность истины. Используется в качестве синонима таких терминов, как «состояние Будды», «состояние *Татхагаты*», «*нирвана*», «благородная мудрость», «универсальный» или «божественный ум», для обозначения высшей реальности как универсальной, недифференцированной, гармоничной, непостижимой.

БУДДА: Совершенно Просветленный; тот, кто полностью достиг цели духовного единения.

ТАТХАГАТА: Тот, кто «так приходит». Используется как синоним Будды, чтобы выразить высшую персонификацию реальности. Эти два термина могут быть дифференцированы в том смысле, что Будда является «входящим» аспектом духовного достижения, в то время как *Татхагата* является «выходящим» аспектом духовной самоотдачи и служения, оба являются проявлениями *дхармакайи*.

ПРЯДЖНЯ: активный аспект *дхармакайи*; высший принцип единой любящей доброты и мудрости. Обычно переводится как «мудрость», но означает гораздо больше, поскольку включает в себя как дифференцирующий принцип умственной деятельности, так и интегрирующий принцип любящей доброты. По значению напоминает китайское «дао».

АРЬЯ-ПРАДЖНЯ: благородная мудрость, синонимично всем другим терминам, обозначающим высшую реальность.

ТАТХАГАТА-ГАРЬБА: лоно, из которого возникают все манифестации и все индивидуации. Используется как синоним универсального или божественного ума. *Дхармакайя* относится к универсальной, или чистой сущности, или «таковости» реальности, в отличие от трансформаций *Татхагаты*.

АЛАЙЯ-ВИДЖНЯНА: универсальный, или божественный, или все-сохраняющий ум. Используется как синоним *татхагата-гарьбы* и благородной мудрости.

АРЬЯ-ДЖНАНА: то, что превосходит знание, или трансцендентный разум. Используется как синоним *арья-праджни*, но означает аспект реализации благородной мудрости.

БОДХИ: содержание мудрости *праджни*.

КАРУНА: содержание любящей доброты или сострадания *праджни*.

ДЖНЯНА: знание, познание или содержание мышления *праджни*.

МАНАС: интуитивный ум; связующее звено между вселенским умом и индивидуальным, сознательным или различающим умом.

МАНО-ВИДЖНЯНА: сознательный, воспринимающий, различающий, мыслящий, интеллектуальный ум.

ВИДЖНАНА: принцип различения; чувственные умы.

ЧИТТА: ум вообще.

ДУАЙТ ГОДДАРД.
Тетфорд, Вермонт, США
1932.

ИСТОРИЯ БУДДИЗМА ЧАНЬ, ПРЕДШЕСТВУЮЩЕГО ВРЕМЕНИ ХУЭЙ-НЭНА (ВЕЙ-ЛАНА)

Торговое сообщение между Индией и Китаем в самые ранние времена было весьма значительным, несмотря на огромные трудности и опасности перевалов через высокие Гималаи, тибетские пустыни, ужасающие пустоши и шторма южных морей. Но, несмотря на трудности, намеки буддизма начали проникать в Китай, несомненно, уже в первом веке до христианской эры и в первом веке христианской эры, после того как выдающиеся индийские ученые сочли достойным своего труда совершить сложное путешествие ради гостеприимства и почестей, которые они получали при императорском дворе и в грамотах, так что ко второму веку буддийские писания быстро переводились на китайский язык.

Китайцы, будучи исключительно интеллектуальными, не были особенно философски или религиозно настроены. Они были практичными людьми, и их культура была в значительной степени посвящена этике, истории, поэзии и искусству. Пышные образы, тонкий символизм, эрудированная философия и глубокое психологическое прозрение буддийских писаний махаяны явились интеллектуальным откровением для китайских ученых и везде воспринимались с научным энтузиазмом. В течение пятисот лет это продолжалось с нарастающим импульсом, но с очень малой адаптацией и изменениями, чтобы привести в соответствие с китайским менталитетом, расовыми привычками мышления и национальными обычаями. Конечно, это нашло определенное родство с конфуцианской наукой и этическим идеализмом, даосской мистикой и натуралистическим иконоборчеством. Все выдающиеся буддийские лидеры были урожденными индийцами и обучались в Индии, и это был индийский тип буддизма, что оказывало давление на новообращенных китайцев; изучалась индийская философия и практиковались индийские способы медитации, буддизм был все еще инородным культом. Лишь в четвертом веке признаки зарождения и развития китайского типа буддизма стали очевидными.

Когда буддизм достиг Китая, он обнаружил два основных течения культурных условий, с которыми ему пришлось соперничать и примиряться, а именно конфуцианство и даосизм, которые, строго говоря, не были религиями. Учения Конфуция были интеллектуальными и почти целиком посвящались прививанию привычек этического идеализма среди всех классов людей. Своим представлением об идеальном «высшем человеке» и своим акцентом на «правильности» и «послушании» он обращался преимущественно к образованным и официальным классам и имел тенденцию к консерватизму и увековечиванию древних обычаев и интеллектуальных идей. Это была замечательная культура, которая привела к высокому типу социальной этики и обычаев, не имеющих равных даже сегодня. Это был не главный герой встречи с буддизмом, но он имел мало общего с рационалистическими, дисциплинарными и

самоотверженными идеалами буддизма. Он был склонен к индивидуальной гордости интеллекта и стремлению к положению и власти, в то же время воздействуя на идеалы благородной и учливой социальной структуры. Буддизм имел тенденцию к контролю над умом, конфуцианство склонялось к культуре ума, буддизм был революционным и иконоборческим, конфуцианство – консервативным и инертным.

Как мы уже говорили, поначалу конфуцианцы приветствовали удивительную и обильную философию, метафизику и психологию индийского буддизма, но позже они пришли к осознанию, что в конечном итоге это подорвет основы конфуцианства. В своем недоверии к буддизму на протяжении веков с шестого по девятый это вдохновило волну националистических гонений. Только в восьмом и девятом веках конфуцианство начало ценить хорошие качества буддизма и научилось не только мириться с ним, но и принимать его как источник тех мистических элементов, которых человеческое сердце жаждет и которых в его собственном учении совершенно не хватает.

Учения даосизма, с другой стороны, имели много общего с буддизмом; можно с уверенностью сказать, что Лао-цзы своими доктринами *дао* и *у-вей* подготовил путь и приготовил приветствие пришествию буддизма. Тем не менее, в беспечном натурализме невмешательства Лао-цзы было что-то, что было диаметрально противоположно строгой сдержанности и дисциплине буддизма. Они оба любили тишину уединения, но даосский мудрец хотел небольшой подходящей компании, с которой можно играть в шашки, пить вино и цитировать стихи; в то время как буддийский святой искал настоящего уединения, чтобы ему как можно меньше мешали в его напряженном сосредоточении ума в достижении самоосознания высшей истины.

Доктрины *дао* и Будды можно гармонизировать без напряжения как в их активном аспекте, так и в их сущности смешанной мудрости и благодеяния. Поскольку санскритские термины индийского буддизма постепенно уступали место китайским, термин «дао» свободно использовалось для обозначения состояния Будды как само по себе, так и во многих сочетаниях; фактически, одно время казалось, что термин «дао» почти полностью вытеснит санскритский термин «Будда». Если проводить различие в содержании смысла этих двух терминов, возможно, термин «Будда» приобрел окрас более статичного значения в силу самой концепции Будды в *самадхи* со всей ее реализацией блаженного покоя и невозмутимости; в то время как «дао» всегда имело значение динамической активности. Слова «дао» и «Будда» часто используются почти как синонимы, но, тем не менее, между активной и пассивной сторонами реальности все еще остается тень различия. Один из ранних мастеров чань сказал: «Будда – это *дао*, *дао* – это *дхьяна*». Общее использование *дао* в буддийских именах также весьма значимо.

Чтобы проиллюстрировать это свободное использование *дао* мастерами чань, позвольте мне процитировать исключительно буддийское

произведение, написанное Риндзаем, которым восхищаются до сих пор. Мне его предоставил мой собственный мастер как часть своего наставления.

*Природа Будды является символом чистоты;
Дхармовый ум является символом просветления;
Дао – это путь беспрепятственной истины.
В сущности, эти три – поистине одно,
Но сами по себе они – просто слова.
Уму человека дао следует быть чистым, просветленным и свободным.*

Первоначально у Лао-цзы была концепция ценности сосредоточения ума как интуитивного метода достижения самоосознания реальности, но в даосизме она оказалась погребенной под бременем самоиндуцированного транса, видения и откровения как руководства для достижения успеха и удачи. Тем не менее, между концепциями ценности сосредоточения ума как в буддизме, так и в даосизме, существовало глубинное сходство или родство.

Когда буддизм пришел в Китай, он бесспорно должен был мириться с даосизмом, поскольку, в то время как конфуцианство было культом литераторов, даосизм был верой простых людей. Даосизм был местным, в то время как учения Лао-цзы были атеистическими и рациональными, в течение тысячи лет даосизм вобрал в себя грубый анимизм большого расового наследия, чтобы стать определенно спиритическим, суеверным и геомантическим.

Более того, существовала даосская доктрина *у-вэй*. *У-вэй* можно перевести как «не-утверждение». В даосизме это обычно несет в себе смысл принятия *дао* как являющегося бесконечно мудрым, благотворным и могущественным, и поэтому даосизм подчеркивает тщетность вмешательства в космические потоки и мудрость вхождения в естественное раскрытие *дао* как в природе, так и человеческих делах. Для даосов человеческое вмешательство, будь то силой, законодательством или культурой, в естественный ход природы рассматривается как верх глупости. Принимать вещи такими, какие они есть, и когда они приходят, – учение даосской мудрости. В одном смысле это то, чему учит буддизм в своей доктрине «терпеливого принятия», но в другом смысле буддизм совершенно против любой ленивой инертности при встрече с жизненными трудностями. Хотя буддизм учит терпеливому принятию результатов предыдущей кармы, он также учит, что хорошая карма должна быть достигнута дисциплинированным сдерживанием желаний, привычками ясного мышления, угасанием эгоизма и сосредоточенной медитацией, что делает разумное вмешательство в ход природы, поддаться которой приведет к страданию, практикой мудрости.

Еще одно обстоятельство, которое несомненно имело тенденцию к уступке буддизма даосским влияниям в эти первые дни, заключалось в том, чтобы избежать злобы националистических гонений, которые разжигались конфуцианцами и которые в течение двухсот лет были

направлены против всех форм буддизма как инородной религии, наносящей ущерб благосостоянию государства. Этого преследования в значительной степени удалось избежать, поскольку буддизм замаскировался под форму даосизма. И часто это было не столько маскировкой, сколько реальной вещью. Например, в случае с Сюаньчженем, которого обычно считают чаньским буддистом довольно экстремального типа, он, как сообщается, сказал своим ученикам:

«Здесь нет ни Будды, ни Патриарха. Бодхидхарма был только старым бородатым варваром. Бодхисаттвы – это всего лишь навозная куча кули. Нирвана и бодхи – это мертвые пни, к которым можно привязать своего осла. Двенадцать разделов *Трипитаки* – это только списки призраков и листы бумаги, подходящие только для того, чтобы стереть физиономию с твоей кожи. И все твои четыре заслуги и десять стадий – это просто призраки, задерживающиеся в разлагающихся могилах. Могут ли они иметь какое-либо отношение к твоему спасению?»

Конечно, такие слова, как эти, не следует воспринимать слишком буквально, так как литература буддизма чань изобилует самыми экстравагантными и кажущимися глупыми замечаниями наставников, которые нужно понять и найти в них смысл, и их надо рассматривать скорее интуитивно, чем логически. Но все они показывают, насколько серьезной и глубокой была реакция между буддизмом и даосизмом в те ранние века. На этом отрезке времени трудно понять, насколько сложным был процесс приспособления между этими двумя культурами, которые имели столько схожего. В течение столетия существовал вопрос: будет ли результатом даосизм, модифицированный буддизмом, или буддизм, модифицированный даосизмом. К счастью, этим оказалось последнее. Даже до сегодняшнего дня даосские храмы и даосские монахи часто неотличимы от буддийских. В 1927 году писатель посетил друга-даоса в его храме-эриктаже недалеко от Нанкина; он был устроен и украшен в точности как буддистский храм, имел буддистское изображение Амиды, но когда мы ушли, даосский монах вручил нам в качестве прощального подарка копию Лао-цзы *Дао-дэ-цзин*. В хорошо известных очерках Анри Бореля,¹ посвященных философии Лао-цзы, его даосский монах передает своему уходящему гостю прекрасный образ Каннона, и в самих очерках трудно сказать, являются ли они больше даосскими или буддистскими.

Д-р Ху-Ши, выдающийся китайский философ и историк в предварительном и еще неопубликованном исследовании как раз этого предмета и периода говорит об этой реакции как о «восстании даосизма против буддизма»; в то время как д-р Дайсэтцу Судзуки, столь же выдающийся авторитет дзен-буддизма, говорит об этом как о естественной эволюции буддизма в даосских условиях. Из этих двух докторов, по-видимому, Судзуки был ближе, но, в любом случае, результат был одинаковым:

¹ *Дао и У-вей Лао-цзы*, написанная Дуайтом Годдардом и Генри Борелем. Изд. Brentano.

развитие типа буддизма, который был свободен от экстравагантности индийского философствования, интеллектуальной инерции и сентиментальных персонализаций и верен первоначальной здоровой практичности Шакьямуни.

К четвертому веку большинство выдающихся писаний махаяны было переведено на китайский язык. Среди них было много книг о дыхательных практиках индийской йоги и других методах достижения контроля над умом и сосредоточенной медитации, которые составляют индийскую практику *дхьяны*. Китайцы были практически настроены и никогда не заботились слишком сильно о философии и метафизике; будучи интеллектуальными, они были поражены и взволнованы сложной метафизикой и обильной литературой махаяны, но их особенно привлекали практические системы *дхьяны*, которые обещали ощутимые результаты просветления, экстаза и блаженного покоя, которые можно проверить и оценить. Таким образом, естественно, что первое серьезное популярное принятие буддизма было в практике *дхьяны*, и самым популярным предметом для медитации и сосредоточения было божественное имя с его обещанием возродиться в Чистой земле, более поздние секты, которые идут под этим именем, на первый взгляд кажутся имеющими определенную претензию на приоритетность. Но вопрос в том, можно ли это самое раннее принятие по праву назвать типом буддизма «спасение по вере», поскольку его акцент на практике *дхьяны* будет отмечать его по типу «медитация». Многое зависит от того, использовалась ли в те ранние дни фраза «На-му-мит-т’о-фу» как предмет для медитации и сосредоточения или как мантра с магическими действующими силами. Доктор Судзуки подробно обсуждал этот вопрос в своих «Очерках о дзен-буддизме», вторая серия, где можно извлечь пользу от его изучения.

Первое имя, которое появляется в этой связи, – это Дао-ань (?-385). Он был известным монахом, владеющим как конфуцианскими, так и даосскими знаниями, и до сих пор сохранились его книги, посвященные этим йогическим практикам *дхьяны* и комментирующие их. Из них легко увидеть, что он смотрел на эти индийские практики как на хорошие методы работы для достижения даосских идеалов не-активности и не-желания.

Дао-ань оставил ученика, Хуэй-юаня (333-416), который также был великим ученым и изучал даосскую мистику. Его больше всего помнят как основателя буддийского центра или братства около Кулина, известного как Общество Белого Лотоса, особенностью которого было их сосредоточение на божественном имени, вследствие чего его обычно считают основателем сект Чистой земли Китая и Японии. Но история показывает, что он больше интересовался серьезной практикой *дхьяны*, и для него повторение божественного имени было лучшим способом достижения сосредоточения ума. В практике *дхьяны* не было ничего нового; она просуществовала в Индии на протяжении тысячелетий, была пере-

нята Шакьямуни и получила новое содержание смысла в качестве восьмой ступени его Благородного пути. В том виде как она появилась в Китае, поначалу это была в основном практика индийских методов йоги в качестве вспомогательного средства для медитации, но она превратилась в популярную и легкую практику «неподвижного сидения» и ленивую привычку мышления. Характерной чертой, которая теперь стала проявляться в учениях и интересах Дао-аня и Хуэй-юаня, была более конкретная фокусировка ума и ее более энергичный характер.

После Хуэй-юаня получил известность один из его учеников, Дао-сэн (?-434), который вместе со своим учеником Дао-ю разработал доктрину о «внезапном пробуждении», в отличие от почти всеобщей веры в «постепенное достижение», которое впоследствии вошло в китайский буддизм, чтобы обусловить его отличительную черту. Это учение подвергло сомнению старую концепцию постепенного достижения состояния Будды посредством мириад *коти* перерождений, и вместо нее была предложена возможность внезапного и совершенного просветления с помощью правильного сосредоточения *дхьяны*. Китайский буддизм чань, который стал монополизировать религиозную сферу, был смешением этих двух характерных для Китая элементов: более усердная *дхьяна* и возможность внезапного пробуждения и достижения просветления с индийской философией махаяны.

Следующее выдающееся имя, кого обычно называют главным основателем буддизма чань в Китае, – Бодхидхарма. Он был индийским монахом царской семьи, который, должно быть, прибыл в Южный Китай около 470 г. н. э., жил и путешествовал по Китаю в течение пятидесяти лет до 520 года. Этот срок пребывания в Китае намного больше, чем обычно приводится, но, похоже, необходимо учитывать все, что записано о нем. Должно быть, он был в высшей степени необычайным человеком, великой личностью, упрямым, молчаливым, резким и уверенным, но при этом честным, откровенным, прямым и ясно мыслящим. В его жизни есть два случая, которые будут повторяться. Император У династии Лян был очень благосклонен к буддизму; он основывал храмы, поддерживал монахов и переводил писания, но когда он спросил Бодхидхарму во время беседы, какие заслуги он заработал, старый резкий монах ответил: «Никаких, Ваше Величество». На вопрос: «Каков первый принцип святой доктрины?» Бодхидхарма ответил: «Безбрежная пустота, и в ней нет ничего, что можно было бы назвать "святым", почтенный». «Кто же тогда передо мной?» – спросил император. «Я не знаю, Ваше Величество».

Есть известное стихотворение, которое относится к вышеупомянутому событию, имеющее для нашего времени глубокое значение:

*«Я не знаю», ответил Бодхидхарма,
Сбитый с толку классической речью императорского двора;
Но если бы Император был человеком проницательности и духа,
Он бы гнался за Бодхидхармой,
По пескам пустыни до Тьен-му.*

Бодхидхарма, не найдя на севере интереса к своему изложению буддизма, вернулся на юг и закрылся в своем собственном монастыре Шао-линь, куда приходили немногие ученики и где, по преданию, он практиковал в течение девяти лет своего рода сосредоточенную *дхьяну*, которая стала называться «пристальное рассматривание стены». Она состояла в искренней и усердной попытке непременно осознать единство своей истинной природы Будды со вселенским состоянием Будды с помощью единственного метода сосредоточения ума на сущности ума. Для Бодхидхармы книги, логические идеи, изучение, ритуал, поклонение были бесполезны; достаточно было простого, но «ищущего» и неутомимого «пристального рассматривания стены». Всякое различие между «я» и не-«я», комфортом или дискомфортом, радостью или страданием, желанием или отвращением, успехом или неудачей и разного рода ментальные различия следует игнорировать и оставлять позади в единственном стремлении слиться с сущностью ума, которая одна является реальностью, поскольку собственное внутреннее сознание есть сущность ума, зачем искать ее в другом месте? Это «сокровище сердца» – единственный Будда, который когда-либо был, есть или будет. «Нет Будды, кроме твоих собственных мыслей. Будда – *дао*. *Дао* – это *дхьяна*. *Дхьяну* нельзя понять с помощью определений мудрецов. *Дхьяна* – это последовательное всматривание человека в его фундаментальную природу». «Я прибыл из Индии только для того, чтобы научить вас, что Будда есть мысль. Я не заинтересован ни в монашеских правилах, ни в аскетических практиках, ни в чудесных силах, ни в просто сидении в медитации».

В недоверии Бодхидхармы к писаниям и интеллектуальным знаниям он сделал исключение для Ланкаватара-сутры. Причиной этого исключения было то, что одна эта сутра учила доктрине самоосознания единства всех вещей в сущности ума. Наконец, после девяти лет «пристального рассматривания стены» он обрел одного ученика, который понял его, Хуэй-кэ (486-593). Бодхидхарма дал ему определенное наставление, которое можно передать только от ума к уму, и передал ему свою чашу для подаяний, свою мантию и свою копию Ланкаватара-сутры, которые впоследствии стали регалиями патриаршества, таким образом делая Хуэй-кэ Вторым Патриархом. Существует традиция, что Бодхидхарма вскоре возвратился в Индию, но место и время его смерти неизвестны.

Нет никаких сомнений в том, что поначалу и в течение долгого времени в школе чань «внезапного пробуждения» было трудно принимать участие. Она была далеко за гранью аскетизма и самоотречения без знаков сочувствия между наставником и учеником, что сделало бы ее приемлемой, но из этой трудной школы возникла череда великих мастеров, глубоких переживаний и необычайно опасного социального влияния.

Что касается учения Бодхидхармы и секты чань, доктор Судзуки цитирует следующий отрывок: «Наставник (Бодхидхарма) сначала пробыл в храме Шао-линь в течение девяти лет, и когда он, наконец, обучил Второго Патриарха, это было в такой манере. Внешне держи себя вдали от

всех отношений и внутренне не лелей страстей в своем сердце. Когда твой ум станет подобен ровной стене (то есть устойчивым к вхождению различающих идей), ты вступишь на путь. Сначала Хуэй-кэ пытался разными способами объяснить (себе) довод только-ума, но не смог осознать саму истину. Наставник сказал бы: "Нет, нет", но ничего не сделал бы, чтобы объяснить или прояснить, какой могла бы быть сущность ума в своем неразличимом, не имеющем мыслей состоянии. Позже Хуэй-кэ сказал наставнику: "Теперь я знаю, как держаться вдали от всех отношений". Когда наставник попросил его продемонстрировать это, Хуэй-кэ ответил: "Я знаю это всегда самым убедительным образом, но выразить это словами невозможно". В этой связи наставник сказал: "Это – сама сущность ума, которая передается всеми буддами. Не сомневайся в отношении этого"».

История гласит, что Хуэй-кэ, прежде чем он, наконец, добился успеха, снова и снова пытался получить согласие Бодхидхармы, чтобы он стал его наставником, даже ожидая у его ворот в одну холодную зимнюю ночь, пока снег падал на его колени, и, наконец, преуспел, только когда он отсек свою правую руку, чтобы показать серьезность своего желания. Хуэй-кэ был очень образован в китайской классике, а также в общих знаниях буддизма; по-видимому, поначалу он пришел к Бодхидхарме, скорее, чтобы заслужить его одобрение, чем с каким-либо большим ожиданием дополнительных наставлений, но, после того как он приобрел свой глубокий опыт с Бодхидхармой, он принял всерьез его большие знания, стал очень скромным и искренне искал совершенное просветление. После кончины Бодхидхармы Хуэй-кэ не сразу принял лидерство в качестве Второго Патриарха, а ушел в скит в горах и жил весьма скромно с низшими слоями общества. Он не избегал проповеди, но старался делать это тихо и незаметно. В конце концов он был убит завистливым наставником, чьих учеников Хуэй-кэ нечаянно привлек к себе.

Третьим Патриархом был Сэн-цзянь (?-606), о котором известно очень мало. Одна традиция гласит, что он страдал от проказы и поэтому удалился в скит в горах. Есть запись о том, что он передал чашу для подаяний и мантию Дао-синю (580-651). Дао-синь также был затворником, и о нем мало что известно, за исключением того что он оставил производство, которое всегда высоко ценилась учениками чань-буддизма.

Пятым Патриархом был Хун-жень (605-675). Записано о нем, что он был близким соседом или родственником Сэн-цзяня и пришел к нему, когда был совсем молодым. С его принятием патриаршества было внесено решительное изменение в характер изложения чань-буддизма. До сих пор патриархи занимали склонную к уединению позицию, но времена изменились, что позволило наставникам трудиться более публично и собирать учеников. Во всяком случае, мы находим Хун-женя главой большого учреждения с сотнями учеников и обретающим императорское покровительство.

Среди учеников Хун-женя были двое, которые впоследствии стали широко известны; Хуэй-нэн, чью сутру мы будем изучать в следующих главах, и Шэнь-суй, который был вторым только по званию в большом монастыре Хун-женя. Шэнь-суй был очень образованным человеком, известным оратором и учителем, но он был эгоистичным и не имел достаточной проницательности, которая отличает истинного наставника чань. Хун-жэнь знал об этом, и когда пришло его время назначить преемника, он прошел мимо Шэнь-суй и назначил Хуэй-нэна. Не сумев добиться желаемого звания Шестого Патриарха, Шэнь-суй вернулся на север, откуда он первоначально прибыл, и основал там соперничающую школу, которая какое-то время была очень успешной, и он получил высокое почтение Императора. Его школа отличалась от школы Хун-женя и стала известна как «постепенное достижение», или Северная школа чань-буддизма, но после его смерти она стала менее успешной и в конце концов утратила свое положение.

Это подводит нас к главному содержанию этой книги, к жизни и сутре Хуэй-нэна, Шестого Патриарха, но, прежде чем мы сделаем это, стоит сказать несколько слов об общем характере чань-буддизма, каким он был в его дни, и показать, как он отличался от обычного распространения буддизма по всему Китаю. Как мы уже указывали, буддизм в целом носил инородный характер, который излагали индийские монахи и индийские писания. В основном он был посвящен изучению разных писаний и легкой практике *дхьяны*. Это была все еще инородная религия и лишь незначительно затронутая ее китайской средой. Напротив, чань-буддизм совсем не был интеллектуальным, он был далеко не легким для практики и подвергся глубокому влиянию китайского даосизма и китайских обычаев.

Завершая эту вводную главу, можно обобщить характеристики чань-буддизма, поскольку они отличались от ортодоксального буддизма того раннего периода. Из отрицательных черт, он был более атеистичен. Шакьямуни был большее агностиком в отношении природы реальности, несторианское христианство было выразительно теистическим, в то время как даосизм был явно атеистическим, взирая на *дао* как на высший принцип, а не как на личность. Буддизм махаяны в контакте с великими теистическими религиями Центральной Азии стал более философским, взирая на реальность в трех ее фазах сущности, принципа и преходящих проявлений, существующих в состоянии недифференцированного единства.

В контакте с политеизмом Индии и анимистическим спиритизмом Тибета он впитал большую часть их любви к дифференцированным образам и рангам божеств; но это было ради удобства его больше находящихся в неведении верующих, чем для его элиты. Под влиянием даосизма чань вначале стал совершенно явно атеистическим и иконоборческим, а затем перешел к более терпимому отношению, но даже до сегодняшнего дня чань в Китае и дзен в Японии создают очень мало собственных образов, которые используются чаще для украшения, чем для

поклонения. Обожествление Будды Шакьямуни, которым отмечена хинаяна Цейлона и Бирмы, почти полностью отсутствует в чань; на самом деле благоговение, демонстрируемое к Амитабхе, гораздо более очевидно, и изображения Гуань-иня, Маньджушри и Кашьяпы также часто встречаются, в то время как благоговение к изображению основателя каждого конкретного храма и даже наставника этого основателя, по-видимому, является сентиментально более честным и искренним.

Кроме того, под влиянием даосизма чань-буддизм очень мало использовал сутры, которых так много было в буддизме тех ранних дней, единственное исключение – Ланкаватара. Буддисты чань, полные решимости в своей напряженной практике *дхьяны*, нашли более прямое и непосредственное осознание реальности, и были удовлетворены этим. То же самое можно сказать и обо всех остальных атрибутах поклонения; они не имели никакого смысла для ритуалов, общественной службы, молитв, священников, званий благородства, сентиментальности или эмоциональности любого рода. Каждая вещь должна была уступить одной вещи самоосознания единства.

Поэтому результатом этого контакта индийского буддизма с даосизмом стало развитие в чань типа буддизма, который был холодно рациональным, основанным на опыте, позитивным и иконоборческим и который вел к жизни в предельной простоте, строгой дисциплине, смирении, трудолюбию, симпатии ко всякой живой жизни и беспристрастном и жизнерадостном покое ума. Сначала у буддистов чань не было ни собственных храмов, ни каких-либо организаций; они были либо обособленными людьми, живущими уединенной жизнью, либо группами учеников, собравшихся вокруг наставника. Позже это переросло в призывание наставников чань стать главами монастырей, принадлежащих к другим сектам, а еще позднее – к приобретению их собственных монастырей и храмов со всеми их высокопоставленными настоятелями, церемониальным ритуалом и мирской гордостью. Тем не менее, с давних времен истинного монаха чань можно часто найти в каком-то уединенном ските, занятого и жизнерадостного, за своей ручной работой, смиренного и усердного в своей практике *дхьяны*, стремящегося к единственной цели самореализации просветления, *нирваны* и состояния Будды.

В то время как Бодхидхарме обычно приписывают то, что он был основателем чань-буддизма, и это правильно, именно Хуэй-нэн, Шестой Патриарх, придал ему более определенный характер и постоянную форму, испытанную и подтвержденную временем. По-видимому, чань-буддизм распознал основы учения и дух Шакьямуни лучше, чем любая другая секта, и точнее развил их более глубокий смысл. Это развитие произошло благодаря его контакту с китайским даосизмом под предводительством Бодхидхармы и Хуэй-нэна, что впоследствии сделало чань зрелым и благоприятным для всех народов. Хуэй-юань поддался обольщению божественного имени и тем самым завоевал репутацию основателя сект Чистой земли со всей их привлекательностью «спасения верой».

Чи-чи (?-597), один из величайших философских умов Китая, сформировался как серьезный чань-буддист, но, уступив соблазну своего глубокого изучения писаний, стал известен как основатель тянь-тайской школы философского буддизма, Шэнь-суй, ученый наставник того самого храма, где Хуэй-нэн работал чернорабочим в зернохранилище, поддавшись соблазну эгоизма и популярности, став основателем исчезающей школы «постепенного достижения».

Но Хуэй-нэн, более или менее неграмотный, как его называли, обладал силой личности, проницательностью и здравым смыслом, чтобы определить основы дхармы и смиренным и терпеливым усердием выработать и применить их самым мудрым способом. Выдающиеся особенности чань Хуэй-нэна заключались в следующем:

1. Недоверие в отношении всех писаний и догматических учений.
2. Пытливый ум и искренний поиск в глубинах своей собственной природы.
3. Смирная, но позитивная вера в возможности такого пытливого поиска, во внезапную самореализацию просветления, *нирваны* и состояния Будды.
4. Лояльное и терпеливое принятие такой самореализации в последующей жизни в простоте, самоограничении, трудолюбии и сочувствии ко всякой живой жизни.

На пути к этим убеждениям унаследованное и основанное на опыте знакомство Хуэй-нэна с даосизмом оказалось весьма влиятельным. Говорили, что он был неграмотным, но это могло быть правдивым только относительно в отношении того, кто освоил Алмазную сутру и часто рассказывал своим ученикам о других больших сутрах махаяны. Изучение Алмазной сутры убедило его в истинности «пустоты» и подготовило его ум к более поздней истине «самоосознания сущности ума», которому его научила Ланкаватара. Но именно концепция *дао*, активного, безграничного, непостижимо мудрого и доброжелательного, универсального, вечного, невыразимого, придала глубину и сущность его убеждениям и вызвала сочувствие и терпение к себе и ко всякой живой жизни. Именно смешение всех этих элементов в сознании и духе Шестого Патриарха Хуэй-нэна через него придало китайскому чань и японскому дзэн-буддизму характерную форму и дух.

На Хуэй-нэна глубоко повлияло его наследственное и личное знакомство с даосизмом. В своем руководстве и учениях он мало использовал личностного Будду и в большой степени *праджню*, в которой он видел высший принцип *дао* в его излучающей и интегрирующей формах, в качестве умственной деятельности и сострадания. Термин, который он использовал для высшей реальности и из которого столько много создал, был «сущность ума». Самоосознанием ее и был весь Будда, о котором он заботился. Это была *дхармакайя*, состояние Будды, *нирвана*, *татхата* и *праджня*. Она была универсальной, недифференцированной и непостижимой, но затуманенной облаками и спрятанной кармой

и различающей мыслью, желаниями и цеплянием. Если бы эти облака можно было прогнать, и все их можно прогнать, тогда она сияла бы во всей своей первозданной чистоте и силе. Для Хуэй-нэна совершенное просветление и самоосознание сущности ума и состояния Будды были одним и тем же. Эта совершенная кульминация жизни наступит внезапно в результате серьезного и искреннего сосредоточения ума на ее поиске в собственном уме, и это был единственный способ, которым она могла наступить. По его мнению, все писания и все учения были подчинены самоосознанию, достигаемому внезапно с помощью искренней *дхьяны и самадхи*.

САМОСОЗНАНИЕ БЛАГОРОДНОЙ МУДРОСТИ

На основе перевода профессора Судзуки Ланкаватары

Предисловие

Исследования профессора Судзуки в Ланкаватара-сутре были опубликованы в 1929 году, а его перевод Ланкаватары – в 1932 году (George Routledge & Son, London). Эти книги пробудили большой интерес к Ланкаватаре, которая до появления этих книг была почти неизвестна европейскому миру. Они также вызвали большое восхищение ученостью профессора Судзуки и его терпеливым отношением к тому, чтобы довести до конца столь великую задачу и в такой научной манере.

С учетом характера оригинального санскритского текста английский перевод очень труден для чтения, и профессор Судзуки чувствовал, что если сутра когда-либо будет прочитана широкой читательской аудиторией, то ее редактирование в интересах облегчения прочтения почти необходимо. По этой причине он поощрил редактора взять на себя эту задачу, но, конечно же, профессор Судзуки ни в коем случае не несет ответственности за ее характер или интерпретацию.

В соответствии с общим правилом, принятым редактором, длинная вступительная глава «Поедание мяса» и глава о *дхарани* были полностью опущены как более поздние наслоения и не имеющие прямого отношения к теме сутры. Длинная глава строф также опущена как неясная и повторяющаяся; и поскольку содержание строф приводится в разделах прозы, их можно опустить без потерь ради облегчения прочтения. Кроме того, некоторые небольшие разделы опущены из-за их неясности или потому, что они, по-видимому, ничего не добавляют к разъяснению основной мысли.

Согласно второму правилу, сутра была разделена на более или менее мелкие разделы и перестроена в нечто вроде упорядоченной последовательности. Согласно третьему правилу, эти небольшие разделы были переплетены и сжаты путем пропуска повторений, вопросов, которые были неясными или утомительно аргументированными. В соответствии с четвертым правилом был введен минимальный объем интерпретаций. Это было абсолютно необходимо, если сутра должна легко или комфортно читаться, а интерпретации были ограничены вопросами самого текста. Часто автор сутры ссылался на важную доктрину одним составным словом, которое в переводе было бы бессмысленным для современных западных ушей; в таких случаях больше ничего не нужно делать, если прочтение должно быть легко понятным, кроме как интерпретировать его более или менее подробно, но я добросовестно старался не делать больше, чем было необходимо, чтобы раскрыть весь смысл текста.

Когда читатели начинают интересоваться этой сутрой, читая эту версию, им предлагается продолжить ее изучение на оригинальном санскрите или в книгах профессора Судзуки.

Вступление

Поскольку профессор Судзуки в своем исследовании и переводе дал обширное вступление к изучению Ланкаватара-сутры, то здесь требуется только очень краткое изложение.

Ничего не известно ни о ее авторе, ни о времени ее составления, ни о ее первоначальной форме. Существует миф, что она первоначально состояла из 100 000 строф, и во второй главе настоящего текста есть примечание, которое гласит: «Здесь заканчивается вторая глава собрания всех дхарм, взятых из Ланкаватары в 36 000 строф». Вероятно, это было первоначально собрание строф, охватывающих все основные учения буддизма махаяны. Это обширное собрание строф стало источником, из которого наставники выбирали тексты для своих рассуждений. Поскольку стихи были очень *эпиграмматичны*, неясны и разрозненны, с течением времени рассуждения запоминались, а строфы в значительной степени забывались, пока в настоящем тексте не осталось только 884 строфы. Настоящий текст имеет все признаки чего-то вроде записной книжки ученика, в которой он записывал выдержки или обзоры рассуждений своего наставника по некоторым из этих строф.

По общему мнению, настоящий текст должен был быть составлен в начале первого века, возможно, немного раньше, чем «Пробуждение веры» Ашвагоши, которое доктринально очень напоминает его. Самая ранняя дата, связанная с ним, – это дата первого китайского перевода, сделанного Дхармаракшей около 420 года н. э., который был утерян до 700 года. Были сделаны еще три китайских перевода: один Гунабхадрой в 443 году, один Бодхиручи в 513 году и один Шикшанандой около 700 года. Существует также одна тибетская версия.

Эта сутра всегда была популярной в секте чань (дзэн в Японии) и имела большое отношение к происхождению и развитию этой секты. Существует традиция, что, когда Бодхидхарма передал свою чашу для подаяний и мантию своему преемнику, он также дал ему свой экземпляр Ланкаватары, сказав, что ему не нужна никакая другая сутра. В первые дни секты чань эта сутра очень много изучалась, но из-за своей сложности и неясностей она постепенно выпала из общего употребления и широко пренебрегалась в течение последней тысячи лет. Но за это время многие великие наставники сделали ее предметом изучения, и на нее было написано много комментариев. Хотя другие сутры читались чаще, ни одна из них не оказала более значительного влияния в установлении общих доктрин буддизма махаяны и на общее усвоение буддизма в Китае, Корее и Японии.

В заключение необходимо привести всего лишь один абзац о характерных учениях Ланкаватары. Она написана не так, как пишется философский трактат для утверждения определенной системы мысли, но была написана для того, чтобы прояснить глубочайший опыт, который приходит к человеческому духу. Она повсюду осуждает зависимость от слов и доктрин и призывает всю мудрость предпринять решительные усилия для достижения этого высшего опыта. Снова и снова она повторяет с вариациями рефрен: «Махамати, тебе и всем бодхисаттвам-махасаттвам следует избегать ошибочных рассуждений философов и стремиться к этому самоосознанию благородной мудрости». По этой причине Ланкаватару следует отнести к интуитивным писаниям Востока, а не к философской литературе Запада. В Китае она легко сочеталась с общепринятой верой китайцев в концепцию *дао* Лао-цзы и его этическим идеализмом, чтобы сделать буддизм Китая и Японии в высшей степени строгим и практичным, а не философским и эмоциональным.

Глава I Различение

Так я слышал. Благословенный однажды появился в замке Ланки, который находится на вершине горы Малайя среди великого океана. Великое множество бодхисаттв-махасаттв чудесным образом собралось со всех земель будд, и большое число *бхикшу* собралось там. Бодхисаттвы-махасаттвы с Махамати во главе были совершенными мастерами разных *самадхи*, десятикратного самообладания, десяти сил и шести психических способностей. Будучи помазанными собственными руками Будды, все они хорошо понимали значение объективного мира; все они знали, как применять разные средства, учения и дисциплинарные меры в соответствии с разным менталитетом и поведением существ; все они были полностью сведущи в пяти *дхармах*, трех *свабхавах*, восьми *виджнянах* и двойственном отсутствии «я».

Благословенный, зная об умственных волнениях, происходящих в умах собравшихся (подобно поверхности океана, вздымаемой волнами от проходящих ветров), и сострадание тронуло его великое сердце, улыбнулся и сказал: «В древние времена *татхагаты* прошлого, которые были *архатами* и полностью просветленными, приходили в замок Ланки на горе Малайя и рассуждали об истине благородной мудрости, которая находится за пределами рассудочного знания философов, как и за пределами понимания обычных учеников и мастеров; и которая осознаваема только в глубочайшем сознании; ради вашего блага я тоже буду рассуждать о той же истине. Все видимое в этом мире лишено усилия и действия, потому что все вещи в этом мире подобны сну или чудесно спроецированному образу. Этого не постигают философы и находящиеся в неведении люди, но те, кто таким образом видит вещи, видят их правдиво. Те, кто видит вещи иначе, ходят в различении и, поскольку

они зависят от различения, они цепляются за двойственность. Мир, видимый с точки зрения различения, подобен видению собственного отражения в зеркале, или своей тени, или луны, отраженной в воде, или эху, слышимому в долине. Люди, схватывающие свои собственные тени различения, привязываются к той или иной вещи и, не сумев отказаться от двойственности, продолжают вечно различать и, таким образом, никогда не достигают спокойствия. Под спокойствием подразумевается единство, а единство порождает высочайшее *самадхи*, которое достигается вступлением в царство благородной мудрости, которая может быть осознана только в собственном глубочайшем сознании».

Затем все бодхисаттвы-махасаттвы поднялись со своих мест и уважительно выразили ему почтение, а Махамати, бодхисаттва-махасаттва, поддерживаемый силой будд, стянул свою верхнюю одежду на одно плечо, преклонил колени и сложил руки вместе, восхвалил его в следующих строфах:

Когда ты обзираешь мир своим совершенным разумом и состраданием, он должен казаться тебе подобным бесплотному цветку, о котором нельзя сказать: он рождается, он разрушается, поскольку понятия бытия и не-бытия к нему не применимы.

Когда ты обзираешь мир своим совершенным разумом и состраданием, он должен казаться тебе подобным сну, о котором нельзя сказать: он вечен или он разрушим, поскольку бытие и не-бытие к нему не применимы.

Когда ты обзираешь все вещи своим совершенным разумом и состраданием, они должны казаться тебе подобными видениям за пределами досягаемости человеческого ума, так как бытие и не-бытие не применимы к ним.

Своим совершенным разумом и состраданием, которые находятся вне всяких пределов, ты постигаешь отсутствие "я" вещей и личности, ты свободен и чист от препятствий страсти, обучения и эгоизма.

Ты не исчезаешь в нирване, нирвана также не пребывает в тебе, ибо нирвана превосходит всякую двойственность знающего и известного, бытия и не-бытия.

Те, кто видит тебя так, безмятежным и за пределами концепции, будут освобождены от привязанностей, будут очищены от всех загрязнений как в этом мире, так и в духовном мире за пределами этого.

В этом мире, природа которого подобна сну, есть место для восхваления и порицания, но в высшей реальности дхармакайи, которая находится далеко за пределами чувств и различающего ума, что там восхвалять? О ты – самый мудрый!

*

Тогда Махамати бодхисаттва-махасаттва сказал: «О Благословенный, *Сугата*, *Архат* и Полностью Просветленный, прошу, расскажи нам об осознании благородной мудрости, которая находится за пределами пути и использрвания философиями; которая лишено всех утверждений, таких как бытие и не-бытие, единство и отличие, их обоюдность и их не-обоюдность, существование и не-существование, вечность и не-вечность; которая не имеет ничего общего с индивидуальностью и общностью, ни с ложным воображением, ни с какими-либо иллюзиями, возникающими из ума; но которая манифестирует себя как истина высшей реальности. Посредством которой, непрерывно поднимаясь по стадиям очищения, человек вступает, наконец, в состояние *Татхагаты*, где в силу своих изначальных обетов, без участия какого-либо стремления, он будет излучать его влияние на бесконечные миры, подобно драгоценному камню, отражающему свои разнообразные цвета, благодаря чему я и другие бодхисаттвы-махасаттвы будем способны привести всех существ к одному и тому же совершенству добродетели».

Благословенный сказал: «Хорошо, очень хорошо, Махамати! И опять-таки, в самом деле хорошо! Именно из-за твоего сострадания к миру, из-за пользы, которую это принесет многим людям, как человеческому роду, так и небесному, ты предстал перед нами с этой просьбой. Поэтому, Махамати, слушай внимательно и истинно поразмысли над тем, что я скажу, поскольку я буду наставлять тебя».

Тогда Махамати и другие бодхисаттвы-махасаттвы уделили пристальное внимание учению Благословенного.

«Махамати, поскольку находящиеся в неведении и наивные люди, не знающие, что мир есть лишь нечто видимое самим умом, цепляются за множественность внешних объектов, цепляются за понятия бытия и не-бытия, единства и отличия, их обоюдности и их не-обоюдности, существования и не-существования, вечности и не-вечности, и думают, что они имеют свою собственную природу, которая всецело проистекает из различения ума и увековечивается энергией привычки, из-за чего они предаются ложному воображению. Все это подобно миражу, в котором видятся источники воды, как если бы они были реальными. Их таким образом воображают себе животные, которые, испытывая жажду от жары, бегут за ними. Животные, не зная, что эти источники являются галлюцинацией их собственного ума, не понимают, что таких источников нет. Точно так же, Махамати, находящиеся в неведении и наивные люди, чей ум пылает огнем жадности, гнева и безрассудства, находя удовольствие в мире множественных форм, их мысли одержимы идеями рождения, развития и разрушения, плохо понимая, что подразумевается под существующим и не-существующим, и, будучи впечатлены ошибочными различением и домыслами с безначальных времен, впадают в привычку схватывать то и это, и тем самым привязываясь к ним.

Это похоже на город гандхарвов, который неосведомленные люди принимают за настоящий город, хотя на самом деле это не так. Этот город

появляется как бы в видении благодаря их привязанности к памяти о городе, хранящейся в уме как семя; таким образом, о городе можно сказать, что он является одновременно существующим и не-существующим. Точно так же, цепляясь за память об ошибочных домыслах и доктринах, накопленных с безначальных времен, они крепко держатся за такие идеи, как единство и отличие, бытие и не-бытие, и их мысли совершенно не ясны относительно того, что в конце концов только видится уму. Это похоже на то, как человек видит во сне страну, которая кажется наполненной разными мужчинами, женщинами, слонами, лошадьми, повозками, пешеходами, деревнями, городами, селениями, коровами, буйволами, особняками, лесами, горами, реками и озерами, и кто движется по этому городу, пока он не проснется. Когда он лежит в полудреме, он вспоминает город из своих снов и вновь обзревает свои переживания там; как ты думаешь, Махамати, этот спящий, который позволяет своему уму останавливаться на разных нереальных вещах, которые он видел во сне, его следует считать мудрым или безрассудным? Точно так же находящиеся в неведении и наивные люди, на которых положительно влияют ошибочные воззрения философов, не распознают, что воззрения, которые влияют на них, – это только подобные сну идеи, возникающие в самом уме, и поэтому они крепко удерживаются их понятиями единства и отличия, бытия и не-бытия. Это подобно холсту художника, на котором находящиеся в неведении люди воображают, что видят возвышения и впадины гор и долин.

Точно так же сегодня есть люди, воспитывающиеся под влиянием подобных ошибочных воззрений на единство и отличие, на их обоюдность и их не-обоюдность, чей менталитет обуславливается энергией привычки этого ложного воображения, и которые позже объявят тех, кто придерживается истинной доктрины не-рождения, свободной от альтернатив бытия и не-бытия, нигилистами и тем самым приведут себя и других к гибели. По естественному закону причины и следствия эти последователи пагубных воззрений искореняют благоприятные причины, которые в противном случае привели бы к незапятнанной чистоте. Их следует избегать тем, чьи желания направлены на более превосходные вещи.

Это подобно тому, как имеющие бельмо на глазу люди, видя сетку для волос, восклицают друг другу: "Это замечательно! Смотрите, уважаемые господа, это замечательно!" Но сетки для волос никогда не существовало; на самом деле, она не является ни сущностью, ни не-сущностью, поскольку она и видна, и не видна, точно так же те, чей ум увлекся различением ошибочных воззрений, лелеемых философами, которые предаются реалистическим воззрениям о бытии и не-бытии, будут противоречить благой дхарме и приведут к разрушению себя и других.

Это подобно огненному колесу, созданному вращающейся головешкой, которая не является колесом, но которую находящиеся в неведении люди воображают таковым. И она не является и не-колесом, потому что некоторые ее не видели. С помощью того же самого рассуждения те, кто

привык прислушиваться к различению и воззрениям философов, будут считать рожденные вещи не-существующими, а вещи, разрушаемые причинностью, – существующими. Это подобно зеркалу, отражающему цвета и образы, как определяется условиями, но без какого-либо пристрастия. Это подобно эху ветра, которое дает звук человеческого голоса. Это похоже на мираж движущейся воды, видимый в пустыне. Точно так же различающий ум находящихся в неведении людей, который был нагрет ложным воображением и домыслами, возбуждается похожими на мираж волнами из-за ветров рождения, развития и разрушения. Это подобно магу *пищаче*, который с помощью своих заклинаний заставляет деревянное изображение или мертвое тело пульсировать жизнью, хотя у него нет своей собственной силы. Точно так же находящиеся в неведении и наивные люди, предающиеся ошибочным философским воззрениям, становятся полностью преданными идеям единства и отличия, но их уверенность не является хорошо обоснованной. По этой причине, Махамати, тебе и другим бодхисаттвам-махасаттвам следует отбросить всякое различие, ведущее к понятиям рождения, пребывания и разрушения, единства и отличия, их обоюдности и их не-обоюдности, бытия и не-бытия и, таким образом освободившись от связанности энергии привычки, стать способными достичь реальности осознаваемой в вас благородной мудрости».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Почему находящиеся в неведении люди предаются различению, а мудрые – нет?»

Благословенный ответил: «Это происходит потому, что находящиеся в неведении люди цепляются за имена, признаки и идеи; когда их ум движется по этим каналам, они питаются множественностью объектов и впадают в понятие "я" и того, что принадлежит ему; они проводят различие между хорошим и плохим среди проявлений и цепляются за приятное. Поскольку они цепляются таким образом, происходит возврат к неведению и накапливается карма, порождаемая жадностью, гневом и безрассудством. По мере накопления кармы они становятся заключенными в кокон различения и отныне не могут освободиться из круга рождения и смерти.

Из-за своего безрассудства они не понимают, что все вещи подобны *майе*, подобны отражению луны в воде, что нет никакой субстанции "я", которую можно было бы представить как "я"-душа и принадлежащее ему, и что все их окончательные идеи возникают из их ложного различения того, что существует только так, как оно видится самому уму. Они не осознают, что все это не имеет никакого отношения к определяемому и определяющему, ни к ходу рождения, пребывания и разрушения, а вместо этого они настаивают, что они рождаются от создателя, времени, атомов, какого-то небесного духа. Именно потому, что находящиеся в неведении люди предаются различению, они движутся вместе с потоком проявлений, но это не так с мудрыми».

Глава II

Ложное воображение и знание проявлений

Затем Махамати, бодхисаттва-махасаттва, обратился к Благословенному, говоря: «Ты говоришь об ошибочных воззрениях философов, не будешь ли ты так добр рассказать нам о них, чтобы мы могли быть бдительны в отношении них?»

Благословенный ответил, говоря: «Махамати, заблуждение в этих ошибочных учениях, которых обычно придерживаются философы, заключается в следующем: они не распознают, что объективный мир возникает из самого ума; они не понимают, что вся система ума также возникает из самого ума; но в зависимости от этих манифестаций ума как реальных они продолжают различать их, подобно тем наивным людям, которыми они и являются, лелея двойственность того и другого, бытия и не-бытия, не ведая о том обстоятельстве, что есть только одна общая сущность.

Напротив, мое учение основано на признании того, что объективный мир, подобно видению, есть манифестация самого ума; оно учит прекращению неведения, желания, деяния и причинности; оно учит прекращению страдания, возникающего из различения тройственного мира.

Есть некоторые брахманы-ученые, которые, предполагая нечто из ничего, утверждают, что существует субстанция, связанная с причинностью, которая пребывает во времени, и что элементы, составляющие личность и ее окружение, имеют свое происхождение и длительность в причинности и после такого существования исчезают. Кроме того, есть и другие ученые, придерживающиеся разрушительного и нигилистического воззрения на такие предметы, как длительность, активность, разрушение, существование, *нирвана*, путь, карма, плод и истина. Почему? Потому что они не достигли интуитивного понимания самой истины, и поэтому у них нет ясного прозрения в основу вещей. Они подобны разбитому на куски кувшину, который больше не может функционировать как кувшин; они подобны сожженному семени, которое больше не способно прорасти. Но элементы, составляющие личность и ее окружение, которые они считают подлежащими изменению, на самом деле не способны к непрерывным видоизменениям. Их воззрения основаны на ошибочном различении объективного мира; они не основываются на истинной концепции.

Опять же, если истинно, что нечто возникает из ничего и существует возникновение системы ума на основе сочетания трех производящих следствия причин, то мы могли бы сказать то же самое о любой несуществующей вещи: например, что черепаха может вырастить волосы или что песок может произвести масло. Это утверждение ничего не дает; оно кончается тем, что ничего не утверждает. Отсюда следует, что деяние, работа и причина, о которых они говорят, бесполезны, и таково также

их отношение к бытию и не-бытию. Если они утверждают, что существует комбинация трех производящих следствие причин, они должны делать это по принципу причины и следствия, то есть что-то происходит из чего-то, а не из ничего. До тех пор, пока утверждается мир относительности, существует постоянно повторяющаяся цепь причинности, которую нельзя отрицать ни при каких обстоятельствах, поэтому мы не можем говорить ни о чем, приближающемся к концу, или о прекращении. До тех пор, пока эти ученые остаются на своем философском основании, их доказательства должны соответствовать логике и их писаниям, и привычка памяти ошибочного мышления всегда будет цепляться за них. Что еще хуже, так это то, что наивные люди, отравленные этим ошибочным воззрением, объявляют этот неправильный образ мышления, которому учат находящиеся в неведении люди, тем же самым, что и тот, который представлен Всеведущим.

Но путь наставления, представленный *татхагатами*, не основан на утверждениях и опровержениях посредством слов и логики. Есть четыре формы утверждения, которые можно сделать относительно вещей, которых не существует, а именно утверждения, сделанные об индивидуальных приметах, которых не существует; об объектах, которых не существует; о причине, которая является несуществующей; и о философских воззрениях, которые ошибочны. Под опровержением подразумевается то, что человек по неведению не исследовал должным образом заблуждение, лежащее в основе этих утверждений.

Утверждение об индивидуальных приметах, у которых на самом деле нет существования, относится к отличительным приметам, как они воспринимаются глазом, ухом, носом и так далее, как указание на индивидуальность и общность в элементах, составляющих личность и ее внешний мир; а затем, принимая эти приметы за реальность и привязываясь к ним, впасть в привычку утверждать, что вещи именно таковы, и ни как иначе.

Утверждение о несуществующих объектах – это утверждение, возникающее из привязанности к этим связанным приметам индивидуальности и общности. Объекты сами по себе не находятся ни в существовании, ни в не-существовании и совершенно лишены альтернативы бытия и не-бытия, и о них следует думать только так, как думают о рогах зайца, лошади или верблюда, которых никогда не существовало. Объекты различаются находящимися в неведении людьми, которые склонны к утверждению и отрицанию, потому что их разум недостаточно острый, чтобы проникнуть в истину того, что нет ничего, кроме того, что видится самому уму.

Утверждение о несуществующей причине предполагает беспричинное рождение первого элемента системы ума, который позднее обретает лишь подобное *майе* не-существование. Другими словами, есть философы, которые утверждают, что изначально нерожденная система ума начинает функционировать в условиях глаза, формы, света и памяти,

функционирование которых продолжается некоторое время, а затем прекращается. Это пример причины, которая является не-существующей.

Утверждение философских воззрений относительно элементов, составляющих личность и окружающий ее мир, являющихся не-существующими, предполагает существование "я", существа, души, живого, "питателя" или духа. Это пример философских воззрений, которые не являются истинными. Из-за этой комбинации различения воображаемых примет индивидуальности, их группировки и придания им названия и привязанности к ним как к объектам по причине энергии привычки, накопленной с безначальных времен, создаются ошибочные воззрения, единственной основой которых является ложное воображение. По этой причине бодхисаттвам следует избегать любых дискуссий, касающихся утверждений и отрицаний, единственная основа которых – слова и логика.

Различение слов происходит с помощью координации мозга, груди, носа, горла, неба, губ, языка и зубов. Слова ни отличаются, ни не отличаются от различения. Слова возникают из различения как их причины; если бы слова отличались от различения, они не могли бы иметь различение своей причиной; и опять же, если бы слова не отличались от различения, они не могли бы нести и выражать смысл. Таким образом, слова производятся причинностью, взаимно обуславливаясь и изменяясь, и, прямо как вещи, подвержены рождению и разрушению.

Есть четыре вида различения слов, и всех их следует избегать, потому что они одинаково нереальны. Во-первых, это слова, обозначающие индивидуальные приметы, которые возникают из различаемых форм и признаков как реальных самих по себе, и затем к ним возникает привязанность. Есть слова-воспоминания, которые возникают из нереального окружения, появляющегося перед умом, когда он вспоминает какой-то предыдущий опыт. Кроме того, есть слова, растущие из привязанности к ошибочному различению и домыслам умственных процессов. И наконец, есть слова, произрастающие из унаследованных предрассудков как семян энергии привычки, накопленных с безначальных времен, или которые имеют свое происхождение в каком-то давно забытом цеплянии за ложное воображение и ошибочные домыслы.

Затем есть слова, где нет соответствующих объектов, как, например, заячьих рога, ребенок бесплодной женщины и так далее, – таких вещей нет, но у нас есть слова, точно такие же. Слова – это искусственное творение; есть земли будд, где нет слов. В некоторых землях будд идеи обозначаются пристальным взглядом, в других – жестами, в третьих – хмурым взглядом, движением глаз, смехом, зеванием, прочисткой горла или дрожью. Например, в земле будды *татхагаты* Самантабхадры бодхисаттвы *дхьяны*, превосходящей слова и идеи, достигают распознавания всех вещей как не-рожденных, и они также переживают разные самые превосходные *самадхи*, которые превосходят слова. Даже в этом мире

такие специализированные существа, как муравьи и пчелы, очень хорошо выполняют свою активность, не прибегая к словам. Нет, Махамати, достоверность вещей не зависит от достоверности слов.

Кроме того, есть и другие вещи, которые принадлежат словам, а именно слоговое тело слов, тело имен слов и тело предложений слов. Слоговое тело означает то, с помощью чего слова и предложения устанавливаются или обозначаются: есть причина для некоторых слогов, некоторые являются мнемоническими, а некоторые выбираются произвольно. Под телом имен понимается объект, в зависимости от которого имя-слово приобретает свое значение, или, другими словами, имя-тело есть "субстанция" имени-слова. Под телом предложения понимается завершение смысла путем более полного выражения слова в предложении. Название для этого тела предложения подсказывается следами, оставленными на дороге слонами, лошадьми, людьми, оленями, рогатым скотом, козами и так далее. Но ни слова, ни предложения не могут точно выразить смысл, поскольку слова – это только сладкие звуки, произвольно выбранные для представления вещей, а не сами вещи, которые, в свою очередь, являются лишь манифестациями ума. Различение смысла основано на ложном воображении, что эти сладкие звуки, которые мы называем словами и которые зависят от каких бы то ни было предметов, которые они должны обозначать, и предметы которых должны существовать самостоятельно, все это основано на заблуждении. Ученики должны быть бдительны по отношению к соблазнам слов и предложений и их иллюзорного смысла, поскольку ими находящиеся в неведении и недалекие люди становятся запутанными и беспомощными как слон, барахтающийся в глубокой грязи.

Слова и предложения производятся законом причинности и взаимно обуславливающи – они не могут выразить высшую реальность. Более того, в высшей реальности нет отличий, которые можно было бы различить, и нет ничего, что можно было бы утверждать относительно нее. Высшая реальность – это возвышенное состояние блаженства, это не состояние словесного различения, и в нее нельзя войти просто высказываниями относительно нее. *Татхагаты* имеют лучший способ обучения, а именно через самоосознание благородной мудрости».

*

Махамати спросил Благословенного: «Прошу, расскажи нам о причинности всех вещей, благодаря которой я и другие бодхисаттвы можем заглянуть в природу причинности и больше не различать ее относительно постепенного или одновременного появления всех вещей?»

Благословенный ответил: «Есть два фактора причинности, из-за которых все вещи приходят к кажущемуся существованию: внешние и внутренние факторы. Внешние факторы – это кусок глины, палка, колесо, нить, вода, рабочий и его труд, совокупность которых производит кувшин. Как с кувшином, который сделан из куска глины, или как с куском ткани, сделанным из ниток, или как с циновкой, сделанной из душистой

травы, или как с ростком, растущим из семени, или как со свежим маслом, сделанным из кислого молока человеком, сбивающим его; так происходит со всеми вещами, которые появляются одна за другой в непрерывной последовательности. Что касается внутренних факторов причинности, то они бывают таких видов, как неведение, желание, цель, и все они входят в идею причинности. Из этих двух факторов рождается манифестация личности и индивидуальные вещи, которые составляют ее окружение, но они не являются индивидуальными и отличающимися вещами: они только различаются так находящимися в неведении людьми.

Причинность можно разделить на шесть элементов: причина отсутствия отличий, причина зависимости, причина возможности, причина побуждения, причина объективности, причина манифестации. Причина отсутствия отличий означает, что если не присутствует различие, то не присутствует и сила сочетания, и поэтому сочетание не имеет места, а если различие присутствует, тогда есть распад. Причина зависимости означает, что элементы должны присутствовать. Причина возможности означает, что когда причина становится вызывающей следствия, должно быть подходящее соответствие условий, как внутренних, так и внешних. Причина побуждения означает, что должен существовать принцип, наделенный высшей властью, как суверенный царь, присутствующий и утверждающий себя. Причина объективности означает, что, для того чтобы быть частью объективного мира, система ума должна существовать и должна поддерживать свою непрерывную активность. Причина манифестации означает, что, по мере того как различающая способность системы ума становится деятельной, будут выявляться индивидуальные приметы, как выявляются формы светом лампы.

Таким образом, все причины видятся как результат различения, осуществляемого находящимися в неведении и наивными людьми, и поэтому нет такого понятия, как постепенное или одновременное появление существования. Если утверждается такая вещь, как постепенное появление существования, то его можно опровергнуть, показав, что нет никакой исходной субстанции, которая удерживает индивидуальные признаки вместе, что делает постепенное появление невозможным. Если утверждается одновременное возникновение существования, то не будет никакого различия между причиной и следствием и не будет ничего, что характеризовало бы причину как таковую. Пока ребенок еще не родился, термин "отец" не имеет никакого значения. Логики аргументируют, что есть то, что рождается, и то, что порождает посредством взаимного функционирования таких причинных факторов, как причина, субстанция, непрерывность, ускорение и так далее, и так они заключают, что существует постепенное появление существования; но это постепенное появление не получается иначе, как по причине привязанности к понятию собственной природы.

Когда идеи тела, собственности и обители видятся, различаются и лелеются в том, что в конечном счете есть не что иное как то, что постигается самим умом, внешний мир воспринимается под аспектами индивидуальности и общности, которые, однако, не являются реальными вещами, и поэтому ни постепенное, ни одновременное появление вещей невозможно. Только когда система ума вступает в активность и различает манифестации ума, можно сказать, что существование входит в поле зрения. По этим причинам, Махамати, ты должен избавиться от понятий постепенности и одновременности в сочетании причинной активности».

*

Махамати сказал: «Благословенный, к какому виду различения и к какому виду мыслей следует применять термин "ложное воображение"?»

Благословенный ответил: «Пока люди не понимают истинной природы объективного мира, они впадают в двойственное воззрение на вещи. Они воображают, что множественность внешних объектов реальна, привязываются к ним и подпитываются своей энергией привычки. Из-за этого система мышления – ум и то, что ему принадлежит, – различается и мыслится как реальная; это приводит к утверждению "я"-души и его принадлежностей, и таким образом система ума продолжает функционировать. Зависая от двойственной привычки ума и привязываясь к ней, они принимают воззрения философов, основанные на этом ошибочном различении бытия и не-бытия, существования и не-существования, и там развивается то, что мы называем ложным воображением.

Но, Махамати, различение не развивается и не отбрасывается, потому что, когда все видимое поистине распознается как не что иное как манифестация ума, как может развиваться различение в отношении бытия и не-бытия? Именно ради блага находящихся в неведении людей, склонных к различению множественности вещей, принадлежащих их собственному уму, я говорю, что различение берет свое начало благодаря привязанности к аспекту множественности, который является свойством объектов. Как иначе могут находящиеся в неведении и наивные люди распознать, что нет ничего, кроме того, что видится самому уму, и как иначе они могут проникнуть в истинную природу ума и сподобиться освободиться от ложных концепций причины и следствия? Как иначе они могут обрести ясную концепцию стадий бодхисаттвы, достичь "обращения" в глубочайшем месте своего осознания и, наконец, достичь внутреннего самоосознания благородной мудрости, которая превосходит пять дхарм, три типа собственной природы и саму идею различаемой реальности? По этой причине я говорю, что различение берет свое начало в уме, становящимся привязанным к множественности вещей, которые сами по себе не являются реальными, и что освобождение приходит от полного понимания смысла реальности, как она поистине есть.

Ложное воображение возникает из рассмотрения проявлений: вещи различаются по форме, признакам и очертаниям; по обладанию цветом, теплом, влажностью, подвижностью или жесткостью. Ложное воображение состоит в том, чтобы привязываться к этим проявлениям и их именам. Под привязанностью к объектам подразумевается привязанность к внутренним и внешним вещам, как если бы они были реальными. Под привязанностью к именам подразумевается распознавание в этих внутренних и внешних вещах характерных примет индивидуальности и общности и рассмотрение их как определенно принадлежащих именам предметов.

Ложное воображение учит, что поскольку все вещи связаны с причинами и условиями энергии привычки, которая накапливалась с безначальных времен, не распознавая, что внешний мир имеет природу самого ума, все вещи постижимы в аспектах индивидуальности и общности. Из-за цепляния к этому ложному воображению существует множественность проявлений, которые воображаются реальными, но которые являются только воображением. Для иллюстрации: когда маг, завися от травы, дерева, кустарников и лиан, упражняется в своем искусстве, многие очертания и существа принимают форму, которая только магически создана; иногда они даже делают фигуры, которые имеют тела и которые двигаются и действуют как человеческие существа; они разнообразно и причудливо различаются, но в них нет реальности; каждый, кроме детей и наивных людей, знает, что они не реальны. Точно так же, основываясь на понятии относительности, ложное воображение воспринимает различные проявления, которые различающий ум продолжает объективировать и называть, привязывается к ним, а память и энергия привычки увековечивают. Вот все, что необходимо для того, чтобы составить собственную природу ложного воображения.

Разнообразные особенности ложного воображения можно различить следующим образом: в отношении слов, смысла, индивидуальных примет, собственности, собственной природы, причины, философских воззрений, рассуждения, рождения, не-рождения, зависимости, связанности и освобождения. Различение слов – это привязываться к разнообразным звукам, несущим знакомый смысл. Различение смысла происходит тогда, когда человек воображает, что слова возникают в зависимости от того, какие предметы они выражают и какие предметы считаются самостоятельно существующими. Различение индивидуальных примет – это воображать, что все, что обозначается словами относительно множественности индивидуальных примет (которые сами по себе подобны миру), истинно, и, цепко цепляясь за них, различать все вещи согласно таким категориям, как тепло, текучесть, подвижность и твердость. Различение собственности – это желание состояния богатства, такого как золото, серебро и разнообразные драгоценные камни.

Различение собственной природы – это проводить различения согласно воззрениям философов относительно собственной природы всех вещей, которые они воображают и твердо утверждают, что это истинно,

говоря: "Это именно то, что есть, и это не может быть иначе". Различные причины – это различать понятие причинности в отношении бытия и не-бытия и воображать, что существуют такие вещи, как "признаки причины". Различение философских воззрений означает рассматривать различные воззрения, относящиеся к понятиям бытия и не-бытия, единства и отличия, их обоюдности и их не-обоюдности, существования и не-существования, все они являются ошибочными, и привязываться к определенным воззрениям. Различение рассуждения означает учение, рассуждение которого основано на схватывании понятия субстанции "я" и того, что принадлежит ему. Различение рождения означает привязываться к тому понятию, что вещи приходят к существованию и уходят из существования в соответствии с причинностью. Различение не-рождения – это видеть, что беспричинные субстанции, которых не было, приходят к существованию в силу причинности. Различение зависимости означает взаимную зависимость золота и нити, сделанной из него. Различение связанности и освобождения подобно воображению того, что есть нечто, связываемое из-за чего-то связывающего, как в случае с человеком, который завязывает узел и ослабляет его.

Таковы разнообразные черты ложного воображения, за которые цепляются все находящиеся в неведении и наивные люди. Те, что привязаны к понятию относительности, привязаны и к понятию множественности вещей, которые возникает из ложного воображения. Это подобно смотрению на разнообразие объектов, зависящих от *майи*, но это разнообразие, являющее себя таким образом, различается находящимися в неведении людьми как нечто иное, чем сама *майя*, в соответствии с их образом мышления. Но истина заключается в том, что *майя* и разнообразие объектов ни различны, ни не различны; если бы они были различны, разнообразие объектов не имело бы *майю* в качестве своей характеристики; если бы они не были различны, то не было бы никакого отличия между ними. Но так как есть отличие, то эти две вещи – *майя* и разнообразие объектов – они не являются ни различными, ни не-различными по очень веской причине: они суть одно».

*

Махамати сказал Благословенному: «Является ли заблуждение сущностью или нет?»

Благословенный ответил: «Заблуждение не имеет характера в том, что оно делает для привязанности; если бы заблуждение имело такой характер, то никакое освобождение не было бы возможным от его привязанности к существованию, и цепь возникновения понималась бы только в том смысле творения, которого придерживаются философы. Заблуждение подобно *майе*, и как *майя* не способна произвести другую *майю*, так и заблуждение само по себе не может произвести заблуждение; именно различение и привязанность производят пагубные мысли и ошибки. Более того, *майя* сама по себе не обладает силой различения;

она появляется только тогда, когда вызывается чарами мага. Заблуждение само по себе не имеет энергии привычки; энергия привычки возникает только из различения и привязанности. Заблуждение само по себе не имеет ошибок; ошибки происходят из-за спутанного различения, наивно лелеемого находящимися в неведении людьми относительно "я"-души и его ума. Мудрецы не имеют ничего общего ни с *майей*, ни с заблуждением.

Майя, однако, не является нереальной вещью, потому что она только имеет проявление реальности; все вещи имеют природу *майи*. Это не потому, что все вещи воображаются и за них цепляются из-за множественности индивидуальных признаков, что они подобны *майе*, это потому, что они в одинаковой мере нереальны и так же быстро появляются и исчезают. Будучи привязаны к заблуждающимся мыслям, они запутываются и противоречат самим себе и другим. Поскольку они не могут ясно уловить то обстоятельство, что мир есть не что иное как сам ум, они воображают и цепляются за причинность, работу, рождение и индивидуальные признаки, и их мысли характеризуются заблуждением и ложным воображением. Учение о том, что все вещи характеризуются собственной природой *майи* и сна, предназначено для того, чтобы заставить находящихся в неведении и наивных людей отбросить идею собственной природы в чем-либо.

Ложное воображение учит, что такие вещи, как свет и тень, длинное и короткое, черное и белое отличаются и должны различаться; но они не независимы друг от друга; они – только разные аспекты одной и той же вещи, они – термины отношения, а не реальности. Условия существования не носят взаимоисключающего свойства; в сущности, вещи – это не два, а одно. Даже *нирвана* и мир жизни и смерти *сансары* – это аспекты одной и той же вещи, поскольку нет *нирваны*, кроме как там, где есть *сансара*, и нет *сансары*, кроме как там, где есть *нирвана*. Всякая двойственность ложно воображается.

Махамати, тебе и всем бодхисаттвам следует дисциплинировать себя в осознании и терпеливом принятии истин пустоты, не-рожденности, отсутствия собственной природы и не-двойственности всех вещей. Это учение встречается во всех сутрах всех будд и представлено так, чтобы соответствовать разнообразным предрасположенностям всех существ, но это не сама истина. Эти учения – всего лишь палец, указывающий на благородную мудрость. Они подобны миражу с его источниками воды, которые олени принимают за реальные и гонятся за ними. То же самое относится и к учениям во всех сутрах: они предназначены для рассмотрения и руководства в отношении различающего ума всех людей, но они не являются самой той истиной, которую можно самостоятельно осознать только в собственном глубочайшем сознании.

Махамати, ты и все бодхисаттвы должны стремиться к этому внутреннему самостоятельному осознанию благородной мудрости и не быть плененными словесным учением».

Глава III

Правильное знание или знание отношений

Затем Махамати сказал: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, о бытии и не-бытии всех вещей».

Благословенный ответил: «Люди этого мира зависят в своем мышлении от одной из двух вещей: от понятия бытия, с помощью которого они получают удовольствие в реализме, или от понятия не-бытия, с помощью которого они получают удовольствие в нигилизме; в любом случае они воображают себе освобождение там, где нет освобождения. Те, кто зависит от понятия бытия, рассматривают мир как появляющийся из причинности, которая реально существует, и что этот на самом деле существующий и становящийся мир не получает свое появление из не-существующей причинности. Таково реалистическое воззрение, которого придерживаются некоторые люди. Затем есть другие люди, которые зависят от понятия не-бытия всех вещей. Эти люди признают существование жадности, гнева и безрассудства, и в то же время они отрицают существование вещей, которые производят жадность, гнев и безрассудство. Это не рационально, поскольку жадность, гнев и безрассудство следует считать реальными не более, чем вещи; они не имеют ни субстанции, ни индивидуальных примет. Там, где есть состояние связанности, есть связывание и средства для связывания; но там, где есть освобождение, как в случае с буддами, бодхисаттвами, мастерами и учениками, которые перестали верить и в бытие, и в не-бытие, нет ни связанности, ни связывания, ни средств для связывания.

Лучше лелеять понятие субстанции "я", чем придерживаться мнения о понятии пустоты, получаемого из воззрения о бытии и не-бытии, поскольку те, кто так считает, не понимают фундаментального обстоятельства, что внешний мир есть не что иное как манифестация ума. Потому что они видят вещи как преходящие, как появляющиеся по причине и уходящие по причине, то разделяющиеся, то объединяющиеся в элементы, которые составляют совокупности личности и ее внешний мир, то исчезающие, они обречены каждое мгновение страдать от изменений, которые следуют одно за другим, и в конце концов обречены на гибель».

*

Затем Махамати спросил Благословенного: «Расскажи нам, Благословенный, как все вещи могут быть пустыми, не-рожденными и не иметь собственной природы, чтобы мы могли пробудиться и быстро достичь наивысшего просветления».

Благословенный ответил: «На самом деле, что такое пустота?! Это термин, собственная природа которого является ложным воображением, но из-за привязанности человека к ложному воображению мы вынуждены говорить о пустоте, не-рождении и отсутствии собственной природы. Есть семь видов пустоты: пустота взаимности, которая есть не-

существование; пустота индивидуальных примет; пустота собственной природы; пустота не-деятельности; пустота деятельности; пустота всех вещей в том смысле, что они не подлежат утверждению; и пустота в ее высшем смысле предельной реальности.

Под пустотой взаимности, которая есть не-существование, подразумевается то, что когда вещь отсутствует здесь, человек говорит о ее пустоте здесь. Например, в лекционном зале Мригарамы нет ни слонов, ни быков, ни овец; но что касается монахов, то их здесь представлено много. Мы можем с полным правом говорить о том, что зал пуст в том, что касается животных. Это не значит утверждать, что лекционный зал пуст в отношении своих собственных свойств, или что монахи пусты в отношении того, что составляет их монашество, ни что в каком-то другом месте нет слонов, быков, ни овец, которых можно было бы найти. В этом случае мы говорим о вещах в их аспекте индивидуальности и общности, но, с точки зрения взаимности, где-то некоторых вещей не существует. Это низшая форма пустоты, и ее следует усердно устранять.

Под пустотой индивидуальных примет подразумевается то, что все вещи не имеют отличительных примет индивидуальности и общности. Из-за взаимных отношений и взаимодействий вещи поверхностно различаются, но когда они далее и более тщательно исследуются и анализируются, они видятся не-существующими, и ничто, что касается индивидуальности и общности, не может быть утверждено в отношении них. Таким образом, когда индивидуальные приметы больше не могут быть видны, идеи "я", другого и их обоюдности больше не имеют силы. Поэтому нужно сказать, что все вещи пусты в отношении собственных примет.

Под пустотой собственной природы подразумевается, что все вещи в их собственной природе являются не-рожденными; поэтому говорится, что вещи пусты, что касается собственной природы. Под пустотой не-деятельности подразумевается то, что совокупность элементов, которые составляют личность и ее внешний мир, есть *нирвана* сама по себе, и с самого начала в них нет активности; поэтому говорится о пустоте не-деятельности. Под пустотой деятельности подразумевается то, что совокупности, будучи лишены "я" и его принадлежностей, продолжают функционировать непроизвольно, поскольку существует взаимное соединение причин и условий; таким образом говорится о пустоте деятельности. Под пустотой всех вещей в том смысле, что они не подлежат утверждению, подразумевается то, что как сама природа ложного воображения невыразима, так и все вещи не подлежат утверждению и, следовательно, пусты в этом смысле. Под пустотой в ее высшем смысле пустоты предельной реальности подразумевается то, что в достижении внутреннего самоосознания благородной мудрости нет и следа энергии привычки, порожденной ошибочными концепциями; таким образом говорится о высшей пустоте предельной реальности.

Когда вещи исследуются правильным знанием, то нет никаких достижимых признаков, которые характеризовали бы их приметам индивидуальности и общности, поэтому о них говорится, что они не имеют собственной природы. Поскольку эти признаки индивидуальности и общности видятся и как существующие, и все же известны как не-существующие, видятся и как затухающие, и все же известны как не-затухающие, они никогда не уничтожаются. Почему же это так? По этой причине: потому что индивидуальные признаки, которые составляли бы собственную природу всех вещей, являются не-существующими. Опять же, в своей собственной природе вещи являются и вечными, и не-вечными. Вещи не вечны, потому что приметы индивидуальности появляются и исчезают, то есть приметы собственной природы характеризуются не-вечностью. С другой стороны, поскольку вещи являются не-рожденными и только создаются умом, они в глубоком смысле вечны. То есть, вещи вечны из-за самой их не-вечности.

Далее, помимо понимания пустоты всех вещей как в отношении субстанции, так и в отношении собственной природы, бодхисаттвам необходимо ясно понимать, что все вещи являются не-рожденными. Не утверждается, что вещи не рождаются в поверхностном смысле, но утверждается, что в глубоком смысле они не рождаются сами по себе. Все, что можно сказать, это то, что, говоря относительно, есть постоянный поток становления, мгновенное и непрерывное изменение от одного состояния проявления к другому. Когда распознается, что мир в его нынешнем виде сам по себе есть не более чем манифестация ума, тогда рождение видится как не-рождение, и все существующие объекты, в отношении которых различие утверждает, чем они являются и чем нет, являются не-существующими и поэтому не-рожденными; лишены деятели и действия, вещи являются не-рожденными.

Если вещи не рождаются из бытия и не-бытия, но являются просто манифестациями самого ума, они не имеют никакой реальности, никакой собственной природы: они подобны рогам зайца, лошади, осла, верблюда. Но находящиеся в неведении и наивные люди, предающиеся своему ложному и заблуждающемуся воображению, различают вещи там, где их нет. Для находящихся в неведении людей характерные приметы собственной природы тела-собственности-и-обители кажутся основополагающими и коренящимися в самой природе ума самого по себе, поэтому они различают их множественность и привязываются к ним.

Есть два вида привязанности: привязанность к объектам как имеющим собственную природу и привязанность к словам как имеющим собственную природу. Первое имеет место по незнанию того, что внешний мир есть только манифестация самого ума; а второе возникает из цепляния человека за слова и имена по причине энергии привычки. В учении о не-рождении причинность неуместна, потому что видя, что все вещи подобны *майе* и сну, не различают индивидуальные признаки. То, что все вещи являются не-рожденными и не имеют собственной при-

роды, поскольку они подобны *майе*, утверждается для соответствия тезису философов о том, что рождение имеет место в силу причинности. Они укрепляют понятие о том, что рождение всех вещей происходит из представления о бытии и не-бытии, и не рассматривают его тем, чем оно является поистине, – как вызываемое привязанностью к множественности, которая возникает из различения самого ума.

Те, кто верит в рождение чего-то, чего никогда не существовало и, придя к существованию, исчезает, вынуждены утверждать, что вещи приходят к существованию и исчезают посредством причинности, – такие люди не находят опоры в моих учениях. Когда осознается, что ничто не рождается и ничто не исчезает, тогда нет никакого способа признать бытие и не-бытие, и ум становится спокойным».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Философы заявляют, что мир возникает из причинных связей в соответствии с законом причинности; они утверждают, что их причина является не-рожденной и не подлежит уничтожению. Они упоминают девять первичных элементов: *Ишвару-творца*, сотворение, атомы и так далее, которые, будучи элементарными, являются не-рожденными и не подлежат уничтожению. Благословенный, в то же время уча, что все вещи являются не-рожденными и что нет никакого уничтожения, также заявляет, что мир берет свое начало из неведения, различения, привязанности, деяния и так далее, действующих в соответствии с законом причинности. Хотя эти два набора элементов могут отличаться по форме и названию, между двумя этими позициями, по-видимому, нет какой-либо существенной разницы. Если есть что-то отличительное и превосходящее в учении Благословенного, прошу, расскажи нам, Благословенный, что это».

Благословенный ответил: «Мое учение о не-рождении и не-уничтожении не похоже ни на учение философов, ни на их доктрину о рождении и непостоянстве. То, чему философы приписывают характеристику не-рождения и не-уничтожения, есть собственная природа всех вещей, что заставляет их впадать в двойственность бытия и не-бытия. Мое учение превосходит все концепции бытия и не-бытия; оно не имеет ничего общего с рождением, пребыванием и разрушением; ни с существованием и не-существованием. Я учу, что множественность объектов не имеет реальности сама по себе, а только видится уму и поэтому имеет природу *майи* и сна. Я учу не-существованию вещей, потому что они не несут признаков какой-либо присущей им собственной природы. Это верно, что в одном смысле они видятся и различаются чувствами как индивидуализированные объекты; но в другом смысле из-за отсутствия каких-либо характерных примет собственной природы они не видятся, а только воображаются. В одном смысле они схватываемы, но в другом смысле они не схватываемы. Когда обретено ясное понимание того, что в мире нет ничего, кроме того, что видится самому уму, различение

больше не возникает, и мудрецы утверждают в своей истинной обители, которая является царством тишины. Находящиеся в неведении люди различают и трудятся, пытаясь приспособиться к внешним условиям, и постоянно находятся в смятении в уме; нереальные вещи воображаются и различаются, в то время как реальные вещи не видимы и игнорируются. Но с мудрыми это не так. Для иллюстрации: то, что видят находящиеся в неведении люди, похоже на магически созданный город гандхарвов, где детям показывают улицы и дома, призрачных торговцев и людей, входящих и выходящих. Об этом воображаемом городе с его улицами, домами и людьми, входящими и выходящими, не думают как о порождаемом или как об уничтожаемом, потому что в их случае нет сомнения относительно их существования или не-существования. В подобной манере я учу, что нет ничего созданного и не-созданного; что нет ничего, что имело бы связь с рождением и разрушением, за исключением того, как находящиеся в неведении люди лелеют ложно воображаемые понятия относительно реальности внешнего мира. Когда объекты не видятся и не оцениваются так, как они есть поистине сами по себе, возникает различие и цепляние за понятия бытия и не-бытия, индивидуализированной собственной природы, и до тех пор, пока эти понятия индивидуальности и собственной природы сохраняются, философы обречены объяснять внешний мир посредством закона причинности. Эта позиция поднимает вопрос о первой причине, с которой философы встречаются, когда настаивают, что их первая причина, *Ишвара* и первичные элементы, являются не-рождаемыми и не-уничтожаемыми; позиция, которая не имеет доказательства и является неразумной.

Находящиеся в неведении люди и мирские философы лелеют своего рода не-рождение, но это не то не-рождение, которому учу я. Я учу нерожденности не-рожденной сущности всех вещей, учение о которой утверждается в уме мудрецов посредством их самоосознания благородной мудрости. Ковш, глина, сосуд, колесо, семена или элементы – это внешние условия; неведение, различие, привязанность, привычка, карма – это внутренние условия. Когда вся эта вселенная рассматривается как сцепление и как не что иное, но сцепление, тогда ум своим терпеливым принятием истины о том, что все вещи являются не-рожденными, обретает спокойствие».

Глава IV

Совершенное знание, или знание реальности

Затем Махамати спросил Благословенного: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, о пяти дхармах, чтобы мы могли полностью понять совершенное знание».

Благословенный ответил: «Пятью дхармами являются проявление, имя, различие, правильное знание и реальность. Под проявлением подра-

зумеваются то, что открывается чувствам и различающему уму и воспринимается как форма, звук, запах, вкус и осязание. Из этих проявлений формируются идеи, такие как глина, вода, кувшин и так далее, с помощью которых говорится: "Это такая-то и такая-то вещь и никакая другая", – это имя. Когда противопоставляются проявления и сравниваются имена, например, когда мы говорим: это слон, это лошадь, повозка, пешеход, мужчина, женщина или это ум и то, что ему принадлежит, – о вещах, названных таким образом, говорится, что они различаемы. Поскольку эти различия начинают видеться как взаимно обуславливающие, как пустые в отношении собственной субстанции, как не-рожденные, и таким образом становятся видимыми такими, какие они поистине есть, то есть как манифестации самого ума, – это правильное знание. Благодаря ему мудрые перестают рассматривать проявления и имена как реальные вещи.

Когда проявления и имена отбрасываются и всякое различие прекращается, тогда то, что остается, есть истинная и сущностная природа вещей, и поскольку ничто не может быть утверждено относительно природы сущности, это называется "таковостью" реальности. Эта универсальная, недифференцированная, непостижимая "таковость" – это единственная реальность, но она по-разному характеризуется как истина, сущность ума, трансцендентный разум, благородная мудрость и так далее. Эта дхарма безобразности сущности-природы предельной реальности есть дхарма, провозглашенная всеми буддами, и когда все вещи понимаются в полном согласии с ней, человек обладает совершенным знанием и находится на своем пути к достижению трансцендентного разума *татхагат*».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Следует ли считать три типа собственной природы вещей, идей и реальности включаемыми в пять дхарм или имеющими свои собственные характеристики, завершенные сами по себе?»

Благословенный ответил: «Три типа собственной природы, восьмеричная система ума и двойственное отсутствие "я" – все это включается в пять дхарм. Собственная природа вещей, идей и шестеричной системы ума соответствуют дхармам проявления, имени и различения; собственная природа универсального ума и реальности соответствует дхармам правильного знания и "таковости".

Благодаря тому, что мы привязываемся к тому, что видится самому уму, есть пробуждаемая активность, которая увековечивается энергией привычки, становясь манифестируемой в системе ума. Из активности системы ума возникает понятие "я"-души и его принадлежностей; различие, привязанности и понятие "я"-души, появляющиеся одновременно, подобны солнцу и его лучам света. Под отсутствием "я" у вещей подразумевается, что элементы, составляющие совокупности личности

и ее объективный мир, характеризуются природой *майи* и не имеют ничего, что можно назвать субстанцией "я", следовательно, являются нерожденными и не имеют собственной природы. Как можно сказать о вещах, что у них есть "я"-душа? Под отсутствием "я" у личностей подразумевается, что в совокупностях, составляющих личность, нет ни субстанции "я", ни чего-либо подобного субстанции "я", ни того, что принадлежит ему. Система ума, которая является наиболее характерной приметой личности, возникла из неведения, различения, желания и деяния; и ее активность увековечивается восприятием, схватыванием и привязанностью к объектам, как если бы они были реальными. Память об этих различениях, желаниях, привязанностях и деяниях хранится в универсальном уме с безначальных времен и все еще продолжает накапливаться, где она обуславливает проявление личности и ее окружения и вызывает постоянное изменение и разрушение от момента к моменту. Манифестации подобны реке, семени, светильнику, облаку, ветру; универсальный ум в своей ненасытности накапливать все, подобно обезьяне, никогда не знающей покоя, подобно муже, всегда находящейся в поисках пищи и без пристрастия, подобно огню, который никогда не удовлетворяется, подобно водоподъемной машине, которая продолжает крутиться. Универсальный ум, загрязненный энергией привычки, подобен магу, который заставляет призрачные вещи и людей появляться и двигаться. Глубокое понимание этих вещей необходимо для понимания отсутствия "я" у личности.

Существует четыре вида знания: знание проявлений, относительное знание, совершенное знание и трансцендентный разум. Знание проявлений принадлежит находящимся в неведении и наивным людям, которые пристрастились к понятиям бытия и не-бытия и которые боятся мысли о том, чтобы быть нерожденными. Оно производится согласованностью тройственной комбинации и привязывает себя к множественности объектов; оно характеризуется достижимостью и накоплением; оно подвержено рождению и разрушению. Знание проявлений принадлежит любителям слов, кто упивается различением, утверждениями и отрицаниями.

Относительное знание принадлежит миру ума философов. Оно появляется из способности ума рассматривать отношения, чьи проявления относятся друг к другу и к уму, рассматривающему их, оно появляется из способности ума упорядочивать, комбинировать и анализировать эти отношения своими силами дискурсивной логики и воображения, в силу чего он способен всматриваться в смысл и значение вещей.

Совершенное знание принадлежит миру бодхисаттв, которые распознают, что все вещи – суть лишь манифестации ума; которые ясно понимают пустоту, нерожденность, отсутствие "я" во всех вещах; и которые вошли в понимание пяти дхарм, двойственного отсутствия "я" и в истину безобразности. Совершенное знание определяет отличия в стадиях бодхисаттвы и является путем и входом в возвышенное состояние самоосознания благородной мудрости.

Совершенное знание (*jñāna*) принадлежит бодхисаттвам, которые полностью свободны от двойственности бытия и не-бытия, не-рождения и не-уничтожения, всех утверждений и отрицаний, и тем, кто благодаря самоосознанию проник в суть истины отсутствия "я" и безобразности. Они больше не различают мир как подчиненный причинности: они рассматривают причинность, которая управляет миром, как нечто, подобное легендарному городу гандхарвов. Для них мир подобен видению и сну, он подобен рождению и смерти ребенка бесплодной женщины; для них нет ничего развивающегося и ничего исчезающего.

Мудрых, которые лелеют совершенное знание, можно разделить на три класса: ученики, мастера и *архаты*. Обычные ученики отделяются от мастеров, поскольку обычные ученики продолжают лелеять понятие индивидуальности и общности; мастера появляются из обычных учеников, когда, отбрасывая заблуждение индивидуальности и общности, они все еще цепляются за понятие "я"-души, из-за которого они уходят в уединение и одиночество. *Архаты* появляются, когда осознается заблуждение всякого различения. Заблуждение, которое различает мудрый, превращается в истину благодаря тому "обращению", которое происходит в глубочайшем сознании. Ум, освобожденный таким образом, входит в совершенное самоосознание благородной мудрости.

Но, Махамати, если ты *утверждаешь*, что существует такая вещь, как благородная мудрость, то это больше не является таковым, потому что все, о чем что-либо утверждается, в связи с этим получает природу бытия и таким образом характеризуется качеством рождения. Само утверждение: "Все вещи являются не-рожденными" разрушает его истинность. То же самое истинно и в отношении заявлений: "Все вещи пусты" и "Все вещи не имеют собственной природы" – оба они являются несостоятельными, когда облакаются в форму утверждений. Но когда указывается, что все вещи подобны сну и видению, это означает, что одним способом вещи воспринимаются, а другим – не воспринимаются; то есть в неведении они воспринимаются, но в совершенном знании они не воспринимаются. Все утверждения и отрицания, будучи мысленными конструкциями, являются не-рожденными. Даже утверждение о том, что универсальный ум и благородная мудрость являются высшей реальностью, есть построение мысли и, следовательно, является не-рожденным. В качестве "вещей" нет универсального ума, нет благородной мудрости, нет высшей реальности. Прозрение мудрого, который движется в царстве безобразности и ее одиночества, чисто. То есть для мудрого все "вещи" стираются, и даже состояние безобразности перестает существовать».

Глава V Система ума

Затем Махамати сказал Благословенному: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, что подразумевается под умом (*citta*)?»

Благословенный ответил: «Все вещи этого мира, будь они кажушимися хорошими или плохими, ошибочными или безошибочными, производящими следствие или не производящими следствие, воспринимаемыми или не-воспринимаемыми, можно разделить на два класса: вредные истечения и не-истекающее благо. Пять схватывающих элементов, составляющих совокупности личности, а именно форма, ощущение, восприятие, различение и сознание, и которые воображаются хорошими и плохими, имеют свое возникновение в энергии привычки системы ума – они являются вредными истечениями жизни. Духовные достижения, радость *самадхи* и плоды *саманатти*, которые приходят к мудрым через их самоосознание благородной мудрости и которые достигают своей кульминации в их возвращении и участии в отношениях тройственного мира, называются не-истекающим благом.

Система ума, которая является источником вредных истечений, состоит из пяти органов чувств и сопутствующих им чувственных умов (*vijnanas*), которые все объединены в различающем уме (*mano-vijnana*). Есть нескончаемая последовательность чувственных концепций, втекающих в этот различающий или мыслящий ум, который объединяет их, различает и выносит суждение о том, хороши они или плохи. Затем следует отвращение или желание их, привязанность и деяние; таким образом, вся система движется непрерывно и тесно связана вместе. Но ей не удастся увидеть и понять, что то, что она видит, различает и схватывает, есть только манифестация ее собственной активности и не имеет никакой другой основы, и так ум продолжает ошибочное восприятие и различение отличий форм и качеств, не оставаясь неподвижным даже на минуту.

В системе ума различимы три способа активности: чувственные умы, функционирующие, оставаясь при этом в своей изначальной природе, чувственные умы как производящие следствия и чувственные умы как развивающиеся. При нормальном функционировании чувственные умы схватывают соответствующие элементы своего внешнего мира, посредством которых ощущение и восприятие возникают сразу же и постепенно в каждом органе чувств и в каждом чувственном уме, в порах кожи и даже в атомах, составляющих тело, посредством которых вся сфера воспринимается как зеркало, отражающее предметы, и без осознания, что внешний мир сам по себе является лишь манифестацией ума. Второй способ активности производит следствия, посредством которых эти ощущения воздействуют на различающий ум, чтобы произвести восприятие, влечение, отвращение, цепляние, деяние и привычку. Третий способ активности имеет отношение к росту, развитию и исчезновению системы ума, то есть система ума находится в подчинении своей собственной энергии привычки, накопленной с безначального времени, как, например, "способность зрения" в глазу, которая предрасполагает его схватывать и привязываться к множеству форм и проявлений. Таким образом, активность развивающейся системы ума в силу

своей энергии привычки возбуждает волны объективности на поверхности универсального ума, который, в свою очередь, обуславливает активность и развитие системы ума. Проявления, восприятие, влечение, схватывание, деяние, привычка, реакция непрерывно обуславливают друг друга, и так функционирующие чувственные умы, различающий ум и универсальный ум связаны вместе. Таким образом, по причине различения того, что по своей природе является подобным *майе* и нереально, ложное воображение и ошибочное рассуждение имеют место, следует действие и накапливается его энергия привычки, тем самым загрязняя чистую поверхность универсального ума, и в результате система ума вступает в функционирование, и физическое тело имеет свое происхождение. Но у различающего ум нет мысли о том, что своим различением и привязанностями он обуславливает все тело, и таким образом чувственные умы и различающий ум продолжают взаимно соотноситься и взаимно обуславливаться самым тесным образом, выстраивая мир отображений из активности своего собственного воображения. Подобно тому, как зеркало отражает формы, воспринимающие чувства воспринимают проявления, которые различающий ум собирает вместе и продолжает различать, называть и привязываться к ним. Между этими двумя функциями нет никакого разрыва, тем не менее, они взаимно обуславливающи. Воспринимающие чувства схватывают то, с чем они имеют сродство, и в их структуре происходит видоизменение, благодаря которому ум продолжает объединять, различать, познавать и действовать; затем следует энергия привычки, установление ума и его продолжительности.

Различающий ум из-за своей способности различать, судить, выбирать и рассуждать, также называется мыслящим, или рассудочным умом. Существует три деления его умственной активности: умственный процесс, функционирующий в связи с привязанностью к объектам и идеям, умственный процесс, функционирующий в связи с общими идеями, и умственный процесс, исследующий обоснованность этих общих идей. Умственный процесс, который функционирует в связи с привязанностью к объектам и идеям, получаемым из различения, различает ум и его умственные процессы и принимает идеи из него как являющиеся реальными и становится привязанным к ним. Таким образом, возникает множество ложных суждений о бытии, множественности, индивидуальности, ценности и так далее, происходит сильное схватывание, которое поддерживается энергией привычки, и так различение продолжает утверждение самого себя.

Эти умственные процессы порождают общие концепции теплоты, текучести, подвижности и твердости, как характеризующие объекты различения, в то время как цепкое держание за эти общие идеи порождает утверждение, основание, определение и иллюстрацию, все они ведут к утверждениям относительного знания и установлению уверенности в рождении, собственной природе и "я"-душе.

Под умственным процессом как функцией исследования подразумевается мыслительный акт исследования этих общих выводов на предмет их обоснованности, значимости и истинности. Это та способность, которая ведет к пониманию, правильному знанию и указывает путь к самоосознанию».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, какое отношение "я"-личность имеет к системе ума».

Благословенный ответил: «Чтобы объяснить это, прежде всего необходимо поговорить о собственной природе пяти схватывающих совокупностей, составляющих личность, хотя, как я уже показал, они являются пустыми, не-рожденными и не имеют собственной природы. Эти пять схватывающих совокупностей суть форма, ощущение, восприятие, различение, сознание. Из них форма принадлежит тому, что создается из так называемых первичных элементов, чем бы они ни были. Четыре оставшиеся совокупности не имеют формы и не должны считаться как четыре, потому что они неуловимо сливаются одно в другое. Они подобны пространству, которое нельзя пронумеровать; только благодаря воображению они различаются и уподобляются пространству. Поскольку вещи наделены проявлениями бытия, характерными приметами, воспринимаемостью, местопребыванием, деятельностью, то можно сказать, что они являются рожденными из причин, производящих следствия, но этого нельзя сказать об этих четырех неосязаемых совокупностях, поскольку они не имеют формы и примет. Эти четыре умственные совокупности, составляющие личность, находятся за пределами исчисления, они находятся за пределами четырех утверждений, они не должны утверждаться ни как существующие, ни как не-существующие, но вместе они составляют то, что известно как смертный ум. Они являются даже больше подобными *майе* и сну, чем вещами, тем не менее, как различающий смертный ум они препятствуют самоосознанию благородной мудрости. Но только находящиеся в неведении люди перечисляют их и мыслят о них как о "я"-личности; мудрые же так не делают. Это различение пяти совокупностей, которые составляют личность и служат в качестве основы для "я"-души и основания для его желаний и интересов "я", должно быть отброшено, и на его месте должны быть установлены истина безобразности и одиночество».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, об универсальном уме и его отношении к низшей системе ума».

Благословенный ответил: «Чувственные умы и их централизованный различающий ум связаны с внешним миром, который является манифестацией самого себя и передается восприятию, различению и схватыванию его подобных *майе* проявлений. Универсальный ум (*alaya-vijnana*)

превосходит всякую индивидуализацию и пределы. Универсальный ум совершенно чист в своей сущностной природе, пребывает неизменным и свободным от недостатков непостоянства, не тревожим эгоизмом, не затрагивается различием, желаниями и отвращением. Универсальный ум подобен великому океану, его поверхность рябит волнами и всплесками, но его глубины остаются навсегда неподвижными. Сам по себе он лишен личности и всего, что ей принадлежит, но в силу загрязнения на его поверхности он подобен актеру и играет разные роли, среди которых происходит взаимное функционирование и возникает система ума. Принцип мыслительной деятельности становится разделенным, и ум, функции ума, вредные истечения ума принимают на себя индивидуализацию. Появляется семеричная градация ума, а именно интуитивное самоосознание, мышление-желание-различение, видение, слышание, вкусоощущение, обоняние, осязание и все их взаимодействия и реакции получают свое возникновение.

Различающий ум является причиной чувственных умов и их опорой, и вместе с ними он продолжает функционировать, поскольку он описывает и привязывается к миру объектов, а затем посредством своей энергии привычки он загрязняет поверхность универсального ума. Таким образом, универсальный ум становится хранилищем и информационным центром всех накопленных продуктов умственной деятельности и активности с безначальных времен.

Между универсальным умом и индивидуальным различающим умом находится интуитивный ум (*manas*), который зависит от универсального ума в качестве своей причины и опоры и вступает в отношения с ними обоими. Он причастен универсальности универсального ума, разделяет его чистоту и, подобно ему, находится выше формы и мимолетности. Именно посредством интуитивного ума появляются, манифестируются и осознаются благие не-истечения. К счастью, интуиция не мимолетна, поскольку, если бы просветление, приходящее через интуицию, было мимолетным, то мудрые утрачивали бы свою "мудрость", которую они не утрачивают. Но интуитивный ум вступает в отношения с низшей системой ума, разделяет ее переживания и размышляет о ее активности.

Интуитивный ум является единым с универсальным умом на основании его участия в трансцендентном разуме (*arua-jnana*), а также единым с системой ума посредством его постижения различаемого знания (*vijnana*). Интуитивный ум не имеет ни собственного тела, ни каких-либо примет, по которым его можно было бы различить. Универсальный ум является его причиной и опорой, но он развивается вместе с понятием "я" и тем, что ему принадлежит, к чему он прицепляется и о чем он размышляет. Посредством интуитивного ума с помощью способности интуиции, которая есть смешение и тождественности, и восприятия, открывается и делается осознаваемой непостижимая мудрость универсального ума. Подобно универсальному уму, он не может быть источником заблуждения.

Различающий ум – это танцор и маг с объективным миром в качестве своей сцены. Интуитивный ум – это мудрый шут, который путешествует с магом и размышляет о его пустоте и мимолетности. Универсальный ум записывает и знает, что должно быть и что может быть. Именно из-за активности различающего ума возникает заблуждение, развивается объективный мир и устанавливается понятие "я"-души. Если и когда можно избавиться от различающего ума, вся система ума перестанет функционировать, и останется только универсальный ум. Избавление от различающего ума устраняет причину всех заблуждений».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, что подразумевается под прекращением системы ума».

Благословенный ответил: «Пять чувственных функций и их различающая и мыслящая функции имеют свое появление и полное окончание от момента к моменту. Они рождаются с различением в качестве причины, с формой, проявлением и объективностью, тесно связанными друг с другом, в качестве условия. Воля к жизни – это мать, неведение – это отец. Устанавливая имена и формы, умножается жадность, и таким образом ум становится взаимно обуславливающим и обуславливаемым. Привязываясь к именам и формам, не осознавая, что они имеют не больше основания, чем активность самого ума, появляется заблуждение, появляется ложное воображение относительно удовольствия и боли, и путь к освобождению блокируется. Низшая система чувственных умов и различающий ум на самом деле не испытывают удовольствие и боль – они только воображают, что они испытывают их. Удовольствие и боль – это обманчивые реакции смертного ума, когда он схватывает воображаемый объективный мир.

Есть два способа, которыми может иметь место прекращение системы ума: в отношении формы и в отношении длительности. Органы чувств функционируют в отношении формы посредством взаимодействия формы, контакта и схватывания; и они перестают функционировать, когда этот контакт прерывается. Что касается длительности – когда это взаимодействие формы, контакта и схватывания прекращается, больше нет длительности функций зрения, слуха и других чувственных функций; с прекращением этих чувственных функций прекращаются различение, схватывание и привязанность различающего ума; и с их прекращающимися активностью и деянием прекращается их энергия привычки, и больше нет накопления кармического загрязнения на поверхности универсального ума.

Если бы развивающийся смертный ум имел ту же природу, что и универсальный ум, прекращение существования низшей системы ума означало бы прекращение существования универсального ума, но они различны, поскольку универсальный ум не является причиной смертного ума. Нет никакого прекращения существования универсального ума в

его чистой и сущностной природе. То, что перестает функционировать, – это не универсальный ум в его сущностной природе, но это прекращение порождающих следствия загрязнений на его поверхности, которые были вызваны накоплением энергии привычки активности различающего и мыслящего смертного ума. Нет никакого прекращения божественного ума, который сам по себе является обителем реальности и лоном истины.

Под прекращением чувственных умов подразумевается не прекращение их воспринимающей функции, а прекращение их различающей и именуемой активности, которая сосредоточена в различающем смертном уме. Под прекращением системы ума в целом подразумевается прекращение различения, очищение от разных привязанностей и, следовательно, очищение от загрязнений энергии привычки на поверхности универсального ума, которые накапливались с безначальных времен на основе этих различения, привязанности, ошибочных рассуждений и последующих действий. Прекращение аспекта длительности системы ума в целом имеет место тогда, когда прекращается то, что поддерживает систему ума, а именно различающий смертный ум. С прекращением смертного ума весь мир *майи* и желаний исчезает. Избавление от различающего смертного ума – это *нирвана*.

Но прекращение различающего смертного ума не может произойти до тех пор, пока не произойдет "обращение" в глубочайшем месте сознания. Умственная привычка смотреть различающим умом вовне на внешний объективный мир должна быть отброшена, и должна быть установлена новая привычка осознания истины в интуитивном уме посредством единения с истиной самой по себе. До тех пор, пока это интуитивное самоосознание благородной мудрости не будет достигнуто, развивающаяся система ума будет продолжаться. Но когда достигается прозрение в пять дхарм, три типа собственной природы и двойственное отсутствия "я", тогда открывается путь для осуществления этого "обращения". С окончанием удовольствия и боли, противоречивых идей, беспокоящих интересов эгоизма будет достигнуто состояние безмятежности, в котором истины освобождения будут полностью поняты и не будет больше никаких вредных истечений системы ума, мешающих совершенному самоосознанию благородной мудрости».

Глава VI Трансцендентный разум

Тогда Махамати сказал: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, что представляет собой трансцендентный разум».

Благословенный ответил: «Трансцендентный разум – это внутреннее состояние самоосознания благородной мудрости. Она осознается внезапно и интуитивно, когда "обращение" имеет место в самом глубоком

месте сознания; она не входит и не выходит – она подобна луне, видимой в воде. Трансцендентный разум не подвержен ни рождению, ни разрушению; он не имеет ничего общего с объединением или соответствием; он лишен привязанности и накопления; он превосходит все двойственные концепции.

При рассмотрении трансцендентного разума необходимо иметь в виду четыре вещи: слова, смысл, учения и благородную мудрость (*arya-rajna*). Слова используются для выражения смысла, но они зависят от различения и памяти как причины, а также от использования звуков или букв, с помощью которых возможна взаимная передача смысла. Слова являются только символами и могут или не могут ясно и полностью выражать предполагаемый смысл, и, кроме того, слова можно понять совершенно иначе, чем то, что намеревался сообщить говорящий. Слова ни отличаются, ни не отличаются от смысла, а смысл находится в том же отношении к словам.

Если бы смысл отличался от слов, то он не мог бы быть манифестирован посредством слов; но смысл освещается словами, как вещи – лампой. Слова подобны человеку, несущему лампу для поиска своей собственности, при помощи которой он может сказать: это моя собственность. Именно так, посредством слов и речи, происходящих из различения, бодхисаттва может войти в смысл учений *татхагат* и через этот смысл он может войти в возвышенное состояние самоосознания благородной мудрости, которая само по себе свободна от словесного различения. Но если человек привязывается к буквальному смыслу слов и крепко держится за иллюзию того, что слова и смысл находятся в согласии, особенно в таких вещах, как *нирвана*, которая является не-рожденной и не-умирающей, или в отношении различения колесниц, пяти дхарм, трех типов собственной природы, тогда он не поймет истинный смысл и запутается в утверждениях и опровержениях. Именно как в снах и видениях видится и различается разнообразие объектов, так и идеи и утверждения ошибочно различаются, и заблуждение продолжает множиться.

Находящиеся в неведении и наивные люди заявляют, что смысл – это не что иное, как слова, что как есть слова, так и есть смысл. Они думают, что, поскольку смысл не имеет собственного тела, то он не может отличаться от слов, и поэтому объявляют смысл тождественным словам. В этом они не ведают о природе слов, которые подвержены рождению и смерти, тогда как смысл не подвержен им; слова зависят от букв, а смысл не зависит от них; смысл отделен от существования и не-существования, он не имеет субстрата, он является не-рожденным. *Татхагаты* не учат дхарме, которая зависит от букв. Любой, кто учит доктрине, которая зависима от букв и слов, – просто болтун, потому что истина находится за пределами букв, слов и записанных текстов.

Это не означает, что слова и записанные тексты никогда не указывают на то, что соответствует смыслу и истине, но это означает, что слова и

записанные тексты зависят от различения, в то время как смысл и истина не зависят от него; более того, слова и записанные тексты подвергаются интерпретации индивидуальных умов, в то время как смысл и истина не подвергаются этому. Но если бы истина не выражалась в словах и записанных текстах, то писания, которые содержат смысл истины, исчезли бы, а когда писания исчезнут, не будет больше учеников и мастеров, бодхисаттв и будд, и нечему будет учить. Но никто не должен привязываться к словам писаний, потому что даже признанные непреложными тексты иногда отклоняются от своего прямого курса из-за несовершенного функционирования чувственных умов. Религиозные рассуждения даются мной и другими *татхагатами* в ответ на различные потребности и всевозможные верования существ, чтобы освободить их от зависимости от мыслительной функции системы ума, но они не даются для того, чтобы занять место самоосознания благородной мудрости. Когда есть распознавание, что в мире нет ничего, кроме того, что видится самим умом, все двойственные различения будут отброшены, и истина безобразности будет понята и увидена в соответствии со смыслом, а не со словами и буквами.

Находящиеся в неведении и наивные люди, будучи очарованы своим воображением "я" и ошибочными рассуждениями, продолжают танцевать и прыгать вокруг, но не могут понять рассуждение с помощью слов об истине самоосознания, тем более они не способны понять саму истину. Цепляясь за внешний мир, они цепляются за изучение записанных текстов, которые служат только средством, и не знают должным образом, как установить истину самоосознания, которая является истиной, не запятнанной четырьмя утверждениями. Самоосознание – это возвышенное состояние внутреннего достижения, которое превосходит всякое двойственное мышление и которое находится над системой ума с ее логикой, рассуждениями, теоретизированием и примерами. *Татхагаты* обсуждают с находящимися в неведении людьми, но поддерживают бодхисаттв, поскольку те ищут самоосознание благородной мудрости.

Поэтому пусть каждый ученик внимательно следит за тем, чтобы не стать привязанным к словам как совершенно соответствующим смыслу, потому что истина – не в буквах. Когда человек кончиком своего пальца указывает на что-то кому-то, кончик пальца может быть ошибочно принят за то, на что он указывает; точно так же находящиеся в неведении и наивные люди, как дети, не могут даже в день своей смерти отказаться от идеи, что в кончике пальца слов присутствует сам смысл. Они не могут осознать высшую реальность из-за своего намеренного цепляния за слова, которым предполагается быть не более чем указующим пальцем. Слова и их различение привязывают к тоскливому круговороту перерождений в мире рождения-и-смерти; смысл стоит особняком и является проводником к *нирване*. Смысл достигается обучением многому, а обучение многому достигается с помощью овладения смыслом, а не словами; поэтому пусть искатели истины с почтением приближаются к тем, кто мудр, и избегают сторонников отдельных слов.

Что касается учений: есть жрецы и известные проповедники, которые посвящены в ритуалы и церемонии и которые искусны в разных заклинаниях и в искусстве красноречия; их не следует почитать или с почтением уделять им внимание, поскольку то, что получают от них, – это эмоциональное возбуждение и мирское наслаждение; это не дхарма. Такие проповедники своим ловким манипулированием словами и фразами, а также разными рассуждениями и заклинаниями, являющимися просто лепетом ребенка, насколько можно разобрать, и вовсе не соответствующими истине и не созвучными со смыслом, служат только для пробуждения чувств и эмоций, в то время как это одурманивает ум. Поскольку он сам не понимает смысла всех вещей, он лишь запутывает умы своих слушателей своими двойственными воззрениями. Не понимая сам, что нет ничего, кроме того, что видится умом, и сам привязанный к понятию, признающему собственную природу во внешних вещах, и неспособный отличить один путь от другого, он не может предложить другим никакого освобождения. Таким образом, эти жрецы и известные проповедники, которые ловки в разных заклинаниях и умелы в искусстве красноречия, сами никогда не освобождаясь от таких бедствий, как рождение, старость, болезни, скорбь, плач, боль и отчаяние, приводят находящихся в неведении людей в замешательство с помощью своих разных слов, фраз, примеров и заключений.

Затем есть философы-материалисты. Никакого уважения или служения им не следует оказывать, потому что их учения, хотя они могут быть объяснены использованием сотен тысяч слов и фраз, не выходят за пределы проблем этого мира и этого тела, и в конце концов они приводят к страданию. Поскольку материалисты не распознают никакой истины как существующей самой по себе, они разделяются на множество школ, каждая из которых цепляется за свой собственный способ рассуждения.

Но есть то, что не принадлежит материализму и чего не достигает знание философов, которые цепляются за ложное различие и ошибочные рассуждения, потому что они не видят, что по существу нет никакой реальности во внешних объектах. Когда мы распознаем, что нет ничего за пределами того, что видится самим умом, то различие бытия и небытия прекращается, и, поскольку таким образом нет никакого внешнего мира как объекта восприятия, не остается ничего, кроме уединения реальности. Оно не принадлежит философам-материалистам, это сфера *татхагат*. Если представить себе такие вещи, как приход и уход системы ума, исчезновение и появление, побуждение, привязанность, сильное влечение, философская гипотеза, теория, обитель, чувственное понятие, атомарное притяжение, организм, рост, жажда, цепляние, – эти вещи принадлежат материализму, они не мои. Это те вещи, которые являются объектом мирского интереса, чтобы их почувствовать, потрогать и попробовать на вкус; это те вещи, которые привлекают, которые привязывают к внешнему миру; это те вещи, которые проявляются в элементах, составляющих совокупность личности, где вследствие порождающей силы вожделения возникают все виды бедствий, рождение,

печаль, плач, боль, отчаяние, болезни, старость, смерть. Все эти вещи касаются мирских интересов и наслаждений; они лежат вдоль пути философов, который не является путем дхармы. Когда понято истинное отсутствие "я" у вещей и людей, различие перестает самоутверждаться; низшая система ума перестает функционировать; разные стадии бодхисаттвы следуют одна за другой; бодхисаттва способен произнести свои десять неисчерпаемых обетов и становится помазанным всеми буддами. Бодхисаттва становится хозяином самого себя и всех вещей благодаря жизни спонтанной и сияющей безусильности. Таким образом, дхарма, являющаяся трансцендентным разумом, превосходит всякое различие, все ложные рассуждения, все философские системы, всякую двойственность».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «В писаниях упоминается о лоне *татхагат*, и там преподается, что то, что рождается из него, по природе ярко и чисто, изначально незапятнанно и наделено тридцатью двумя приметами превосходства. Как там описывается, это драгоценный камень, но завернутый в грязный покров, загрязненный жадностью, гневом, безрассудством и ложным воображением. Нас учат, что эта природа будд, присущая каждому, вечна, неизменна, благоприятна. Разве то, что рождается из лона *татхагат*, не является тем же самым, что и субстанция души, которой учат философы? Божественный *атман*, которому они учат, также считается вечным, непостижимым, неизменным, нетленным. Есть разница или ее нет?»

Благословенный ответил: «Нет, Махамати, мое лоно *татхагат* – не то же самое, что божественный *атман*, как он преподается философами. То, что преподаю я, – это состояние *татхагат* в смысле *дхармакайи*, высшего единства, *нирваны*, пустоты, не-рожденности, отсутствия особенностей, отсутствия волевого усилия. Причина, по которой я преподаю доктрину о состоянии *татхагат*, состоит в том, чтобы заставить находящихся в неведении и наивных людей отложить в сторону свои страхи, когда они слушают учение об отсутствии "я", и прийти к пониманию состояния не-различия и безобразности. Религиозные учения *татхагат* подобны гончару, делающему разные сосуды своей собственной искусностью рук с помощью прута, воды и нити из одной массы глины, так и *татхагаты* своим владением искусными средствами, исходящим из благородной мудрости, с помощью разных терминов, выражений и символов проповедуют двойственное отсутствие "я", чтобы удалить последний след различия, который мешает ученикам достичь самоосознания благородной мудрости. Доктрина о лоне *татхагат* раскрывается для того, чтобы пробудить философов от их цепляния к понятию божественного *атмана* как трансцендентной личности, чтобы их умы, привязавшиеся к воображаемому понятию "души" как чего-то самостоятельно существующего, могли быстро пробудиться к состоянию полного просветления. Все такие понятия, как причин-

ность, последовательность, атомы, первичные элементы, составляющие личность, личная душа, высший дух, верховный господь, творец, – все это плоды воображения и манифестации ума. Нет, Махамати, доктрина *Татхагаты* о лоне *татхагат* – это не то же самое, что *атман* философа.

Говорится, что бодхисаттва хорошо усвоил учения *татхагат*, когда совершенно один в одиноком месте с помощью своего трансцендентного разума он идет по пути, ведущему к *нирване*. Вслед за тем его ум будет раскрываться с помощью восприятия, мышления, медитации и пребывания в практике сосредоточения, пока он не достигнет "обращения" в источнике энергии привычки, он впоследствии будет вести жизнь превосходных деяний. Его ум сосредоточен на состоянии будд, он станет полностью сведущим в благородной истине самоосознания; он станет совершенным хозяином своего собственного ума; он будет подобен драгоценному камню, излучающему много цветов; он будет способен принять тела видоизменения; он сможет войти в умы всех, чтобы помочь им; и, наконец, постепенно поднимаясь по стадиям, он утвердится в совершенном трансцендентном разуме *татхагат*.

Тем не менее, трансцендентный разум (*arya-jnana*) – это не сама благородная мудрость (*arya-prajna*); это только интуитивная осведомленность о ней. Благородная мудрость – это совершенное состояние безобразности; это лоно "таковости"; это все-сохраняющий божественный ум (*alaya-vijnana*), который в своей чистой сущности всегда пребывает в совершенном терпении и невозмутимом спокойствии».

Глава VII Самоосознание

Затем Махамати сказал: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, какова природа самоосознания, благодаря которой мы сможем достичь трансцендентного разума».

Благословенный ответил: «Трансцендентный разум появляется, когда мыслящий ум достигает своего предела, и, если вещи подлежат осознанию в их истинной и сущностной природе, то его процессы мышления, основанные на определенных идеях, различении и суждениях, должны быть превзойдены путем обращения к несколько более высокой способности познания, если такая более высокая способность существует. Есть такая способность в интуитивном уме (*manas*), которая, как мы видели, является связующим звеном между мыслящим умом и универсальным умом. Хотя он и не является таким индивидуализированным органом, как мыслящий ум, у него есть то, что гораздо лучше, – прямая зависимость от универсального ума. Хотя интуиция не дает информации, которую можно анализировать и различать, она дает то, что намного более превосходяще, – самоосознание посредством отождествления».

*

Затем Махамати спросил Благословенного: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, какое ясное понимание должен иметь серьезный ученик, если он хочет быть успешным в дисциплине, ведущей к самоосознанию».

Благословенный ответил: «Есть четыре вещи, с помощью выполнения которых серьезный ученик может обрести самоосознание благородной мудрости и стать бодхисаттвой, махасаттвой: во-первых, он должен иметь ясное понимание того, что все вещи являются только манифестациями самого ума; во-вторых, он должен отбросить понятие рождения, пребывания и исчезновения; в-третьих, он должен ясно понимать отсутствие "я" как у вещей, так и у личностей; и, в-четвертых, он должен иметь истинную концепцию того, что представляет собой самоосознание благородной мудрости. Располагая этими четырьмя пониманиями, серьезные ученики могут стать бодхисаттвами и достичь трансцендентного разума.

Что касается первого, то он должен распознать и полностью убедиться, что этот тройственный мир есть не что иное как сложная манифестация собственной умственной активности; что он лишен "я" и того, что ему принадлежит; что нет стремлений, нет приходов, нет уходов. Он должен распознать и принять то обстоятельство, что этот тройственный мир манифестируется и воображается как реальный только под влиянием энергии привычки, которая была накоплена с безначального прошлого по причине памяти, ложного воображения, ложного рассуждения и привязанности к множественности объектов и реакций в тесной взаимосвязи и в соответствии с идеями о теле, собственности и местопребывании.

Что касается второго, то он должен распознать и убедиться, что все вещи следует рассматривать как формы, видимые в видении и сне, пустые в отношении субстанции, не-рожденные и не имеющие собственной природы; что все вещи существуют только по причине сложной причинной сети, которая обязана своим возникновением различению и привязанности и которая заканчивается возникновением системы ума и ее принадлежностей и развития.

Что же касается третьего, то он должен распознать и терпеливо принять то обстоятельство, что его собственный ум и личность также сконструированы умом, что он не имеет субстанции, не-рожден и не имеет "я". Имея ясно в виду эти три вещи, бодхисаттва сможет войти в истину безобразности.

Что касается четвертого, то он должен иметь истинную концепцию того, что представляет собой самоосознание благородной мудрости. Во-первых, оно не сравнимо с восприятием, достигаемым чувственным умом, равно как не сравнимо и с познанием различающего и мыслящего

ума. Оба они предполагают разницу между "я" и не-"я", и полученное таким образом знание характеризуется индивидуальностью и общностью. Самоосознание основывается на тождестве и единстве; нет ничего, что можно было бы различать или утверждать в отношении него. Но чтобы войти в него, бодхисаттва должен быть свободен от всех предположений и привязанностей к вещам, идеям и "я"».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, относительно характеристик глубокой привязанности к существованию и того, как мы можем отделиться от существования».

Благословенный ответил: «Когда человек пытается понять значение вещей с помощью слов и различения, за этим следует неизмеримо глубоко укоренившаяся привязанность к существованию. Например, существует глубоко укоренившаяся привязанность к признакам индивидуальности, к причинности, к понятиям бытия и не-бытия, к различению рождения и смерти, делания и не-делания, к самой привычке различения, от которой так зависят философы.

Есть три типа привязанности, которые особенно глубоко укоренились в уме всех: жадность, гнев и безумное увлечение, которые основываются на вожделении, страхе и гордыне. За всем этим стоит различение и желание, которое является порождающим и сопровождается возбуждением и алчностью, а также любовью к комфорту и желанием вечной жизни; и далее следует череда перерождений на пяти путях существования и продолжение привязанностей. Но если эти привязанности будут разорваны, то не останется никаких признаков привязанности или оторванности, потому что они основываются на вещах, которые являются не-существующими; когда эта истина ясно понята, сеть привязанностей рассеивается.

Но, завися и привязываясь к этому тройственному сочетанию, работающему в унисон, происходит появление и продолжение непрерывно функционирующей системы ума, и благодаря этому происходит глубоко ощущаемое и непрерывное утверждение воли к жизни. Когда тройственное сочетание, которое вызывает функционирование системы ума, перестает существовать, происходит тройственное освобождение и нет дальнейшего появления какого-либо сочетания. Когда существование и не-существование внешнего мира распознаются как появляющиеся из самого ума, тогда бодхисаттва готов войти в состояние безобразности и там всмотреться в пустоту, которая характеризует всякое различение и все глубоко укоренившиеся привязанности, возникающие из него. Там он не увидит никаких признаков ни глубоко коренящийся привязанности, ни оторванности, там он не увидит никого в зависимости и никого в освобождении, кроме тех, кто сам лелеет зависимость и освобождение, потому что во всех вещах нет никакой субстанции, за которую можно было бы хватиться.

Но до тех пор, пока это различие лелеется находящимися в неведении и наивными людьми, они продолжают привязываться к нему и, подобно шелкопряду, продолжают ткать свою нить различения и обволакивать себя и других и очаровываются своей тюрьмой. Но для мудрых нет никаких признаков ни привязанности, ни оторванности; все вещи видятся как пребывающие в уединении, где нет развития различения. Махамати, тебе и всем бодхисаттвам следует иметь свою обитель, где вы можете видеть все вещи с точки зрения уединения.

Махамати, когда ты и другие бодхисаттвы хорошо понимаете различие между привязанностью и оторванностью, вы будете обладать искусными средствами для избегания привязанности к словам, в соответствии с чем переходят к пониманию смысла. Свободные от доминирования слов, вы сможете утвердиться там, где произойдет "обращение" в глубочайшем месте сознания, посредством которого вы достигнете самоосознания благородной мудрости и сможете войти во все земли будд и собрания. Там вы будете отмечены печатью сил, самоконтроля, психических способностей, вы будете наделены мудростью и силой десяти неисчерпаемых обетов и станете излучать разноцветные лучи тел видоизменения. Вместе с тем вы будете сиять без усилий, подобно луне, солнцу, волшебной драгоценности, исполняющей желания, и на каждой стадии вы будете обозревать вещи как обладающие совершенным единством с вами самими, не запятнанными никаким сознанием "я". Видя, что все вещи подобны сну, вы будете способны войти в стадию *татхагат* и быть способными доставлять рассуждения о дхарме в мир существ в соответствии с их потребностями и быть способными освободить их от всех двойственных понятий и ложного различения.

Махамати, есть два способа рассмотрения самоосознания, а именно учения о нем и само осознание. Учения, как они по-разному приводятся в девяти разделах доктринальных трудов, поскольку наставления тех, кто склонен к этому, используя искусные средства и способы, призваны пробудить во всех существах истинное восприятие дхармы. Эти учения предназначены для того, чтобы держать человека подальше от всех двойственных понятий бытия и не-бытия, единства и отличия.

Осознание само по себе находится во внутреннем сознании. Это внутреннее переживание, которое не имеет никакой связи с более низкой системой ума и ее различением слов, идей и философских домыслов. Оно сияет своим собственным ясным светом, чтобы явить заблуждение и безрассудство построенных умом учений, чтобы сделать бессильными вредные влияния извне и безошибочно вести человека в царство благих не-истечений. Махамати, когда серьезный ученик и бодхисаттва обеспечен этими требованиями, путь открыт для его совершенного достижения самоосознания благородной мудрости и для полного наслаждения плодами, которые возникают из него».

*

Затем Махамати спросил Благословенного, говоря: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, об одной колеснице, которая, по словам Благословенного, характеризует достижение внутреннего самоосознания благородной мудрости».

Благословенный ответил: «Чтобы легче отбросить различие и ошибочные рассуждения, бодхисаттве следует самому удалиться в тихое, уединенное место, где он сможет размышлять в себе, не полагаясь ни на кого другого, и там позволить себе приложить усилия для последовательного продвижения по стадиям; это уединение является характерной чертой внутреннего достижения самоосознания благородной мудрости.

Я называю это одной колесницей не потому, что это одна колесница, а потому, что только в уединении можно распознать и реализовать путь одной колесницы. До тех пор, пока ум отвлекается и делает сознательное усилие, не может быть никакой кульминации в отношении разных колесниц; только когда ум одинок и спокоен, он способен отбросить различие внешнего мира и искать осознание внутреннего царства, где нет ни колесницы, ни того, кто едет на ней. Я говорю о трех колесницах, чтобы вести находящихся в неведении людей. Я не говорю много об одной колеснице, потому что нет способа, с помощью которого серьезные ученики и мастера могут реализовать *нирвану* без посторонней помощи. В соответствии с рассуждениями *татхагат*, серьезным ученикам следует отделяться, обучаться и упражняться в медитации и *дхьяне*, посредством чего им оказывается поддержка многими средствами и способами реализовать освобождение. Из-за того что серьезные ученики и мастера не полностью разрушили энергию привычки кармы, препятствия различающего знания и человеческую страсть, они часто не могут принять двойственное отсутствие "я" и непостижимую преобразующую смерть, я проповедую тройственную колесницу, а не одну колесницу. Когда серьезные ученики избавятся от всей своей вредной энергии привычки и смогут распознать двойственное отсутствие "я", тогда они не будут опьянены блаженством *самадхи* и пробудятся к высшему царству благих не-истечений. Пробудившись к царству благих не-истечений, они смогут собрать все необходимое для достижения благородной мудрости, которая находится за пределами концепции и имеет верховную власть. Но на самом деле, Махамати, нет никаких колесниц, и поэтому я говорю об одной колеснице. Махамати, полного распознавания одной колесницы никогда не достигали ни серьезные ученики, ни мастера, ни даже великий Брахма; оно было достигнуто только самими *татхагатами*. Именно по этой причине она известна как одна колесница. Я не говорю много о ней, потому что нет способа, которым серьезные ученики могли бы реализовать *нирвану* без посторонней помощи».

*

Затем Махамати спросил Благословенного: «Каковы шаги, которые приведут пробужденного ученика к самоосознанию благородной мудрости?»

Благословенный ответил: «Начало лежит в распознавании того, что внешний мир есть лишь манифестация активности самого ума, и что ум постигает ее как внешний мир просто из-за своей привычки к различению и ложному рассуждению. Ученик должен войти в привычку смотреть на вещи истинно. Он должен распознать то обстоятельство, что мир не имеет собственной природы, что он является не-рожденным, что он подобен проплывающему облаку, воображаемому колесу, создаваемому вращающейся головней, подобен замку гандхарвов, подобен луне, отраженной в океане, подобен видению, миражу, сну. Он должен прийти к пониманию того, что ум в своей сущностной природе не имеет ничего общего с различением или причинностью; он не должен прислушиваться к рассуждениям, основанным на воображаемых терминах определений; он должен понять, что универсальный ум в своей чистой сущности есть состояние безобразности, что только из-за накопленных загрязнений на его поверхности тело, собственность и местопребывание представляются его манифестациями, что в своей собственной чистой природе он не подвержен и не вызывает такие изменения, как появление, пребывание и разрушение; он должен полностью понять, что все эти вещи приходят с пробуждением понятия "я" и его сознающего ума. Поэтому, Махамати, пусть те ученики, которые желают осознать благородную мудрость, следуя колеснице *татхагат*, воздерживаются от всякого различения и ошибочных рассуждений в отношении таких понятий, как элементы, составляющие совокупности личности и ее чувственный мир, или в отношении таких идей, как причинность, возникновение, пребывание и разрушение, и упражняются в дисциплине *дхьяны*, которая ведет к осознанию благородной мудрости.

Чтобы практиковать *дхьяну*, серьезному ученику следует удалиться в тихое и уединенное место, помня, что привычки различающего мышления, приобретенные в течение всей жизни, нельзя легко и быстро прервать. Есть четыре вида медитации сосредоточения (*dhyana*): *дхьяна*, практикуемая находящимися в неведении людьми; *дхьяна*, посвященная исследованию смысла; *дхьяна* с "таковостью" (*tathata*) в качестве своего объекта; и *дхьяна татхагат*.

Дхьяна, практикуемая находящимися в неведении людьми, – это *дхьяна*, к которой прибегают те, кто следует примеру учеников и мастеров, но не понимает ее цели, и поэтому она становится "спокойным сидением" с пустым умом. Эта *дхьяна* практикуется также теми, кто, презирая тело, видит его как тень и скелет, полное страдания и нечистоты, и все же кто цепляется за понятие "я", стремится достичь освобождения просто прекращением мысли.

Дхьяна, посвященная исследованию смысла, это *дхьяна*, которая практикуется теми, кто, воспринимая несостоятельность таких идей, как "я",

"другой" и "оба", которых придерживаются философы, и кто вышел за пределы двойственного отсутствия "я", посвящает *дхьяну* исследованию значения отсутствия "я" и различий в стадиях бодхисаттвы.

Дхьяна с татхатой, "таковостью", или единством, или божественным именем в качестве своего объекта практикуется теми серьезными учениками и мастерами, которые, полностью распознавая двойственное отсутствие "я" и безобразность *татхаты*, все же цепляются за понятие высшей *татхаты*. *Дхьяна татхагат* – это *дхьяна* тех, кто вступает в стадию состояния *татхагат* и кто, пребывая в тройственном блаженстве, характеризующем самоосознание благородной мудрости, посвящает себя, ради всех существ, выполнению непостижимых трудов по их освобождению. Это чистая *дхьяна татхагат*. Когда все низшие вещи и идеи превосходятся и забываются и остается только совершенное состояние безобразности, в котором *татхагата* и *татхата* сливаются в совершенное единство, тогда будды соберутся из всех своих земель будд и сияющими ладонями, лежащими на его лбу, поприветствуют нового *татхагату*».

Глава VIII

Достижение самоосознания

Затем Махамати сказал Благословенному: «Пожалуйста, расскажи нам больше о том, что представляет собой состояние самоосознания».

Благословенный ответил: «В жизни серьезного ученика есть два аспекта, которые следует различать, а именно состояние привязанности к собственной природе, возникающее из различения самого себя и его области сознания, к которой он относится; и, во-вторых, превосходное и возвышенное состояние самоосознания благородной мудрости. Состояние привязанности к различению собственной природы вещей, идей и "я" сопровождается эмоциями удовольствия или отвращения в соответствии с опытом или как это излагается в записанных текстах о логике. Приспосабливаясь к отсутствию "я" у вещей и сдерживая неверные воззрения в отношении своего собственного "я", он должен отказаться от этих мыслей и твердо придерживаться непрерывного восходящего продвижения по стадиям.

Возвышенное состояние самоосознания применительно к серьезному ученику – это состояние умственного сосредоточения, в котором он стремится отождествить себя с благородной мудростью. В этом усилии он должен стремиться уничтожить все блуждающие мысли и понятия, принадлежащие к внешним факторам вещей, все идеи индивидуальности и общности, страдания и непостоянства и возвращать самые благородные идеи отсутствия "я", пустоты и безобразности; таким образом он достигнет осознания истины, которая свободна от страсти и всегда безмятежна. Когда это активное усилие в умственном сосредоточении

успешно, за ним следует более пассивное, восприимчивое состояние *самадхи*, в котором серьезный ученик войдет в блаженную обитель благородной мудрости и испытает ее результаты в видоизменениях *саматти*. Это – первый опыт серьезного ученика в возвышенном состоянии осознания, но пока еще нет ни отбрасывания энергии привычки, ни бегства от видоизменения смерти.

Достигая этого возвышенного и блаженного состояния осознания, насколько оно может быть достигнуто учениками, бодхисаттва не должен предаваться наслаждению его блаженством, поскольку это означало бы прекращение, но ему следует с состраданием думать о других существах и всегда сохранять свежесть своих изначальных обетов; ему никогда не следует позволять себе ни отдыхать, ни усердствовать в блаженстве *самадхи*.

Но, Махамати, поскольку серьезные ученики продолжают пытаться продвинуться по пути, ведущему к полному осознанию, есть одна опасность, в отношении которой они должны быть начеку. Ученики не могут принять во внимание, что система ума из-за ее накопленной энергии привычки продолжает функционировать более или менее бессознательно, пока они живут. Иногда они могут думать, что способны ускорить достижение своей цели успокоения, полностью подавляя активность системы ума. Это ошибка, поскольку даже если активность ума подавляется, ум все равно будет продолжать функционировать, потому что семена энергии привычки все равно останутся в нем. То, что они считают угасанием ума, на самом деле является не-функционированием внешнего мира ума, к которому они больше не привязываются. То есть цель успокоения должна быть достигнута не подавлением всякой активности ума, а избавлением от различения и привязанностей.

Кроме того, есть и другие люди, которые, боясь страданий, свойственных различению жизни и смерти, неразумно ищут *нирвану*. Они пришли к пониманию того, что все вещи, подлежащие различению, не имеют реальности, и поэтому воображают, что *нирвана* должна состоять в уничтожении чувств и их сфер чувствования; они не принимают во внимание, что рождение-смерть и *нирвана* не являются отделенными одно от другого. Они не знают, что *нирвана* – это универсальный ум в своей чистоте. Поэтому эти глупцы, которые цепляются за понятие о том, что *нирвана* – это мир сам по себе, который находится вне того, что видится умом, игнорируя все учения *татхагат* касательно внешнего мира, продолжают крутиться в колесе рождения и смерти. Но когда они испытывают "обращение" в своем глубочайшем сознании, которое принесет с собой совершенное самоосознание благородной мудрости, тогда они поймут.

Истинное функционирование ума очень тонко, и его трудно понять молодым ученикам, даже мастера со всеми их силами правильного знания и *самадхи* часто находят его загадочным. Только *татхагаты* и бодхисаттвы, прочно утвердившиеся на седьмой стадии, могут полностью

понять его работу. Те серьезные ученики и мастера, которые желают полностью понять все аспекты различных стадий состояния бодхисаттвы с помощью своего правильного знания, должны сделать это, полностью убедившись, что объекты различения только видятся такими умом, и, таким образом, удерживая себя от всякого различения и ложных рассуждений, которые также принадлежат самому уму, всегда стремясь видеть вещи истинно (*yathabhutam*) и сажая корни блага в землях будд, которые не знают никаких пределов, создаваемых различением.

Чтобы сделать все это, бодхисаттве следует держаться подальше от всех беспорядков, общественных волнений и сонливости; пусть он держится подальше от трактатов и писаний мирских философов, а также от ритуалов и церемоний профессионального жречества. Пусть он удалится в уединенное место в лесу и там посвятит себя практике разных духовных дисциплин, потому что только делая это, он будет способен в этом мире множественности достичь истинного прозрения в работу универсального ума в его сущности. Там, в окружении своих благих друзей, будд, серьезные ученики будут способны понять значение системы ума и ее место в качестве посредника между внешним миром и универсальным умом, и он будет способен пересечь океан рождения и смерти, который появляется из неведения, желания и деяния.

Добившись глубокого понимания системы ума, трех типов собственной природы, двойственного отсутствия "я" и утвердившись по мере самоосознания, которое идет с этим достижением, каждого из которых можно добиться благодаря своему правильному знанию, путь будет ясен для дальнейшего продвижения бодхисаттвы по стадиям состояния бодхисаттвы. Ученику следует затем отказаться от понимания ума, добытого правильным знанием, которое, в сравнении с благородной мудростью, подобно хромому ослу, и, вступая в восьмую стадию состояния бодхисаттвы, ему следует затем дисциплинировать себя в благородной мудрости в соответствии с ее тремя аспектами.

Эти аспекты таковы: во-первых, безобразность, которая появляется, когда все вещи, принадлежащие ученичеству, мастерству и философии, тщательно освоены. Во-вторых, сила, добавляемая всеми буддами по причине их изначальных обетов, включая отождествление их жизней и разделение их заслуг со всеми чувствующими жизнями. В-третьих, совершенное самоосознание, которое до сих пор было реализовано лишь в определенной мере. Когда бодхисаттве удастся отделить себя от обозревания всех вещей, включая его собственное воображаемое "я", в их феноменальности, и осознать состояния *самадхи* и *самапатти*, посредством которых он исследует мир как видение и сон, и, поддерживаемый всеми буддами, он будет способен перейти к полному достижению стадии *татхагат*, которая сама по себе является благородной мудростью. Это и есть тройственность благородной жизни, и в снабженности этой тройственностью достигается совершенное самоосознание благородной мудрости».

*

Тогда Махамати спросил Благословенного, говоря: «Благословенный, является ли очищение вредных истечений ума, которые приходят от цепляния за понятия объективного мира и эмпирического "я", постепенным или мгновенным?»

Благословенный ответил: «Есть три характерных истечения ума, а именно вредные истечения, которые возникают из жажды, схватывания и привязанности; вредные истечения, возникающие из иллюзий ума и одержимости эгоизмом; и благие не-истечения, возникающие из благородной мудрости. Вредные истечения, имеющие место от распознавания внешнего мира, который на самом деле является лишь манифестацией ума, и от привязанности к нему, очищаются постепенно, а не мгновенно. Хорошее поведение может прийти только путем сдержанности и усилия. Это подобно тому, как гончар делает горшки, что делается постепенно, с вниманием и усилием. Это подобно мастерству комедии, танца, пения, игры на лютне, письма и любого другого искусства; его должно обретать постепенно и старательно. Его наградой будет проясняющее прозрение в пустоту и мимолетность всех вещей.

Вредные истечения, возникающие из иллюзий ума и одержимости эгоизма, касаются умственной жизни более непосредственно и представляют собой такие вещи, как страх, гнев, ненависть и гордыню; они очищаются изучением и медитацией, и это тоже должно достигаться постепенно, а не мгновенно. Это подобно плоду *амры*, который созревает медленно; это подобно траве, кустарникам, травам и деревьям, которые постепенно вырастают из земли. Каждый должен следовать пути изучения и медитации самостоятельно, постепенно и с усилием, но из-за изначальных обетов бодхисаттв и всех *татхагат*, которые посвятили свои заслуги и отождествили свою жизнь со всякой одушевленной жизнью, чтобы все могли быть освобождены, они не лишены помощи и ободрения; но даже с помощью *татхагат* очищение вредных истечений ума является в лучшем случае медленным и постепенным, требующим как усердия, так и терпения. Его наградой является постепенное понимание двойственного отсутствия "я" и его терпеливое принятие, и ступни, хорошо установленные на стадиях состояния бодхисаттвы.

Но благие не-истечения, которые приходят с самоосознанием благородной мудрости, – это очищение, которое приходит мгновенно по милости *татхагат*. Это подобно зеркалу, отражающему все формы и образы мгновенно и безошибочно и без различения; это подобно солнцу или луне, мгновенно являющим все формы и бесстрастно освещающим их своим светом. Точно так же *татхагаты* ведут серьезных учеников к состоянию безобразности; все накопления энергии привычки и кармы, которые накапливались с безначальных времен из-за привязанности к ошибочным воззрениям, принимаемым относительно "я"-души и его внешнего мира, очищаются, мгновенно являя царство трансцендент-

ного разума, принадлежащего состоянию Будды. Именно как универсальный ум, загрязненный накоплениями энергии привычки и кармы, являет множественность "я"-душ и их внешних миров ложного воображения, так универсальный ум, очищенный от своих загрязнений посредством постепенного очищения вредных истечений, которое приходит с помощью усилия, изучения и медитации и с помощью постепенного самоосознания благородной мудрости, в конце концов, подобно *дхармата*-Будде, спонтанно светящемуся лучами, исходящими из его чистой собственной природы, высвечивается мгновенно. Благодаря этому умственные способности всех бодхисаттв созревают мгновенно: они обнаруживают себя в роскошных обителях небес Акаништхи, сами спонтанно излучая разные сокровища духовного изобилия этих небес.

Глава IX Плод самоосознания

Махамати спросил Благословенного: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, что это за плод, который приходит с самоосознанием благородной мудрости?»

Благословенный ответил: «Во-первых, придет очищающее прозрение в смысл и значение вещей, а вслед за ним придет раскрывающееся прозрение в значение духовных идеалов (*paramitas*), благодаря чему бодхисаттвы смогут глубже войти в обитель безобразности и быть способными переживать более высокие *самадхи* и постепенно проходить через более высокие стадии состояния бодхисаттвы.

После переживания "обращения" в самом глубоком месте сознания они будут переживать другие *самадхи* вплоть до самого высшего, *ваджравимбопамы*, которое принадлежит *татхагатам* и их видоизменениям. Они будут способны войти в царство сознания, лежащее за пределами сознания системы ума, даже сознания состояния *татхагат*. Они будут наделены всеми силами, психическими способностями, самообладанием, любящим состраданием, искусными средствами и способностью войти в другие земли будд. До того, как они достигнут самоосознания благородной мудрости, они находятся под влиянием собственных интересов эгоизма, но после того, как они достигнут самоосознания, они обнаружат, что спонтанно реагируют на импульсы великого и сострадательного сердца, наделенного искусными и безграничными средствами и искренне и всецело посвященного освобождению всех существ».

*

Махамати сказал: «Благословенный, расскажи нам о поддерживающей силе *татхагат*, которая помогает бодхисаттвам достичь самоосознания благородной мудрости».

Благословенный ответил: «Есть два вида поддерживающей силы, которая исходит от *татхагат* и находится в служении бодхисаттвам, поддерживаемым которой бодхисаттвам следует простираться перед ними и выражать свою признательность с помощью задавания вопросов. Первый вид поддерживающей силы – это собственное восхищение и вера бодхисаттвы в будд, благодаря чему будды способны манифестировать себя, оказывать свою помощь и посвящать их своими собственными руками. Второй вид поддерживающей силы – это сила, излучаемая *татхагатами*, которая позволяет бодхисаттвам достигать и проходить через разные *самадхи* и *самапатти*, не опьяняясь их блаженством.

Будучи поддерживаем силой будд, бодхисаттва даже на первой стадии будет способен достичь *самадхи*, известного как "свет махаяны". В этом *самадхи* бодхисаттвы осознают присутствие *татхагат*, приходящих из всех их различных обителей в десяти четвертях, чтобы передать бодхисаттвам свою поддерживающую силу разными способами. Как бодхисаттва Ваджрагарбха был поддерживаем в своем *самадхи* и как многие другие бодхисаттвы такого же уровня и добродетели были поддерживаемы, так все серьезные ученики, мастера и бодхисаттвы могут испытать эту поддерживающую силу будд в своих *самадхи* и *самапатти*. Вера ученика и заслуги *татхагаты* – это два аспекта одной и той же поддерживающей силы, и только благодаря ей бодхисаттвы могут стать едиными с сообществом будд.

Независимо от того, какие *самадхи*, психические способности и учения реализуются бодхисаттвами, они стали возможными только благодаря поддерживающей силе будд; если бы это было иначе, находящиеся в неведении и наивные люди могли бы достичь того же самого плода. Куда бы *татхагаты* ни вошли со своей поддерживающей силой, там будет музыка, не только музыка, создаваемая человеческими губами и исполняемая человеческими руками на разных инструментах, но будет там музыка среди травы, кустарников и деревьев, в горах и городах, дворцах и лачугах; гораздо больше будет музыки в сердцах тех, кто наделен чувствительностью. Глухие, немые и слепые будут излечены от своих изъянов и будут радоваться своему освобождению. Такова необычайная добродетель поддерживающей силы, передаваемой *татхагатами*.

Посредством дара этой поддерживающей силы, бодхисаттвы получают возможность избежать вреда страсти, ненависти и порабощающей кармы; они получают возможность превзойти *дхьяны* начинающих и продвинуться за пределы уже достигнутых опыта и истины; они получают возможность продемонстрировать *парамиты* и, наконец, достичь стадии состояния *татхагат*. Махамати, если бы не эта поддерживающая сила, они бы возобновили пути и мысли философов, беззаботных учеников и злонамеренных людей и, таким образом, не достигли бы высшего достижения. По этим причинам серьезные ученики и искренние бодхисаттвы поддерживаются силой всех *татхагат*».

*

Затем Махамати сказал: «Благословенный сказал, что через исполнение шести *парамит* достигается состояние Будды. Прошу, расскажи нам, что такое *парамиты* и как они должны исполняться?»

Благословенный ответил: «*Парамиты* – это идеалы духовного совершенства, которые должны служить проводниками бодхисаттв на пути к самоосознанию. Существует их шесть, но они должны рассматриваться тремя различными способами в соответствии с продвижением бодхисаттвы по стадиям. Сначала их следует рассматривать как идеалы для мирской жизни, затем – как идеалы для умственной жизни и, наконец, как идеалы духовной и объединяющей жизни.

В мирской жизни, где человек все еще цепко держится за понятия "я"-души и того, что касается его, и крепко держится за различие двойственности, хотя бы ради мирских благ, ему следует лелеять идеалы милосердия, хорошего поведения, терпения, усердия, вдумчивости и мудрости. Даже в мирской жизни практика этих добродетелей принесет вознаграждение счастья и успеха.

Гораздо больше в мире ума серьезных учеников и мастеров их практика принесет радости освобождения, просветления и покоя ума, потому что *парамиты* основаны на правильном знании и ведут к мыслям о *нирване*, даже если *нирвана* их мыслей предназначена для них самих. В мире ума *парамиты* становятся более идеальными и более сострадательными; щедрость больше не может выражаться в совершении безличных даров, но будет требовать более дорогостоящих даров сочувствия и понимания; хорошее поведение будет призывать к чему-то большему, чем внешнее соответствие пяти предписаниям, потому что в свете *парамит* они должны практиковать смирение, простоту, сдержанность и самоотдачу. Терпение будет призывать к чему-то большему, чем стойкость в отношении внешних обстоятельств и темперамента других людей: теперь оно будет призывать к терпению в отношении самого себя. Усердие будет призывать к чему-то большему, чем трудолюбие и внешнее проявление добросовестности: оно будет призывать к большему самоконтролю в задаче следования благородному пути и в манифестации дхармы в своей собственной жизни. Вдумчивость уступит место внимательности, в которой различаемый смысл, логические выведения и рационализации уступят место интуиции значимости и духа. *Парамита* мудрости (*prajna*) больше не будет заниматься прагматической мудростью и эрудицией, но явит себя в своем истинном совершенстве всеохватывающей истины, которая есть любящая доброта.

Третий аспект *парамит*, как он видим в идеальных совершенствах *татхагат*, может быть полностью понят только бодхисаттвами-махасаттвами, которые преданы высшей дисциплине и полностью поняли, что в мире не видится ничего, кроме того, что исходит из самого ума; в чьем уме различение двойственностей перестало функционировать; а хватание и цепляние стали не-существующими. Таким образом, свободный от всех привязанностей к индивидуальным объектам и идеям, их

ум свободен рассматривать способы принести пользу и совершать дары счастья другим, даже всем чувствующим существам. Бодхисаттвам-махасаттвам идеал щедрости показывается в самопожертвовании надежды *татхагаты* на *нирвану*, чтобы все вместе могли наслаждаться ей. Имея отношения с объективным миром, в уме *татхагат* не возникает различения между своими интересами и интересами других, между благом и вредом – есть только спонтанность и безусильная уместность совершенного поведения. Практиковать терпение с полным знанием этого и того, хватания и схватывающего, но без мысли о различении и о привязанности, – это *парамита* терпения *татхагат*. Прилагать усилия с энергией с первой части ночи до ее конца в соответствии с дисциплинарными мерами без появления различения в отношении комфорта или дискомфорта – это *парамита* усердия *татхагат*. Не различать между собой и другими в мыслях о *нирване*, но удерживать ум сосредоточенным на *нирване*, – это *парамита* внимательности. Что касается *праджня-парамиты*, которая является благородной мудростью, кто может ее утверждать? Когда в *самадхи* ум перестает различать и остается только совершенная и наполненная любящей добротой безобразность, тогда непостижимое "обращение" имеет место в самом сокровенном сознании, и человек достигает самоосознания благородной мудрости, – это есть высшая *праджня-парамита*».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Ты говорил об астральном теле, "умственном теле-видении" (*таноматаякара*), которое бодхисаттвы могут принять как один из плодов самоосознания благородной мудрости: прошу, расскажи нам, Благословенный, что подразумевается под таким трансцендентным телом?»

Благословенный ответил: «Есть три вида таких трансцендентных тел. Во-первых, есть то, в котором бодхисаттва достигает наслаждения *самадхи* и *самапатти*. Во-вторых, есть то, которое принимают *татхагаты* в соответствии с классом существ, которых нужно поддерживать, и которого достигают и совершенствуют спонтанно без привязанности и без усилий. В-третьих, есть то, в котором *татхагаты* получают свою интуицию *дхармакайи*.

Трансцендентная личность, которая вступает в наслаждение *самадхи*, приходит с третьей, четвертой и пятой стадиями, когда мыслительные процессы системы ума успокаиваются и волны сознания больше не поднимаются на поверхности универсального ума. В этом состоянии сознание-ум все еще в какой-то мере осведомлено о блаженстве, испытываемом с помощью этого прекращения активности ума.

Второй вид трансцендентной личности – это тот вид, который бодхисаттвы и *татхагаты* принимают как тела видоизменения, посредством которых они демонстрируют свои первоначальные обеты в работе по достижению и совершенствованию; она приходит с восьмой стадией состояния бодхисаттвы. Когда бодхисаттва глубоко проникает в

подобную *майе* природу вещей и понимает дхарму безобразности, он переживет "обращение" в своем глубочайшем сознании и сможет испытать более высокие *самадхи* даже до высших. Войдя в эти возвышенные *самадхи*, он достигает личности, которая выходит за пределы сознания-ума, благодаря чему он обретает сверхъестественные силы самообладания и активности, из-за которых он может двигаться так, как он хочет, так же быстро, как меняется сон, так же быстро, как меняется образ в зеркале. Это трансцендентное тело не является продуктом элементов, и все же в нем есть нечто аналогичное тому, что создается таким образом; оно снабжено всеми отличиями, относящимися к миру форм, но без их ограничений; обладая этим иллюзорным умственным телом, он может присутствовать во всех собраниях во всех землях будд. Именно как его мысли мгновенно и беспрепятственно перемещаются над стенами, реками, деревьями и горами, и именно как в памяти он вспоминает и посещает сцены своих прошлых переживаний, так, пока его ум продолжает функционировать в теле, его мысли могут быть за сотни тысяч йоджан отсюда. Таким же образом, трансцендентная личность, переживающая *самадхи ваджравимбопама*, будет наделена сверхъестественными силами, психическими способностями и самообладанием, благодаря которым она сможет следовать благородными путями, ведущими к собраниям будд, перемещаясь так свободно, как он может пожелать. Но его желания больше не будут ни сосредоточенными вокруг "я", ни запятнанными различием и привязанностью, поскольку эта трансцендентная личность не является его старым телом, но является трансцендентным воплощением его первоначальных обетов самопожертвования, чтобы привести всех существ к созреванию.

Третий вид трансцендентной личности настолько невыразим, что она способна достигать интуиции *дхармакайи*, то есть она достигает интуиции безграничного и загадочного познания универсального ума. По мере того как бодхисаттвы-махасаттвы достигают высшей из стадий и становятся знакомыми со всеми сокровищами, которые должны быть осознаны в благородной мудрости, они достигнут этого непостижимого тела видоизменений, которое является истинной природой всех *татхагат* прошлого, настоящего и будущего, и примут участие в блаженном мире, который пронизывает дхарму всех будд».

Глава X

Ученичество: линия *архатов*

Тогда Махамати спросил Благословенного: «Прошу, расскажи нам, сколько существует видов учеников?»

Благословенный ответил: «Типов учеников столько же, сколько и индивидуальностей, но для удобства их можно разделить на две группы: ученики линии *архатов* и ученики, известные как бодхисаттвы. Учеников линии *архатов* можно рассматривать в двух аспектах: во-первых, в зависимости от того, сколько раз они вернутся к этой жизни рождения и

смерти; во-вторых, согласно их духовному прогрессу. В первом аспекте их можно разделить на три группы: "вошедшие в поток", "возвращающиеся один раз" и "никогда не возвращающиеся".

Вошедшие в поток – это те ученики, которые освободились от привязанности к низшему различению, очистились от двойственных препятствий и ясно понимают смысл двойственного отсутствия "я", но все еще цепляются за понятие индивидуальности и общности и за свое собственное "я". Они будут продвигаться по стадиям к шестой только для того, чтобы поддаваться чарующему блаженству *самадхи*. Они будут перерождаться семь раз, пять или три раза, прежде чем они смогут пройти шестую стадию. Возвращающиеся один раз – это *архаты*, а никогда не возвращающиеся – бодхисаттвы, достигшие седьмой стадии.

Причины этих градаций заключаются в их привязанности к трем степеням ложного воображения: а именно к вере в нравственные практики, к сомнению и к воззрению об их индивидуальной личности. Когда эти три препятствия будут преодолены, они смогут достичь более высоких стадий. Что касается нравственных практик: находящиеся в неведении, наивные ученики подчиняются нормам нравственности, благочестия и покаяния, потому что они желают таким образом получить мирское продвижение и счастье в дополнительной надежде на перерождение в более благоприятных условиях. Вошедшие в поток не цепляются за моральные практики ради какой-либо надежды на вознаграждение, поскольку их ум фиксируется на возвышенном состоянии самоосознания; причина, по которой они посвящают себя деталям нравственности, состоит в том, что они хотят овладеть такими истинами, которые соответствуют незагрязненным истечениям. Что касается препятствия сомнения в учении Будды, то оно будет продолжаться до тех пор, пока лелеется какое-либо из понятий различения, и исчезнет, когда эти понятия исчезнут. Привязанность к воззрению об индивидуальной личности будет устранена по мере того, как ученик получает более глубокое понимание понятий бытия и не-бытия, собственной природы и отсутствия "я", тем самым избавляясь от привязанности к своему собственному "я", которое соответствует этому различению. Разрушая и устраняя эти три препятствия, вошедший в поток сможет отбросить всякую жадность, гнев и безрассудство.

Что касается возвращающихся один раз *архатов*, когда-то в них было различение форм, признаков и проявлений, но, поскольку они постепенно научились с помощью правильного знания не обозревать отдельные объекты с точки зрения качества и того, кто наделяет качеством, и поскольку они познакомились с тем, что отмечает достижение практики *дхьяны*, они достигли стадии просветления, когда еще в одном перерождении они смогут положить конец цеплянию за собственные интересы "я". Освободившись от этого бремени заблуждения и его привязанностей, страсти больше не будут утверждаться, а препятствия будут устранены навсегда.

Согласно второму аспекту, ученики могут быть сгруппированы в соответствии с достигнутым духовным прогрессом в четыре класса, а именно: ученики (*sravaka*), мастера (*pratyekabuddha*), *архаты* и бодхисаттвы.

Первый класс учеников имеют благие намерения, но им трудно понимать незнакомые идеи. Их ум полон радости, когда они изучают и практикуют вещи, относящиеся к проявлениям, которые можно различить, но их смущает понятие непрерывной цепи причинности, и они становятся напуганными, когда рассматривают совокупности, составляющие личность и ее объектный мир, как подобные *майе*, пустые и не имеющие "я". Они смогли продвинуться к пятой или шестой стадии, где они могут покончить с появлением страстей, но не с понятиями, которые порождают страсть, и поэтому они не могут избавиться от цепляния за "я"-душу и сопутствующие ему привязанности, привычки и энергию привычки. В этом же классе ученики – серьезные ученики других традиций, которые цепляются за понятия таких вещей, как душа в качестве внешней сущности, высший *атман*, личностный бог, ищут *нирвану*, которая находится в гармонии с ними. Есть и другие, более материалистичные в своих идеях, которые думают, что все вещи существуют в зависимости от причинности и, следовательно, что *нирвана* должна находиться в подобной же зависимости. Но ни один из них, какими бы серьезными они ни были, не получил прозрения в истину двойственного отсутствия "я" и, следовательно, обладает ограниченным духовным прозрением в отношении избавления и не-избавления; для них нет никакого освобождения. У них большая уверенность в себе, но они никогда не смогут получить истинное знание *нирваны*, пока не научатся упражнять себя в терпеливом принятии двойственного отсутствия "я".

Второй класс мастеров – это те, кто получил высокую степень умственного понимания истин, касающихся совокупностей, составляющих личность и ее внешний мир, но кто наполняется страхом, когда сталкивается со значением и последствиями этих истин и требованиями, которые их ученость предъявляет к ним, то есть не привязываться к внешнему миру и его множественным формам, создающим комфорт и могущество, и держаться подальше от переплетений его социальных отношений. Их привлекают возможности, которые достигаются таким образом, а именно обладание чудесными силами, такими как разделение личности и появление в разных местах одновременно или манифестация тел видоизменения. Чтобы обрести эти силы, они даже прибегают к уединенной жизни, но этот класс мастеров никогда не выходит за рамки соблазнов их учености и эгоизма, и их рассуждения всегда соответствуют этой характеристике и ограничению. Среди них много серьезных учеников, которые демонстрируют степень духовного прозрения, характеризующуюся искренностью и невозмутимой готовностью встречать все требования, которые предъявляют к ним эти стадии. Когда они видят, что все, что составляет объективный мир, является только манифестацией ума, что он не имеет собственной природы, не-

рожден и не имеет "я", они принимают это без страха, и когда они видят, что их собственное "я"-душа также пусто, не-рождено и не имеет "я", они безмятежны и невозмутимы, они искренне стремятся приспособить свою жизнь к полным требованиям этих истин, но они не могут забыть понятия, лежащие в основе этих обстоятельств, особенно понятие их собственного сознательного "я"-души и его отношение к *нирване*. Они относятся к классу вошедших в поток.

Класс, известный как *архаты*, – это те серьезные мастера, которые принадлежат к классу возвращающихся один раз. Но своим прозрением они достигли шестой и седьмой стадий. Они глубоко поняли истину двойственного отсутствия "я" и безобразности реальности; у них нет больше различения, ни страстей, ни гордости эгоизма, они получили возвышенное прозрение и заглянули в необъятность земель будд. Достигая внутреннего восприятия истинной природы универсального ума, они неуклонно очищают свою энергию привычки. *Архаты* достигли освобождения, просветления, *дхьян, самадхи*, и все их внимание предано достижению *нирваны*, но эта идея *нирваны* вызывает умственные возмущения, потому что у них неправильная идея о *нирване*. Понятие *нирваны* в их уме разделено: они различают *нирвану* от себя, а себя от других. Они достигли некоторых плодов самоосознания, но они все еще думают и рассуждают о *дхьянах*, предметах *дхьян, самадхи*, плодах. Они с гордостью говорят: "Есть оковы, но я отстранился от них". У них двойная ошибка: они одновременно осуждают пороки "я" и все еще цепляются за его оковы. Пока они продолжают различать понятия *дхьяны*, практики *дхьяны*, предметов *дхьяны*, правильного знания и истины, есть смущенное состояние ума; они не достигли совершенного освобождения. Освобождение приходит с принятием безобразности.

Они владеют *дхьянами* и входят в *самадхи*, но, чтобы достичь более высоких стадий, нужно пройти за пределы *дхьян*, безмерностей, мира неформ и блаженства *самадхи* в *самантти*, ведущие к прекращению мысли самой по себе. Практикующий *дхьяну, дхьяна*, предмет *дхьяны*, прекращение мысли, возвращающийся один раз, никогда не возвращающийся – все это разделенные и сбивающие с толку состояния ума. Нет совершенного освобождения, пока не отброшено всякое различие. Таким образом, *архаты*, овладевшие *дхьянами*, участвующими в *самадхи*, но не поддерживаемые буддами, поддаются чарующему блаженству *самадхи*, – и переходят в свою *нирвану*. *Архаты* принадлежат классу возвращающихся один раз.

Ученики, мастера и *архаты* могут подниматься по стадиям вплоть до шестой. Они понимают, что тройственный мир – не более чем ум сам по себе; они воспринимают, что нет привязанности к множественности внешних объектов, кроме как посредством различения и активности самого ума; они воспринимают, что "я"-души нет; и, следовательно, они достигают определенной степени успокоения. Но их успокоение не совершенно каждую минуту их жизни, потому что в них есть что-то, производящее следствия, нечто схватываемое и схватывающее, какой-то

стойкий след двойственности и эгоизма. Хотя они освобождены от активно функционирующих страстей, они все еще связаны энергией привычки страсти, и, опьяненные вином *самадхи*, у них будет своя обитель в царстве истечений. Совершенное успокоение возможно только с седьмой стадией. Пока их ум находится в замешательстве, они не могут достичь ясной убежденности в отношении прекращения всякой множественности и актуальности совершенного единства всех вещей. В их уме собственная природа вещей все еще различается как хорошая и плохая, поэтому их ум находится в замешательстве, и они не могут пройти за пределы шестой стадии. Но на шестой стадии всякое различие прекращается, поскольку они погружаются в блаженство *самадхи*, где они лелеют мысль о *нирване*, и, поскольку *нирвана* возможна на шестой стадии, они переходят в свою *нирвану*, но это не *нирвана будд*».

Глава XI

Состояние бодхисаттвы и его стадии

Затем сказал Махамати Благословенному: «Расскажешь ли ты нам теперь об учениках, которые являются бодхисаттвами?»

Благословенный ответил: «Бодхисаттвы – это серьезные ученики, которые просветляются благодаря своим усилиям по достижению самоосознания благородной мудрости и которые взяли на себя задачу просветления других. Они получили ясное понимание истины о том, что все вещи пусты, не-рождены и имеют подобную *майе* природу; они прекратили обозревать вещи через различие и рассматривать их в их отношениях; они глубоко понимают истину двойственного отсутствия "я" и приспособились к ней с терпеливым принятием; они достигли четкого осознания безобразности; и они пребывают в совершенном знании, которое они получили с помощью самоосознания благородной мудрости.

Хорошо отмеченные печатью "таковости", они вступили в первую стадию бодхисаттвы. Первая стадия называется стадией радости (*pramudita*). Вступление в эту стадию подобно уходу от ослепления теней в царство "не-теней"; оно подобно выходу из шума и суматохи переполненного города в тишину одиночества. Бодхисаттва чувствует в себе пробуждение великого сердца сострадания и произносит свои десять изначальных обетов: почитать всех будд и служить им; распространять знание и практику дхармы; приветствовать всех грядущих будд; практиковать шесть *парамит*; убедить всех существ принять дхарму; достичь совершенного понимания вселенной; достичь совершенного понимания взаимности всех существ; достичь совершенного самоосознания единства всех будд и *татхагат* в собственной природе, цели и ресурсах; познакомиться со всеми искусными средствами для выполнения этих обетов ради освобождения всех существ; реализовать высшее просветление посредством совершенного самоосознания благородной мудрости, поднимаясь по стадиям и входя в состояние *татхагат*.

В духе этих обетов бодхисаттва постепенно поднимается по стадиям к шестому. Все серьезные ученики, мастера и *архаты* поднялись так высоко, но, будучи очарованными блаженством *самадхи* и не будучи поддерживаемы силой будд, они переходят в свою *нирвану*. Та же участь постигла бы бодхисаттв за исключением поддерживающей силы будд, благодаря которой они получают возможность отказаться от входа в *нирвану*, пока все существа не смогут войти в *нирвану* вместе с ними. *Татхагаты* указывают им на добродетели состояния будд, которые находятся за пределами концепции мыслящего ума, и они ободряют и укрепляют бодхисаттв не поддаваться очарованию блаженства *самадхи*, но усердно продолжать дальнейшее продвижение по стадиям. Если бы бодхисаттвы вошли в *нирвану* на этой стадии и они бы сделали это без поддерживающей силы будд, все вещи прекратились бы и линия *татхагат* пресеклась бы.

Укрепленные новой силой, которая приходит к ним от будд и с более совершенным прозрением, которое принадлежит им по причине их продвижения в самоосознании благородной мудрости, они снова исследуют природу системы ума, отсутствие "я" у личности, и ту часть, которую схватывание, привязанность и энергия привычки играют в разворачивающейся драме жизни; они снова исследуют иллюзии четверичного логического анализа и разные элементы, которые входят в просветление и самоосознание, и в трепете своих новых способностей самообладания бодхисаттвы вступают в седьмую стадию далеко идущих (*duramgama*).

Поддерживаемые поддерживающей силой будд, бодхисаттвы в этой стадии входят в блаженство *самадхи* совершенного успокоения. Благодаря своим изначальным обетам их переправляют эмоции любящей доброты и сострадания, поскольку они осознают ту роль, которую они должны исполнить в выполнении своих обетов ради освобождения всех существ. Таким образом, они не входят в *нирвану*, но, по правде говоря, они тоже уже находятся в *нирване*, потому что в их эмоциях любящей доброты и сострадания нет возникновения различения; отныне в них больше не имеет места различие. Благодаря трансцендентному разуму присутствует только одна концепция – содействие осознанию благородной мудрости. Это называется *нирваной* бодхисаттв – утрата самого себя в блаженстве совершенного самопожертвования. Это седьмая стадия, стадия далеко идущих.

Восьмая стадия – это стадия не-отступления (*acala*). Вплоть до этой стадии из-за загрязнений на поверхности универсального ума, вызванных накоплением энергии привычки с безначальных времен, система ума и все, что к ней относится, развивалась и поддерживалась. Система ума функционировала посредством различения внешнего и объективного мира, к которому она стала привязана и которым она была увековечена. Но с достижением бодхисаттвы восьмой стадии в глубочайшем месте его сознания приходит "обращение" от сосредоточенного на "я"

эгоизма к всеобщему состраданию ко всем существам, благодаря которому он достигает совершенного самоосознания благородной мудрости. Наступает мгновение прекращения обманчивой активности всей системы ума; танец волн энергии привычки на поверхности универсального ума навсегда замирает, являя присущие ему покой и уединение, непостижимое единство лона состояния *татхагат*.

Отныне больше нет наблюдения внешнего мира с помощью органов чувств и чувственных умов, равно как и нет различения конкретных концепций, идей и утверждений мыслящим умом, никакого больше схватывания, ни привязанности, ни гордости эгоизма, ни энергии привычки. Отныне есть только внутреннее переживание благородной мудрости, которое достигается путем вхождения в ее совершенное единство.

Таким образом, утверждая себя в восьмой стадии не-отступления, бодхисаттва входит в блаженство десяти *самадхи*, но избегая пути учеников и мастеров, которые поддались их чарующему блаженству и которые перешли к своей *нирване*, и поддерживаемый своими обетами и трансцендентным разумом, который теперь принадлежит ему, и поддерживаемый силой будд он вступает на более высокие пути, ведущие к состоянию *татхагат*. Он проходит через блаженство *самадхи*, чтобы принять тело видоизменений *татхагаты*, чтобы посредством него все существа могли быть освобождены. Махамати, если бы не было лона *татхагат* и божественного ума, то не было бы появления и исчезновения совокупностей, составляющих личность и ее внешний мир, никакого появления и исчезновения находящихся в неведении людей или благочестивых людей и никакой задачи для бодхисаттв; поэтому, идя по пути самоосознания и входя в наслаждение *самадхи*, ты никогда не должен отказываться от усердной работы ради освобождения всех существ, и твоя самоотверженная любящая доброта никогда не будет напрасной. Философам концепция лона *татхагат* кажется лишенной чистоты и запятнанной этими внешними манифестациями, но *татхагаты* не так понимают ее, для них это не утверждение философии, а интуитивное переживание, столь же реальное, как если бы это был плод амалаки, удерживаемый в ладони руки.

С прекращением системы ума и всякого ее развивающегося различения прекращается всякое напряжение и усилие. Это подобно человеку во сне, воображающему, что он пересекает реку, и изо всех сил старающемуся сделать это, который внезапно просыпается. Пробуждаясь, он думает: "Это реально или нереально?" Теперь, будучи просветленным, он знает, что это ни реально, ни нереально. Таким образом, когда бодхисаттва достигает восьмой стадии, он способен истинно видеть все вещи, и, более того, он способен четко понять значение всех подобных сну вещей в его жизни в отношении того, как они произошли, и в отношении того, как они исчезают. С безначальных времен система ума восприняла множественность форм, условий и идей, которые мыслящий ум различил, а эмпирический ум пережил, схватил и уцепился за них. Из

этого возникла энергия привычки, которая своим накоплением обусловила иллюзию существования и не-существования, индивидуальности и общности и, таким образом, увековечила состояние сна ложного воображения. Но теперь для бодхисаттв восьмой стадии жизнь прошла и вспоминается тем, чем она была на самом деле, – преходящим сном.

Пока бодхисаттва не прошел седьмую стадию, даже если он достиг интуитивного понимания истинного смысла жизни и ее подобной *майе* природы, и относительно того, как ум еще продолжает свои различение и привязанности, тем не менее, лелеяние понятий об этих вещах продолжается, и, хотя он уже больше не испытывает в себе какого-либо страстного желания вещей, ни стремления все еще ухватить их, тем не менее, понятия относительно них сохраняются и подпитывают его усилия практиковать учения будд и трудиться ради освобождения всех существ. Теперь, в восьмой стадии, даже понятия ушли, и всякое усилие и устремление кажутся ненужными. *Нирвана* бодхисаттв – совершенное успокоение, но это ни исчезновение, ни инертность; в то время как есть полное отсутствие различения и цели, есть свобода и спонтанность потенциальных возможностей, которая пришла с достижением и терпеливым принятием истин отсутствия "я" и безобразности. Здесь совершенное уединение, не нарушаемое никакими градациями или непрерывной последовательностью, но лучащееся активностью и свободой своей собственной природы, которая является собственной природой благородной мудрости, блаженно умиротворенной, с безмятежностью совершенной любящей доброты.

Вступая в восьмую стадию с "обращением" в глубочайшем месте сознания, бодхисаттва осознает, что он получил второй вид трансцендентного тела (*таномаякара*). Переход от смертного тела к трансцендентному телу не имеет ничего общего со смертным умиранием, поскольку старое тело продолжает функционировать, а старый ум служит нуждам старого тела, но теперь оно свободно от контроля смертного ума. Произошло немислимое видоизменение-смерть (*accintya-parimana-cyuti*), благодаря которому ложное воображение его конкретизированной индивидуальной личности было превзойдено осознанием ее единства со всеохватывающим умом состояния *тамхагат*, от осознания которого не будет *отступления*. С осознанием этого он обнаруживает, что он исчерпывающе наделен всеми силами *тамхагат*, психическими способностями и самообладанием, и именно как добрая земля является опорой для всех существ в мире желаний (*karmadhatu*), так и *тамхагаты* становятся опорой всех существ в трансцендентном мире не-форм.

Первые семь стадий бодхисаттвы находились в царстве ума, а восьмая, превосходя ум, все еще была в соприкосновении с ним; но в девятой стадии трансцендентного разума (*sadhumati*), благодаря своему совершенному разуму и прозрению в безобразность божественного ума, которого он достиг самоосознанием благородной мудрости, он находится в царстве состояния *тамхагат*. Постепенно бодхисаттва осознает свою при-

роду *татхагат* и обладание всеми ее силами и психическими способностями, самообладанием, любящим состраданием и искусными средствами и с их помощью войдет во все земли будд. Используя эти новые силы, бодхисаттва будет принимать разные тела видоизменений и личности ради блага других. Именно как в прошлой умственной жизни воображение возникло из относительного знания, так теперь искусные средства возникают спонтанно из трансцендентного разума. Это подобно волшебному камню, мгновенно отражающему соответствующие отклики на желания. Бодхисаттва переходит ко всем собраниям будд и слушает их, когда они рассуждают о подобной сну природе всех вещей и об истинах, превосходящих все понятия бытия и не-бытия, не имеющих отношения ни к рождению и смерти, ни к вечности, ни к исчезновению. Таким образом, лицезря *татхагат*, когда они рассуждают о благородной мудрости, которая намного превосходит умственные способности учеников и мастеров, он достигнет ста тысяч *самадхи*, в действительности, ста тысяч сотен десятков миллионов *самадхи*, и в духе этих *самадхи* он мгновенно перейдет из одной земли будды к другой, выражая почтение всем буддам, рождаясь во всех небесных обителях, манифестируя тела Будды и сам рассуждая о тройственной драгоценности младшим бодхисаттвам, что они тоже могут вкусить плоды самоосознания благородной мудрости.

Таким образом, проходя за пределы последней стадии состояния бодхисаттвы, он сам становится *татхагатой*, наделенным всей свободой *дхармакайи*. Десятая стадия принадлежит *татхагатам*. Здесь бодхисаттва обнаружит себя сидящим на подобном лотосу троне в великолепном дворце, украшенном драгоценностями, в окружении бодхисаттв равного ранга. Будды со всех земель будд соберутся вокруг него и, положив свои чистые и благоухающие руки ему на лоб, дадут ему посвящение и признание как одного из них. Затем они назначат ему землю будды, которой он может владеть и совершенствоваться как свою собственную.

Десятая стадия называется "великим облаком" истины (*dharmamegha*), непостижимым, невообразимым. Только *татхагаты* могут осознать совершенную безобразность, единство и уединение. Это Махешвара, Сияющая земля, Чистая земля, Земля отдаленности; окружающая и превосходящая меньшие миры форм и желаний (*karmadhatu*), в которых бодхисаттва обнаружит себя в *мгновении*. Его лучи благородной мудрости, которая является собственной природой *татхагат*, разноцветные, завораживающие, благоприятные, видоизменяет тройственный мир, как другие миры были видоизменены в прошлом, а другие миры будут видоизменены в будущем. Но в совершенном единстве благородной мудрости нет ни градации, ни последовательности, ни усилия. Десятая стадия – это первая, первая – восьмая, восьмая – пятая, пятая – седьмая: какая градация может быть там, где преобладают совершенные безобразность и единство? А какова реальность благородной мудрости? Это невыразимое могущество *дхармакайи*; у нее нет границ и ограничений; она превосходит все земли будд и пронизывает Акаништху и небесные обители Тушиты (Небеса)».

Глава XII

Состояние *татхагат*, которое является благородной мудростью

Затем сказал Махамати Благословенному: «В признанных непреложными книгах сказано, что будды не подвержены ни рождению, ни разрушению, и ты сказали, что "Нерожденный" – это одно из имен *татхагат*; означает ли это, что *Татхагата* является не-сущностью?»

Благословенный ответил: «*Татхагата* не является не-сущностью, его нельзя представлять как другие вещи в качестве ни рождающихся, ни исчезающих, и он не подвержен причинности, он не лишен значимости; тем не менее, я называю его "Нерожденным". У *Татхагаты* все же есть еще одно имя. "Проявленный умом" (*тапотауакара*), которое его сущностное тело принимает по своему желанию в видоизменениях, связанных с его работой по освобождению. Это выходит за рамки понимания обычных учеников и мастеров и даже за рамки полного постижения тех бодхисаттв, которые остаются в седьмой стадии. Да, Махамати, "Нерожденный" является синонимом *Татхагаты*».

Затем Махамати сказал: «Если *татхагаты* являются не-рожденными, то, кажется, нет ничего, за что ухватиться, – нет сущности – или есть что-то, что носит другое имя, кроме сущности? И чем это "что-то" может быть?»

Благословенный ответил: «Объекты часто известны под разными именами в зависимости от различных аспектов, которые они представляют, божество Индра иногда известен как Шакра, а иногда как Пурандара. Эти разные имена иногда используются взаимозаменяемо, а иногда они различаются, но разные объекты не следует воображать из-за разных имен, и они не лишены индивидуации. То же самое можно сказать обо мне, когда я появляюсь в этом мире терпения перед находящимися в неведении людьми и где я известен под бесчисленными триллионами имен. Они обращаются ко мне по разным именам, не осознавая, что все они – имена одного *Татхагаты*. Некоторые признают меня как *Татхагату*, некоторые – как Самосущего, некоторые – как Гаутаму-аскета, некоторые – как Будду. Затем есть другие, которые распознают меня как Брахму, Вишну, Ишвару; некоторые видят меня как солнце, как луну; некоторые – как реинкарнацию древних мудрецов; некоторые – как того, у кого "десять сил"; некоторые – как Раму, некоторые – как Индру, и некоторые – как Варуну. Но есть и другие, которые говорят обо мне как о нерожденном, как о пустоте, как о "таковости", как об истине, как о реальности, как о высшем принципе; все же есть другие, которые видят меня как *дхармакайю*, как *нирвану*, как вечного; некоторые говорят обо мне как о тождестве, как о не-двойственности, как о не-умирающем, как о бесформенном; некоторые думают обо мне как о доктрине причинности будд, или об освобождении, или о благородном пути; а некоторые думают обо мне как о божественном уме и благородной мудрости. Таким образом, в этом мире и в других мирах я известен под этими бесчисленными именами, но все они видят меня, как видна луна в воде. Хотя

все они почитают, восхваляют и уважают меня, они не полностью понимают смысл и значение слов, которые они используют; не имея собственного самоосознания истины, они цепляются за слова своих признанных непреложными книг или за то, что им было сказано, или за то, что они вообразили, и не понимают, что используемое ими имя является лишь одним из многих имен *Татхагаты*. В своих исследованиях они следуют просто словам текста, тщетно пытаясь обрести истинный смысл, вместо того чтобы доверять тому единственному "тексту", где раскрывается самоутверждающаяся истина, то есть пребыванию в уверенности в самоосознании благородной мудрости».

Тогда Махамати сказал: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, о собственной природе *татхагат*».

Благословенный ответил: «Если *татхагату* описывать такими выражениями, как "созданный" или "не-созданный", "следствие" или "причина", мы должны были бы описывать его как ни созданный, ни не-созданный, ни следствие, ни причина; но если бы мы так описывали его, мы были бы виновны в двойственном различении. Если *татхагата* является чем-то созданным, он был бы непостоянным; если он непостоянен, то любое что-либо созданное было бы *татхагатой*. Если он является чем-то несозданным, тогда все попытки осознать состояние *татхагаты* были бы бесполезны. То, что не является ни следствием, ни причиной, не является ни бытием, ни не-бытием, а то, что не является ни бытием, ни не-бытием, находится вне четырех утверждений. Четыре утверждения относятся к мирскому употреблению; то, что вне их, – не более чем слово, подобно ребенку бесплодной женщины; так следует понимать все термины, относящиеся к *татхагате*.

Когда говорится, что все вещи не имеют "я", то это означает, что все вещи не имеют качества "я". У каждой вещи может быть своя собственная индивидуальность – бытие лошади не является природой коровы – она такова, какова по собственной природе, и, таким образом, различается находящимися в неведении людьми, но, тем не менее, ее собственная природа является природой сна или видения. Вот почему находящиеся в неведении и наивные люди, которые имеют привычку различения проявлений, не понимают значения отсутствия "я". Только после того, как будет устранено различение, можно будет признать то обстоятельство, что все вещи пусты, не-рождены и не имеют собственной природы.

Махамати, все эти выражения применительно к *татхагатам* не имеют смысла, поскольку то, что не является ни одним из них, является чем-то удаленным от всех измерений, и то, что удалено от всякого измерения, превращается в бессмысленное слово; то, что является просто словом, есть нечто не-рожденное; то, что не-рождено, не подлежит разрушению; то, что не подлежит разрушению, подобно пространству, а пространство не является ни следствием, ни причиной; то, что не является ни следствием, ни причиной, является чем-то необусловленным; то, что не

обусловлено, находится вне всяких рассуждений; то, что находится за пределами всех рассуждений, – это *татхагата*. Собственная природа состояния *татхагаты* далеко удалена от всех утверждений и измерений; собственная природа состояния *татхагаты* – благородная мудрость».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «*Татхагаты* постоянны или не-постоянны?»

Благословенный ответил: «*Татхагаты* не являются ни постоянными, ни не-постоянными; если утверждается что-либо из этого, тогда есть заблуждение, связанное с творящими силами, поскольку, согласно философам, творящие силы являются чем-то не-сотворенным и постоянным. Но *татхагаты* не связаны с так называемыми творящими силами, и в этом смысле *татхагата* не-постоянен. Если о нем говорится, что он не-постоянен, тогда он связан с вещами, которые сотворены, поскольку они также не-постоянны. По этим причинам *татхагаты* не являются ни постоянными, ни не-постоянными.

Также нельзя сказать о *татхагатах*, что они постоянны в том смысле, как говорится о пространстве, что оно постоянно, или как о рогах зайца можно сказать, что они постоянны, поскольку, будучи нереальными, они исключают все идеи постоянства или не-постоянства. Это не применяется к *татхагатам*, потому что они происходят из энергии привычки неведения, которая связана с системой ума и элементами, составляющими личность. Тройственный мир происходит из различения нереальных вещей, а там, где имеет место различение, возникает двойственность и понятие постоянства и не-постоянства, но *татхагаты* не возникают из различения нереальных вещей. Таким образом, пока существует различение, будет понятие постоянства и не-постоянства; когда будет покончено с различением, будет установлена благородная мудрость, основанная на значимости уединения.

Однако есть еще один смысл, в котором о *татхагатах* можно сказать, что они постоянны. Трансцендентный разум, появляющийся с достижением просветления, имеет постоянную природу. Эту сущность истины, которую можно обнаружить в просветлении всех, кто просветлен, можно осознать как регулирующий и поддерживающий принцип реальности, который пребывает вечно. Трансцендентный разум, интуитивно достигаемый *татхагатами* с помощью их самоосознания благородной мудрости, является осознанием их собственной природы, в этом смысле *татхагаты* постоянны. Вечная немислимость *татхагат* – это "таковость" благородной мудрости, осознаваемая в них самих. Она и вечна, и за пределами мысли. Она соответствует идее причины и все же находится за пределами существования и не-существования. Из-за того что это возвышенное состояние благородной мудрости, она имеет свой собственный характер. Из-за того, что это причина высшей реальности, это

ее собственная причинность. Ее вечность не проистекает из рассуждений, основанных на внешних понятиях бытия и не-бытия, а также вечности или не-вечности. Будучи отнесенной к той же категории, что и пространство, прекращение, *нирвана*, она вечна. Поскольку она не имеет ничего общего с существованием и не-существованием, она не является творцом; поскольку она не имеет ничего общего с творением, бытием и не-бытием, а раскрывается только в возвышенном состоянии благородной мудрости, она поистине вечна.

Когда двойственные страсти разрушены, двойственные препятствия устранены, двойственное отсутствие "я" полностью понято и достигнута невообразимая смерть-видоизменение бодхисаттвы, – то, что остается, – это собственная природа *татхагат*. Когда учения дхармы полностью поняты и совершенно реализованы учениками и мастерами, то, что осознается в их глубочайшем сознании, – это их собственная природа Будды, являемая в качестве *татхагаты*.

В истинном смысле существует четыре вида тождества в отношении природы Будды: есть тождество букв, тождество слов, тождество смысла и тождество сущности. Имя Будды пишется: "Б-у-д-д-а"; буквы те же, когда используются для любого будды или *татхагаты*. Когда учат брахманы, они используют разные слова, а когда учат *татхагаты*, они используют те же самые слова; что касается слов, то между нами есть тождество. В учениях всех *татхагат* есть тождество смысла. Среди будд есть тождество собственной природы Будды. Все они имеют тридцать две приметы превосходства и восемьдесят второстепенных признаков телесного совершенства; между ними нет различия, за исключением того, что они манифестируют разные видоизменения в соответствии с различным предрасположением существ, которых нужно воспитать и освободить разными средствами. В высшей сущности, которая является *дхармакайей*, все будды прошлого, настоящего и будущего обладают одной одинаковостью».

*

Тогда Махамати сказал Благословенному: «Благословенный сказал, что от ночи просветления до ночи *паринирваны Татхагата* не произнес ни слова и никогда не произнесет ни слова. В каком глубоком смысле это истинно?»

Благословенный ответил: «Это истинно по двум причинам глубочайшего смысла: в свете истины самостоятельно осознаваемой благородной мудрости и в истине вечно пребывающей реальности. Самоосознание благородной мудрости всеми *татхагатами* такое же, что и мое собственное самоосознание благородной мудрости; нет ни большего, ни меньшего, ни разницы, и все *татхагаты* подтверждают то, что состояние самоосознания свободно от слов и различения и не имеет ничего общего с двойственным способом речи, то есть все существа получают учения *татхагат* посредством самоосознания благородной мудрости, а не посредством слов различения.

Опять же, Махамати, всегда существовала вечно пребывающая реальность. "Субстанция" истины (*dharmadhatu*) пребывает вечно, независимо от того, появляется ли *tatkhagata* в мире или нет. Так вечно пребывает причина всех вещей (*dharmata*); так и реальность (*paramartha*) пребывает и сохраняет свой порядок. То, что было осознано мной самим и всеми другими *tatkhagатами*, – это та реальность (*dharmakaya*), вечно пребывающая самоупорядоченность реальности; "таковость" (*tathata*) всех вещей; состояние реального существования вещей (*bhutata*); благородная мудрость, которая есть истина сама по себе. Солнце спонтанно излучает свое великолепие на всех одинаково и без слов объяснения; в подобной манере *tatkhagаты* излучают истину благородной мудрости, не прибегая к словам и всем в одинаковой мере. По этим причинам я утверждаю, что с ночи просветления до ночи *паринирваны* *Tatkhagаты* он не произнес и не произнесет ни одного слова. И то же истинно у всех будд».

*

Затем сказал Махамати: «Благословенный, ты говоришь о тождестве всех будд, но в других местах ты говорил о *дхармата-Будде* (*dharmata-buddha*), *нишьянда-Будде* (*nishyanda-buddha*) и *нирмана-Будде* (*nirmana-buddha*) как если бы они были отличны друг от друга; как они могут быть одинаковыми и все же разными?»

Благословенный ответил: «Я говорю о различных буддах в противоположность воззрениям философов, которые основывают свои учения на реальности внешнего мира форм, и которые лелеют различие и привязанности, возникающие из этого; против учений этих философов я раскрываю *нирмана-Будду*, Будду видоизменений. Во многих видоизменениях стадии *tatkhagat* *нирмана-Будда* устанавливает такие вопросы, как щедрость, нравственность, терпение, внимательность и успокоение: с помощью правильного знания он учит истинному пониманию подобной *майи* природы элементов, составляющих личность и ее внешний мир; он учит истинной природе системы ума в целом и в различиях от ее форм, функций и способов деятельности.

В более глубоком смысле *нирмана-Будда* символизирует принципы разграничения и объединения, по причине которых все составные вещи распределяются, все сложные вещи упрощаются, все мысли анализируются; в то же время он символизирует гармонизирующую, объединяющую силу сочувствия и сострадания; он устраняет все препятствия, он гармонизирует все отличия, он приводит в совершенное единство несогласованное множество. Ради освобождения всех существ бодхисаттвы и *tatkhagаты* принимают тела видоизменения и используют множество искусных средств, это работа *нирмана-Будды*.

Ради просветления бодхисаттв и их поддержки в стадиях невообразимое делается осознаваемым. *Нишьянда-Будда*, Будда истечений, хотя и обладает трансцендентным разумом, являет истинный смысл и значение проявлений, различения, привязанности, силы энергии привычки,

которая накапливается ими и обуславливает их, не-рожденности, пустоты, отсутствию "я" всех вещей. Благодаря трансцендентному разуму и очищению от вредных истечений жизни все двойственные воззрения на существование и не-существование превосходятся, и посредством самоосознания благородной мудрости манифестируется истинная безобразность реальности.

Невообразимая слава состояния Будды манифестируется в лучах благородной мудрости; благородная мудрость – это собственная природа *татхагат*. Это работа *нишьянда*-Будды. В более глубоком смысле *нишьянда*-Будда символизирует появление принципов умственной деятельности и сострадания, но пока еще неразличимых и находящихся в совершенном равновесии, потенциальных, но не-манифестируемых.

Если смотреть с входящей стороны бодхисаттвы, *нишьянда*-Будда виден в прославленных телах *татхагат*; если смотреть с выходящей стороны состояния Будды, *нишьянда*-Будда виден в сияющих личностях *татхагат*, готовых и стремящихся манифестировать присущие им любящую доброту и мудрость *дхармакайи*.

Дхармата-Будда – это состояние Будды в своей собственной природе совершенного единства, в котором преобладает абсолютное спокойствие. В качестве благородной мудрости, *дхармата*-Будда превосходит всякое различимое знание, является целью интуитивного самоосознания и является собственной природой *татхагат*. В качестве благородной мудрости, *дхармата*-Будда – это высший принцип реальности, из которого все вещи получают свое бытие и истинность, но который сам по себе превосходит все утверждения. *Дхармата*-Будда – главное Солнце, которое содержит все, освещает все. Его непостижимая сущность манифестируется в "истекающей" славе *нишьянда*-Будды и в видоизменениях *нирмана*-Будды».

*

Затем сказал Махамати: «Прошу, расскажи нам, Благословенный, больше о *дхармакайе*?»

Благословенный ответил: «Мы говорили о нем в терминах состояния Будды, но она непостижима и за пределами утверждений, мы можем именно так же говорить о ней как о теле истины, или принципе истины высшей реальности (*paramartha*). Этот высший принцип реальности может рассматриваться как манифестируемый в семи аспектах: во-первых, как *читта-гочара*, мир духовного опыта и обитель *татхагат* в их исходящей миссии освобождения. Это благородная мудрость, манифестируемая как принцип сияния и индивидуации. Во-вторых, как *джняна*, мир ума и его принцип умственной деятельности и сознания. В-третьих, как *дришти*, царство двойственности, которое представляет собой физический мир рождения и смерти, где манифестируются все различия мыслителя, мышления и мыслимого, и где манифестируются

принципы ощущения, восприятия, различения, желания, привязанности и страдания.

В-четвертых, из-за жадности, гнева, влечения, страдания и нужд физического мира, присущих различению и привязанности, она являет мир за пределами царства двойственности, где она проявляется как объединяющий принцип щедрости и сочувствия. В-пятых, в царстве еще более высоком, которое является обителью стадий бодхисаттвы и сходно миру ума, где интересы сердца превосходят интересы ума, она проявляется как принцип сострадания и самопожертвования. В-шестых, в духовном царстве, где бодхисаттвы достигают состояния Будды, она проявляется как принцип совершенной любящей доброты (*karuna*). Здесь отбрасывается последнее цепляние за свое "я", и бодхисаттва вступает в свое самоосознание благородной мудрости, что является блаженством совершенного наслаждения *татхагаты* своей сокровенной природой. В-седьмых, как *праджня*, активный аспект высшего принципа, в котором как исходящие, так и входящие принципы одинаково подразумеваются и потенциальны, и в котором и мудрость, и любящая доброта находятся в совершенном равновесии, гармонии и единстве.

Это семь аспектов высшего принципа *дхармакайи*, благодаря которым все вещи манифестируются и совершенствуются, а затем воссоединяются, и все, что остается в его непостижимом единстве, без признаков индивидуации, начала, последовательности, окончания, мы говорим о нем как о *дхармакайе*, как о высшем принципе, как о состоянии Будды, как о *нирване*; что это значит? Это всего лишь другие названия благородной мудрости.

Махамати, тебе и всем бодхисаттвам-махасаттвам следует избегать ошибочных рассуждений философов и стремиться к самоосознанию благородной мудрости».

Глава XIII *Нирвана*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Прошу, расскажи нам о *нирване*?»

Благословенный ответил: «Термин "нирвана" используется разными людьми в разном смысле, а этих людей можно разделить на четыре группы: есть люди, которые страдают или которые боятся страдания и которые думают о *нирване*; есть философы, которые пытаются различать *нирвану*; есть класс учеников, которые думают о *нирване* по отношению к самим себе; и, наконец, есть *нирвана* будд.

Те, кто страдает или боится страданий, думают о *нирване* как о спасении и вознаграждении. Они воображают, что *нирвана* представляет собой в будущем уничтожение чувств и чувственных умов; они не осведомлены, что универсальный ум и *нирвана* – это одно, и что этот мир жизни и

смерти и *нирвана* не подлежат разделению. Эти находящиеся в неведении люди, вместо того чтобы медитировать на безобразности *нирваны*, говорят о различных способах освобождения. Не ведая или не понимая учения *татхагат*, они цепляются за понятие *нирваны*, которая находится вне того, что видится уму, и, таким образом, продолжают вращаться вместе с колесом жизни и смерти.

Что касается *нирван*, различаемых философами: их в действительности нет. Некоторые философы полагают, что *нирвану* следует обнаруживать там, где система ума больше не действует, благодаря прекращению элементов, составляющих личность и ее мир; или она обнаруживается там, где есть полное безразличие к объективному миру и его непостоянству. Некоторые полагают *нирвану* состоянием, где нет воспоминаний о прошлом или настоящем, именно как когда гаснет лампа, или когда сжигается семя или когда гаснет огонь; потому что тогда происходит прекращение всех субстратов, что философы объясняют как не-появление различения. Но это не *нирвана*, потому что *нирвана* не состоит в простом уничтожении и пустоте.

Опять же, некоторые философы объясняют избавление, как если бы это было просто прекращением различения, как когда перестает дуть ветер, или как когда кто-то своим собственным усилием избавляется от двойственного воззрения о познающем и познаваемом, или избавляется от понятий постоянства и не-постоянства; или избавляется от понятий блага и вреда; или преодолевает страсть посредством знания, – для них *нирвана* является избавлением. Некоторые, видя в "форме" того, кто испытывает боль, встревожены понятием "форма" и ищут счастья в мире "не-форм". Некоторые полагают, принимая во внимание индивидуальность и общность, распознаваемые во всех вещах внутри и снаружи, что нет разрушения и что все существа поддерживают свое существование вечно, и в этой вечности видят *нирвану*. Другие видят вечность вещей в концепции *нирваны* в качестве поглощения конечной души верховным Атманом; или кто видит все вещи как манифестацию жизненной силы некоего высшего духа, к которому все возвращается; а некоторые, особенно наивные, заявляют, что есть две первичные вещи, первичная субстанция и первичная душа, которые по-разному реагируют друг на друга и, таким образом, производят все вещи из видоизменений качеств; некоторые думают, что мир рождается из действия и взаимодействия и что никакой другой причины не требуется; другие думают, что Ишвара – свободный творец всего сущего; цепляясь за эти безрассудные понятия, нет никакого пробуждения, и они считают, что *нирвана* состоит в том обстоятельстве, что нет никакого пробуждения.

Некоторые воображают, что *нирвана* – это то место, где собственная природа существует само по себе, не стесненная другими собственными природами, как пестрые перья павлина, разные драгоценные кристаллы или остроконечность шипа. Некоторые считают, что бытие является *нирваной*, некоторые – что не-бытие, в то время как другие пола-

гают, что все вещи и *нирвану* не следует различать друг от друга. Некоторые думают, что время является творцом и что возникновение мира зависит от времени; они полагают, что *нирвана* состоит в распознании времени как *нирваны*. Некоторые думают, что *нирвана* наступит тогда, когда "двадцать пять" истин будут общепринятыми, или когда царь будет соблюдать шесть добродетелей, а некоторые религиозные люди думают, что *нирвана* – это достижение рая.

Эти воззрения, по отдельности выдвинутые философами с разными рассуждениями, не согласуются с логикой и неприемлемы для мудрых. Все они полагают *нирвану* двойственно и в некоторой причинной связи; с помощью этого различения философы воображают *нирвану*, но где нет ни возникновения, ни исчезновения, как может быть различение? Каждый философ, полагающийся на свое собственное писание, из которого он черпает свое понимание, совершает проступок против истины, потому что истина находится не там, где он ее воображает. Единственный результат – это то, что он заставляет свой ум блуждать и становится все более запутанным, поскольку *нирвану* не следует находить с помощью поиска умственной деятельностью, чем больше его ум запутывается, тем больше он запутывает других людей.

Что касается понятия *нирваны*, которого придерживаются ученики и мастера, которые все еще цепляются за понятие "я"-души и которые пытаются найти ее, уходя самостоятельно в уединение: их понятие *нирваны* – это вечность блаженства, подобного блаженству *самадхи* для самих себя. Они распознают, что мир – это всего лишь манифестация ума и что всякое различение происходит из ума, и поэтому они оставляют общественные отношения, практикуют разные духовные дисциплины и в уединении стремятся к самоосознанию благородной мудрости собственными усилиями. Они следуют стадиям до шестой и достигают блаженства *самадхи*, но, поскольку они все еще цепляются за эгоизм, они не достигают "обращения" в самом глубоком месте сознания, и, следовательно, они не свободны от мыслящего ума и накопления его энергии привычки. Цепляясь за блаженство *самадхи*, они переходят к своей *нирване*, но это не *нирвана татхагат*. Они из тех, кто "вошел в поток"; они должны вернуться в этот мир жизни и смерти».

*

Затем Махамати сказал Благословенному: «Когда бодхисаттвы отдают свой запас заслуг ради освобождения всех существ, они становятся духовно едиными со всякой одушевленной жизнью; они сами могут очиститься, но в других все еще остается неисчерпанный вред и незрелая карма. Прошу, расскажи нам, Благословенный, как бодхисаттвы наделяются уверенностью в *нирване*? И что такое *нирвана* бодхисаттв?»

Благословенный ответил: «Махамати, эта уверенность не является уверенностью чисел или логики; нужно быть уверенным не в уме, а в сердце. Уверенность бодхисаттвы приходит с раскрывающимся прозрением, которое следует за устранением препятствий страсти, очищением

препятствий знания, ясным восприятием и терпеливым принятием отсутствия "я". Когда смертный ум перестает различать, больше нет жажды жизни, сексуального вожделения, жажды обучения, жажды вечной жизни; с исчезновением этой четверичной жажды больше не происходит накопление энергии привычки; без накопления более энергии привычки загрязнения на поверхности универсального ума исчезают, и бодхисаттва достигает самоосознания благородной мудрости, что является уверенностью сердца в *нирване*.

Здесь и в других землях будд есть бодхисаттвы, кто искренне предан миссии бодхисаттвы и кто все же не может полностью забыть блаженство *самадхи* и покой *нирваны* для себя. Учение о *нирване*, в которой не осталось субстрата, раскрывается в соответствии со скрытым смыслом ради этих учеников, которые все еще цепляются за мысли о *нирване* для себя, чтобы они могли вдохновиться на то, чтобы проявить себя в миссии бодхисаттвы по освобождению для всех существ. Будды видоизменений учат доктрине *нирваны*, чтобы соответствовать условиям, которые они обнаруживают, и побудить робких и корыстных. Чтобы отвлечь их мысли от самих себя и побудить их к более глубокому состраданию и более серьезному рвению по отношению к другим, им дается уверенность по поводу будущего благодаря поддерживающей силе будд видоизменений, а не благодаря *дхармата*-Будде.

Дхарма, устанавливающая истину благородной истины, принадлежит царству *дхармата*-Будды. Бодхисаттвам седьмой и восьмой стадий трансцендентный разум открывается *дхармата*-Буддой, и им указывают путь, которому они должны следовать. В совершенном самоосознании благородной мудрости, что следует за невообразимой смертью-видоизменением индивидуализированного волевого контроля бодхисаттвы, он больше не живет сам по себе, но жизнь, которой он живет после этого, является жизнью универсального характера *татхагаты*, манифестирующегося в его видоизменениях. В этом совершенном самоосознании благородной мудрости бодхисаттва осознает, что для будд нет *нирваны*.

Смерть Будды, великая *паринирвана*, не является ни разрушением, ни смертью, иначе были бы рождение и длительность. Если бы это было разрушением, это было бы деянием, производящим следствие, а это не так. Это ни исчезновение, ни оставление, это ни достижение, ни недостижение; у него нет единого значения и нет отсутствия значения, поскольку для будд нет *нирваны*.

Нирвана Татхагаты – это то место, где распознается, что нет ничего, кроме того, что видится самим умом; это то место, где, распознавая природу собственного ума, человек больше не лелеет двойственность различения; там, где нет больше ни жажды, ни схватывания; там, где больше нет привязанности к внешним вещам. *Нирвана* – это место, где мыслящий ум со всем его различием, привязанностями, отвлечениями и эгоизмом навсегда отброшен; это где за логические мерки, поскольку они видятся недейственными, больше не хватаются; здесь даже

к понятию истины относятся с безразличием, из-за того что оно вызывает недоумение; это то место, где, избавляясь от четырех утверждений, появляется прозрение в обитель реальности. *Нирвана* – это место, где утихли двойственные страсти, устранены двойственные препятствия и терпеливо принимается двойственное отсутствие "я"; это то место, где посредством достижения "обращения" в глубочайшем месте сознания полностью входят в самоосознание благородной мудрости, то есть *нирвану татхагат*.

Нирвана – это где одно за другим проходятся стадии бодхисаттвы; где поддерживающая сила будд поддерживает бодхисаттв в блаженстве *самадхи*; где сострадание к другим превосходит все мысли о себе; где, наконец, реализуется стадия *татхагаты*.

Нирвана – это царство *дхамрата*-Будды; где манифестация благородной мудрости, то есть состояние Будды, выражается в совершенной любящей доброте ко всем; где манифестация совершенной любящей доброты, то есть состояние *татхагат*, выражается в благородной мудрости ради просветления всех – там, на самом деле, *нирвана*!

Есть два класса тех, кто не может войти в *нирвану татхагат*: есть те, кто отказался от идеалов бодхисаттвы, говоря, что они не соответствуют ни сутрам, ни кодексам нравственности, ни освобождению. Затем есть истинные бодхисаттвы, которые на основании своих первоначальных обетов, данных ради всех существ, говоря: "Пока они не достигнут *нирваны*, я не достигну ее для себя", добровольно удерживают себя от *нирваны*. Но ни одно существо не остается вне воли *татхагат*; когда-нибудь каждый и всякий будет подвержен влиянию мудрости и любящей доброты *татхагат* видоизменений, чтобы накопить запас заслуг и поднимется по стадиям. Но если они только осознают это, они уже в *нирване татхагат*, потому что в благородной мудрости все вещи находятся в *нирване* с самого начала».

АЛМАЗНАЯ СУТРА

На основе отредактированного, измененного и интерпретированного перевода Уильяма Геммелла

Предисловие

Эта версия основана на английском переводе Уильяма Геммелла китайского перевода, сделанного Кумарадживой, и была опубликована Кеганом Полом в 1912 году. Это не точный перевод китайского, но в некоторой степени интерпретированный; он выполнен очень хорошо и оказался более подходящим для данной цели, чем более научный вариант Макса Мюллера, выполненный непосредственно с оригинального санскритского текста.

Нет никаких сведений ни об авторе, ни о дате ее составления, но, должно быть, она была написана около начала христианской эры. Это девятый раздел гораздо большего трактата под названием *Махапраджняпарамита-сутра*. Она очень метафизична и трудна для чтения, но всегда очень высоко ценилась буддийскими учеными. Судя по всему, текст был более или менее беспорядочным задолго до того, как были сделаны китайские переводы, так что в ее нынешней форме имеется некоторое постепенное раскрытие темы. Истина здесь есть, но, чтобы ее раскопать, нужен ученый. В этой версии текста редактор интерпретирует ее тему следующим образом: соблюдение шести *парамит* в свете фундаментальной дхармы пустоты и отсутствия «я». Имея это в виду, сутра была перестроена, разбита на разделы и вольно интерпретирована. Чтобы сделать ее учение ясным и выразительным, были приведены цитаты из *Сутры пробуждения веры*, чтобы дать определения *парамитам*, и они были вставлены в начале каждого раздела.

Как объясняется в предисловии к Самоосознанию благородной мудрости, эта сутра широко использовалась с самого начала основателями секты дзэн одновременно с Ланкаватарой, но из-за того, что последняя была значительно труднее, она постепенно вытеснила Ланкаватару, а после X века использовалась почти исключительно как главная сутра секты. Ее главное учение о том, что все феноменальные вещи и окончательные идеи субъективны и являются манифестацией своего собственного ума, что даже и священные писания «пусты», во многом объясняет характерные принципы секты дзэн:

Особая передача вне писаний;

Никакой зависимости от слов и букв;

Прямое указание на глубочайшее сознание;

Всматривание в свою природу и достижение состояния Будды.

По словам Макса Мюллера, сутра учит: «В отличие от ложных явлений, существует истинная сущность ума. В основе явлений ума лежит неизменный принцип». Это правда, но сутра также учит, что всем хорошим ученикам следует практиковать *парамиты* в свете этого.

АЛМАЗНОЕ СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ (Ваджраччхедика-сутра)

Так слышал. По памяtnому случаю господин Будда пребывал в царстве Шравасты, поселившись в роще Джеты, в парке в царских владениях, который Джета, престолонаследник, подарил Сутане, министру царства, известному своей щедростью и благотворительностью. Вместе с господином Буддой там собралось двенадцать сотен и пятьдесят нищенствующих учеников, помимо многих, достигших выдающихся степеней духовной мудрости.

Когда приблизился час утренней трапезы, господин Будда, облаченный в одеяние нищего и неся чашу для подаяний, отправился в направлении большого города Шравасты, в который он вошел, чтобы попросить еды. В пределах города он ходил от двери к двери и получал те дары, что даровали добрые люди. Завершая это религиозное упражнение, господин Будда вернулся в рощу Джеты и, оmyв свои священные стопы, принял скудную трапезу, которую он получил в качестве подаяния. После этого он снял с себя одеяние нищего, отложил в сторону чашу для подаяний и занял почетное место, которое его ученики сохранили для него.

Почтенный Субхути, занимавший место в собрании, поднялся со своего места, поправил одеяние так, чтобы было обнажено его правое плечо, сложив ладони вместе, и, встав на правое колено, почтительно поклонился господину Будде, говоря: «Ты – непостижимо мудрый, Почитаемый в мирах! С удивительной заботой ты наставляешь в дхарме и сохраняешь в вере это прославленное собрание просветленных учеников. Благословенный, могу ли я попросить тебя порассуждать на эту тему: как следует вести себя ученику, вступившему на путь? Как ему следует продвигаться? Как ему следует сдерживать свои мысли? Как он может реализовать состояние Будды? Какая есть непреложная истина, что будет поддерживать ум хорошего ученика, который стремится достичь наивысшей духовной мудрости и привести в подчинение всякое непомерное желание?»

Господин Будда ответил Субхути, говоря: «Поистине превосходнейшая тема. Послушай меня должным образом, и я провозглашу истину, посредством которой ум хорошего ученика, будь то мужчина или женщина, стремящегося достичь наивысшей духовной мудрости, будет соответственно поддерживаться и иметь возможность привести в подчинение любое чрезмерное желание.

Субхути, именно с помощью истины пустоты и отсутствия "я" просветленные ученики должны продвигаться по пути, чтобы сдерживать свои мысли, чтобы достичь состояния Будды. Если они будут старательно соблюдать *парамиты* и полностью войдут в осознание глубокой *пращня-парамиты*, они достигнут наивысшей духовной мудрости, которой они ищут».

ДАНА-ПАРАМИТА – ПРЕВОСХОДНОЕ МИЛОСЕРДИЕ

Субхути, хорошим ученикам, будь то мужчина или женщина, следует так организовывать свои мысли. Каждый вид жизни, независимо от того, вылупилась ли она из яйца, сформировалась ли в утробе, развилась ли из икры, возникла ли с помощью метаморфозы, с формой или без формы, обладающая или лишенная природного инстинкта или разума, – от этих изменчивых условий бытия я побуждаю вас искать избавление в трансцендентной концепции *нирваны*. Так ученики будут избавлены от неизмеримого, бесчисленного и безграничного мира чувственной жизни, но, в действительности, нет мира чувственной жизни, от которого можно было бы искать избавление. И почему? Потому что в уме просветленных учеников перестали существовать такие произвольные концепции явлений, как сущность, существо, живое существо, личность».

(Субхути, относительно *дана-парамиты* – превосходного милосердия, писание *Пробуждение веры* учит, как ученикам следует практиковать милосердие. Оно говорит: «Если люди придут к ним и попросят что-то, им следует, насколько позволяют их средства, не скупясь, предоставить это и так сделать их счастливыми. Если они видят, что людям угрожает опасность, им следует испробовать все средства, чтобы спасти их и вернуть им чувство безопасности. Если люди приходят к ним с желанием получить наставления в дхарме, им следует, насколько они знакомы с ней и по своему усмотрению, проводить беседы на религиозные темы. И когда они совершают эти акты милосердия, пусть они не лелеют никакого желания славы или выгоды и не жаждут никакой земной награды. Думая только о благе и благословении, которыми следует взаимно делиться, пусть они стремятся к самой превосходной, самой совершенной мудрости».)

Господин Будда продолжил: «Более того, Субхути, просветленный ученик в своих актах милосердия, должен действовать спонтанно, не подвергаясь влиянию таких вещей, как форма, звук, вкус, запах, прикосновение, различение и пристрастность. Важно, чтобы просветленный ученик в проявлении милосердия действовал независимо от явлений. И почему? Потому что, действуя не взирая на иллюзорные формы явлений, он в проявлении милосердия осуществит неоценимые и неизмеримые заслуги.

Субхути, что ты думаешь? Можно ли оценить расстояния, составляющие необъятную вселенную пространства?»

Субхути ответил: «Благословенный! Невозможно оценить расстояния, составляющие необъятную вселенную пространства».

Господин Будда продолжил: «Точно так же невозможно оценить заслуги просветленного ученика, который практикует милосердие, невозмущенный беспокоящими влияниями явлений. Субхути, так нужно наставлять ум всех учеников».

ШИЛА-ПАРАМИТА - ПРЕВОСХОДНОЕ ПОВЕДЕНИЕ

Обращаясь к Субхути, господин Будда сказал: «Что ты думаешь? Если доброжелательный человек дарует в качестве подаяния обилие семи сокровищ, достаточное для того, чтобы заполнить вселенную, накопятся ли у этого человека значительные заслуги?»

Субхути ответил, сказав: «Весьма значительные заслуги, Почитаемый в мирах! Потому что то, что имеется в виду, не разделяет природу обычных заслуг, в этом смысле господин Будда справедливо говорит о "значительных заслугах"».

Господин Будда продолжил: «Если ученик изучает и придерживается с безоговорочной верой хотя бы одной строфы этого писания, подлинные заслуги такого ученика будут соответственно еще больше. И почему? Потому что *татхагаты*, достигшие высшей духовной мудрости, все они обязаны своим началом истине этого священного писания – истине пустоты и отсутствия "я".

(Относительно *шила-парамиты* – превосходного поведения – сутра говорит: «Мирянам следует воздерживаться от всякой недоброжелательности, воровства, нецеломудрия, лжи, двуличия, клеветы, легкомысленных разговоров, корыстолюбия, пагубного умысла, заискивания благосклонности и ложных учений. Ученикам, чтобы обезвредить предрассудки, следует удалиться от возбуждения мирской жизни и, пребывая в уединении, следует практиковать те деяния, которые ведут к сдержанности и удовлетворенности. В случае опытных *бхикшу*, они должны следовать другим правилам и им следует испытывать еще больший стыд, страх и раскаяние за любое несоблюдение второстепенных предписаний. Строго соблюдая все предписания, данные *Татхагатой*, им следует своим примером стараться побуждать всех существ отказаться от пагубного и практиковать благое».)

Что ты думаешь, Субхути? Если ученик, будь то мужчина или женщина, соберет запас драгоценных камней величиной с эту вселенную и дарует их святым *татхагатам*, этот ученик на основании своего дара накопит ли большой запас заслуг?»

Субхути ответил: «Да, Благословенный, он накопит очень большие заслуги».

Господин Будда ответил: «Субхути, если другой ученик, прочитав даже одну строфу этого писания и соблюдая ее, живет благой жизнью, он накопит еще больше заслуг, чем тот, кто просто совершает дары из милосердия и продолжает свою эгоистическую жизнь. И почему? Потому что совершение даров может включать, а может и не включать продвижение по пути, ведущему к *нирване*, но это писание указывает путь к стадиям состояния бодхисаттвы и высшему духовному просветлению Будды. Ученик, который искренне читает это писание и живет добродетельно,

тельной жизнью, накапливает неизмеримые заслуги. Но, Субхути, добродетельная жизнь, даже жизнь Будды, что это такое? Такой вещи нет, это всего лишь имя.

Субхути, предположим, что у человека было бы тело размером с гору Сумеру, считался бы он большим человеком?»

Субхути ответил: «Чрезвычайно большим, Почитаемый в мирах!»

Господин Будда спросил: «Были бы его ум и сердце соответственно большими, Субхути? Что это, что делает человека большим? Это размер его тела? Это его необычная личность? Это работа, которую он выполняет? Или это мудрость, сострадание и отсутствие "я" этого поведения? Субхути, что такое поведение? Такой вещи нет, это нечто, что воображает ум, именно как тело и личность, это всего лишь имя».

Затем господин Будда продолжил: «Тем не менее, если хороший ученик, мужчина или женщина, изучает это писание и тщательно соблюдает даже его строфу, его заслуги будут очень велики. Какие слова могут выразить заслуги ученика, который, живя сдержанно и доброжелательно, прилежно изучает и соблюдает его! Такой ученик обретает силы, соизмеримые с высшей и самой чудесной дхармой. Где бы ни находилось уединенное жилище такого хорошего ученика, оно является сокровищницей этого священного писания; это святыня господина Будды; и над ним будут парить бесчисленные бодхисаттвы высочайшего поклонения и почитания».

КШАНТИ-ПАРАМИТА - ПРЕВОСХОДНОЕ ТЕРПЕНИЕ

В это время господин Будда обратился к Субхути, говоря: «Если хороший ученик, будь то мужчина или женщина, посвятивший себя соблюдению и изучению этого писания, вследствие этого с легкостью подвергается уважению или презрению, то это потому, что в прошлой жизни был совершен какой-то тяжкий проступок, теперь сопровождаемый неумолимым воздаянием. Но, хотя в этой жизни его с легкостью уважают или презирают, он терпеливо переносит это, компенсирующие заслуги, получаемые таким образом, вызовут полное искупление проступка прошлой жизни, и терпеливый ученик будет соответственно вознагражден своим окончательным достижением наивысшего духовного просветления».

(В отношении *кшанти-парамиты* – превосходного терпения – говорится в сутре: «Если ученики встречаются с жизненными невзгодами, они не должны избегать их. Если они страдают от болезненных переживаний, им не следует чувствовать себя несчастными или что с ними обращаются несправедливо, но следует всегда радоваться в памятовании и созерцании глубокого значения дхармы».)

Господин Будда продолжил: «Бесчисленное количество веков назад, Субхути, до прихода будды Дипанкары было много других будд, и я

вспоминаю свои трудные переживания во время служения им и получения их религиозных наставлений и дисциплины, но я терпеливо переносил это и, поскольку мое поведение было совершенно непорочным и безупречным, я переродился в дни будды Дипанкары. Но в грядущие века, если ученик преданно изучает и воплощает на практике учение этого писания, заслуги, которые он таким образом приобретет, намного превзойдут заслуги моего служения в дни тех многих будд.

В предыдущей жизни, Субхути, когда принц Калинги отрезал плоть от моих конечностей и тела, благодаря дисциплине, которой я подвергался в прошлом, я оставался терпеливым, я был безразличен к таким идеям, как явления в качестве сущности, человека, живого человека, личности. Если бы я не был безразличен к таким идеям, когда мои конечности и тело были разрываемы, в моем уме возникли бы чувства гнева и негодования. Я вспоминаю, пятьсот воплощений назад, что я практиковал эту *кшанти-парамиту*, и благодаря ей я избавился от таких произвольных идей. Поэтому, Субхути, просветленный ученик должен отбросить как нереальную и иллюзорную каждую мыслимую форму препятствующих явлений.

Субхути, в устремлении к наивысшей духовной мудрости ум должен быть нечувствительным к каждому чувственному влиянию и быть независимым от всего, что касается формы, звука, запаха, вкуса, прикосновения или различия. Следует культивировать состояние полной независимости ума; потому что, если ум зависит от какой-либо внешней вещи, он лелеет заблуждение; в действительности, для ума нет ничего внешнего. Даже все царство чувственной жизни эфемерно и иллюзорно. Поэтому в выполнении этой *парамиты* ум просветленного ученика должен быть не возмущаем никакой формой явлений».

Господин Будда обратился к Субхути, говоря: «Если просветленный ученик в выполнении этой *парамиты* будет терпелив перед лицом внешних трудностей, постоянно изучать и соблюдать это писание; и другой ученик, осознающий, что в рамках его смысла и цели не может быть абстрактного индивидуального существования – ни страдания, ни того, кто страдает, никого, кто достигает наивысшего духовного просветления, – и все же терпеливо принимает его и продолжает совершенствовать себя в его добродетели, этот ученик будет иметь еще большую совокупную заслугу, чем предыдущий. И почему? Потому что он не подвержен влиянию каких-либо соображений о заслугах или награде».

Субхути спросил господина Будду: «В каком отношении просветленные ученики не подвержены влиянию заслуг или награды?»

Господин Будда ответил: «Просветленные ученики, терпеливо принявшие истину отсутствия "я", не стремятся к наивысшему просветлению в каком-либо духе алчности или стяжательства; они никогда не думают о заслугах и соразмерной им награде. Но *Татхагата*, благодаря своей совершенной мудрости, знает об их терпении и знает, что для них сохраняются совокупные заслуги, которые неизмеримы и безграничны».

ВИРЬЯ-ПАРАМИТА – ПРЕВОСХОДНОЕ УСЕРДИЕ

Господин Будда сказал Субхути: «Если в пределах этой вселенной хороший ученик сложит вместе семь сокровищ, образуя множество возвышенностей, как гора Сумеру, и полностью дарует эти сокровища *Tatkhagate* в качестве дара в своем упражнении милосердия; и другой ученик пожертвует своей жизнью столько раз, сколько песчинок в реке Ганг, накопят ли такие ученики большие заслуги, Субхути?»

Субхути ответил: «Они в действительности накопят большие заслуги, Благословенный».

Господин Будда продолжал: «Если хороший ученик выберет одну строфу из этого писания, будет преданно ее соблюдать и изучать, а затем усердно объяснит ее другим, он, соответственно, накопит еще больше заслуг».

(Об этой *вирья-парамите* – превосходном усердии – сутра говорит: «В практике всех благих деяний ученикам никогда не следует предаваться праздности. Им следует вспомнить все свои большие умственные и физические страдания, которым они подвергались в прошлом по причине жажды мирских объектов и удобств во время прошлых существований и которые ни в малейшей мере не питали их физическую жизнь. Поэтому им следует, чтобы освободиться в будущем от этих страданий, быть неутомимо усердными и никогда не позволять даже мысли о праздности возникать в их уме; но неуклонно и настойчиво из глубокого сострадания стараться принести пользу всем существам. Им следует бесстрашно, решительно, непрерывно, шесть страж днем и ночью, выражать почтение всем буддам, делать им подношения, восхвалять их, раскаиваться и исповедоваться им, стремиться к самому превосходному знанию и давать искренние обеты бескорыстного служения. Только так они могут искоренить, устранить препятствия и укрепить свой корень заслуг».)

Субхути, если ученик получает удовольствие в узкой и исключительной форме доктрины или привязывается к ложным идеям относительно сущности, существа, живого существа, личности, он не может получить пользу от наставлений этого писания и не может он найти удовольствие в его изучении. Это писание предназначено для тех, кто вступает на путь, а также для тех, кто достигает высших планов духовной мудрости. Если ученик усердно соблюдает, изучает и широко распространяет знание этого писания, для такого человека накопленные заслуги будут неизмеримыми, несравненными, безграничными, непостижимыми. Все такие ученики будут наделены трансцендентной духовной мудростью и просветлением».

Господин Будда продолжил: «Что ты думаешь? Может ли просветленный ученик размышлять про себя, говоря: "Я создам многочисленные буддистские царства"?»

Субхути ответил: «Нет, Почитаемый в мирах! И почему? Потому что такие мысли были бы несовместимы с *вирья-парамитой*, а воображаемые таким образом царства на самом деле не были бы буддистскими царствами. Такая фраза, как "создание буддистских царств", – всего лишь фигура речи».

Господин Будда продолжил: «Что ты думаешь, Субхути? Воображаешь ли ты, что *Татхагата* размышляет про себя: "Я принесу спасение всем существам"? Не питай таких обманчивых мыслей. И почему? Потому что на самом деле нет такой дхармы, как "спасение" для кого-либо; и нет такой вещи, как живое существо, которому "спасение" можно было бы принести. То, что называется сущностью, существом, живым существом, личностью, в действительности не таково – так понимают это только находящиеся в неведении и необразованные люди».

Господин Будда спросил Субхути, говоря: «Может ли ученик, который "вошел в поток", несущий к *нирване*, таким образом морализировать про себя: "Я достиг плодов, соизмеримых с заслугами того, кто вошел в поток"?»

Субхути ответил: «Нет, Почитаемый в мирах! И почему? Потому что "вошел в поток" – это просто описательный термин. Ученик, который избегает соблазнов формы, звука, запаха, вкуса, прикосновения и их различия, просто зовется "тот, кто вошел в поток"».

Господин Будда снова спросил Субхути, говоря: «Что ты думаешь? Разве *бхикшу*, который подвержен еще только одной реинкарнации, размышляет про себя: "Я обрел плоды в соответствии с заслугами возвращающегося один раз"?»

Субхути ответил: «Нет, Почитаемый в мирах! И почему? Потому что "возвращающийся один раз" – это просто описательный титул, обозначающий лишь еще только одну реинкарнацию; но в действительности нет такого условия, как "еще только одна реинкарнация". "Возвращающийся один раз" – это просто описательное название».

Господин Будда снова спросил Субхути, говоря: «Что ты думаешь? Может ли *бхикшу*, достигший столь высокой степени духовных заслуг, что ему больше никогда не придется реинкарнироваться, может ли он таким образом размышлять про себя: "Я обрел плоды, соответствующие заслугам того, кто никогда не вернется в этот мир жизнь и смерти"?»

Субхути ответил, говоря: «Нет, Почитаемый в мирах! И почему? Потому что "никогда не возвращающийся" – это просто обозначение, означающее "неподверженность реинкарнации"; но на самом деле нет такого условия, отсюда "никогда не возвращающийся" – это просто подходящее название».

Господин Будда снова спросил Субхути, говоря: «Что ты думаешь? Может ли *бодхисаттва*, достигший абсолютного спокойствия ума, таким образом медитировать про себя: "Я обрел положение *архата*"?»

Субхути ответил: «Нет, Почитаемый в мирах! И почему? Потому что на самом деле нет такого состояния, синонимичного термину "архат". Если *архат* таким образом медитирует про себя: "Я обрел состояние *архата*", то это будет очевидное появление в его уме таких произвольных концепций, как сущность, существо, живое существо, личность. Когда Благословенный объявил обо мне, что в спокойствии ума, соблюдении дхармы и духовном восприятии я являюсь превосходным среди учеников, я не думал про себя: "Я свободен от желаний, я являюсь *архатом*". Если бы я думал таким образом, Благословенный не объявил бы обо мне: "Субхути наслаждается аскезой *архата*". Именно потому, что я был совершенно спокоен и безразличен ко всем условиям, господин Будда объявил: "Субхути наслаждается аскезой, практикуемой *архатами*"».

Господин Будда добавил: «Верно, Субхути! Просветленные ученики в упражнении *вирья-парамиты* должны поддерживать в самих себе чистый и единый ум; им следует не осознавать чувственные условия и культивировать ум, независимый от материальных обстоятельств. И почему? Потому что все чувственные условия и материальные обстоятельства являются лишь манифестациями ума и также подобны сновидению и воображению.

Субхути, бодхисаттве следует иметь сердце, наполненное состраданием ко всякой чувственной жизни, но если он думает про себя: "Я избавлю всех существ", – он не должен называться бодхисаттвой. И почему? Потому что, во-первых, если нет живого существа, нет личности, тогда некого называть бодхисаттвой. И, во-вторых, *Татхагата* объявил: "Все существа не имеют 'я', не имеют жизни, не имеют личности". Кого же тогда избавлять? Если бодхисаттва скажет: "Я создам много земель будд", – он скажет то, что не является истинным. И почему? Потому что идея земли будды полностью воображаема, это только название.

Но, Субхути, бодхисаттва, который верит, что все вещи не имеют сущности "я", и все еще имеет сострадание и веру, он действительно благородный бодхисаттва, и таким считают его всемудрые *татхагаты*».

ДХЬЯНА-ПАРАМИТА – ПРЕВОСХОДНОЕ СПОКОЙСТВИЕ

Субхути спросил господина Будду, говоря: «Почитаемый в мирах! В грядущие века, когда это писание будет провозглашаться среди тех существ, которым суждено его услышать, зародит ли кто-нибудь в своем уме искреннюю, безоговорочную веру?»

Господин Будда ответил, говоря: «Не имей такой мысли опасения. Даже в отдаленный период пяти столетий после *нирваны Татхагаты* будет много учеников, соблюдающих монашеские обеты и усердно преданных благим трудам. Они, услышав, как провозглашается это писание, поверят в его непреложность и зародят в своем уме чистую, безоговорочную веру. Кроме того, важно осознавать, что вера, зарождаемая таким образом, возникает не исключительно благодаря индивидуальной

мысли какого-либо конкретного будды, но из-за ее родства с универсальной мыслью всех мириадов будд на протяжении бесконечных веков. Поэтому среди существ, которым суждено услышать, как провозглашается это писание, многие, благодаря *дхьяна-парамите*, интуитивно зародят чистую и святую веру.

Субхути, *Татхагата*, благодаря своему предвидению, в совершенстве осведомлен обо всех таких потенциальных учениках, и для них также есть сохраняющиеся неизмеримые заслуги. И почему? Потому что их ум не будет возвращаться к таким произвольным концепциям о явлениях, как сущность, существо, живое существо, личность, обладающих качествами или идеями, совпадающими с дхармой или существующими отдельно от принципа дхармы. И почему? Потому что, допуская постоянство и реальность явлений, ум этих учеников был бы вовлечен в такие отличительные идеи, как сущность, существо, живое существо, личность. Подтверждая постоянство и реальность качеств или идей, совпадающих с дхармой, их ум неизбежно будет вовлечен в решение тех же самых понятий. Постулируя неприкосновенную природу качеств или идей, которые существуют отдельно от дхармы, еще предстоит объяснить эти замысловатые различия – сущность, существо, живое существо, личность. Поэтому просветленные ученики не должны ни утверждать постоянство или реальность качеств или идей, совпадающих с дхармой, ни постулировать как обладающие неприкосновенной природой качества и идеи, имеющие существование отдельно от концепции дхармы.

Таким образом, просветленные ученики получают возможность оценить значение слов, которые *татагаты* неизменно повторяют своим последователям: "Ученики должны осознать, что дхарма излагается вашему уму в уподоблении плоту". Если дхарма, выполнившая свою функцию по переправе вас на другой берег, должна быть оставлена вместе со всеми ее совпадающими качествами и идеями, насколько более неизбежным должно быть оставление качеств и идей, которые имеют существование отдельно от дхармы?»

Господин Будда продолжил: «Если у ученика будет достаточно сокровищ, чтобы заполнить безграничную вселенную, и он дарует их *Татхагате* в упражнении милосердия, и если другой ученик, стремясь к высшей духовной мудрости, выберет из этого писания даже одну строфу только из четырех строк, будет соблюдать ее, прилежно изучать и с усердием объяснять другим, совокупные заслуги такого ученика будут соответственно больше, чем заслуги первого. Но, Субхути, важно отношение его ума, в котором он ее объясняет. Ее следует объяснять с умом, наполненным состраданием, но свободным от каких-либо предположений относительно реальности сущности, существа, живого существа, личности, или относительно постоянства или реальности мирских явлений, или относительно достоверности любых идей касательно них. И почему? Потому что явления жизни подобны сну, фантазму, пузырю,

тени, сияющей росе, вспышке молнии; так следует их созерцать просветленному ученику. Его уму следует все время покоиться в блаженстве спокойствия, которое неизменно сопровождает практику *дхьяна-парамиты*».

(В отношении *дхьяна-парамиты* – превосходного спокойствия – сутра говорит: «Новичку следует рассматривать и практиковать *дхьяну* в двух аспектах: как прекращение мыслительной активности ума и как осознание прозрения. Привести к остановке все умственные состояния, производящие странствующее мышление, называется прекращением. Надлежащим образом понимать мимолетность, пустоту и отсутствие "я" всех вещей – это прозрение. Вначале новичку следует практиковать каждое из них отдельно, но, когда постепенно он достигает способности и, наконец, достигает совершенства, эти два аспекта естественным образом сольются в одно совершенное состояние умственного спокойствия. Тому, кто практикует *дхьяну*, следует жить в уединении и, сидя прямо, следует оставаться неподвижными, стремясь успокоить ум. Не фиксируйте мысли на каких-либо определенных вещах, которые вы почувствовали, различили или вспомнили; всякое перечисление, всякое воображение, все воспоминания должны быть исключены, потому что все вещи являются несотворенными, лишенными всех атрибутов, всегда меняющимися. Во всяком мышлении предшествует нечто, что было пробуждено внешними стимулами, поэтому в *дхьяне* следует стремиться отбросить все понятия, связанные с внешним миром. Затем в мышлении следует то, что было составлено в его собственном уме; поэтому ему следует стремиться отказаться от мышления. Поскольку его внимание отвлекается внешним миром, ему говорят обратиться к своему внутреннему, интуитивному сознанию. Если процесс мышления начинается снова, его предостерегают не позволять своему уму привязываться к чему-либо, потому что независимо от ума это не имеет существования. *Дхьяна* вовсе не должна ограничиваться сидением прямо в медитации; свой ум следует сосредотачивать все время, будь то сидение, стояние, движение, работа; с этой целью следует постоянно дисциплинировать себя. Постепенно входя в состояние *самадхи*, он превзойдет все препятствия и укрепит в вере, вере, которая будет непоколебимой».)

Господин Будда возобновил свои слова Субхути, говоря: «Что ты думаешь, Субхути, атомы пыли в мириадах миров, составляющих вселенную, очень ли они многочисленны?»

Субхути ответил: «В действительности, очень многочисленны, Благословенный».

Господин Будда продолжил: «Субхути, эти атомы пыли, сколько бы их ни было много, на самом деле не "атомы пыли", они просто так называются. Более того, эти "мириады миров" на самом деле не миры, они просто называются так из-за неведения.

Субхути, если хороший ученик возьмет эти бесконечные миры, превратит их в чрезвычайно мельчайшие частицы пыли и сдует их в пространство, прекратят ли существовать эти так называемые "бесконечные миры"?»

Субхути ответил: «Благословенный уже преподавал нам, что "мириады миров" – это лишь название; как может то, что является лишь названием, перестать существовать?»

Тогда господин Будда продолжил: «Верно, Субхути, но если бы это было иначе и бесконечные миры были бы реальностью, тогда это было бы утверждением единства и вечности материи, которая, как всем известно, подобна сну, изменчива и преходяща. В действительности, единство и вечность материи! Нет ни материи, ни единства, ни вечности – это просто названия. Вера в единство и вечность материи непостижима; только обычные и мирского ума люди по чисто материалистическим причинам цепляются за эту гипотезу. Субхути, просветленные ученики должны глубоко понять, что пустота и отсутствие "я" характерны для всякой истины. *Дхьяна-парамиту* можно успешно практиковать только с этой точки зрения».

Затем господин Будда продолжил: «Если ученик заверяет, что *Татхагата* провозгласил доктрину о том, что ум может постичь идею сущности, существа, живого существа, личности или *любое* другое различие, то будет ли этот ученик интерпретировать правильно смысл этого пения?»

Субхути ответил: «Благословенный, этот ученик не будет интерпретировать правильно смысл рассуждения господина Будды. И почему? Потому что, Благословенный, когда ты рассуждал о вере в реальность сущности, существа, живого существа, личности, то было прямо объявлено, что таких вещей нет, что они совершенно нереальны и иллюзорны, что это просто слова».

Господин Будда продолжил: «Субхути, ученики, которые устремлены к высшей духовной мудрости, должны таким образом знать, верить и интерпретировать все явления. Они должны устранить из своего ума каждое кажущееся свидетельство конкретных объектов, они должны устранить из своего ума даже понятия таких вещей и стать безразличными к каждой идее, связанной с ними. И почему? Потому что, пока он лелеет сами идеи и в отношении сущности, существа, живого существа, личности, его ум остается в смятении. Он должен даже стать безразличным к идее о том, что есть кто-то, для кого идея чувственной жизни может стать безразличной. Если он подумает про себя: "Я должен стать безразличным к каждой идее чувственной жизни", его нельзя описать как являющимся полностью просветленным. И почему? Потому что в пределах реальности нет такой вещи, ни сущности, ни существа, ни живого существа, ни личности, ничего такого, что можно было бы различить, и поэтому не может быть реальности для идей, касающихся их, поскольку все эти вещи являются просто манифестациями самого ума».

Субхути спросил, говоря: «Благословенный, в грядущие века, смогут ли живые существа, которым суждено услышать эту дхарму, пробудить внутри своего ума эти сущностные элементы веры?»

Господин Будда ответил, улыбаясь: «Субхути, нельзя утверждать, что есть или будут какие-либо такие вещи, как живые существа, и нельзя также утверждать, что их не будет. В настоящее время их нет, они просто называются "живыми существами". А что касается кого-либо спасаемого: как может быть то, чтобы искать его с помощью поиска, или чтобы узнать о нем, найдено ли оно когда-либо? Невозможно достичь самоосознания *праджня-парамиты*, не превзойдя способности сознания. Полностью осознать пустоту, отсутствие "я" и безобразность с помощью различающего ума бесполезно. Только практикуя *дхьяна-парамиту*, отождествляя себя с пустотой и отсутствием "я", можно осознать пустоту и отсутствие "я". В упражнении *дхьяна-парамиты*, пока ум просветленного ученика не независим от всех явлений, он подобен человеку, заблудившемуся в непроглядной тьме, для которого каждый объект невидим, а сам он беспомощен. Но просветленный ученик, практикующий *парамиту* умом, независимым от каждого явления, подобен человеку, у которого внезапно восстанавливается сила зрения, и он видит каждую вещь как в полуденном сиянии солнечного света».

Господин Будда сказал:

*Не с помощью видимой формы,
Не с помощью слышимого звука
Будду следует воспринимать;
Только в уединении и чистоте дхьяны
Можно осознать блаженность Будды.*

ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА - ПРЕВОСХОДНАЯ МУДРОСТЬ

Обращаясь к Субхути, господин Будда сказал: «Что ты думаешь? Когда в предыдущей жизни я был учеником будды Дипанкары, стал ли я в конечном итоге буддой из-за какого-то предписанного учения или системы доктрин?»

Субхути ответил: «Нет, Благословенный. Когда господин Будда был учеником будды Дипанкары, ему не было передано ни предписанного учения, ни системы доктрин, благодаря чему он в конечном итоге стал буддой».

Господин Будда продолжил, говоря: «В своих рассуждениях предоставил ли я систему доктрины, которую можно особым образом сформулировать?»

Субхути ответил: «Насколько я понимаю смысл рассуждений Благословенного, у него нет системы доктрин, которую можно было бы особым образом сформулировать. И почему? Потому что то, что Благословен-

ный излагает в общих чертах в терминах дхармы, на самом деле непостижимо и невыразимо. Будучи чисто духовной концепцией, это не созвучно дхарме и не является синонимом чего-либо отдельного от дхармы; но это служит примером того, как бодхисаттвы и святые будды рассматривали интуитивное самоосознание как наивысший закон своего ума и тем самым солидарно достигли различных планов духовной мудрости».

Господин Будда одобрил эти слова, говоря: «Это правда, Субхути! Это правда. Нет дхармы, с помощью которой будды достигают высшей духовной мудрости. Мудрость достигается только самоосознанием посредством практики *дхьяна-парамиты*. Если бы была такая дхарма, Дипанкара не пророчествовал бы, когда я был его учеником: "В грядущие века, мой мальчик, ты станешь буддой Шакьямуни". И почему? Потому что в концепции "будда" каждая дхарма постигнута целиком и вразумительно. Как могла бы быть дхарма, с помощью которой можно достичь этого всеобъемлющего состояния? Высшая духовная мудрость, которой достигают будды, в своей сущности не может быть определена как реальная или нереальная. То, что обычно называют дхармой Будды, является синонимом любой нравственной и духовной дхармы. Субхути, то, о чем говорят как о "системах дхармы", включая даже так называемую дхарму Будды, на самом деле не системы дхармы, их просто называют "системы дхармы"».

(В отношении *праджня-парамиты* – превосходной мудрости – на самом деле, такой вещи нет. *Праджня-парамита* превосходит всякое представление, всякое знание, всякую мудрость; это благородная мудрость в ее "таковости", и ее собственная природа манифестируется в телах трансформации *татхагат*.)

Субхути спросил господина Будду: «Значит, в достижении высшей духовной мудрости господин Будда не достиг ничего определенного и осязаемого?»

Господин Будда ответил: «В достижении высшей духовной мудрости не было обретено ни чего-то, напоминающего дхарму, ни доктрины, поэтому это называется "высшая духовная мудрость". *Праджня-парамита* универсальна, целостна, неделима; она ни сверху, ни снизу; она исключает все такие произвольные идеи, как сущность, существо, живое существо, личность, различение, представление; но она включает в себя все дхармы, касающиеся культивирования мудрости и сострадания. И даже они, если их определять и обдумывать, на самом деле не являются "дхармами мудрости и сострадания"; они только называются "дхармы мудрости и сострадания".

Не думай, что *татхагаты* считают про себя: "Я должен распространять систему дхармы". Не имей такой неуместной мысли, Субхути. И почему? Потому что, думая так, ученик покажет свое неведение и опорочит *татхагат*. На самом деле нет "системы дхармы", которую можно было бы распространять; это только называется "система дхармы".

Что ты думаешь? Можно ли *татхагат* воспринимать по их совершенным материальным телам или по каким-либо телесным явлениям?»

Субхути ответил: «Маловероятно, что господина Будду можно воспринимать по его совершенному материальному телу или по каким-либо телесным явлениям; потому что на самом деле нет такой вещи, как материальное тело, ни телесных явлений; это только термины, которые находятся в общем употреблении».

Затем господин Будда сказал: «Почему *Татхагата* назван так? Это потому, что он манифестирует сущностную природу реальности. "Тот, кто так приходит", приходит ниоткуда. Он символизирует пустоту качеств, отсутствие "я", безобразность, пустоту высшей реальности. Он символизирует не-рожденное, не-возникшее, истинно вечное, потому что высшее. И все же, Субхути, если кто-то заявит, что высшая мудрость манифестируется *Татхагатой*, он скажет неправду, он оклеветает меня своим ограниченным знанием. То, что манифестируют *татхагаты*, не является ни истиной, ни ложью: это не-вещность; и все же это непостижимое единство, потому что это *праджня-парамита*, потому что это сущностная природа состояния Будды.

Субхути, план мысли, которого достигают будды и который манифестируют *татхагаты*, нельзя выразить в терминах реальности или в терминах не-реальности. Их высказывания ни экстравагантны, ни несбыточны; они истинны, достоверны, непреложны, но никогда не могут быть выражены в пределах слов и доктрин».

Затем господин Будды спросил Субхути, говоря: «Можно ли *татхагат* узнать по работе, которую они делают, и по результатам, которые они производят?»

Субхути ответил: «Нет, Благословенный, Будду нельзя узнать по его работе, иначе великий царь-завоеватель мира был бы Буддой».

Господин Будда сказал: «Именно так, Субхути. *Татхагат* следует знать не по большой учености, не по строительству чего-либо или по разрушению чего-либо. Только внутри самого глубокого сознания бодхисаттв посредством самоосознания *праджня-парамиты* можно осознать *татхагат*».

Господин Будда продолжил: «Что ты думаешь, Субхути? Обладает ли *Татхагата* телесным оком?»

Субхути согласился, говоря: «Благословенный поистине обладает телесным оком».

«Что ты думаешь, Субхути? Обладает ли *Татхагата* оком просветления?»

Субхути согласился, говоря: «Благословенный поистине обладает оком просветления».

«Что ты думаешь, Субхути? Обладает ли *Татхагата* оком мудрости?»

Субхути согласился, говоря: «Благословенный поистине обладает оком мудрости».

«Что ты думаешь, Субхути? Обладает ли *Татхагата* оком сострадания?»

Субхути согласился, говоря: «Благословенный поистине обладает оком сострадания Будды».

Господин Будда продолжил: «Если бы рек Ганг было столько, сколько песчинок в реке Ганг, и если бы было столько земель будд, сколько песчинок во всех этих бесчисленных реках, были бы эти земли будд многочисленными?»

Субхути ответил: «Земли будд бесчисленны».

Господин Будда продолжил: «Субхути, в этих бесчисленных мирах существуют все формы чувственной жизни со всеми их разнообразными умственными способностями, склонностями и темпераментом, все в равной степени известны *татхагатам*, и *татхагаты* полны сострадания к ним. Тем не менее, то, что называется умственными способностями, предрасположенностями и темпераментом, на самом деле не является умственными способностями, предрасположенностями и темпераментом; они просто называются таковыми. Предрасположенности ума, способности мысли, относящиеся к прошлому, настоящему или будущему, одинаково нереальны и иллюзорны.

Так следует объяснить благородную *праджня-парамиту*. Так следует молодому ученику, будь то мужчина или женщина, так следует высшему бодхисаттве понимать и объяснять *праджня-парамиту*. Все следует видеть как уединение, как отсутствие "я", как безобразность; все следует видеть как небо, как солнечный свет, как тьму, как призрак, как сон, как вспышку молнии, как пузырь. Так следует постигать и объяснять *праджня-парамиту*».

Тогда почтенный Субхути, услышав текст этого священного писания, изложенного господином Буддой, и осознав его глубокий смысл, заплакал и, обращаясь к господину Будде, сказал: «Ты – непостижимо мудрый, Благословенный! Излагая таким образом это высшее писание, ты превзошел все ранее приведенные разъяснения. Поистине, все вещи, все явления и все определенные идеи преходящи, пусты, не имеют "я", безобразны и подобны сну! Пребывает только *праджня-парамита*».

Господин Будда, соглашаясь, сказал: «Субхути, в грядущие века ученики, которым суждено услышать это писание, отбросив каждую произвольную идею, не становясь ни смущенными его крайним образом мысли, ни увлеченными его возвышенным настроением, ни полными страха в отношении осознания его благородного настроения, кто преданно и усердно изучает его, соблюдает его предписания и терпеливо объясняет его другим, присущие им заслуги возбуждают величайшее удивление и восхищение. Более того, по мере того как они достигают осознания этой глубокой *праджня-парамиты* посредством практики *дхьяны*,

они в конечном итоге становятся полностью просветленными, полностью сострадательными – сами себя явившими как Будда».

Субхути спросил господина Будду: «Благословенный, под каким именем будет известно это писание, чтобы мы могли относиться к нему с благоговением?»

Господин Будда ответил: «Субхути, это писание будет известно как Алмазное священное писание, потому что с помощью его трансцендентной мудрости всякая чувственная жизнь достигнет другого берега. Под этим именем вы должны с благоговением относиться к нему, всегда помня, что то, что называется трансцендентной мудростью, – это всего лишь имя: *праджня-парамита* превосходит всякую мудрость».

СУТРА ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ МУДРОСТИ

На основе перевода Макса Мюллера
Отредактировано и интерпретировано

Предисловие

Эта сутра под заголовком *Маха-праджня-парамита-хридайя* составляет еще один раздел большой *Маха-праджня-парамита-сутры*. Это самая короткая из всех больших сутр, поэтому ее запоминали наизусть все буддийские монахи и декламировали как часть ежедневного ритуала, часто по многу раз в день. Неудивительно, что ее учение о «пустоте» вошло в основу их мышления. Несмотря на однозначность ее учения, она окупит целую жизнь вдумчивой медитации.

СУТРА ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ МУДРОСТИ (*Маха-праджня-парамита-хридайя*)

Так слышал. Однажды Благословенный вместе с числом высших бодхисаттв и большой группой *бхикшу* останавливался в Раджагрихе на горе Гридхракута.

Благословенный сидел отдельно, погруженный в *самадхи*, а благородный бодхисаттва Авалокитешвара медитировал на глубокую *праджня-парамиту*, думая таким образом: «Личность состоит из пяти схватывающих совокупностей – формы, ощущения, восприятия, различения и сознания – всех их Благословенный преподавал нам по природе подобными сну и пустыми».

Затем почтенный Шарипутра под влиянием силы Благословенного, погруженного в *самадхи*, сказал так благородному бодхисаттве Авалокитешваре: «Если сын, или дочь, хорошей семьи желает изучать глубокую *праджня-парамиту*, как он должен это делать?»

Благородный бодхисаттва Авалокитешвара ответил почтенному Шарипутре: «Если сын, или дочь, желает изучать глубокую *праджня-парамиту*, он должен думать так: "Личность? Что такое личность? Это вечная сущность или она создается из преходящих элементов?"

Личность создается из пяти схватывающих совокупностей, которые по природе пусты в отношении какой-либо собственной субстанции. Форма, или материя, – это пустота; пустота не отлична от формы и форма не отлична от пустоты; в действительности, пустота – это форма. В подобной манере ощущение – это пустота; пустота не отлична от ощущения и ощущение не отлично от пустоты; в действительности, пустота – это ощущение. В подобной манере восприятие, различение и сознание – тоже пустота".

Так, о Шарипутра, все вещи, имея характер пустоты, не имеют ни начала, ни конца; они ни безупречны, ни не-безупречны; они ни совершенны, ни не-совершенны. Поэтому в пустоте нет формы, нет ощущения, нет восприятия, нет различения, нет сознания. Нет глаза, нет уха, нет носа, нет языка, нет чувствительности к контакту, нет ума. Нет формы, нет звука, нет запаха, нет вкуса, нет прикосновения, нет умственного процесса, нет объекта, нет знания, нет неведения. Нет разрушения объектов, нет прекращения знания, нет прекращения неведения. Нет увядания и нет смерти, и нет какого-либо разрушения понятий увядания и смерти. Нет благородной четверичной истины – нет страдания, нет причины страдания, нет прекращения страдания, ни какого-либо благородного пути к прекращению страдания. Нет знания *нирваны*, нет обретения *нирваны*, нет не-обретения *нирваны*.

Почему нет такой вещи, как обретение *нирваны*? Потому что *нирвана* – это царство ничто. Если "я"-душа личности является вечной сущностью, оно не может достичь *нирваны*. Только потому, что личность создается из элементов и поэтому пуста в отношении "я"-души, она может достичь *нирваны*. Пока человек приближается к высшей мудрости, он все еще пребывает в царстве сознания. Если он хочет реализовать *нирвану*, он должен выйти за пределы царства сознания. В высшем *самадхи*, когда сознание было превзойдено, он вышел за пределы различения и знания, за пределы всякой досягаемости изменений или страха. Он уже наслаждается *нирваной*.

Совершенное понимание этого и терпеливое принятие этого является высшей мудростью, то есть *праджня-парамитой*. Все будды прошлого, настоящего и будущего, достигнув высшего *самадхи*, пробуждаются, чтобы обнаружить себя осознающими эту высшую совершенную мудрость.

Поэтому каждому следует стремиться к самоосознанию *праджня-парамиты*, истины совершенной мудрости, непревзойденной истины, истины, которая прекращает всякое страдание, истины, которая навеки истинна. О *праджня-парамита*! О трансцендентная истина, которая охватывает беспокойный океан жизни и смерти, благополучно переinesi всех ищущих на тот другой берег. Так, о Шарипутра, следует бодхисаттве наставлять всех ищущих глубокой *праджня-парамите*.

Когда Благословенный вышел из *самадхи*, он одобрил слова благородного бодхисаттвы Авалокитешвары, говоря: «Хорошо! Хорошо, благородный сын! Так, в действительности, должно предоставлять изучение глубокой *праджня-парамиты*. Как ты это описал, это одобряется всеми *татхагатами*».

Так говорил Благословенный с радостным умом, и благородный бодхисаттва Авалокитешвара, почтенный Шарипутра и вся группа *бхикшу* восхвалили слова Благословенного.

СУТРА ШЕСТОГО ПАТРИАРХА

На основе перевода Вона Му-лама, отредактировано и интерпретировано

Предисловие

Эта версия основана на английском переводе, озаглавленном: *Сутра, изложенная шестым патриархом Вей Ланом на высоком сидении драгоценности закона*, сделанном г-ном Воном Му-ламом из Шанхая и опубликованном Yu Ching Press. Г-ну Вону следует отдать должное за его самое превосходное воспроизведение смысла и духа оригинала. Г-н Вон очень любезно разрешил редактору внести изменения в его английское оформление и удалить отрывки, которые достаточный объем литературы и историческая критика очевидно делают необходимым это сделать или которые не представляют особого интереса для нашего времени. Поскольку г-н Вон находится далеко на Цейлоне, чтобы лучше подготовиться к дальнейшей переводческой работе, не было возможности обсудить с ним изменения и получить его одобрение; поэтому редактор несет полную ответственность за них. Перевод г-на Вона технически более полный и точный и для научных исследований предпочтительнее этой версии, но существует большая потребность в более простой и удобочитаемой версии, и для этого предусмотрена эта версия.

Шестой китайский Патриарх жил пятнадцать столетий назад (637-713 гг.), но его доброе и прямое настаивание на одном: «Самоосознание вашей собственной сущности ума» помещает его в число великих учителей мира и отмечает его как человека, все еще достойного внимания.

СУТРА, ПРОИЗНЕСЕННАЯ ШЕСТЫМ ПАТРИАРХОМ

Глава I

Автобиография Хуэй-нэна

Однажды, когда Патриарх прибыл в монастырь Бао-линь, префект Вэй Шао-чжоу и другие официальные лица пришли туда, чтобы пригласить его провести публичные лекции по буддизму в зале храма Да-фань в городе (Гуанчжоу).

Когда пришло время, собрались префект Вэй, правительственные чиновники и конфуцианские ученые, около тридцати в каждой группе, *бхикшу*, *бхикшунни*, даосы и миряне, всего почти тысяча. После того как Патриарх занял свое место, прихожане в полном составе выразили ему свое почтение и попросили рассказать об основных истинах буддизма. После чего Его Святейшество произнес следующее обращение:

«Ученая аудитория, наша собственная природа, которая является семенем или ядром *бодхи* (мудрости, которая приходит с просветлением), чиста по природе, и, правильно ее используя, мы можем напрямую достичь состояния Будды. Позвольте мне рассказать вам кое-что о моей собственной жизни и о том, как я овладел этим внутренним учением нашей школы чань.

Мой отец, уроженец Фань-яна, был уволен с официального поста и сослан, чтобы стать простолудином в Синь-чжоу в Гуан-дуне. Мой отец умер, когда я был совсем молод, оставив мою мать бедной и несчастной, к моей большой печали. Мы переехали в Гуан-чжоу (ныне Кантон) и жили в очень плохих условиях. Однажды я продавал дрова на рынке, когда один из моих покупателей приказал отправить их в его магазин. После доставки и оплаты за это, когда я вышел на улицу, я обнаружил человека, декламирующего сутру. Как только я услышал текст этой сутры, мой ум сразу же стал просветленным. Я спросил у этого человека, как называется книга, которую он декламировал, и мне сказали, что это Алмазная сутра (*Ваджраччхедика*). Я спросил его, откуда он прибыл и почему он декламирует именно эту сутру. Он ответил, что он прибыл из монастыря Дун-шань в округе Хуан-мэй города Чи-чжоу; что настоятелем этого храма был Хун-жень, Пятый Патриарх, у которого было около тысячи учеников; и что когда он отправился туда выразить почтение Патриарху, он обнаружил, что тот читает лекцию по этой Алмазной сутре. Далее он сказал мне, что Его Святейшество имел обыкновение поощрять мирян, а также своих монахов, декламировать это писание, поскольку, поступая таким образом, они могут осознать свою собственную сущность ума и тем самым напрямую достичь состояния Будды.

Должно быть, из-за моей хорошей кармы, накопленной в прошлых жизнях, я услышал об этом, и позже мне дал десять таэлей на содержание моей матери человек, который посоветовал мне отправиться в Хуан-

мэй, чтобы встретиться с Пятым Патриархом. После того как была организована поддержка моей матери, я отправился в Хуан-мэй, что заняло у меня около тридцати дней.

Я выразил почтение Патриарху, и меня спросили, откуда я прибыл и что я ожидаю получить от него. Я ответил, что я простолудин из Синь-чжоу в Гуан-дуна и далеко путешествовал, чтобы выразить ему свое уважение, а затем сказал: "Я не прошу ничего, кроме состояния Будды".

Патриарх ответил: "Так ты родом из Гуан-дуна? Ты, очевидно, принадлежишь к селянам; как ты можешь рассчитывать стать Буддой?"

Я ответил: "Хотя есть северяне и южане, но север или юг не имеют разницы в их природе Будды. Селянин отличается от Вашего Святейшества физически, но в нашей природе Будды нет разницы".

Он собирался говорить со мной дальше, но присутствие других учеников заставило его колебаться, и он сказал мне присоединиться к другим работникам в их заданиях. "Могу ли я сказать Вашему Святейшеству, – убеждал я, – что *праджня* (трансцендентная мудрость) постоянно возникает в моем уме. Поскольку человек не может отклониться от своей собственной природы, его по праву можно назвать 'полем заслуг' (это почетный титул, даруемый монахам, поскольку монах предоставляет другим наилучшие возможности «сеять семена заслуг»). Я не знаю, какую работу Ваше Святейшество просит меня делать".

"Этот селянин очень остроумен, – заметил он. – Иди в мастерские и более не говори". Затем я удалился на задний двор, где велась работа в монастыре, и один брат-мирянин сказал мне колоть дрова и лущить рис.

Спустя более чем восемь месяцев, Патриарх однажды встретил меня и сказал: "Я знаю, что твое знание буддизма очень прочно, но я должен воздерживаться от разговоров с тобой, чтобы плохие люди не причинили тебе вреда. Понимаешь?" "Да, уважаемый, я понимаю, – ответил я. – И я не подойду близко к вашему залу, чтобы люди не заметили меня".

Однажды Патриарх собрал всех своих учеников и сказал им: "Вопрос непрекращающегося перерождения – очень важный вопрос, но, вместо того чтобы пытаться освободиться от этого горького моря жизни и смерти, вы, люди, день за днем, кажется, гонитесь только за запятнанными заслугами. Заслуги не помогут вам, если ваша сущность ума загрязнена и затуманена. Идите же и ищите трансцендентную мудрость, которая находится в вашем собственном уме, а затем напишите мне строфу о ней. Тот, кто получит самое ясное представление о том, что такое сущность ума, получит знаки отличия Патриарха, я передам ему тайное учение дхармы и назначу его Шестым Патриархом. А теперь уходите скорее и не медлите с написанием строфы, обдумывание совершенно не нужно и бесполезно. Тот, кто осознал сущность ума, может засвидетельствовать это сразу же, как только с ним заговорят о ней. Он не может потерять ее из виду, даже если он участвует в битве".

Получив это наставление, ученики удалились и сказали друг другу: "Нет никакого смысла в наших усилиях писать строфу и представлять ее Его Святейшеству, патриархат все равно достанется старейшине Шэнь-сю, нашему наставнику. Зачем проходить через форму письменности? Это будет только пустой тратой сил". Услышав это, они решили ничего не писать, говоря: "Зачем нам утруждать себя делать это? Отныне мы будем просто следовать за нашим наставником Шэнь-сю, куда бы он ни пошел, и будем обращаться к нему за руководством".

Шэнь-сю рассуждал про себя: "Учитывая, что я их наставник, никто из них не будет участвовать в состязании. Интересно, следует ли мне писать строфу и представлять ее Его Святейшеству или нет. Если не следует, как Патриарх сможет узнать, насколько глубоко или поверхностно мое знание? Если моя цель получить дхарму, мой мотив чист. Если это чтобы получить патриархат, то это плохо, мой ум будет умом мирянина, и мои действия будут равносильны краже священного места Патриарха. Но если я не представлю строфу, я потеряю шанс получить дхарму. Очень трудно узнать, что делать".

Перед патриаршим залом было три коридора, стены которых должны были быть расписаны придворным художником по имени Лу-чжэнь картинами, предложенными Ланкаватара-сутрой, изображающими преобразование собрания, и сценами, показывающими генеалогию пяти патриархов, для информации и почитания общественности. Когда Шэнь-сю составил свою строфу, он сделал несколько попыток представить ее, но его ум было так взволнован, что ему помешали это сделать. Затем он решил: "Лучше бы мне написать ее на стене коридора, и пусть Патриарх сам ее найдет. Если он одобрит ее, тогда я пойду выразить ему почтение и скажу, что это было сделано мной, но если он ее не одобрит, тогда я зря потратил несколько лет на этой горе, получая почести, которых я не заслужил. Если я потерплю неудачу, какого прогресса я достиг в изучении буддизма?"

В полночь той ночью он пошел тайно написать свою строфу на стене южного коридора, чтобы Патриарх мог узнать, какого духовного прозрения он достиг. Строфа гласила:

*Наше тело можно сравнить с деревом бодхи;
Тогда как наш ум – это яркое зеркало.
Тщательно мы очищаем и наблюдаем за ними час за часом
И не позволяем пыли собираться на них.*

Как только он написал ее, он сразу же вернулся в свою комнату, поэтому никто не знал, что он сделал. В тишине своей комнаты он задумался: "Когда Патриарх завтра увидит мою строфу, если она ему понравится, это покажет, что я (духовно) готов к дхарме; но если он ее не одобрит, то это будет значить, что я не подхожу для дхармы из-за проступков в прошлых жизнях и кармических накоплений, которые так плотно зату-

манили мой ум. Что об этом скажет Патриарх? Как сложно строить догадки". Он не мог ни спать, ни спокойно сидеть, и так он думал в этом ключе до рассвета.

Утром Патриарх послал за придворным художником Лу расписать стены картинами и пошел с ним в южный коридор. Патриарх заметил строфу и сказал художнику: "Простите, что я побеспокоил вас прийти так далеко, но стены расписывать сейчас не нужно. Сутра говорит: 'Все формы и явления преходящи и иллюзорны'; мы оставим строфу здесь, чтобы люди могли изучать эту строфу и декламировать ее. Если они воплотят ее учение на практике, они будут спасены от страданий рождения во вредных царствах существования. Любой, кто практикует ее, получит большие заслуги". Патриарх приказал возжечь перед ней благовония и велел всем своим ученикам выразить ей почтение и декламировать ее, чтобы они могли осознать сущность ума. После того, как его ученики продекламировали ее, все они воскликнули: "Замечательно!"

В ту полночь Патриарх послал за Шэнь-сю и спросил, он ли написал строфу. Шэнь-сю признал, что он написал ее, а затем добавил: "Я не настолько тщеславен, чтобы ожидать получение патриархата, но мне хотелось бы, чтобы Ваше Святейшество любезно сказали мне, показывает ли моя строфа хоть малейшее зерно мудрости".

"Чтобы достичь высшего просветления, – ответил Патриарх, – нужно быть способным спонтанно узнать свою собственную природу, которая не создается и не может быть уничтожена. От одного мгновенного ощущения к другому всегда следует быть способным осознавать сущность ума, тогда все вещи будут свободны от ограничений. Как только осознана собственная природа сущности ума, человек навсегда освободится от заблуждений, и при любых обстоятельствах его ум останется в состоянии 'таковости' (*tathata*). Такое состояние ума – абсолютная истина. Если ты можешь видеть вещи в таком состоянии ума, ты осознал сущность ума, что является высшим просветлением. Тебе лучше вернуться сейчас и обдумать пару дней, а затем представить другую строфу. В случае, если новая строфа покажет, что ты вошел во 'врата просветления', я передам тебе мантию и дхарму".

Шэнь-сю поклонился Патриарху и ушел. В течение нескольких дней он тщетно пытался написать еще одну строфу, что так взволновало его ум, что ему стало не по себе как в кошмаре, он не мог найти покоя ни в сидении, ни в ходьбе.

Через два дня случилось так, что мальчик, проходивший мимо комнаты, где я лушил рис, громко декламировал строфу, написанную Шэнь-сю. Как только я ее услышал, я сразу узнал, что ее составитель еще не осознал сущность ума. Хотя в то время у меня никогда не было наставлений по этому поводу, у меня уже было общее представление об этом. "Что это за строфа?" – спросил я мальчика. "Ты, селянин, – сказал он, – разве ты об этом не знаешь? Патриарх сказал своим ученикам, что вопрос перерождения имеет исключительно важное значение, и тем, кто желает

унаследовать его мантию и дхарму, следует написать ему строфу, и тот, кто имеет истинное представление о сущности ума, получит их и станет Шестым Патриархом. Старейшина Шэнь-сю написал эту 'бесформенную' строфу на стене южного коридора, и Патриарх велел нам декламировать ее. Он также сказал, что те, кто воплощает ее учение на практике, достигнут великих заслуг и будут спасены от рождения в плохих царствах существования".

Я сказал мальчику, что тоже желаю выучить эту строфу, чтобы извлечь из нее пользу в будущей жизни. Хотя я лушил рис восемь месяцев, я никогда не был в зале, поэтому я попросил мальчика показать мне, где написана строфа, чтобы я мог поклониться ей. Мальчик отвел меня туда, и, поскольку я был неграмотным, я попросил его прочитать ее мне. Младший помощник цензора уезда Цзян-чжоу по имени Чжан Жи-юн, который случайно оказался там, тогда отчетливо прочитал ее. Когда он закончил читать, я сказал ему, что я тоже составил строфу, и попросил его написать ее для меня. "Необычно, – воскликнул он, – что ты тоже можешь составлять строфы".

"Если вы искатель высшего просветления, вы не будете презирать новичка", – сказал я.

"Пожалуйста, продекламируй твою строфу, – сказал он, – я запишу ее для тебя, но если тебе удастся получить дхарму, не забудь освободить меня".

Моя строфа гласила:

*Нет ни дерева бодхи,
Ни яркого зеркала.
Так как по своей природе все пусто,
Где может собираться пыль?*

Позже, увидев, что собирается толпа, Патриарх вышел и стер строфу своим башмаком, чтобы завистники не причинили мне вреда. Судя по этому, толпа посчитала само собой разумеющимся, что ее автор тоже еще не осознал сущность ума.

На следующий день Патриарх тайно пришел в комнату, где лушили рис, и, увидев, что я работаю с каменным пестиком, сказал: "Ищущий путь рискует своей жизнью ради дхармы. Следует ли ему это делать?" Затем он спросил: "Готов ли рис?" "Давно готов, – ответил я, – только ожидает сита". Он трижды ударил посохом по ступке и ушел.

Зная, что означает его сигнал, в третью ночную стражу я пошел в его комнату. Используя свою мантию как ширму, чтобы никто нас не увидел, он изложил мне Алмазную сутру. Когда он подошел к предложению: "Следует использовать свой ум таким образом, чтобы он был свободен от любой привязанности", я внезапно стал полностью просветленным и осознал, что все вещи во вселенной являются самой сущностью ума.

Я сказал Патриарху: "Кто бы мог помыслить, что сущность ума по своей природе чиста! Кто бы мог помыслить, что сущность ума по своей природе свободна от становления и уничтожения! Эта сущность ума по своей природе самодостаточна и свободна от изменений! Кто бы мог помыслить, что все вещи суть манифестации сущности ума!"

Так, в полночь, никому не ведомо, дхарма была передана мне, и, следовательно, я стал наследником учений "внезапной" школы и обладателем мантии и чаши для подаяний.

"Теперь ты Шестой Патриарх, – сказал Его Святейшество. – Позаботься о себе и освободи как можно больше чувствующих существ. Распространяй учение, сохраняй учение живым, не позволяй ему завершиться. Послушай мою строфу:

*Живые существа, сеющие семя просветления
На поле причинности, пожнут плод состояния Будды.
Неодушевленные предметы, лишённые природы Будды,
Не сеют и не жнут".*

Его Святейшество далее сказал: "Когда патриарх Бодхидхарма впервые прибыл в Китай, мало у кого из китайцев было доверие к нему, и поэтому эта мантия передавалась в качестве свидетельства от одного патриарха к другому. Что касается дхармы, в качестве правила она передается от сердца к сердцу, и ожидается, что принимающий понимает ее и осознает ее своими собственными усилиями. С незапамятных времен это было практикой для одного будды передавать своему преемнику квинтэссенцию дхармы, и для одного патриарха передавать другому, от ума к уму, эзотерическое учение. Поскольку мантия может вызвать споры, ты будешь последним, кто унаследует ее. Если ты снова передашь его преемнику, твоя жизнь окажется в неминуемой опасности. Теперь ты должен покинуть это место как можно скорее, чтобы никто не причинил тебе вреда".

Я спросил его: "Куда мне пойти?", и он ответил: "Остановись в Хуай и уединись в Сы-хуэй".

Так как была середина ночи, когда, таким образом, я получил чашу для подаяний и мантию, я сказал Патриарху, что, поскольку я южанин, я не знаю горных троп и мне будет невозможно спуститься к реке. "Тебе не о чем беспокоиться, – ответил он, – я пойду с тобой". Затем он проводил меня до пристани Цзю-цзян, где у нас была лодка. Когда он начал грести сам, я попросил его сесть и позволить мне взять весло. Он ответил: "Единственно правильно мне переправить тебя". (Это иллюзия моря рождения и смерти, которое нужно пересечь, прежде чем можно будет достичь берега *нирваны*.) На это я ответил: "(Пока я был) в иллюзии, я зависел от вас, чтобы меня переправить, но теперь все по-другому. Мне посчастливилось родиться на границе и мое образование очень ограничено, но я имел честь унаследовать дхарму от вас; поскольку я теперь просветлен, единственно правильно мне пересечь море рождений и

смертей своими собственными усилиями, чтобы осознать свою собственную сущность ума".

"Совершенно верно, совершенно верно, – согласился он. – Начиная с тебя (чань) буддизм станет очень распространенным. Через три года после того, как ты оставишь меня, я уйду из этого мира. Ты можешь начать свое путешествие прямо сейчас; как можно быстрее двигайся на юг. Не начинай проповедовать слишком рано, (чань) буддизм нелегко распространять".

Попрощавшись, я оставил его и отправился на юг. Примерно через два месяца я добрался до горы Да-юй, где заметил, что несколько сотен человек преследовали меня, намереваясь забрать мантию и чашу для подаяний. Среди них самым бдительным был монах по имени Хуэй-мин по фамилии Чен. В мирской жизни он был генералом четвертого ранга. Его манеры были грубыми, а характер вспыльчивым. Когда он догнал меня, я бросил мантию и чашу для подаяний на камень, говоря: "Эта мантия – не что иное как свидетельство, что толку отнимать ее силой?" Добравшись до скалы, он попытался поднять их, но не смог. Затем в изумлении он закричал: "Мирской брат, мирской брат (Хуэй-нэн, хотя и назначен Шестым Патриархом, но формально еще не был принят в орден), я пришел ради дхармы; меня не волнует мантия". После этого я вышел из своего укрытия и занял место на скале Патриарха. Он поклонился и сказал: "Мирской брат, я прошу тебя научить меня".

"Поскольку цель твоего прихода – дхарма, – сказал я, – пожалуйста, воздержись от мышления о чем-либо и постарайся сохранять свой ум совершенно пустым и восприимчивым. Тогда я научу тебя". Когда он сделал это в течение довольно долгого времени, я сказал: "Достопочтенный господин, в конкретный момент, когда вы не думаете ни о благом, ни о пагубном, какова ваша истинная собственная природа (слово «облик»)?"

Как только он услышал это, он сразу стал просветленным, но спросил: "Помимо этих высказываний и идей, передаваемых патриархами из поколения в поколение, есть ли еще какие-либо эзотерические учения?"

"То, что я могу сказать тебе, не является эзотерическим, – ответил я, – если ты направишь свой свет внутрь себя, ты найдешь то, что является эзотерическим в твоём собственном уме".

"Несмотря на мое пребывание в Хуан-мэй, – сказал он, – я не осознавал свою собственную природу. Теперь, благодаря твоему руководству, я осознаю ее так же, как пьющий воду знает, насколько горяча и насколько холодна вода. Мирской брат, теперь я твой ученик". Я ответил: "Если это так, то мы с тобой ученики Пятого Патриарха. Пожалуйста, береги себя". Он выразил почтение и удалился.

Спустя некоторое время я достиг Цао-си, но когда злоумышленники снова начали преследовать меня, я укрылся в Сы-хуэй, где я оставался с

группой охотников в течение пятнадцати лет. Они ставили меня следить за своими сетями, но когда я обнаруживал запутавшихся в них живых существ, я отпускал их на свободу. Во время еды я клал овощи в тот же котел, в котором они готовили мясо. Некоторые из них расспрашивали меня, и я объяснил им, что могу есть только овощи. Иногда я разговаривал с ними с учетом их понимания. Однажды я подумал, что не должен все время вести такую уединенную жизнь, я почувствовал, что для меня настало время проповедовать дхарму. Соответственно, я покинул то место и отправился в храм Фа-син в Гуанчжоу.

Когда я добрался до этого храма, монах Инь-цзун, наставник дхармы, читал лекцию по Маха-паринирвана-сутре. Случилось однажды, когда ветер развевал вымпел, два монаха вступили в спор о том, что находилось в движении: ветер или вымпел. Поскольку они не смогли уладить свои разногласия, я предложил, что это ни то, ни другое; то, что действительно двигалось, было их собственным умом. Вся группа была удивлена тем, что я сказал, и наставник Инь-цзун пригласил меня на почетное место и расспросил меня о разных сложных местах сутры. Видя, что мои ответы четки и точны, что они предполагают нечто большее, чем книжное знание, он сказал мне: "Мирской брат, вы, должно быть, необыкновенный человек. Мне давно сказали, что наследник мантии Пятого Патриарха и дхармы прибыл на Юг; очень вероятно, что вы этот человек".

Я вежливо признался. Он поклонился и любезно попросил меня показать собравшимся мантию и чашу для подаяний, которые я унаследовал. Он также спросил, какие наставления я получил в то время, когда Пятый Патриарх передавал мне дхарму.

Я ответил: "Помимо обсуждения осознания сущности ума, он не дал мне никаких других наставлений. Он не имел в виду ни *дхьяну*, ни освобождение". Наставник спросил: "Почему нет?" Я ответил: "Потому что это будет означать, что в буддизме есть два пути. Не может быть двух путей; в буддизме есть только один путь". Затем наставник спросил: "Каков этот единственный путь?"

Я ответил: "Маха-паринирвана-сутра, которую вы излагаете, учит, что природа Будды – единственный путь. Например, в этой сутре Гао-гуй-дэван, бодхисаттва, спросил Будду: те, кто совершает четыре серьезных проступка, пять смертных проступков или является еретиком и так далее, тем самым искореняют ли свой 'элемент благости' и свою природу Будды. Будда ответил: "Есть два вида 'элемента благости': вечный элемент и не-вечный". Поскольку природа Будды ни вечна, ни не-вечна, их 'элемент благости' не искореняется. Есть благоприятные пути и пагубные пути, но поскольку природа Будды не является ни благоприятной, ни пагубной, буддизм известен как не имеющий двух путей. С точки зрения обычных людей, составляющие части личности и факторы созна-

ния представляют собой две отдельные совокупности, но просветленные люди знают и понимают, что они не двойственны по природе. Эта природа не-двойственности, которая является природой Будды".

Наставник Инь-цзун был доволен моим ответом. Сложив руки в знак уважения, он сказал: "Мое толкование сутры бесполезно как куча мусора, в то время как ваше рассуждение так же ценно, как чистое золото". Впоследствии он провел церемонию инициации, приняв меня в орден, а затем попросил меня принять его в качестве ученика.

Впредь под деревом бодхи я рассуждал об учениях Четвертого и Пятого Патриархов. С тех пор как дхарма была передана мне на горе Дун, я прошел через множество невзгод, и часто моя жизнь, казалось, висит на волоске. Сегодня я имел честь встретиться с Вашей Светлостью и вами, официальными лицами, монахами и монахинями, даосами и мирянами, в этом большом собрании. Я должен приписать эту благоприятную удачу нашей счастливой связи в предыдущих *кальпах*, а также нашим общим накопленным заслугам в совершении подношений различным буддам в наших прошлых воплощениях. В противном случае у нас не было бы шанса услышать учения "внезапной" школы чань и тем самым заложить основу нашего нынешнего успеха в понимании дхармы.

Это учение не является системой моего собственного изобретения, но было передано патриархами. Тем, кто желает услышать это учение, следует сначала очистить свой ум, и, услышав его, каждый должен развеять свои сомнения, как это делали в прошлом мудрецы».

В конце выступления собрание возрадовалось, поклонилось и удалилось.

Глава II Рассуждение о *праджне*²

На следующий день префект Вэй попросил Патриарха дать еще одно выступление. Заняв свое место, Патриарх попросил собрание сначала очистить свой ум (периодом *дхьяны* молчания), а затем присоединиться к

² ПРИМЕЧАНИЕ РЕДАКТОРА. Санскритское слово «праджня» можно перевести как «трансцендентная мудрость», но это дает очень недостаточное представление о нем. *Бодхи* – это то слово, которое обычно используется для обозначения «мудрости»; *праджня* – это, скорее, принцип мудрости, то есть *праджня* – это высший принцип разума. Но *праджня* также является высшим принципом сострадания, потому что мудрость и любящая доброта едины в высшем принципе. *Праджня* – это, скорее, активный аспект высшей реальности, и, как таковая, манифестирует себя как в интеграции, так и в дифференциации; как объединяющее побуждение влечения, привязанности, сочувствия, сострадания и анализирующее побуждение интеллекта и творческой активности. Если мы рассматриваем *праджню* как активный аспект *дхармакайи*, то *нирвана* – это пассивный аспект, а состояние Будды – то и другое и оба. *Дао* Лао-цзы и *elan vital* Бергсона являются, возможно, лишь другими названиями *праджни*.

чтению Маха-праджня-парамита-сутры, после чего он произнес следующее обращение:

«Ученая аудитория, *праджня*, мудрость просветления, присуща каждому из нас. Именно из-за заблуждений, в которых действует наш ум, мы не можем осознать ее присутствие и должны искать совета и руководства более высоко просветленных, прежде чем мы сможем осознать ее в нашей сущности ума. Вам следует знать, что с точки зрения природы Будды нет разницы между просветленным и находящимся в неведении человеком. Разница в том, что один осознает ее, а другой не ведает о ней. Позвольте мне сейчас поговорить с вами о Маха-праджня-парамита-сутре, чтобы каждый из вас мог достичь мудрости. Слушайте внимательно, пока я говорю.

Ученая аудитория, есть много людей, которые декламируют слово "праджня" в течение всего дня, но, кажется, не знают, что *праджня* присуща их собственной природе. Просто разговоры о еде не утолят голод, но именно это и делают эти люди. Мы можем говорить о "доктрине пустоты" мириады *кальп*, но просто разговор о ней не позволит человеку осознать ее в своей сущности ума, и, в конце концов, этот разговор не послужит хорошей цели.

Название "Маха-праджня-парамита" на санскрите и означает "великая мудрость для достижения противоположного берега". Теперь то, что мы должны делать с ней, так это привнести ее в практику своим умом, декламируем мы ее или не декламируем – не имеет большого значения. Просто декламирование без осознанной практики можно уподобить фантазму, магическому заблуждению, вспышке молнии или капле росы. С другой стороны, если мы делаем и то, и другое, тогда наш ум будет в согласии с тем, что мы повторяем устно. Сама наша собственная природа – это Будда, и помимо этой природы нет другого Будды.

Что такое "маха"? "Маха" означает "великий". Возможности ума так же велики, как и возможности пространства. Оно бесконечно, оно ни круглое, ни квадратное, ни большое, ни маленькое, ни зеленое, ни желтое, ни красное, ни белое, ни вверху, ни внизу, ни длинное, ни короткое, ни сердитое, ни счастливое, ни правильное, ни ошибочное, ни доброе, ни враждебное, ни первое, ни последнее. Все земли будд так же пусты как пространство. По своей сути наша трансцендентная природа пуста, и невозможно достичь ни единой дхармы. То же самое и с сущностью ума, которая является состоянием "пустотности не-пустоты".

Ученая аудитория, когда вы слышите, как я говорю о пустоте, не впадайте в идею, что я имею в виду пустоту. Имеет чрезвычайное значение то, что нам не следует впадать в эту идею, потому что, когда человек сидит спокойно и сохраняет ум незаполненным, он будет пребывать в состоянии "пустотности безразличия". Безграничная пустота Вселенной способна вместить мириады вещей различных образов и форм, таких как солнце и луна, а также звезды, миры, горы, реки, ручьи, источники, леса, кусты, хороших людей, плохих людей, законы, относящиеся

к благому и пагубному, небесные планы и ады, великие океаны и все горы Махамеру. Все это вбирает в себя пространство, равно как и пустотность нашей природы. Мы говорим, что сущность ума велика, потому что она охватывает все вещи, поскольку все вещи находятся в нашей природе. Когда мы видим хорошее или плохое в других людях и не привлекаемся ими, не отвращаемся ими и не привязываемся к ним, тогда отношение нашего ума так же пусто как пространство. В этом мы видим величие нашего ума, поэтому мы называем сущность ума *маха*.

Ученая аудитория, когда у пребывающих в неведении людей есть идеи, они просто говорят о них, но мудрые люди удерживают их в своем собственном уме и воплощают на практике. Есть также класс наивных людей, которые сидят тихо и стараются держать свой ум незаполненным; они воздерживаются от думания о чем-либо и затем называют себя "великими". В отношении этого еретического воззрения я не желаю говорить. Вам следует знать, что способности ума очень велики, поскольку он пронизывает всю Вселенную, куда бы ни простиралась область Закона. Когда мы используем ум, мы можем рассматривать все; когда мы используем ум в полную силу, мы узнаем все. Все по одному принципу, один принцип во всем. Когда ум работает без препятствий и имеет совершенную свободу "приходить" или "уходить", тогда ум – это *праджня*.

Праджня исходит из сущности ума, а не из какого-либо внешнего источника. Не имейте никакого ошибочного понятия об этом. Лелеять ошибочные понятия об этом – значит "эгоистично использовать истинную природу". Как только "истинная природа" сущности ума будет осознана, человек навсегда освободится от заблуждений. Поскольку способности ума предназначены для великих дел, нам не следует занимать его тривиальными делами. (То есть ум, который может осознать сущность ума посредством правильной практики *дхьяны*, не должен ни сидеть тихо с незаполненным умом, ни тратить свои ресурсы на праздные разговоры.) Не говорите весь день о "пустоте", не практикуя ее в уме. Того, кто это делает, можно уподобить самозванному царю, который на самом деле является простолюдином. *Праджни* никогда нельзя достичь таким образом, и те, кто так поступает, не являются моими учениками.

Что такое *праджня*? Она означает трансцендентную мудрость. Если мы постоянно, в любое время и в любом месте, удерживаем наши мысли свободными от наивных желаний и действуем мудро во всех случаях, тогда мы практикуем *парамиту праджни*. Одного наивного понятия достаточно, чтобы запереть *праджню*; одна мудрая мысль вызовет ее снова. Люди в неведении или заблуждении не видят ее; они говорят о ней своим языком, но в своем уме не ведают о ней. Они всегда говорят, что практикуют *праджню*, и они беспрерывно говорят о "пустоте", но они не осознали истинную пустоту. *Праджня* – это сердце мудрости; у нее нет ни формы, ни характеристики. Если мы интерпретируем ее таким образом, то это действительно мудрость *праджни*.

Что такое *парамита*? Это санскритское слово (обычно переводимое как "превосходный"), которое означает "к противоположному берегу". Фигурально оно означает "за пределами существования и не-существования". Цепляясь за чувственные вещи, существование и не-существование подобны взлетам и падениям волнующегося моря. Такое состояние метафорически называется "этот берег", в то время как за пределами существования и не-существования есть состояние, характеризующееся не-привязанностью, имеющее невозмутимое спокойствие текущей воды, которое называется "противоположный берег". Вот почему *праджня* называется *парамитой*.

Ученая аудитория, люди, находящиеся в иллюзии, декламируют *маха-праджня-парамиту* своим языком, и, когда они ее декламируют, возникают ошибочные и пагубные мысли; но если они неуклонно воплощают ее на практике, они придут к осознанию ее истинной природы. Знать эту дхарму – значит знать закон *праджни*; а практиковать ее – значит практиковать превосходную мудрость. Тот, кто не практикует ее, – обычный человек, а тот, кто сосредотачивает свой ум на ее практике, даже если только на мгновение, он равен Будде. Обычный человек – это Будда, а загрязнение – это просветление (*бодхи*). Мимолетная наивная мысль делает человека обычным человеком, в то время как просветленная мысль делает его Буддой. Мимолетная мысль, цепляющаяся за чувственные объекты, – это загрязнение; вторая мысль, которая освобождает от привязанности, – это просветление.

Маха-праджня-парамита! Великая превосходная трансцендентная мудрость, высшая, самая возвышенная, выдающаяся. Она не пребывает, не уходит, не приходит. Благодаря ей будды настоящего, прошлого и будущих поколений достигают состояния Будды. Нам следует использовать эту совершенную мудрость, чтобы разбить пять групп совокупностей, составляющих нашу личность, и таким образом избавиться от омрачений и осквернений. Следование такой практике обеспечивает достижение состояния Будды. Три ядовитых элемента (жадность, гнев и влечение) затем превратятся в благое поведение (*шила*), самоосознание (*самадхи*) и мудрость (*праджня*). Когда кто-то свободен от загрязнения, мудрость проявляет себя постоянно, и ее нельзя отличить от сущности ума. Те, кто поймет эту дхарму, будут свободны от праздных мыслей. Быть свободным от различения, от цепляния за желания, от иллюзий, освободить свою истинную природу, использовать *праджню* для созерцания, принять отношение ни безразличия, ни привязанности ко всем вещам – это то, что подразумевается под осознанием своей истинной сущности ума и (в своем совершенстве) является достижением состояния Будды.

Ученая аудитория, если вы желаете проникнуть в самую глубокую тайну мира дхармы и испытать глубочайшее осознание (*самадхи*) *праджни*, вам следует практиковать *праджню*, декламируя и изучая Алмазную сутру (*Ваджрачхедика*), которая позволит вам осознать сущность ума. Вам следует знать, что заслуги изучения этой сутры ясно изложены

в тексте в восхваляющих выражениях; они безмерны и безграничны, и их невозможно подробно перечислить. Эта сутра излагает высшую мысль буддизма, и наш господин Будда изложил ее специально для людей очень мудрых и сообразительных. Менее мудрые и малосообразительные люди сомневаются в ее достоверности. Почему? Например, когда идет дождь посредством силы небесных нагов на равнинах Индии, города, поселки и деревни дрейфуют, как если бы они были всего лишь листьями финикового дерева; но пойдя дождь в большом океане, уровень морей всего мира не будет затронут этим. Когда последователи высшей школы махаяны изучают Алмазную сутру, их ум становится просветленными, когда они осознают, что *праджня* присуща их собственной сущности ума. Поскольку они могут обращаться к высшей мудрости посредством постоянной практики сосредоточения и созерцания (*дхьяна* и *самадхи*), они осознают, что им больше не нужно полагаться на авторитет писаний.

Праджню, присущую уму каждого, можно уподобить дождю, влажность которого освежает все живое, деревья и растения, а также всех чувствующих существ. Когда реки и ручьи достигают моря, вода, которую они несут, сливается в одно тело, что является хорошим сравнением. Когда дождь идет ливнем, растения, которые не имеют глубоких корней, смываются, и в конечном итоге они погибают. То же самое и с малосообразительными людьми, когда они слышат об учении "внезапной" школы. Присущая им *праджня* в точности такая же, как и у очень мудрых людей, но когда им становится известно о дхарме, им не удается просветлить себя самим. Почему так? Это потому, что их ум плотно покрыт ошибочными воззрениями и глубоко укоренившимися заражениями, точно так же как солнце часто плотно закрыто облаками и не может показать свое величие, пока ветер не унесет облака прочь. *Праджня* не меняется у разных людей, кажущаяся разница заключается в том, просветлен ум или затуманен. Тот, кто не осознает свою собственную сущность ума и пребывает в заблуждении, будто состояния Будды можно достичь внешними религиозными обрядами, по праву называется малосообразительным. О том, кто знает учения "внезапной" школы, кто не придает значения ритуалам и чей ум всегда функционирует в соответствии с правильными воззрениями, так что он абсолютно свободен от загрязнений и осквернений, о таком можно сказать, что он осознал свою сущность ума.

Ученая аудитория, ум следует развить таким образом, чтобы он был независим от внешних и внутренних вещей, имел свободу приходить и уходить, был свободным от привязанностей, полностью просветленным, без малейшего помрачения. Тот, чей ум развит таким образом, способен соответствовать стандартам сутр *праджни*. Сутры и писания как махаяны, так и хинаяны, а также двенадцать разделов канонических писаний были предоставлены для соответствия различным потребностям и темпераменту разных людей. Доктрины, изложенные в этих писаниях,

основаны именно на том принципе, что *праджня* скрыта в каждом человеке. Если бы не было человеческих существ, не было бы учений, отсюда мы знаем, что все учения созданы для человека и что все сутры обязаны своим существованием проповедникам. Некоторые люди мудры, так называемые высшие люди, и некоторые находятся в неведении, так называемые низшие люди, мудрые проповедают находящимся в неведении, когда их просят об этом. Благодаря этому находящиеся в неведении люди могут достичь внезапного просветления, и их ум тем самым будет освещен, тогда они больше не отличаются от мудрых людей. Без просветления не было бы различия между Буддой и любым другим живым существом, проблеска просветления достаточно, чтобы сделать живое существо равным Будде. Поскольку вся истина (дхармы) присуща нашему уму, нет причин, по которым нам не следует интуитивно осознавать истинную природу сущности ума (*тамхата*). Бодхисаттвашила-сутра говорит: "Наша сущность ума по своей природе чиста, если бы мы знали свой ум в совершенстве и осознавали, чем на самом деле является наша природа, все мы достигли бы состояния Будды". В Вималакирти-нирдеша-сутре говорится: "Они сразу становятся просветленными и обретают свой истинный ум".

Когда Пятый Патриарх проповедовал мне, я стал просветленным сразу же после того, как он заговорил, и спонтанно я осознал истинную природу сущности ума (*тамхата*). По этой причине моя особая цель – распространять учение "внезапной" школы, чтобы изучающие могли сразу узнать просветление и осознать свою истинную природу посредством самонаблюдения ума. Если им не удастся просветлить себя самим, они должны попросить какого-нибудь очень благочестивого и ученого буддиста, который понимает учения этой высшей школы, указать им правильный путь. Пост благочестивого и ученого буддиста, который ведет других к осознанию сущности ума, – это высокое положение. С помощью такого человека можно получить посвящение во все добродетельные дхармы. Мудрость будд прошлого, настоящего и будущего, а также учения двенадцати разделов канона присущи уму, но если нам не удастся просветлить себя самим, мы должны искать руководства у благочестивых и ученых людей. С другой стороны, просветляющие сами себя не нуждаются в посторонней помощи. Неверно настаивать на том, что мы не можем достичь освобождения без помощи благочестивых и ученых людей. Нашей врожденной мудростью мы просветляем себя сами, и даже посторонняя помощь и наставления благочестивого и ученого друга не принесут пользы, пока человек находится в заблуждении из-за ложных доктрин и ошибочных воззрений. Когда мы исследуем свой ум с помощью *праджни*, все ошибочные воззрения исчезнут сами по себе, и как только мы осознаем сущность ума, мы немедленно достигнем стадии Будды.

Когда мы используем *праджню* для самонаблюдения, мы просветляемся внутри и снаружи и в состоянии узнать нашу собственную при-

роду. Осознать нашу собственную природу – значит обрести фундаментальное освобождение. Обрести освобождение – значит достичь *самадхи праджни*, которое является интуитивным прозрением. Что такое интуитивное прозрение? Интуитивное прозрение – это видеть и осознавать все дхармы (как вещи, так и истины) с умом, свободным от привязанностей. В действии *праджня* присутствует везде, но нигде не "прилипает". Что нам нужно сделать, так это очистить ум, чтобы шесть аспектов сознания (зрение, звук, обоняние, вкус, осязание, мышление), проходя через свои шесть чувственных врат, не были ни загрязнены, ни привязаны к их шести объектам чувств. Когда наш ум действует свободно, без каких-либо препятствий, и волен "приходить" или "уходить", тогда мы достигаем интуитивного прозрения *праджни*, что является освобождением. Позволить человеку достичь такого умственного состояния свободы – это функция интуитивного прозрения. Воздерживаться от мышления о чем-либо в том смысле, что всякая умственная активность подавляется, значит быть управляемым дхармой; это крайне ошибочное воззрение. (Различающая мысль, ведущая к желанию и привязанности или к отвращению и загрязнению, должна контролироваться в интересах интуитивной мысли, ведущей к самоосознанию и свободе.)

Те, кто понимает путь интуитивного прозрения, будут знать все, они получат опыт, который имели все будды, и они достигнут состояния Будды. В будущем, если посвященный в мою школу примет обет вместе со своими товарищами-учениками посвятить всю свою жизнь без отступления практике и памятованию учений этой "внезапной" школы в том же духе, как если бы он служил Будде, он непременно достигнет пути, ведущего к состоянию бодхисаттв и состоянию Будды. Ему следует передавать эти наставления от сердца, от одного патриарха к другому, и не пытаться утаивать правильное учение.

Ученая аудитория, у меня есть строфа для всех вас, чтобы вы ее декламировали. И миряне, и монахи должны воплощать ее учение на практике, без чего было бы бесполезно запоминать одни слова. Послушайте эту строфу:

*Наставнику буддийского канона,
А также учений школы дхьяны,
Не следует учить ничему, кроме дхармы, для осознания сущности ума.
Мы едва ли можем разделять дхармы на "внезапные" и "постепенные",
Но некоторые люди достигнут просветления быстрее, чем другие.
Например, эта система для осознания сущности ума
Находится за пределами постижения тех, кто пребывает в неведении.
Мы можем объяснить ее десятью тысячами способов,
Но все эти объяснения можно свести к одному принципу,
Чтобы осветить наш мрачный ум, запятнанный загрязнением,
Нам следует постоянно устанавливать солнце мудрости.
Ошибочные воззрения держат нас в загрязнении,
Но правильные воззрения далеко удаляют нас от него.*

Но когда мы в состоянии отбросить и загрязнение, и чистоту,
 Тогда мы абсолютно свободны.
 Бодхи присуще нашей сущности ума;
 Наивно пытаться искать его где-то еще.
 Внутри нашего загрязненного ума нужно найти чистоту,
 И как только наш ум правильно установлен, мы свободны от оков
 Загрязнения, вредной кармы, искупления.
 Если мы ступаем по пути просветления,
 Нам не нужно беспокоиться о камнях преткновения.
 Если мы постоянно следим за нашими собственными недостатками,
 Мы не можем далеко отклониться от правильного пути.
 У каждого вида жизни есть свой собственный путь спасения,
 Они не будут враждовать друг с другом.
 Если мы оставим свой собственный путь и будем искать другой путь
 Спасения, мы никогда его не найдем.
 Хотя мы бредем, пока смерть не настигнет нас,
 В конце мы найдем только раскаяние.
 Если хочешь найти истинный путь,
 Правильное действие приведет прямо к нему.
 Если у человека нет в мыслях стремиться к состоянию Будды,
 Он будет блуждать в темноте и никогда не найдет его.
 Тот, кто искренне ступает по пути,
 Не видит ошибок мира.
 Если мы находим недостатки в других,
 Мы сами тоже не правы;
 Когда другие люди не правы, нам следует игнорировать это,
 Находить недостатки в других – неправильно.
 Избавившись от привычки находить недостатки,
 Мы избавляемся от одного источника загрязнений.
 Когда ни ненависть, ни любовь не беспокоят ум,
 Безмятежен и спокоен наш сон.
 Тем, кто намеревается быть учителем других,
 Самим следует быть искусными в разных средствах, ведущих к просвет-
 лению.
 Когда ученик свободен от всех сомнений,
 Тогда это указывает, что его сущность ума не замутнена.
 Этот мир – мир Будды,
 В котором можно искать просветление.
 Искать просветление, отделяясь от этого мира,
 Так же наивно, как искать рог кролика.
 Правильные воззрения называются "трансцендентными",
 Ошибочные воззрения называются "мирскими",
 Но когда отбрасываются все воззрения, как правильные, так и ошибоч-
 ные,
 Тогда манифестирует себя сущность мудрости.
 Кальпу за кальпой человек может пребывать в иллюзии,
 Но когда он становится просветленным, ему требуется всего одно мгно-
 вение для достижения состояния Будды».

*

Услышав то, что сказал Патриарх, префект Вэй, правительственные чиновники, даосы, монахи и миряне, все стали просветленными. Они поклонились телом и единодушно воскликнули: «Замечательно! Замечательно! Кто бы мог подумать, что в Гуандуне родится Будда?»

Глава III Рассуждение о *дхьяне* и *самадхи*³

Патриарх по другому случаю обратился к собранию следующим образом:

«Ученая аудитория, *самадхи* и *праджня* являются основополагающими. Но у вас не должно сложиться ложное впечатление, что они независимы друг от друга, поскольку они не две сущности, они неразрывно соединены. *Самадхи* – это квинтэссенция *праджни*, в то время как *праджня* – это активность *самадхи*. В тот самый момент, когда человек достигает *праджни*, присутствует *самадхи*, когда человек входит в *самадхи*, присутствует *праджня*. Если вы поймете это, вы поймете "единство" *самадхи* и *праджни*. Ученику не следует думать, что есть различие между "*самадхи* порождает *праджню*" и "*праджня* порождает *самадхи*". Придерживаться такого мнения означало бы, что есть две характеристики дхармы.

Для того, чей язык готов к добрым словам, но чье сердце нечисто, *самадхи* и *праджня* бесполезны, потому что они не находятся в равновесии. С другой стороны, когда человек добр как в уме, так и на словах, и когда внешнее проявление и внутренние чувства находятся в гармонии друг с другом, тогда *самадхи* и *праджня* находятся в равновесии.

Для просветленного ученика (который осознал *праджню* в *самадхи*) обсуждение этого не нужно. Утверждать о *праджне* или *самадхи* то, что приходит первым, помещает человека в такое же положение, как и тех, кто находится в заблуждении. Спор подразумевает желание победить,

³ ПРИМЕЧАНИЕ РЕДАКТОРА. Три слова, *праджня*, *дхьяна* и *самадхи*, очень тесно связаны друг с другом. *Праджня*, как мы заметили, является принципом смешанного единства и разнообразия; *праджню* нельзя понять в совершенстве, но ее можно осознать интуитивно, потому что *праджня* – это сущность ума. *Дхьяна* – это активное усилие, направленное на достижение самоосознания *праджни*, в то время как *самадхи* – это пассивное, восприимчивое, само по себе осознание *праджни*, то есть собственной сущности ума. И *дхьяна*, и *самадхи* используются для восьмой стадии благородного пути, и, как таковые, они обычно переводятся как «сосредоточение», но *дхьяна* относится к его активному аспекту, а *самадхи* – к его пассивному и осознающему аспекту. *Самадхи*, используемое отдельно, переводится как «возвышенный экстаз» или мыслится как «блаженное состояние самоосознания, которое сопровождает правильное созерцание сущности ума».

он усиливает эгоизм, привязывает к вере в идею "я, существо, живое существо и личность". Но мы можем уподобить *самадхи* и *праджню* горящей лампе и ее свету: с горящей лампой есть свет, без нее – тьма. Свет – это квинтэссенция горящей лампы, горящая лампа – это выражение света. По названию это две вещи, но на самом деле они одно и то же. То же самое и с *самадхи* и *праджней*».

Патриарх продолжил: «Практиковать *самадхи* – значит взять за правило иметь ум в сосредоточенном внимании во всех случаях (то есть не позволять уму отвлекаться от того, что находится в руке), – независимо от того, что мы делаем: идем, стоим, сидим или лежим. В Вималакирти-нирдеша-сутре говорится: "Прямота – святое место, чистая земля". Не позволяйте своему уму быть "извилистым" и старайтесь говорить прямо только своими губами. Людям следует практиковать прямоту, но ни к чему не следует привязываться. Люди в заблуждении упорно верят, что есть субстанция за проявлениями, и поэтому они упрямы в приверженности своему собственному способу интерпретации *самадхи* особого способа, который они определяют как "сидеть тихо и постоянно, не позволяя никакой идее возникнуть в уме". Такая интерпретация отнесла бы нас к неодушевленным предметам, это камень преткновения к правильному пути, а путь следует держать открытым. Как мы можем заблокировать путь? Привязанностью к какой-либо определенной мысли, если мы освободим свой ум от привязанностей, путь станет ясным, иначе мы находимся в зависимости. Если эта практика "сидения тихо, не позволяя никакой идее возникнуть в уме" верна, то почему однажды Вималакирти упрекнул Шарипутру за то, что он тихо сидел в лесу? (То есть не мышление блокирует путь, а привязанность к определенным мыслям.)

Некоторые учителя сосредоточения наставляли своих учеников следить за своим умом и добиваться спокойствия путем прекращения всех мыслей, и с этого момента их ученики отказались от всех усилий сосредотачивать ум, а находящиеся в неведении люди, которые не поняли различие, обезумели, пытаясь выполнить наставление буквально. Такие случаи не редки, и учить этой практике – большая ошибка.

В нашей школе было традицией принимать "не-объектность" за нашу основу, "отсутствие идей" – за нашу цель, а "не-привязанность" – за наш основополагающий принцип. "Не-объектность" означает не быть поглощенными объектами при контакте с объектами, "отсутствие идей" означает не быть увлеченными какой-либо конкретной идеей в нашем упражнении умственной способности, ("не-привязанность" означает не лелеять никакое желание или отвращение к какой-либо конкретной вещи или идее). "Не-привязанность" – это характеристика сущности ума.

Нам следует относиться ко всем вещам – хорошим или плохим, красивым или уродливым – как к пустоте (в отношении какой-либо собственной субстанции). Даже во время споров и ссор нам следует одинаково

относиться к близким и врагам и никогда не думать о мести. Пусть прошлое умрет в способности мыслить. Если мы позволим нашим мыслям, прошлым, настоящим и будущим, объединиться в последовательность, мы ограничим себя. С другой стороны, если мы никогда не позволяем нашему уму привязываться ни к чему в любое время, мы обретаем освобождение. По этой причине мы принимаем "не-привязанность" за наш основополагающий принцип.

Освобождение самих себя от зависимости от внешних факторов называется "не-объектностью". В той мере, насколько мы в состоянии сделать это, путь дхармы свободен. Вот почему мы принимаем за основу "не-объектность".

Сохранение нашего ума свободным от загрязнения при любых обстоятельствах называется "отсутствие идей". Нашему уму всегда следует стоять в стороне, и нам ни в коем случае не следует позволять обстоятельствам влиять на функционирование ума. Подавлять всякое мышление – большая ошибка. Даже если мы добьемся успеха и умрем сразу же после этого, все равно будет перевоплощение. Отметьте это, странники пути! Достаточно плохо для человека совершать грубые ошибки, лелея ложные идеи о дхарме, еще хуже – учить других. Заблуждающийся, он сам слепой, и, кроме того, он искажает и посрамляет буддистские писания. Поэтому мы принимаем за свою цель "отсутствие идей".

Есть тип человека, кто страдает заблуждением и гордится своим осознанием сущности ума, но под влиянием обстоятельств в его уме возникают идеи, сопровождаемые ошибочными воззрениями, которые, в свою очередь, становятся источником привязанности и загрязнения. В сущности ума, по сути, нет ничего, чего можно было бы достичь. Гордиться достижениями и наивно говорить о достоинствах и недостатках – ошибочно и загрязняюще. По этой причине мы берем за цель нашей школы "отсутствие идей".

(Если "отсутствие идей" – это не прекращение всех мыслей), от каких идей нам следует избавляться и на каких идеях нам следует фокусировать наш ум? Нам следует избавляться от всех "пар противоположностей" всех концепций хорошего и плохого (то есть от всякого различающего мышления). Нам следует фокусировать наш ум на истинной природе реальности. (Используемое слово – «татхата», что означает «истинная природа», или сущность ума, *праджня*, «единство», «таковость» или что-то еще, что является высшим). *Татхата* (рассматриваемая как высшая "таковость" сущности ума) является квинтэссенцией "идей", "идея" – это манифестация *татхаты*. Это функция *татхаты* – порождать "идеи". Это делают не органы чувств. *Татхата* (рассматриваемая как умственный принцип) воспроизводит свой собственный атрибут, поэтому она может порождать "идеи". Без *татхаты* органы чувств и объекты чувств немедленно исчезли бы. Поскольку это атрибут *татхаты* – порождать идеи, – наши органы чувств, несмотря на их функционирование в виде зрения, слуха, осязания, обоняния и знания, не запятнаны

и не загрязняются ни при каких обстоятельствах. (Загрязняет лелеяние "привязанностей".) Наша истинная природа все время "само-манифестируется". (Путь к самоосознанию сущности ума через *самадхи* и *праджню* доступен для всех, даже если для некоторых он может быть на время заблокирован "привязанностями".) Поэтому сутра говорит: "Тот, кто является сведущим в оценке того, что лежит за вещами и явлениями, утверждает в высшем принципе (*праджне*)"».

*

Однажды Патриарх проповедовал собранию следующее: «В нашей системе *дхьяны* мы не останавливаемся ни на своем уме, ни на его чистоте, мы также не стремимся подавить его активность. Что касается остановки на уме, (функциональный) ум в первую очередь обманчив, и, когда мы начинаем осознавать, что он всего лишь фантазм, мы видим, что нет причин останавливаться на нем. Что касается остановки на его чистоте, наша природа изначально чиста, и именно по мере того, как мы избавляемся от различающего мышления, в нашей природе не останется ничего, кроме чистоты, именно эти обманчивые идеи затемняют наше осознание истинной реальности (*татхаты*). Если мы направим наш ум остановиться на чистоте, мы лишь создадим еще одно заблуждение: заблуждение чистоты. Поскольку у заблуждения нет места пребывания, будет заблуждением останавливаться на этом. У чистоты нет ни вида, ни формы, но некоторые люди заходят так далеко, что придумывают "форму чистоты", а затем обращаются с ней как с проблемой для решения. Придерживаясь такого мнения, эти люди становятся зависимыми от чистоты, и их сущность ума тем самым затемняется. Тем, кто упражняет себя ради безмятежности ума, в своем контакте со многими типами людей не следует замечать ошибок других. Им следует быть безразличными, хорошие или плохие другие, заслуживают ли они заслуг или недостатка. Занять различающую позицию по отношению к другим – значит вызвать смятение ума. Непросветленный человек может казаться внешне невозмутимым, но как только он открывает рот и критикует других, говорит об их достоинствах или недостатках, их способностях или слабостях, хороши они или плохи, он показывает, что отклонился от правильного курса. С другой стороны, останавливаться на собственном уме и его чистоте также является камнем преткновения на истинном пути».

*

На другом собрании Патриарх сказал следующее: «Что такое *дхьяна*? Это означает, во-первых, получить полную свободу ума и быть совершенно невозмутимым в любых внешних обстоятельствах, хороши они или наоборот. В чем разница между *дхьяной* и *самадхи*? *Дхьяна* – это попытка мысленно освободиться от любой привязанности к внешним объектам. *Самадхи* – это осознание этой свободы во внутреннем мире. Если мы привязаны к внешним объектам, внутренний ум будет взвол-

нован. Когда мы свободны от привязанности ко всем внешним объектам, ум будет в покое. Наша сущность ума изначально чиста, причина, по которой мы становимся взволнованы, заключается просто в том, что мы позволяем себе увлечься обстоятельствами, в которых мы находимся. Тот, кто способен сохранять своей ум безмятежным, независимо от обстоятельств, достиг истинного *самадхи*.

Быть свободным от привязанностей – это *дхьяна*, осознать внутренний покой – это *самадхи*. Когда мы способны удерживать ум сосредоточенным и покоиться во внутреннем мире, тогда мы достигаем и *дхьяны*, и *самадхи*. Бодхисаттва-шила-сутра говорит: "Наша сущность ума изначально чиста". Ученая аудитория, пусть каждый из нас осознает это сам от одного мгновенного ощущения к другому. Будем практиковать это сами, будем упражнять себя и таким образом своими собственными усилиями достигнем состояния Будды».

Глава IV Рассуждение о покаянии⁴

Однажды собралось большое собрание ученых и простолюдинов из Гуан-чжоу, Шао-чжоу и других мест, чтобы послушать слова Патриарха в его монастыре Цао-си. Патриарх поднялся на свой помост и произнес следующее обращение:

«Подойдите, добрые люди. В буддизме нам следует начинать с нашей сущности ума. Будем всегда очищать наш ум от одного мгновенного ощущения к другому. Будем следовать пути своими собственными усилиями, узнаем наше собственное сущностное тело, осознаем, что наш собственный ум – это Будда, и освободим себя добровольным соблюдением дисциплинарных правил – тогда это собрание не будет напрасным. Вы все прибыли из далеких мест, и ваше собрание здесь показывает, что между нами существует сродство. Теперь сядем вместе в индийской манере для *дхьяны*, а я сначала проведу вас в ритуал покаяния (*кшамаяти*)».

Когда они сели, Патриарх продолжил: «Первое – это благовоние *шиллы* (поведение), которое символизирует то, что наш ум свободен от всякой

⁴ ПРИМЕЧАНИЕ РЕДАКТОРА. В тексте «Рассуждение о покаянии» есть раздел «Тройственное тело Будды», который очевидно неуместен здесь. Во-первых, рассуждение было представлено собранию «ученых и простолюдинов», в то время как рассуждение о трех телах, будучи очень метафизическим, очевидно предназначено для его продвинутых учеников. Более того, в то время как часть в прозе раздела «Покаяние» имеет свою сопутствующую строфу, в разделе «Три тела» нет ни одной строфы; но, как ни странно, в последних словах Патриарха перед его смертью есть вполне подходящая строфа, которая совершенно неуместна там. Редактор взял на себя смелость объединить прозаический раздел и строфу сами по себе в отдельную главу, которая последует за этой главой.

запятнанности проступков, враждебности, ревности, алчности, гнева, порочности и ненависти. Второе – это благовоние *самадхи*, которое символизирует, что наш ум безмятежен при любых обстоятельствах – благоприятных или неблагоприятных. Третье – благовоние *праджни*, что означает, что наш ум свободен от всех препятствий, что мы постоянно стремимся осознать с мудростью нашу сущность ума, что мы воздерживаемся от всего плохого, что мы совершаем всевозможные благие дела, не привязываясь к плодам таких действий, и что мы уважительно относимся к начальству, внимательны к подчиненным и сочувствуем обездоленным и попавшим в беду. Четвертое – благовоние освобождения, что означает, что наш ум находится в таком совершенно свободном состоянии, что он ни за что не цепляется и не обременяет себя ни хорошим, ни плохим. Пятое – благовоние "знания, полученного благодаря достижению освобождения". Когда наш ум не цепляется ни за хорошее, ни за плохое, нам следует позаботиться о том, чтобы не позволить ему перейти в другую крайность пустоты и оставаться в состоянии инертности. На этом этапе нам следует изучать и стремиться расширить наши знания, чтобы мы могли понять свой собственный ум, полностью понять принципы буддизма, быть внимательными к другим в наших отношениях с ними, избавиться от идеи "я" и "существования" и осознать, что, до тех пор, пока мы не обретем просветление (*бодхи*), наша истинная природа (*тапхата*) неизменна.

Ученая аудитория, это пятеричное благовоние наполняет нас ароматом изнутри, нам не следует искать его вовне. Теперь я хочу объяснить вам этот ритуал покаяния, который предназначен для искупления наших проступков, совершенных в настоящей, прошлой или будущей жизни, будь то физически, или словом, или мыслью. (В буддистской мысли проступок рассматривается не в правовом смысле как нечто, что подлежит наказанию, прощению или искуплению жертвоприношением, а в его причинно-следственном аспекте кармы и ее созревания.)

Пожалуйста, внимательно следите за мной и повторяйте вместе то, что я собираюсь сказать. Пусть мы, ученики (из такой-то и такой-то деревни), всегда будем свободны от запятнанности неведения и заблуждения. Мы раскаиваемся во всех наших прошлых, настоящих и будущих проступках и злодеяниях, совершенных по заблуждению или в неведении. Пусть их карма будет немедленно искуплена, и пусть они никогда больше не появятся.

Пусть мы, ученики (из такой-то и такой-то деревни), всегда будем свободны от запятнанности высокомерия и нечестия. Мы раскаиваемся во всех наших прошлых, настоящих и будущих злодеяниях, совершенных в духе высокомерия или нечестия. Пусть их карма будет немедленно искуплена, и пусть они никогда больше не появятся.

Пусть мы, ученики (из такой-то и такой-то деревни), всегда будем свободны от запятнанности зависти и ревности. Мы раскаиваемся во всех наших прошлых, настоящих и будущих злодеяниях, совершенных в духе

зависти или ревности. Пусть их карма будет немедленно искуплена, и пусть они никогда больше не появятся.

Как вы заметите, у этого ритуала покаяния есть два аспекта. Один относится к покаянию в прошлом проступке, мы должны покаяться во всех наших прошлых проступках и злодеяниях, совершенных по заблуждению или в неведении, высокомерии или нечестии, ревности или зависти, чтобы положить конец им всем. Это один из аспектов покаяния. Другой аспект относится к будущему поведению. Осознав вредную природу нашего проступка, мы даем обет, что отныне мы положим конец всем злодеяниям, совершаемым по заблуждению или в неведении, высокомерии или нечестии, зависти или ревности, и что мы никогда больше не будем совершать проступки. Это второй аспект покаяния. Из-за неведения и заблуждения простые люди не всегда оценивают, что в покаянии они должны не только сожалеть о своих прошлых проступках, но и должны воздерживаться от совершения проступков в будущем. Поскольку они часто не обращают внимания на свое будущее поведение, они совершают одни и те же проступки снова почти перед тем, как искуплены прошлые. Как мы можем назвать это покаянием?

Ученая аудитория, покайся в своих проступках, нам следует принять следующие всеобъемлющие обеты, слушайте очень внимательно:

Наша сущность ума – это потенциал бесконечного числа чувствующих существ.

Мы даем обет привести их всех к избавлению.

Мы даем обет избавиться от вредных страстей нашего ума, какими бы неисчерпаемыми они ни казались.

Мы даем обет изучить бесчисленные системы дхармы в нашей сущности ума.

Мы даем обет достичь высшего состояния Будды нашей сущности ума.

Сейчас мы дали обет избавить бесконечное количество чувствующих существ, но что это значит? Это не значит, что я, Хуэй-нэн, собираюсь их избавить. И кто эти чувствующие существа, потенциальные в нашем уме? Это обманчивый ум, лживый ум, пагубный ум и тому подобное – все это чувствующие существа. Каждое из них должно быть избавлено самим собой с помощью своей собственной сущности ума; только благодаря своему собственному избавлению оно подлинно.

Итак, что означает "избавление с помощью собственной сущности ума"? Это означает избавление находящихся в неведении, обманчивых и досаждающих существ, которые возникают в нашем собственном уме, посредством правильных воззрений. С помощью правильных воззрений и *праджни* барьеры, воздвигнутые этими обманчивыми и находящимися в неведении существами, могут быть разрушены, так что каждый из нас будет в состоянии избавить себя своими собственными усилиями. Ложное будет избавлено истинностью, обманчивое – просветлением, находящееся в неведении – мудростью, а недоброжелательное – милосердием, таково подлинное избавление.

Что касается обета "избавиться от неиссякаемых вредных страстей", это относится к тому, чтобы превзойти нашу недостоверную и иллюзорную способность мышления с помощью трансцендентной мудрости (*праджни*) нашей сущности ума. Что касается обета "узнать бесчисленные системы дхармы", не будет истинного знания до тех пор, пока мы не встретимся лицом к лицу с нашей сущностью ума благодаря нашему соответствию правильной дхарме во всех ситуациях. Что касается обета "достичь высшего состояния Будды", я хочу указать на то, что когда мы способны контролировать свой ум, чтобы следовать истинной и правильной дхарме во всех ситуациях, и когда *праджня* всегда появляется в нашем уме, чтобы мы могли держаться в стороне как от неведения, так и от просветления, и покончить как с ложью, так и с истиной, тогда мы можем считать себя осознавшими нашу природу Будды или, другими словами, достигшими состояния Будды.

Ученая аудитория, нам всегда следует помнить, что мы следуем пути, чтобы таким образом сила прибавлялась к нашим обетам. Теперь, когда мы все приняли четверичные обеты, я научу вас ритуалу тройственного руководства.

Мы принимаем "просветление" в качестве нашего проводника, потому что оно является плодом как заслуг (*пунья*), так и мудрости (*праджня*). Мы принимаем "правильность" в качестве нашего проводника, потому что это лучший способ избавиться от желаний.

Мы принимаем "чистоту" в качестве нашего проводника, потому что это самое благородное качество людей.

Отныне пусть Шакьямуни, просветленный, будет нашим проводником, и ни в коем случае нам не следует прислушиваться к советам Злого Мары, любого еретика. Нам следует свидетельствовать себе, постоянно обращаясь к "трем драгоценностям" или нашей сущности ума, в которых я советую вам принять прибежище. Они есть:

Будда, что означает просветление;
Дхарма, что означает правильность;
Сангха, что означает чистоту.

Принять прибежище в просветлении, чтобы не возникали пагубные и обманчивые понятия, чтобы желание уменьшалось, недовольство становилось неизвестным, а вожделение и жадность больше не связывали нас – это плод *пуньи* и *праджни*. Принять прибежище в правильности, чтобы от одного мгновенного ощущения к другому мы были свободны от неправильных воззрений, – это лучшее средство избавления от желаний. Принять прибежище в чистоте, чтобы, в каких бы обстоятельствах мы ни находились, мы не загрязнились ни утомительными объектами чувств, ни страстью, ни желанием, – это самое благородное качество людей. Практиковать "тройственное руководство", как изложено таким образом, означает принять прибежище в своей сущности ума. Находящиеся в неведении люди часто принимают "тройственное руководство", не понимая его. Они говорят, что они принимают прибежище

в Будде: знают ли они, где он? Если они не могут помыслить о Будде, как они могут принять в нем прибежище? Не будет ли такое утверждение равносильно самообману? Каждому из вас следует исследовать этот момент для себя, чтобы ваша энергия не была неправильно использована по неведению. Сутра отчетливо говорит, что каждому следует принять прибежище в Будде в самом себе. Это не относится ни к каким другим буддам, поэтому, если мы не принимаем прибежище в Будде нашей собственной сущности ума, нам больше некуда идти. Прояснив этот момент, пусть каждый из нас примет прибежище в "трех драгоценностях" своего собственного ума. Внутри каждому следует управлять своим собственным умом, вовне каждому следует с уважением относиться к другим – это способ принять прибежище в самих себе.

У меня есть строфа, декламирование и практика которой сразу развеют заблуждения и искупят проступки, накопленные в течение многих кальп. Вот эта строфа:

Люди по заблуждению накапливают запятнанные заслуги, но не следуют по пути.

Они находятся в иллюзии, что накапливать заслуги и следовать по пути – одно и то же.

Их заслуги в раздаче милостыни и подношений могут быть бесконечными,

Но им не удастся осознать, что основной источник проступков кроется в жадности, ненависти и влечении в их собственном уме.

Они надеются искупить свой проступок накоплением заслуг,

Не зная, что счастье, обретаемое тем самым в будущих жизнях,

Не имеет ничего общего с искуплением проступка.

Если мы избавимся от проступка в своем собственном уме,

Тогда это истинное покаяние.

Тот, кто внезапно осознает, что представляет собой истинное покаяние в смысле махаяны,

И кто перестает творить плохое и практикует праведность, тот свободен от проступка.

*

Сущность ума (татхата) – настоящий Будда,

В то время как еретические воззрения и три отравляющих элемента – это Мара.

Просветленные правильными воззрениями, мы взываем к Будде в себе.

Когда в нашей природе преобладают три отравляющих элемента в результате еретических воззрений,

Говорят, что мы одержимы Марой;

Но когда правильные воззрения освобождают наш ум от этих отравляющих элементов,

Мара преобразуется в настоящего Будду.

Следующий пути, кто постоянно следит за своей сущностью ума,

Принадлежит тому же классу со многими буддами.

Наши патриархи не передавали никакой другой системы, кроме этой системы "внезапного просветления".

*Если вы ищете дхармакайю,
Ищите ее вне мира вещей и явлений,
Тогда ваш ум будет чист и свободен.*

Прилагайте сами собственные усилия, чтобы встретиться лицом к лицу с сущностью ума, и не расслабляйтесь;

Поскольку смерть может прийти внезапно и положить конец вашему земному существованию.

Ученая аудитория, всем вам следует декламировать эту строфу и воплощать ее на практике. Если вы преуспеете в осознании сущности ума, тогда вы можете думать о себе как о находящихся в моем присутствии, хотя вы можете быть за тысячу миль. Но если вы будете неспособны это сделать, хоть мы и встретимся лицом к лицу друг с другом, мы действительно будем на расстоянии тысячи миль друг от друга. В таком случае, какая польза вам утруждать себя приходить сюда с такого большого расстояния? Берегите себя. Я прощаюсь с вами».

Глава V

Рассуждение о трех телах Будды

Некоторое время спустя, после того как вышеупомянутое рассуждение о покаянии было представлено "простолюдинам", когда Патриарх собрал своих учеников вместе для наставлений, старший ученик Фа-хай сказал Патриарху: «Почтенный, пожалуйста, оставьте потомкам соответствующие наставления, посредством чего люди, находящиеся в заблуждении, могли бы осознать свою природу Будды?»

«Послушайте меня, – ответил Патриарх. – Тем, кто находится в заблуждении, возможно осознать свою природу Будды, если они познакомятся с природой обычных чувствующих существ. Без такого знания искать состояние Будды было бы напрасным, даже если бы кто-то потратил на это эоны времени.

Во-первых, позвольте мне показать вам, как познакомиться с природой чувствующих существ в вашем уме, благодаря чему можно осознать природу Будды, скрытую в каждом. Знание Будды означает не что иное как знание чувствующих существ. Это чувствующие существа слепы к тому обстоятельству, что они потенциально являются буддами, тогда как Будда не видит разницы между собой и другими существами. Когда чувствующие существа осознают свою сущность ума, они становятся буддами. Если Будда заблуждается относительно своей сущности ума, тогда он всего лишь обычное существо. Видение всего как равного в сущности ума делает обычных существ буддами. Видение неравенства в сущности ума превращает Будду в обычное существо. Когда чей-то ум извилист или порочен, тогда он является всего лишь обычным суще-

ством, в котором скрыта природа Будды. С другой стороны, если человек сосредотачивает свой ум на равенстве и прямоте, даже на одно мгновение, то он – Будда.

В нашем уме есть Будда, и этот Будда внутри является настоящим Буддой. Если в нашем уме не найти Будду, то где же нам следует искать настоящего Будду? Не сомневайтесь, что Будда находится в вашем собственном уме, отдельно от которого ничего не может существовать. Поскольку все вещи и явления являются продуктом ума, сутра говорит: "Когда умственная активность появляется, существуют разные вещи; когда умственная активность прекращается, разных вещей не существует".

Наше физическое тело можно уподобить постоялому двору, где мы можем оставаться только временно, мы не можем сделать его прибежищем. *Трикайя* Будды находится в нашей сущности ума, которая является общим достоянием каждого. Из-за того что ум обычного человека действует в условиях заблуждения, он не знает своей собственной внутренней природы, в результате он игнорирует *трикайю*, которая находится внутри него, и ищет ее вовне. Пожалуйста, послушайте, я собираюсь показать вам, что вы можете осознать *трикайю* внутри себя, которая, будучи манифестацией сущности ума, не может быть найдена где-либо еще.

Внутри нашего физического тела мы принимаем прибежище в чистой дхармакайе (сущностном теле) Будды;

Внутри нашего физического тела мы принимаем прибежище в совершенной самбхогакайе (эмпирическом или теле блаженства) Будды;

Внутри нашего физического тела мы принимаем прибежище в мириадах нирманакай (тел трансформации или воплощений Будды).

Что такое чистая *дхармакайя*? Наша сущность ума по своей сути чиста, то есть все вещи являются манифестациями ума. Хорошие деяния и плохие деяния – всего лишь манифестации хороших мыслей и плохих мыслей соответственно. Таким образом, в сущности ума все вещи, такие как синева неба и сияние солнца и луны, которые, будучи скрыты проходящими облаками, могут проявляться так, как если бы их яркость уменьшилась, но как только облака рассеиваются, их яркость снова проявляется, и все объекты снова становятся полностью освещенными. Наивные мысли можно уподобить облакам, в то время как пронизательность и мудрость – луне и солнцу. Когда мы привязываемся к различаемым объектам, наша сущность ума затуманивается дрейфующими мыслями, которые не позволяют пронизательности и мудрости излучать свой свет. Нам повезло, что мы нашли ученых и благочестивых учителей, которые познакомили нас с правильной *дхармой*, чтобы мы могли своими собственными усилиями покончить с неведением и заблуждениями, и, поступая таким образом, мы станем просветленными как внутри, так и снаружи, и наша истинная природа в нашей сущности ума манифестирует себя. Именно это происходит с теми, кто встречается лицом к лицу

со своей сущностью ума. Это то, что называется чистой *дхармакайей* Будды.

Принять прибежище в истинном Будде – значит принять прибежище в нашей собственной сущности ума. Тот, кто принимает прибежище в себе, должен сначала избавиться от пагубного ума и завистливого ума, лстивого и извилистого ума, обмана и лжи, ошибочных воззрений, эгоизма, снобизма, пренебрежительности, высокомерия и всех прочих пороков, которые могут возникнуть в любое время. Принять прибежище в себе – значит всегда быть начеку, чтобы не допустить своих собственных ошибок и воздерживаться от критики ошибок других. Тот, кто смирен и терпелив во всех ситуациях и вежлив со всеми, действительно осознал свою сущность ума настолько подлинно, что его путь свободен от дальнейших препятствий. Это способ принять прибежище в (Будде) самого себя.

Что такое совершенная *самбхогакайя*? Возьмем иллюстрацию лампы. Поскольку свет лампы может рассеять тьму, которая существовала тысячу лет, так и луч мудрости может уничтожить неведение, которое длилось веками. Нам не нужно беспокоиться о прошлом, потому что прошлое ушло и его невозможно восстановить. Нашего внимания требуют настоящее и будущее, поэтому пусть наши мысли, от одного мгновенного ощущения к другому, будут ясными и чистыми, и пусть мы увидим лицом к лицу нашу сущность ума. Хорошее и плохое противоположны друг другу, но в сущности они не могут быть двойственными. Эта не-двойственная природа называется "истинной природой", она не может быть загрязнена плохим или затронута хорошим. Это то, что называется *самбхогакайей* Будды. Одна-единственная пагубная мысль, затуманивающая нашу сущность ума, уничтожит благие заслуги, накопленные за зоны времени, в то время как благая мысль может искупить все наши проступки, пусть их и будет столько же, сколько песков реки Ганг. *Самбхогакайя* – осознавать нашу сущность ума от одного мгновенного ощущения к другому и без перерыва до тех пор, пока мы не достигнем высшего просветления (*бодхи*), чтобы мы пребывали в постоянном состоянии правильной осознанности.

Итак, что такое мириады *нирманакай*? Когда мы подвергаем себя малейшему разграничению или уточнению, происходит трансформация: в противном случае все вещи были бы такими же пустыми как пространство, какими они есть по своей природе. Если мы позволяем нашему уму останавливаться на плохих вещах, возникает ад. Когда мы позволяем нашему уму останавливаться на хороших делах, манифестируется рай. Драконы и змеи – трансформации ядовитой ненависти, в то время как бодхисаттвы – манифестируемые сострадательные мысли. Разные небеса – это проекция *праджни*, в то время как подземные миры – это трансформации неведения и влечения. В действительности, бесчисленны трансформации сущности ума. Люди в заблуждении как бы спят, они не понимают; их ум естественно обращается к пагубному и, как пра-

вило, они практикуют пагубное. Но стоит им обратить свой ум от пагубного к праведности, хотя бы на мгновение, *праджня* сияет. Это то, что называется *нирманакайей* Будды сущности ума.

Дхармакайя по своей сути самодостаточна. Ясно и непрерывно видеть нашу собственную сущность ума – это *самбхогакайя* Будды. Позволить нашему уму сосредоточиться на *самбогакайе*, чтобы *праджня* излучалась в манифестации, – это *нирманакайя*. Достичь просветления своими собственными усилиями и практиковать самому благое, присущее нашей сущности ума, – это подлинное "принятие прибежища". Наше физическое тело, состоящее из плоти, кожи и так далее, есть не что иное как многожилой дом или постоянный двор, это не место прибежища. Позволим себе осознать *трикайю* нашей собственной сущности ума, тогда мы познаем Будду нашей собственной природы.

В заключение позвольте мне оставить вам строфу, озаглавленную "Настоящий Будда сущности ума". Соответственно, если они прислушаются к ней, люди будущих поколений, которые смогут понять ее смысл, осознают свою сущность ума и достигнут состояния Будды. Вот строфа:

*Те, кто понимает учение махаяны
И, таким образом, способен осознать сущность ума,
Должны с благоговением и рьяно искать осознание дхармакайи.
Дхармакайя, самбхогакайя, нирманакайя –
Эти три тела исходят из единства.
Тот, кто способен интуитивно осознать это обстоятельство,
Посеял семя и пожнет плод просветления.
Из нирманакайи появляется наша "чистая природа";
Внутри первого всегда можно найти второе.
Ведомая своей "чистой природой", нирманакайя следует правильному
пути,
И однажды увенчается в теле блаженства, совершенном и бесконечном.
Чистая природа скрыта нашими чувственными инстинктами;
Избавившись от чувственности, мы осознаем чистую дхармакайю.
Когда наш темперамент таков, что мы больше не являемся рабами
пяти чувственных объектов,
И когда мы осознали сущность ума, хотя бы на мгновение, тогда
татхата известна нам.
Те, кому посчастливилось быть последователями "внезапной" школы,
Внезапно, в этой жизни, увидят Благословенного в своей собственной
сущности ума.
Тот, кто не осознал сущность ума и ищет Будду вовне,
Идет по ложному пути и поступает наивно.
Тот, кто ищет Будду, практикуя определенные доктрины,
Не знает места, где можно найти настоящего Будду.
Тот, кто стремится осознать Будду в собственном уме,
Только тот сеет семя состояния Будды».*

Глава VI

Диалоги в связи с разным темпераментом и обстоятельствами

По возвращении Патриарха в деревню Цао-хоу в Шао-чжоу из Хуан-мэй, где ему была передана дхарма, он был неизвестным человеком. В то время именно конфуцианский ученый по имени Лю Чжи-люй первым оказал ему теплый прием и признательность. Это произошло таким образом. У Чжи-люя была тетья по имени У Цзинь-цзан, буддийская монахиня, которая имела обыкновение декламировать Маха-паринирвана-сутру. Однажды Патриарх услышал, как она декламировала ее, и, послушав лишь короткое время, уловил глубокий смысл сутры и начал объяснять его ей, после чего она принесла книгу и спросила его о смысле определенных отрывков.

«Я не очень хорошо образован, – ответил он, – но, если вы желаете понять смысл книги, я сделаю все, что в моих силах». «Как вы можете понять смысл текста, – возразила она, – если вы не знаете *иероглифов*?» На это он ответил: «Глубокое учение различных будд не имеет ничего общего с письменным языком».

Этот ответ ее очень удивил, и, признавая, что он не был обычным человеком, она открыто рассказала о нем благочестивым старейшинам деревни, говоря: «Он мудрец. Нам следует получить его разрешение обещивать его едой и жильем и убедить его остаться с нами».

После этого потомок правителя приграничного округа У из династии Вэй по имени Цао Шу-лян пришел однажды днем с другими жителями деревни, чтобы выразить почтение Патриарху. В то время старинный монастырь Бао-линь, разрушенный войной в конце династии Суй, превратился в груды руин. Жители отстроили его на старом месте и попросили Патриарха сделать его своим домом. Впоследствии храм стал очень известным.

*

Монах Фа-хай, уроженец Цзюй-цзян в Шао-чжоу, в своей первой беседе с Патриархом спросил о смысле известного высказывания: «То, что является умом, является Буддой». Патриарх ответил: «Не допускать возникновение блуждающей мысли снова, это "ум". Не допускать отбрасывание приходящей мысли, это "Будда". "Ум" – это манифестировать все виды явлений. Быть свободным от всех форм – это "Будда". Если бы я дал тебе полное объяснение, это заняло бы все время *кальпы*. Но послушай эту строфу:

Праджня – это "То, что является умом",

Самадхи – это "что является Буддой".

*В практике праджни и самадхи позволь каждому идти в ногу с другим,
Тогда наши мысли будут чистыми.*

Это учение можно понять

Только благодаря "привычке практики".

Самадхи функционирует, но по своей сути нет.

Правильное учение – это практиковать как праджню, так и самадхи».

* * *

Обдумав сказанное Патриархом, Фа-хай обрел просветление и восславил Патриарха в следующей строфе:

То, чем является ум, является Буддой, как это, в действительности, истинно!

Я стыжусь того, что не понимал этого.

Теперь я понимаю принцип праджни и самадхи,

И то, и другое я буду практиковать, чтобы освободиться от всех ограничивающих форм.

*

Монах Фа-да, уроженец Гуан-чжоу, присоединившийся к ордену в возрасте семи лет, обычно декламировал сутру Лотоса благого закона. Когда он пришел поклониться Патриарху, он не проявил к нему должного уважения, за что Патриарх упрекнул его, сказав: «Если ты возражаешь против того, чтобы оказать должное уважение, не лучше ли полностью опустить приветствие? В твоем уме должно быть что-то, что заставляет тебя так себя чувствовать. Скажи, пожалуйста, чем ты занимаешься в ежедневных религиозных упражнениях?»

«Я декламирую сутру Лотоса благого закона (Саддхарма-пундарика), – ответил Фа-да. – Я прочитал весь текст три тысячи раз».

«Если бы ты полностью понял смысл сутры, – заметил Патриарх, – ты бы не занял такую высокую позицию, даже если бы ты прочел ее десять тысяч раз. Когда ты его поймешь, ты будешь следовать со мной по одному пути. Но пока все, чего ты добился, – это чувствовать себя самодовольным. Более того, ты, кажется, не осознаешь, что ошибаешься. Послушай эту строфу:

Поскольку цель церемонии – обуздать высокомерие,

Почему ты не проявил должного уважения?

Гордиться собой – источник проступка,

Но научиться относиться к любому достижению как к "пустому" – значит достичь несравненных заслуг».

* * *

Затем Патриарх спросил его, каково его имя, и, услышав, что его имя Фа-да (что значит «Понимающий Закон»), он заметил: «Тебя зовут Фа-да, но ты еще не понял закон». Затем Патриарх, намереваясь завершить беседу, произнес следующую строфу:

Твое имя Фа-да.

Ты усердно и добросовестно декламируешь сутру.

Повторение текста губами заканчивается его произношением,

Но тот, чей ум просветлен пониманием его смысла, становится бодхисаттвой.

Из-за условий сродства, которые можно проследить в наших прошлых жизнях,

Позволь мне объяснить это тебе.

Если ты только сможешь понять, что Будда не говорит слов,

Тогда лотос расцветет из твоих уст.

(Истина непостижима и невыразима, слова неуместны,

Но лотос цветет и источает свой аромат.)

* * *

Услышав эту строфу, Фа-да устыдился и извинился перед Патриархом. Он добавил: «Отныне я буду скромным и вежливым по всякому случаю. Это правда: я не совсем понимаю смысл сутры, когда я ее декламирую, поэтому я часто сомневаюсь в ее правильном толковании. Не могли бы вы дать мне краткое объяснение, исходя из ваших глубоких знаний и высокой мудрости?»

Патриарх ответил: «Фа-да, благой закон совершенно ясен, это твой ум не ясен. Сутра не имеет сомнительных отрывков, только твой ум заставляет их казаться сомнительными. Ты знаешь основную идею сутры?»

«Откуда я могу знать, почтенный, – ответил Фа-да, – если я такой тупой и глупый? Все, что я умею, это декламировать слово за словом».

Затем Патриарх сказал: «Не мог бы ты продеklamировать сутру? Сам я не могу прочитать ее. Затем я объясню тебе ее смысл».

Фа-да громко продеklamировал сутру. Когда он подошел к разделу, озаглавленному «Притчи», Патриарх остановил его, говоря: «Тема этой сутры состоит в том, чтобы установить цель и предназначение воплощения Будды в этом мире. Хотя в ней много притч и иллюстраций, ни одна из них не выходит за рамки этого ключевого момента. Итак, что это за цель? И что это за предназначение? Сутра говорит: "Ради единственного предназначения, ради единственной цели, но поистине высокого предназначения и высокой цели, Будда появился в этом мире". Теперь это единственное предназначение, эта единственная цель, которая столь возвышена, – это осознание знания Будды.

Обычные люди привязываются к внешним объектам, думая, что они реальны, а внутри они впадают в ошибочную идею того, что внешние вещи приходят к концу. Когда они способны освободиться от привязанности к объектам при контакте с ними и освободиться от ошибочного воззрения, что "пустота" означает уничтожение, тогда они свободны от иллюзий вовне и заблуждений внутри. Говорится, что тот, кто понимает это и чей ум таким образом внезапно становится просветленным, открыл свои глаза на вид знания Будды.

Слово "Будда" эквивалентно "просветлению" и рассматривается в четырех частях: открытие глаз для вида знания просветления; видение вида знания просветления; понимание знания просветления; прочное утвер-

ждение в знании просветления. Если после обучения мы сможем усвоить и глубоко понять учение о знании просветления, тогда наше врожденное качество истинной природы получит возможность манифестировать себя. Тебе не следует неверно истолковывать текст и приходить к выводу, что знание Будды – это нечто особенное для Будды и необычное для нас только потому, что тебе случилось найти в сутре следующие отрывки: "открыть глаза для вида знания Будды", "увидеть вид знания Будды" и так далее. Такое неверное толкование было бы клеветой на Будду и поношением сутры. Поскольку человек является (потенциально) Буддой, он уже обладает этим знанием просветления и у него нет повода открывать для этого глаза. Поэтому тебе следует принять толкование, что знание Будды – это знание Будды твоего собственного ума, а не какого-то другого Будды.

Увлеченные объектами чувств и тем самым закрывающие себя от своего собственного света, все чествующие существа, терзаемые внешними обстоятельствами и внутренним смущением, добровольно действуют как рабы своих собственных желаний. Видя это, наш господин Будда взял на себя труд подняться из своего *самадхи*, чтобы побудить их всевозможными искренними проповедями подавлять свои желания и воздерживаться от поиска счастья извне, чтобы они могли войти в свои права состояния Будды. По этой причине сутра говорит: "открыть глаза ради знания Будды" и так далее. Я советую людям, таким образом, постоянно открывать глаза ради знания Будды в их собственном уме. Но в своей порочности они совершают проступки по заблуждению и неведению, они благи на словах, но пагубны в уме, они жадны, злобны, ревнивы, нечестны, льстивы, эгоистичны, агрессивны к людям и разрушительны к неодушевленным предметам. Таким образом, вместо этого они открывают глаза на "знание простых людей". Стоит им исправить свое сердце так, чтобы мудрость возникла спонтанно, ум подвергнется самоанализу, и практика благих дел займет место пагубного. Таким образом они посвятят себя в знание Будды.

Поэтому тебе следует от одного мгновенного ощущения к другому открывать глаза не ради "знания простых людей", которое является мирским, а ради знания Будды, которое является сверхмирским. С другой стороны, если ты придерживаешься произвольной концепции того, что просто декламации в качестве ежедневного упражнения достаточно, то ты увлечен, подобно яку своим собственным хвостом».

Затем Фа-да сказал: «Если это так, тогда нам нужно только знать смысл сутры, и больше не будет необходимости в ее декламации. Это правильно, почтенный?» Патриарх ответил: «В сутре нет ничего неправильного, что тебе нужно воздерживаться от ее декламации. Просветлит ли тебя декламация сутры или нет, принесет тебе пользу или нет, все зависит от тебя самого. Тот, кто декламирует сутру своим языком и воплощает ее учения на практике своим умом, овладевает сутрой. Послушай эту строфу:

Когда наш ум находится в заблуждении, Саддхарма-пундарика-сутра – наш хозяин.

Когда наш ум просветлен, мы – хозяева сутры.

Долгое время декламировать сутру, не зная ее главного предназначения, Указывает на то, что человек чужд ее смыслу.

Декламировать сутру, не придерживаясь какого-либо произвольного убеждения, – правильный путь;

Поступать иначе – неправильно.

Тот, чей ум выше "утверждения" и "отрицания",

Постоянно едет на колеснице будд».

* * *

Услышав эту строфу, Фа-да стал просветленным и невольно заплакал. «Это совершенно верно, – воскликнул он, – до сих пор я не мог овладеть сутрой, напротив, она была моим хозяином».

Затем Фа-да поднял еще один трудный вопрос. «Сутра говорит: "Начиная с разных учеников вплоть до бодхисаттв, пусть бы они размышляли своими совместными усилиями, они не смогли бы постичь знание Будды". Но вы, почтенный, даете мне понять, что если обычный человек осознает свой собственный ум, то говорится, что он достиг знания Будды. Боюсь, почтенный, что другие, за исключением одаренных превосходными умственными способностями, усомнятся в вашем замечании. Далее, сутра упоминает три вида повозок: повозки козлов (колесница учеников); олени повозки (для *архатов*) и повозки волов (для бодхисаттв). Как их отличить от повозок белого вола будд? Скажите мне, пожалуйста».

Патриарх ответил: «Сутра совершенно очевидна по этому поводу, это ты не можешь понять ее. Причина, по которой ученики, *архаты* и бодхисаттвы не могут постичь знание Будды, заключается в том, что они размышляют о нем (своим мыслящим умом, который ограничен и загрязнен); они могут объединить свои усилия, но чем больше они размышляют, тем дальше они от истины. (Знание Будды нужно осознать внутри, а не думать о нем, как о чем-то внешнем.) Не буддам, а обычным людям Будда Гаутама проповедовал эту сутру. Ты, кажется, не понимаешь, что, поскольку мы уже едем в повозке белого вола будд, нам нет необходимости искать другие колесницы. Более того, сутра прямо учит, что есть только одна колесница будд, что нет других, ни второй, ни третьей. Это потому, что есть только одна колесница, Будда должен был проповедовать нам бесчисленными искусными средствами, такими как разные доводы и аргументы, разные притчи и иллюстрации и так далее. Разве ты не понимаешь, что остальные три колесницы – временные, полезные только для прошлого, в то время как единственная колесница, колесница будд, полезна в настоящее время, потому что она является высшей?»

Сутра учит обходиться без временного и полагаться на высшее. Прибегнув к высшему, ты обнаружишь, что даже само название "высший" исчезает. Тебе следует понять, что ты являешься единственным владельцем этих сокровищ и что они полностью находятся в твоём распоряжении. (Это намек на другую притчу о буддийском блудном сыне в сутре.) Но, более того, только пока ты не будешь в состоянии освободиться от произвольных концепций, что есть какие-либо сокровища, принадлежащие отцу или сыну или находящиеся в том или ином распоряжении, ты действительно не узнаешь, как правильно декламировать сутру. Когда ты это поймешь, сутра будет в твоих руках от вечности до вечности, и с утра до полуночи ты будешь декламировать сутру все время».

* * *

Пробудившись таким образом, Фа-да радостно восхвалил Патриарха следующей строфой:

Заблуждение, что я достиг великих заслуг, декламируя сутру три тысячи раз, полностью развеивается одним единственным высказыванием наставника Цао-си.

Тот, кто еще не понял предназначение воплощения Будды,

Не способен подавить дикие страсти, накопленные во многих жизнях.

Все три колесницы – только временные;

И три стадии, на которых ученые излагают дхарму, действительно умело изложены;

Но сколь немногие понимают, что именно внутри самого горящего дома Истину дхармы следует найти.

Затем Патриарх сказал ему, что раньше он упрекал его за то, что он «монах, декламирующий сутру», но что отныне он восхвалит его по той же причине. После этой беседы Фа-да смог уловить глубокий смысл буддизма, и тем не менее он продолжал декламировать сутру как и раньше.

Монах Чжи-тун, уроженец Шоу-чжоу из Ань-фэна, прочел Ланкаватара-сутру почти тысячу раз, но не смог понять значение ни *трикайи*, ни четырех типов *праджни*. Однажды он обратился к Патриарху за их объяснением.

«Что касается "трех тел", – объяснил Патриарх, – чистая *дхармакайя* – это твоя природа, совершенная *самбхогакайя* – твоя мудрость, а мириады *нирманакайя* – твои действия. Если ты будешь иметь дело с этими тремя телами вне своей сущности ума, они будут телами без мудрости. Если ты осознаешь, что эти три – собственная природа, собственная мудрость и собственное действие – не имеют своей собственной субстанции (будучи только манифестациями сущности ума), то ты достиг просветления четырех типов *праджни*. Послушай эту строфу:

Три тела присущи нашей сущности ума,

Излучением которой манифестируются четыре праджни.

Так, не закрывая глаза и уши, чтобы отгородиться от внешнего мира,

Ты можешь достичь состояния Будды напрямую.

*Теперь, когда я тебе это разъяснил,
Если ты безоговорочно веришь в это, ты навсегда избавишься от заблуждений.
Не следуй за теми, кто ищет "просветление" извне:
Такие люди все время говорят о бодхи, но делают это напрасно».*

* * *

Во второй раз Чжи-тун спросил: «Могу я узнать что-нибудь о четырех типах *праджни*?» «Если ты понимаешь три тела, – ответил Патриарх, – ты также должен знать четыре *праджни*, в твоём вопросе совершенно нет необходимости. Если ты будешь иметь дело с четырьмя типами *праджни* вне трех тел, будут *праджни* без тел, в таком случае они не будут *праджни*». (*Праджня* – это высший принцип трех тел, который является высшей реальностью.) Затем Патриарх произнес эту строфу:

*Подобная зеркалу мудрость чиста по природе;
Мудрость, которая постигает все вещи одинаково, освобождает ум от всех препятствий;
Все-пронизывающая мудрость видит вещи интуитивно;
Все-исполняющая мудрость, подобно мудрости зеркала, свободна от предрассудков.
Сознание восприятия пяти чувственных виджнян,
И универсальное сознание алая-виджняны,
Не "преобразуются" в праджню до стадии Будды;
В то время как умственное сознание манаса,
И различающее сознание мано-виджняны,
" Преобразуются" на стадии бодхисаттвы.
Когда ты способен полностью освободиться от привязанности к объектам чувств, когда имеют место эти "преобразования",
Тогда ты всегда будешь пребывать в никогда не прекращающемся нагасамадхи.⁵*

⁵ ПРИМЕЧАНИЕ РЕДАКТОРА. Будет трудно понять эту строфу, не зная ничего о психологии махаяны и десяти стадиях бодхисаттвы. В махаяне ум понимается как восходящий ряд способностей к познанию, как (1) шесть *виджнян*: ум видения, слуха, обоняния, вкусоощущения, осязания и задействованные умственные процессы. (2) *Мано-виджняна*, или различающий ум. (3) *Манас*, или интуитивно-эмоционально-волевой ум. (4) *Алая-виджняна*, или универсальный ум. Иногда это называют системой *виджнян*, и она раскрывается в больших сутрах, особенно в Ланкаватаре, которая особенно связана с самоосознанием. Десять стадий состояния бодхисаттвы, приводящие к состоянию Будды, – это постепенное избавление, превосхождение или преобразование загрязнений или препятствий этих последовательных «умов». *Алая* является непорочной, но она действует как «хранилище» для накопленной кармы энергии привычки с безначальных времен, и тем самым ее поверхность загрязняется, что действует как наделяющий особенностями экран для чистых лучей *праджни*, которые, проходя сквозь него, тускнеют и получают аромат. Это верно для каждого из последовательных умов. Самоосознание сущности ума состоит в избавлении от этих последовательных слоев загрязнения. Успех приходит

Внезапно Чжи-тун осознал *праджню* своей сущности ума и представил Патриарху следующую строфу:

*По своей сути, три тела находятся в нашей сущности ума.
 Когда наш ум станет просветленным, проявятся четыре праджни.
 Когда "тела" и праджня проявляются как одна личность,
 Тогда мы сможем откликнуться на призыв всех существ, независимо от
 того, какую форму они принимают.
 Прилагать попытки найти трикаю и четыре праджни – значит пойти
 совершенно неверным курсом;
 Пытаться "различить" и "схватить" их – значит неправильно понять
 их внутреннюю природу.
 Благодаря вам, почтенный, я теперь способен осознать глубину их
 смысла;
 Отныне я могу навсегда отбросить их ложные и произвольные названия.*

Монах Чжи-чан, уроженец провинции Гуй-си в Синь-чжоу, присоединился к ордену в детстве и был очень усерден в своих попытках осознать сущность ума. Однажды он пришел выразить почтение Патриарху, и последний спросил его, откуда и для чего он пришел.

Чжи-чан ответил: «Я недавно был в монастыре Белого Утеса в Хун-чжоу, чтобы учиться у наставника Да-туна, который был достаточно любезен, чтобы научить меня, как осознать сущность ума и тем самым обрести состояние Будды, но, поскольку у меня все еще есть некоторые сомнения, я далеко путешествовал, чтобы прийти сюда выразить вам мое почтение. Не будете ли вы так добры, чтобы развеять мои сомнения, почтенный?»

Патриарх спросил: «Какие наставления он тебе дал? Повтори, пожалуйста».

Чжи-чан ответил: «Пробыв там три месяца, не получая никаких наставлений, и будучи усердным в отношении дхармы, я однажды ночью пошел один в его комнату и спросил его, в чем заключается моя сущность ума. Он спросил меня: "Видишь ли ты безграничную пустоту?" "Да, вижу", – ответил я. Затем он спросил меня, имеет ли пустота какую-либо конкретную форму, и на ответ, что пустота должна быть бесформенной и, следовательно, не может иметь какой-либо конкретной формы, он сказал: "Твоя сущность ума в точности подобна пустоте. Осознать, что нет ничего, чтобы видеть, – это правильное воззрение. Осознать, что ничто не познаваемо, – это истинное знание. Осознать, что она ни зеленая, ни желтая, ни длинная, ни короткая, что она чиста по своей природе; что ее квинтэссенция совершенна и ясна, – значит осознать сущность ума и тем самым достичь состояния Будды. Это также называется знанием

внезапно, когда человек научился «перевороту» и интуитивно смотреть внутрь себя, а не вовне с помощью способностей различения.

Будды". Поскольку я не вполне понимаю это учение, не могли бы вы просветлить меня, почтенный?»

«Его учение указывает, – сказал Патриарх, – что он все еще сохраняет произвольные концепции "воззрений" и "знания", это объясняет, почему он не смог прояснить тебе это. Послушай эту строфу:

Осознать, что ничего нельзя увидеть, но сохранять концепцию "невидимости",

Это нечто, подобное проплывающим облакам, закрывающим лик солнца. Осознать, что ничего не познаваемо, но сохранять концепцию "непознаваемости",

Можно уподобить ясному небу, искаженному вспышкой молнии.

Позволять этим произвольным концепциям спонтанно появляться в уме

Указывает, что ты еще не осознал сущность ума

И что ты еще не нашел искусных средств осознать ее.

Если ты на мгновение осознаешь, что эти произвольные концепции ошибочны,

Тогда твой собственный духовный свет будет беспрепятственно сиять».

* * *

Услышав это, Чжи-чан сразу почувствовал, что его ум стал просветленным. После этого он представил Патриарху следующую строфу:

Позволять концепциям "невидимости" и "непознаваемости" спонтанно возникать в уме –

Это искать бодхи, не освобождая себя от произвольных концепций о явлениях.

Тот, кто напыщен от малейшего впечатления: "Теперь я просветлен",

Не продвинулся дальше того, кто находится в заблуждении.

Если бы я не простерся к ногам Вашего Святейшества,

Я бы оставался сбитым с толку, не зная правильного пути.

* * *

Однажды Чжи-чан спросил Патриарха: «Будда проповедовал доктрину "трех колесниц", а также доктрину "высшей колесницы". Я их не понимаю, не могли бы вы мне их объяснить?»

Патриарх ответил: «(Пытаясь понять их,) тебе следует анализировать свой собственный ум и игнорировать внешние вещи и явления. Различие этих четырех колесниц существует не в самой дхарме, а в различиях умов людей. Видеть, слышать и декламировать сутры – это малая колесница. Знать дхарму и понимать ее смысл – это средняя колесница. Большая колесница – это воплощать дхарму на практике. Понимать все дхармы (интуитивно), становиться их частью, быть свободным от всех привязанностей, быть независимым от вещей и явлений, не обладать ничем – это высшая колесница.

Сущность ума – это состояние спокойствия всегда. Поскольку слово "колесница" означает "движение", обсуждение неуместно. Все зависит от интуитивной собственной практики. Больше не задавай вопросов».

Чжи-чан поклонился и поблагодарил Патриарха, после чего служил одним из личных помощников Патриарха до самой его смерти.

Монах Чжи-хуан, последователь школы *дхьяны*, получал инструкции у Пятого Патриарха и впоследствии считал себя достигшим *самадхи*. В течение двадцати лет он ограничивался небольшим храмом и все время сохранял позу *дхьяны*. Сюань-цэ, ученик Шестого Патриарха, во время паломничества к северному берегу Хуан-хэ, услышал о нем и посетил его храм.

«Что ты здесь делаешь?» – поинтересовался Сюань-цэ.

«Я пребываю в *самадхи*», – ответил Чжи-хуан.

«Ты сказал, что пребываешь в *самадхи*? – заметил Сюань-цэ. – Я хочу спросить, делаешь ли ты это сознательно или бессознательно? Если ты делаешь это бессознательно, это будет означать, что все неодушевленные предметы, такие как глиняная посуда, камни, деревья и сорняки, могут достичь *самадхи*. С другой стороны, если ты делаешь это сознательно, то любой одушевленный объект или живое существо также может пребывать в *самадхи*».

Тогда Чжи-хуан сказал: «Когда я нахожусь в *самадхи*, я не знаю ни сознания, ни бессознательности».

«В таком случае, – заметил Сюань-цэ, – это постоянное спокойствие, в котором нет ни пребывания, ни ухода. Состояние *самадхи*, в котором ты можешь пребывать или выйти из него по своему желанию, не может быть совершенным *самадхи*».

Чжи-хуан был сбит с толку. Спустя долгое время он спросил: «Могу ли я узнать, кто твой учитель?»

«Мой учитель – Шестой Патриарх Цао-си», – ответил Сюань-цэ.

«Как он определяет *дхьяну* и *самадхи*?» – спросил Чжи-хуан.

«Согласно его учению, – ответил Сюань-цэ, – *Дхармакайя* совершенна, безмятежна и неизменна, ее квинтэссенция и ее функция находятся в состоянии "таковости". Пять совокупностей по своей сути пусты, а шесть чувственных объектов являются не-существующими. В *самадхи* нет ни пребывания, ни ухода, нет ни тишины, ни волнения. Природой *дхьяны* является не-пребывание, поэтому нам следует стремиться превзойти состояние "пребывания в покое *дхьяны*". Природа *дхьяны* является нетворящей, поэтому нам следует превзойти понятие "сотворение состояния *дхьяны*". Сущность ума подобна пространству без ограничений пространства».

* * *

После этой беседы Чжи-хуан отправился в Цао-си, чтобы побеседовать с Шестым Патриархом. На вопрос, откуда он пришел, Чжи-хуан рассказал Патриарху подробности своего обсуждения с Сюань-цэ.

Патриарх сказал: «То, что сказал Сюань-цэ, совершенно верно. Пусть твой ум находится в состоянии, подобном безграничной пустоте, но не думай об этом как о "пустоте". Позволь уму функционировать свободно, но, будь он в активности или в покое, пусть он нигде не пребывает. Забудь все различия: не усматривай различия между мудрецом и обычным человеком, игнорируй различие между субъектом и объектом, пусть сущность ума и все явления и объекты будут одинаковы в состоянии "таковости". Тогда ты поистине будешь в *самадхи* все время».

Тем самым Чжи-хуан полностью достиг просветления. То, что он считал достижением последние двадцать лет, теперь исчезло. Некоторое время он оставался с Патриархом, а затем вернулся в Хэ-бэй, где обучал множество людей, как монахов, так и мирян.

*

Монах Чжи-дао, уроженец Нань-хая провинции Гуандун, пришел к Патриарху за наставлениями, говоря: «С тех пор, как я присоединился к ордену, я читаю Маха-паринирвана-сутру более десяти лет, но я еще не уловил ее учение. Не могли бы вы научить меня?»

«Какую ее часть ты не понимаешь?» – поинтересовался Патриарх.

«Вот эта часть, почтенный: "Все вещи непостоянны, и поэтому они принадлежат дхарме становления и прекращения. Когда и становление, и прекращение перестают действовать, появляется прекращение изменения с его блаженством совершенного покоя (*нирвана*)"».

«Какая в этом неясность?» – спросил Патриарх.

Чжи-дао ответил: «Все существа имеют два тела: материальное тело и сущностное тело. Первое непостоянно – оно существует и умирает. Последнее постоянно, но оно не знает и не чувствует. А сутра говорит: "Когда и становление, и прекращение перестают действовать, появляется блаженство совершенного покоя и прекращение изменения". Я не могу понять, какое тело перестает существовать и какое тело наслаждается блаженством. То, что наслаждается, не может быть материальным телом, потому что, когда оно умирает, материальные элементы распадаются, а распад – это страдание, полная противоположность блаженству. Если то, что перестает существовать, – это сущностное тело, оно будет в том же "нечувствующем" состоянии, что и неодушевленные предметы, такие как трава, деревья и камни. Кто же тогда будет наслаждаться?»

Более того, сущностная природа – это квинтэссенция "становления и прекращения", чьей манифестацией является объединение пяти "совокупностей" (тело, ощущение, восприятие, сознание и мышление). То есть из одной сущности возникают пять функций. Этот процесс станов-

ления и прекращения вечен. Когда функционирование и действие "появляются" из квинтэссенции, она начинает свое становление, когда действие и функционирование "поглощаются" обратно в квинтэссенцию, она перестает существовать. Если допустить реинкарнацию, не будет прекращения изменений, как в случае с чувствующими существами. Если о реинкарнации не может быть и речи, то вещи навсегда останутся в состоянии безжизненной квинтэссенции, как в случае с неодушевленными предметами. В таком случае, в условиях пределов и ограничений *нирваны*, даже существование для всех вещей было бы невозможным, не говоря уже о наслаждении».

«Ты – *бхиккху*, – сказал Патриарх, – как ты можешь принимать ошибочные воззрения *этернализма* и *аннигилизма*, которых придерживаются еретики, и отваживаться критиковать учение высшей колесницы? Твой аргумент подразумевает, что отдельно от материального тела есть сущностное тело и что совершенный покой и прекращение изменения можно искать вне "становления и прекращения". Кроме того, из утверждения, что "*нирвана* – это вечный покой", ты заключаешь, что должен быть кто-то, кто играл бы роль наслаждающегося.

Именно эти ошибочные воззрения заставляют людей стремиться к чувственному существованию и мирским удовольствиям. Эти люди стали жертвами неведения, они отождествляют союз пяти совокупностей с "я" и рассматривают все другие вещи как не-"я", они жаждут индивидуального существования и испытывают отвращение к смерти, они дрейфуют от одного мгновенного ощущения к другому в водовороте жизни и смерти, не осознавая пустоту мирского существования, которое является только сном и иллюзией, они обрекают себя на ненужные страдания, привязывая себя к перерождению, они ошибочно принимают состояние вечной радости *нирваны* за форму страдания, они всегда ищут чувственных удовольствий. Именно этим людям, жертвам неведения, сострадательный Будда проповедовал настоящее блаженство *нирваны*.

Ни на мгновение *нирвана* не была ни явлением становления и прекращения, ни прекращением становления и прекращения. Это совершенная манифестация покоя и прекращения изменения, и во "время" манифестации нет такой вещи, как манифестация. Это называется "вечной" радостью, потому что в ней нет ни наслаждающегося, ни не-наслаждающегося.

Нет такой вещи, как "одна квинтэссенция и пять манифестаций". Ты клеветешь на Будду и хулишь дхарму, когда ты заходишь так далеко, что заявляешь, что в условиях пределов и ограничений *нирваны* жизнь невозможна для всех существ. Послушай эту строфу:

Высшая маха-паринирвана

Совершенна, постоянна, спокойна, блистающе сияюща.

Простые и находящиеся в неведении люди ошибочно называют ее смертью,

А еретики произвольно объявляют ее уничтожением.

*Те, кто принадлежит к малой и средней колесницам,
 Рассматривают нирвану как "не-действие".
 Все это просто интеллектуальные домыслы,
 И они формируют основу шестидесяти двух ошибочных воззрений.
 Поскольку это просто имена, придуманные по случаю,
 Они не имеют ничего общего с абсолютной истиной.
 Только те, у кого выдающийся ум,
 Могут глубоко понять, что такое нирвана,
 И не относиться к ней ни с привязанностью, ни с безразличием.
 Они знают, что пять совокупностей
 И так называемое "я", возникающее из этих совокупностей,
 Вместе со всеми внешними формами и предметами
 И разные явления слов и голоса –
 Все одинаково нереальны, подобны сну или иллюзии.
 Они не делают различий между мудрецом и обычным человеком,
 И у них нет произвольной концепции нирваны.
 Они выше "утверждения" и "отрицания",
 Они ломают барьеры между прошлым, настоящим и будущим.
 Они используют свои органы чувств, когда того требует случай,
 Но концепции "использование" не возникает.
 Они могут определять все типы вещей.
 Но концепции "определение" не возникает.
 Даже во время катастрофического пожара в конце кальпы.
 Когда дно океана выжигается досуха;
 Или во время порывов катастрофических ветров, когда свергаются
 горы;
 Вечное блаженство совершенного покоя и прекращения изменения, кото-
 рое и есть нирвана,
 Остается прежним и не меняется».*

Затем Патриарх сказал Чжи-дао: «Я пытаюсь описать тебе нечто, что по своей сути невыразимо, чтобы помочь тебе избавиться от ошибочных воззрений. Если ты не толкуешь мои слова слишком буквально, возможно, ты немного знаешь о нирване».

Чжи-дао стал высоко просветленным, и в восторженном настроении он поклонился и удалился.

Глава VII

Внезапное просветление и постепенное достижение⁶

В одно время с Патриархом, когда он жил в монастыре Бао-линь, был великий наставник Шэнь-сю, который проповедовал в монастыре Юй-

⁶ ПРИМЕЧАНИЕ РЕДАКТОРА. Когда Хуэй-нэн, который впоследствии стал Шестым Патриархом, прибыл в Хуан-мэй, чтобы побеседовать с Пятым Патриархом, он был сравнительно необразованным деревенским юношей и еще не был членом ордена монахов. Он пробыл там недолго, но, перед тем как уйти,

цюань в Цзин-нани. В то время обе школы – Хуэй-нэна на юге и Шэнь-сю на севере – процветали. Поскольку эти две школы отличались друг от друга названиями, «внезапная» и «постепенная», некоторые буддийские ученые были озабочены тем, какой школе им следовать.

Однажды Патриарх обратился к своему собранию так: «Что касается дхармы, то здесь может быть только одна школа. Если проводить различие, то оно заключается в том обстоятельстве, что основателем одной школы был северянин, а основателем другой – южанин. Несмотря на то что существует только одна система дхармы, некоторые ученики осознают ее быстрее, чем другие, но причины, по которым даны имена "внезапная" и "постепенная", заключаются в том, что некоторые ученики превосходят других по своему умственному складу. Что касается дхармы, не существует различия между "внезапным" и "постепенным"».

(Между двумя лидерами существовало взаимное уважение, но) последователи Шэнь-сю часто критиковали Патриарха. Они дискредитировали его, заявляя, что он неграмотен и ни в каком отношении не может отличаться. Шэнь-сю, с другой стороны, признавал, что он уступает Патриарху в одном отношении, а именно в том, что Хуэй-нэн глубоко понимал учения махаяны, даже если он достиг этой мудрости без помощи учителя. «Более того, – добавил он, – мой наставник, Пятый Патриарх, не передал бы ему мантию и чашу лично без уважительной причины: я сожалею о том, что из-за придворного покровительства, которого я никоим образом не заслуживаю, я не могу далеко путешествовать, чтобы

его прозрение в дхарму было признано Патриархом, и он был посвящен в патриархат и получил регалии в виде мантии и чаши для подаяний. Пока он оставался в монастыре, он служил в качестве мирянина-помощника в зернохранилище, луща рис. В то же время, когда он был там, наставником (или деканом, как мы бы его назвали) монастыря был Шэнь-сю, выдающийся ученый монах школы *дхьяны*. После того как Хуэй-нэн покинул Хуан-мэй, он несколько лет жил в уединении, а Шэнь-сю, разочарованный тем, что не получил назначение Шестого Патриарха, вернулся в свой дом на севере и основал свою собственную школу, которая позже под императорским покровительством получила большую известность. Но после смерти Шэнь-сю эта школа неуклонно теряла престиж и позже потеряла значимость. Но разные принципы двух школ, «внезапного просветления» южной школы Шестого Патриарха и «постепенного достижения» северной школы Шэнь-сю, продолжали разделять буддизм, и это происходит сегодня. Спорный принцип заключается в том, приходит ли просветление как «постепенное достижение» через изучение священных писаний и практику *дхьяны* или оно приходит внезапно в каком-то экстатическом *самадхи* или, как говорят японцы, в каком-то внезапном, убедительном и обогащающем жизнь «сатори». Это не вопрос быстроты или медленности в его достижении: «постепенное достижение» может наступить раньше, чем «внезапное просветление». Это вопрос о том, наступает ли просветление как кульминация постепенного процесса умственного развития или это внезапный «поворот» в месте сознания от привычной опоры на мыслительную способность (взгляд вовне) к новому использованию высшей интуитивной способности (взгляд внутрь).

получить наставления от него лично. Вам следует отправиться в Цао-си, чтобы пообщаться с ним. Не медлите».

Однажды Шэнь-сю сказал своему ученику Чжи-чэну: «Ты умен и смыслен, я желаю, чтобы ты отправился в Цао-си и посетил там лекции. Постарайся изо всех сил запомнить то, что ты услышишь, чтобы по возвращении ты мог повторить это мне».

Действуя по указаниям своего учителя, Чжи-чэн прибыл в Цао-си. Ничего не говоря о том, откуда он прибыл, он присоединился к группе, посещающей лекции Патриарха. Когда Патриарх прибыл, чтобы выступить перед собранием, он сказал: «Кто-то прибыл сюда тайно, чтобы узнать мое учение, а затем присвоить его». Чжи-чэн сразу же выступил вперед, поклонился и рассказал Патриарху, в чем заключалась его миссия.

«Ты прибыл из монастыря Юй-цюань, не так ли? – сказал Патриарх. – Тогда ты, должно быть, шпион».

«Нет, я не шпион», – ответил Чжи-чэн. «Почему нет?» – спросил Патриарх. «Если бы я не сказал вам, я был бы шпионом, – сказал Чжи-чэн. – Поскольку я сказал вам, кто я, я не шпион».

«Скажи, как твой учитель наставляет своих учеников?» – спросил Патриарх.

«Он часто говорит им сосредотачивать свой ум в медитации на "чистоте", постоянно поддерживать позу *дхьяны* и не ложиться».

Патриарх сказал: «Сосредотачивать ум на медитации на "чистоте" – это недуг, а не *дхьяна*. Все время ограничивать себя позицией со скрещенными ногами логически невыгодно. Послушай эту строфу:

*Живой человек сидит и не ложится,
Но мертвый человек ложится и не садится.
На это наше физическое тело почему мы должны возлагать задачу сидеть со скрещенными ногами?»*

* * *

Поклонившись во второй раз, Чжи-чэн заметил: «Хотя я изучал буддизм в течение девяти лет под руководством великого наставника Шэнь-сю, мой ум не пробудился для просветления, но как только вы заговорили со мной, мой ум стал просветленным. Поскольку вопрос непрерывного перерождения очень важен, я бы хотел, чтобы вы сжалились надо мной и дали мне указания по этому вопросу».

Патриарх сказал: «Я понимаю, что твой наставник дает своим ученикам наставления относительно "дисциплинарных правил" (*шила*), медитации (*дхьяна*) и мудрости (*праджня*). Скажи, пожалуйста, как он определяет эти термины?»

«Согласно его учению, – ответил Чжи-чэн, – воздерживаться от всех пагубных действий – это *шила*, практиковать все благое – это *праджня*, а очищать свой ум – это *дхьяна*. Так он нас учит. Могу я спросить, какова ваша система?»

Патриарх ответил: «Если бы я сказал тебе, что у меня есть система *дхьяны*, которую я могу передать другим, я бы обманул тебя. Что я пытаюсь сделать для своих учеников, так это освободить их от их собственной зависимости с помощью таких средств, которых требует каждый конкретный случай. Чтобы использовать название, которое, в конце концов, ничем не является, а является временным, его можно назвать "самадхи". То, как твой наставник учит *шале*, *дхьяне*, *праджне*, замечательно, но мой путь другой».

«Как он может быть другим, почтенный, если есть только одна форма *шил*, *дхьяны* и *праджни*?»

«Учение твоего наставника, – ответил Патриарх, – предназначено для руководства общим последователям махаяны; мое учение предназначено для более продвинутых последователей. Разница в интерпретации объясняется тем, что некоторые осознают дхарму быстрее и глубже, чем другие. Послушай, а я объясню, и посмотри, считаешь ли ты, что мои наставления такие же, как и его. Излагая дхарму, я не отклоняюсь от главенствующей роли моего интуитивного ума. В противном случае это показывало бы, что сущность ума излагающего была затемнена и что он компетентен преподавать только феноменальную сторону дхармы (но не ее сущность). Истинное учение *шил*, *дхьяны* и *праджни* следует основывать на том принципе, что функция всех вещей проистекает из своей сущности. Послушай эту строфу:

*Освободить ум от всех нарушений – это шила сущности ума,
Освободить ум от всех волнений – это дхьяна сущности ума.
То, что не увеличивается и не уменьшается, является "алмазом" сущности ума.
"Уход" и "приход" – это только этапы самадхи».*

Услышав это наставление, Чжи-чэн почувствовал себя униженным и поблагодарил Патриарха за наставления.

Патриарх продолжил: «Учение твоего наставника о *шале*, *дхьяне* и *праджне* подходит для умов мудрых людей, это правда, но мое учение предназначено для умов более продвинутого типа. Тот, кто сам осознал сущность ума, может отказаться от таких доктрин, как *бодхи*, *нирвана* и знание освобождения. Только те, кто не обладает ни одной системой *дхьяны*, могут сформулировать все системы *дхьяны*, те, кто понимает, что это означает, могут правильно использовать такие термины, как *буддакайя*, *бодхи*, *нирвана*, знание освобождения. Для тех, кто осознал сущность ума, не имеет значения, формулируют ли они все системы *дхьяны* или обходятся без них. (Из-за этой не-привязанности) они сво-

бодны приходить или уходить, они свободны от всех препятствий и затруднений. При возникновении обстоятельств они принимают соответствующие действия, они дают подходящие ответы в зависимости от темперамента спрашивающего. Они видят всеобъемлющим взглядом, что все "тела трансформации" неотделимы от сущности ума. Они достигают освобождения, психических сил и *самадхи*, что позволяет им выполнять трудную задачу всеобщего спасения так же легко, как если бы они просто играли. Таковы люди, осознавшие сущность ума».

* * *

«Каким принципом нам руководствоваться в отказе от всех систем *дхьяны*?» – был следующий вопрос Чжи-чэна.

Патриарх ответил: «Когда наша сущность ума свободна от нарушений, увлечений и волнений, когда мы смотрим внутрь от одного мгновенного ощущения к другому с *праджней* и когда мы больше не лелеем привязанность к объектам, словам или идеям, тогда мы навсегда освобождены. Почему мы должны формулировать какую-либо систему *дхьяны*, если наша цель может быть достигнута независимо от того, поворачиваем ли мы вправо или влево? Поскольку мы осознаем сущность ума своими собственными усилиями и поскольку реализация и практика *дхьяны* являются как спонтанными, так и мгновенными, в формулировании какой-либо системы *дхьяны* нет необходимости. Все дхармы по своей сути *нирваничны*, как в них может быть последовательность?»

Чжи-чэн поклонился и вызвался служить Патриарху, и в этом качестве он верно служил.

* * *

Поскольку две школы *дхьяны*, школа Хуэй-нэна на юге и Шэнь-сю на севере, процветали одновременно, несмотря на терпимый дух, демонстрируемый обоими наставниками, которые почти не знали, что такое эгоизм, естественным образом развились сильные сектантские настроения среди учеников. Называя своего наставника, Шэнь-сю, Шестым Патриархом не более чем на основании своего собственного желания, последователи северной школы завидовали законному обладателю этого титула, чье право подкреплялось наличием регалий, мантии и так далее и получило всеобщее признание. (Чтобы избавиться от законного Патриарха) они послали мирянина, члена ордена, чье мирское имя было Чжан Син-чан, уроженца Цзянси, и который в молодости любил приключения, избавиться от него.

Своей психической силой чтения мыслей Патриарх смог узнать о заговоре. Однажды вечером Чжан вошел в комнату Патриарха, намереваясь выполнить свои указания. Патриарх, положив рядом с собой десять таэлей, вытянул свою шею вперед и ждал удара. Чжан сделал три попытки, но, как ни странно, ни одной раны не было нанесено. Тогда Патриарх заговорил с ним, говоря:

*Прямой меч не искривлен;
Искривленный меч не прям.
Я должен тебе только деньги, но жизнь я тебе не должен.*

Чжан был застигнут врасплох, и, полный угрызений совести и раскаяния, он попросил пощады и вызвался сразу же присоединиться к ордену, но Патриарх вручил ему деньги и сказал: «Если мои последователи узнают об этом, они причинят тебе вред, ты не должен оставаться здесь. Как-нибудь в другой раз приходи увидеть меня переодетым, и я позабочусь о тебе». Как было сказано, Чжан сбежал той ночью и позже присоединился к ордену под началом другого наставника. Получив полное посвящение, он проявил себя как очень усердный монах.

Однажды, вспомнив сказанное Патриархом, он отправился в долгое путешествие, чтобы увидеть его и выразить ему почтение. «Почему ты так долго ждал? – сказал Патриарх, – я все это время ожидал тебя».

Чжан сказал: «С той ночи, когда вы так милостиво простили мое преступление, я стал монахом и усердно изучал буддизм. Я могу должным образом показать свою благодарность только распространяя дхарму для освобождения всех чувствующих существ». Затем он задал вопрос о смысле слов «вечное и невечное», на который Патриарх ответил, а затем сказал: «Теперь ты полностью осознал сущность ума, отныне ты можешь называть себя Чжи-чэ».

Чжи-чэ поклонился и удалился.

Глава VIII Императорское покровительство

Эдикт, датированный 15-м днем первой луны 1-го года Шэнь Лун, изданный вдовствующей императрицей Тянь Цзун и императором Чжун Цзун, гласил:

«С тех пор как мы пригласили великих наставников Хуэй-аня и Шэнь-сю остаться во дворце и принять наши подношения, мы продолжали учиться у них, насколько могли найти время после выполнения наших императорских обязанностей. Из чистой скромности эти два наставника порекомендовали нам обратиться за советом к наставнику *дхьяны* Хуэй-нэну с юга, который унаследовал тайную дхарму и мантию Пятого Патриарха, а также "печать сердца" господина Будды.

Настоящим мы посылаем евнуха, Сюе Цзяня, в качестве курьера этого эдикта пригласить Его Святейшество прибыть, и мы надеемся, что Его Святейшество любезно одобрит нас ранним визитом...»

По причине болезни Патриарх прислал ответ, в котором отклонил императорское приглашение и просил разрешения провести оставшиеся годы в «лесу».

(В должное время имперский посланник Сюе Цзянь прибыл в Цао-си и побеседовал с Патриархом следующим образом):

«В столице наставники *дхьяны* единодушно советуют людям медитировать в позе "скрещенных ног", чтобы достичь *самадхи*, они говорят, что это единственный способ реализовать "дао" и что никто не может получить освобождение без выполнения этого медитативного упражнения. Могу я узнать ваш способ обучения, почтенный?»

«*Дао* должно быть реализовано умом, – ответил Патриарх, – оно не зависит от позиции скрещенных ног. В Ваджраччхедика-сутре говорится, что неправильно "утверждать, что *Татхагата* приходит или уходит, сидит или возлежит". Почему? Потому что *дхьяна* чистоты *Татхагаты* не подразумевает ни прихода откуда-либо, ни ухода куда-либо, ни становления, ни уничтожения. Все *дхармы* спокойны и пусты, таково место чистоты *Татхагаты*. Строго говоря, не существует такой вещи, как "достижение", почему мы должны беспокоиться о позе скрещенных ног?»

«По моему возвращению, – сказал Сюе Цзянь, – Их Величества попросят меня отчитаться. Почтенный, не будете ли вы любезны дать мне несколько советов относительно ваших основных учений, чтобы я мог сделать их известными не только Их Величествам, но и всем буддийским ученым в столице. Подобно тому, как пламя одной лампы может зажечь сотни тысяч других, находящиеся в неведении люди будут просветлены, и свет будет производить свет без конца».

«*Дао* не подразумевает ни света, ни тьмы, – ответил Патриарх. – Свет и тьма означают идею чередования. (Неверно говорить:) "свет будет производить свет без конца", поскольку свет и тьма – пара противоположностей, и должно быть как начало, так и конец. Вималакирти-нирдеша-сутра говорит: "*Дао* не имеет аналогий, это не относительный термин".

Свет означает мудрость, а тьма означает омрачение. Если странник пути не избавится от омрачения с помощью мудрости, как он собирается освободиться от "колеса рождения и смерти", которое безначально?»

Патриарх продолжал: «Омрачение (*клеша*) – это мудрость (*бодхи*). Они являются одним и тем же и не отличаются друг от друга. Разрушение *клеш* с помощью *бодхи* – это лишь учение последователей "малой" и "средней" колесниц. Для тех, кто обладает острым разумом и высшим умственным достижением, такое учение не одобряется».

«В чем же тогда состоит учение махаяны?»

«С точки зрения обычных людей, – ответил Патриарх, – просветление и неведение – две отдельные вещи. Мудрые люди, которые полностью осознают сущность ума, знают, что у них одна и та же природа. Эта тождественность природы, то есть эта не-двойственность природы, и есть то, что называется "истинной природой", она не уменьшается в случае обычного человека и находящегося в неведении человека и не увеличи-

вається в случае просветленного мудреца, она не тревожима в раздражающей ситуации и спокойна в *самадхи*. Она ни вечна, ни не-вечна, она ни уходит, ни приходит, ее нельзя найти ни внутри, ни снаружи, ни в промежуточном пространстве. Она за пределами существования и не-существования, ее природа и ее явления всегда находятся в состоянии "татхаты", она одновременно постоянна и неизменна. Таково *дао*».

Сюе Цзянь спросил: «Вы говорите об этом как о находящемся за пределами существования и не-существования. Как вы отличите это от учения еретиков, которые учат той же вещи?»

Патриарх ответил: «В учении еретиков не-существование означает "конец" существования, в то время как существование используется в противоположность не-существованию. То, что они подразумевают под "не-существованием", не является действительным уничтожением, и того, что они подразумевают под "существованием", на самом деле не существует. Под "за пределами существования и не-существования" я подразумеваю следующее: по своей сути его не существует, и в настоящий момент оно не уничтожается. Такова разница между моим учением и учением еретиков. Если ты желаешь узнать сущность моего учения, тебе следует освободиться от всех мыслей – как хороших, так и плохих – тогда твой ум будет в состоянии чистоты, всегда спокойным и безмятежным, полезность чего будет столь же очевидна, как пески Ганга».

Эта проповедь Патриарха пробудила Сюе Цзяня к полному просветлению. Он поклонился Патриарху и простился с ним. По возвращении во дворец он доложил Их Величествам сказанное Патриархом.

В том же году, на 3-й день 9-й луны, был издан Эдикт, в котором Патриарха высоко оценивали в следующих выражениях:

«По причине преклонного возраста и слабого здоровья Патриарх отклонил наше приглашение в столицу. Посвятив свою жизнь практике буддизма на благо всех нас, он действительно является "полем заслуг" для нации. Следуя примеру Вималакирти, который выздоровел в Вайшали, он широко распространяет учение махаяны, передавая доктрины школы *дхьяны*, особенно излагая "не-двойственную" дхарму. Через посредство Сюе Цзяня, которому Патриарх передал "знание Будды", нам посчастливилось иметь возможность ясно понять его учение высшего буддизма. Это должно быть связано с накопленными заслугами и нашим "корнем блага", посаженным в прошлых жизнях, иначе мы не были бы современниками Его Святейшества.

Оценивая милосердие Патриарха, мы с трудом можем выразить свою благодарность. (В знак нашего большого уважения к нему) мы дарим ему корейскую мантию *мо-ла* и хрустальную чашу. Префекту Шао-чжоу настоящим приказано восстановить его монастырь и превратить его старую резиденцию в храм, который будет назван Го-энь. По императорской милости...»

Глава IX Последние слова и смерть Патриарха

В 1-й день 7-й луны Патриарх собрал своих учеников и обратился к ним следующим образом:

«Я собираюсь покинуть этот мир к 8-й луне. Если у кого-то из вас есть сомнения по поводу учения, пожалуйста, спрашивайте меня как можно скорее, чтобы я мог их рассеять, прежде чем я уйду. Вы можете не найти никого, кто научил бы вас, после того как я уйду». (Печальная новость тронула многих из них до слез. Патриарх говорил с ними весьма обстоятельно), а затем добавил:

«При любых обстоятельствах вам следует освободиться от привязанности к объектам, к ним следует относиться нейтрально и безразлично. Пусть ни успех, ни неудача, ни прибыль, ни убыток вас не беспокоят. Будьте всегда спокойны и безмятежны, скромны и отзывчивы, просты и бесстрастны. Дхарма не-двойственна, также как и ум. Путь чист и выше всякой "формы". Вам особенное предостережение – не позволять упражнению на сосредоточение ума сводиться к просто спокойному мышлению или к усилиям удерживать ум в незаполненном состоянии. Ум по своей природе чист, нет ничего, чего нам желать или от чего нам отказываться».

Осознавая, что Патриарх скончается в ближайшем будущем, старейшина Фа-хай, дважды простершись, спросил: «Почтенный, когда вы войдете в *паринирвану*, кто станет наследником мантии и (тайной) дхармы?»

«(Что касается дхармы,) все мои проповеди с того времени, когда я проповедовал в монастыре Да-фань до настоящего времени, можно скопировать для распространения. Вам следует хорошо заботиться о ней и передавать ее из поколения в поколение для спасения всех чувствующих существ. Тот, кто проповедует в соответствии с ее учением, проповедует правильную дхарму. Я уже сообщил вам всю известную мне дхарму.

Что касается передачи мантии, то эту практику следует прекратить. Почему? Поскольку у всех вас есть безоговорочная вера в мое учение, все вы свободны от сомнений, следовательно, все вы способны выполнить высокую цель нашей школы. Это соответствует смыслу строфы, переданной Бодхидхармой, Первым Патриархом, о том, что мантия больше не будет передаваться потомкам. Строфа гласит:

Целью моего прибытия в Китай

Было передать дхарму освобождения всем, кто находится в заблуждении.

В пяти лепестках цветок будет завершенным;

После этого плод созреет естественным образом.

* * *

Делайте все возможное, каждый из вас, идите, куда бы вас ни привели обстоятельства. Послушайте эту строфу:

*С теми, кто расположен,
Вы можете обсуждать буддизм.
Что касается тех, чья точка зрения отличается от нашей,
Относитесь к ним вежливо и постарайтесь сделать их счастливыми.
Нашей школе чужды споры,
Они несовместимы с ее духом.
Быть нетерпимым и спорить с другими вопреки этому правилу –
Значит подвергать свою сущность ума горечи этого мирского существования.*

* * *

На 8-й день 7-й луны Патриарх внезапно приказал своим ученикам подготовить лодку для его возвращения в Синь-чжоу (его родные места). Они горячо умоляли его оставаться там, где он был, но тщетно.

«Это естественно, – сказал Патриарх, – смерть – неизбежный итог рождения. Даже будды в том виде, в каком они появляются в этом мире, должны манифестировать земную смерть, прежде чем они войдут в *паринирвану*. Для меня не будет исключения, мое физическое тело должно где-то лежать. Опавшие листья возвращаются туда, где находится корень».

* * *

На 3-й день 8-й луны года Гуй Чоу, 2-го года эры Сянь Тянь, после трапезы со своими учениками в монастыре Го-энь (Синь-чжоу) Патриарх сказал следующее:

«Пожалуйста, сядьте в порядке старшинства, я попрощаюсь с вами. После моей кончины не следуйте мирскому обычаю плакать и причитать. Также не следует принимать послания с соболезнованиями и носить траур. Эти вещи противоречат правильному учению, тот, кто их делает, – не мой ученик. Что вам следует сделать, так это узнать свой собственный ум и осознать свою собственную природу Будды, которая не покоится и не движется, не становится и не перестает быть, не приходит и не уходит, не утверждает и не отрицает, не остается и не уходит прочь. Я повторяю это вам, чтобы вы наверняка смогли осознать свою сущность ума. Если вы будете выполнять мои инструкции после моей смерти и практиковать их, то мой уход не будет иметь для вас никакого значения. С другой стороны, если вы воспротивитесь моим учениям, даже если бы я остался с вами, вам не было бы никакой пользы». Затем он произнес эту строфу:

*Нетревожимый и безмятежный, мудрый человек не практикует добродетель;
Самостоятельный и бесстрастный, он не совершает проступка;
Спокойный и безмолвный, он отказывается видеть и слышать;
Ровный и прямой, его ум нигде не пребывает.*

Произнеся строфу, он благоговейно просидел до третьей стражи ночи, затем внезапно сказал: «Я отправляюсь теперь» и через мгновение скончался. В то время комнату наполнил странный аромат, и лунная дуга, казалось, связала землю и небо, деревья в роще побледнели, а птицы и звери жалобно кричали.

* * *

В 11-ю луну того года вопрос о месте упокоения Патриарха вызвал спор между правительственными чиновниками Гуан-чжоу, Шао-чжо и Синь-чжоу, каждый из которых был озабочен, чтобы останки Патриарха были вывезены в его уезд. Ученики Патриарха вместе с другими монахами и мирянами приняли участие в обсуждении. Не имея возможности прийти к какому-либо соглашению, они воскурили благовония и помолились Патриарху, чтобы он указал направлением дыма место, где он сам хотел бы упокоиться. Когда дым повернул прямо к Цао-си, священная усыпальница вместе с унаследованной мантией и чашей были соответственно перемещены обратно туда на 13-й день 11-й луны.

В следующем году, на 25-й день 7-й луны, тело было извлечено из усыпальницы, повторно забальзамировано и помещено в ступу, и по приказу императора были установлены таблички для записи жизни Патриарха.

* * *

Патриарх унаследовал мантию, когда ему было 24 года, он был рукоположен в 39 лет и умер в возрасте 76 лет. В течение тридцати семи лет он проповедовал на благо всех чувствующих существ. Сорок три его ученика унаследовали дхарму, в то время как тех, кто достиг (некоторой степени) просветления и тем самым выбрался из колеи обычной жизни, было слишком много, чтобы их можно было исчислить. Мантия, переданная Первым Патриархом, Бодхидхармой, как знак патриархата, мантия *мо-ла* и хрустальная чаша, подаренная императором Чжун Цзуном, изображение Патриарха, высеченное Фан-бянем, и другие священные предметы были переданы на попечение хранителя ступы. Их должны были постоянно хранить в монастыре Бао-линь, чтобы охранять благополучие храма. Сутра, произнесенная Патриархом, была опубликована и распространена с целью ознакомления с принципами школы *дхьяны*. Все эти шаги были предприняты для процветания "трех драгоценностей", Будды, Дхармы и Сангхи, а также для общего благополучия всех чувствующих существ.

КОНЕЦ СУТРЫ