

СОДЕРЖАНИЕ

Благодарности	13
Введение	17

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Очерк 1. РАННИЙ БУДДИЗМ: СОЗИДАНИЕ

ДХАРМЫ (ЗАКОНА), СМЫСЛОВ УЧЕНИЯ И ОБРАЗА БУДДЫ	51
Время, страна, население, культура	53
Исходные предпосылки законотворчества в буддизме	59
Истоки буддизма в свете теории развития высших психических функций	66
Взаимосвязь образцового (по Дхарме) поведения учеников Будды со смыслотворчеством	76
«Строительство» буддийской Вселенной из элементов мифа, Закона, новых смыслов и значений.....	84
Формирование буддизма как культуры новых смыслов.....	92
Стимулы буддийской текстовой деятельности и новая антропология	102
Буддийское образотворчество и жизнь Будды. К историографии вопроса и первая проповедь Истинносущего	111
«Сутта [Первого] поворота колеса Закона» («Дхамма-чакка-паваттана-сутта»).....	118
Эрих Фраувальнер и «биография» Будды.....	150
Этьен Ламотт и современные исследователи о жизнеописании Будды	155
Жизнь Будды в свете современной антропологии.....	162
Вместо заключения: к вопросу о датировке нирваны Будды ...	174

Очерк 2. ДОКТРИНА МАХАЯНЫ И МЕСТО ФИЛОСОФИИ В БУДДИЗМЕ

Источники и доктринальные особенности.....	181
Является ли древняя буддийская философия детищем только индийской культуры?.....	210
Тесное переплетение религиозного и философского начал в буддизме. Современный подход: виды текстовой деятельности	217

Критерии аутентичности и тройственная мудрость	228
Древняя и средневековая историография философии буддизма	234
Преодоление европоцентризма	240
Проблемы периодизации буддийской философии	243
 <i>Очерк 3. НАГАРДЖУНА – «ВТОРОЙ БУДДА»:</i>	
ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО	
Агиография Нагарджуны	249
Анализ агиографических материалов.....	256
Совершенствование даянием и неритуальное самопожертвование героя нагарджунианы	264
Творчество Нагарджуны: традиционный подход	269
Системный подход и шесть видов текстовой деятельности в нагарджунизме.....	273
Кумараджива. «Житие Нагарджуны»	284
Бутон. «Жизнь Нагарджуны».....	288
Таранатха о Нагарджуне: из «Истории буддизма в Индии»	292
 <i>Очерк 4. БУДДИЙСКИЙ ТАНТРИЗМ И ТАНТРЫ</i>	
НАИВЫСШЕЙ ЙОГИ	
Вводные положения.....	299
Кристиан Ведемейер о тантризме	305
Состав тантрических систем и их классификация	310
Обобщающие характеристики тантр Наивысшей йоги.....	317
 <i>Очерк 5. ПРОНИКНОВЕНИЕ ИНДИЙСКОГО БУДДИЗМА</i>	
В ТИБЕТ (VII–VIII века)	
Осознанный выбор тибетцами буддийской культуры Индии..	324
Вклад Сонгцэн Гампо и Тхонми Самбхоты в становление тибетской культуры.....	333
Какие формы буддизма были восприняты в Тибете первыми?	338
Тибет в начале пути к буддийской нравственности	342
Бон и добуддийская религия тибетцев.	
К вопросу о происхождении бон	346
Влияние Китая и китайской культуры	353
Амитабха и Авалокитешвара в Тибете.....	355
Тибетская цивилизация в свете современной науки	359

Тибет между правлениями Сонгцэн Гампо и Трисонг Децэна	364
Начало царствования Трисонг Децэна и первая миссия Шантаракшиты	368
Падмасамбхава и буддийский тантризм в Тибете	381
Вторая миссия Шантаракшиты в Тибете	394

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ИЗ ТАНТРИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ БУДДИЗМА ИНДИИ	405

Раздел 1

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

«ГУХЬЯ-САМАДЖА-ТАНТРЫ»

Введение	407
История изучения текста «Гухья-самаджа-тантры» в научной буддологии	425
Датировка мула-тантры ГСТ, её отдельных частей и других текстов корпуса «Гухья-самаджи»	434
Труды Арья-традиции ГСТ, сохранившиеся в оригинале	439
«Гухья-самаджа-тантра» и её контекст: комментарии, ритуально-практические руководства, разъяснительные, теоретические и другие труды индийских авторов	453
Сопоставление и датировка Ю. Мацунагой традиций Джнянапада и Арья	459
Оценка и характеристика тибетскими мыслителями текстов и практик Ануттара-йога-тантры	466

Раздел 2

ЦАРЬ ВАДЖРАЯНЫ – «ГУХЬЯ-САМАДЖА-ТАНТРА», она же «ТАТХАГАТА-ГУХЬЯКА», «ТАНТРА ТАЙНОЙ ОБЩИНЫ», «ТАЙНАЯ ВСТРЕЧА ИСТИННОСУЩИХ».

Аннотированный перевод, комментарии (главы I–XII)	471

Первая глава. Благословение (установление) мандалы созерцания всех Истинносуущих (Sarva-tathāgata-samādhi-maṇḍala-adhiṣṭhāna- paṭala)

Аннотация	472
Комментированный перевод	483

<i>Вторая глава. Ум Просветления (Bodhi-citta-paṭala)</i>	
Аннотация	495
Комментированный перевод	499
<i>Третья глава. Сосредоточение, называемое «Алмазное проявление» (Vajra-vyūho nāma samādhi-paṭala)</i>	
Аннотация	506
Комментированный перевод	506
<i>Четвёртая глава. Мандала таинства тела, речи и ума (Guhya-kāya-vāk-citta-maṇḍala-paṭala)</i>	
Аннотация	513
Комментированный перевод	516
<i>Пятая глава. Лучшая практика единства (Samanta-caryā-agra-paṭala)</i>	
Аннотация	522
Комментированный перевод	525
<i>Шестая глава. Обитель тела, речи и ума (Kāya-vāk-citta-adhiṣṭhāna-paṭala)</i>	
Аннотация	530
Комментированный перевод	531
<i>Седьмая глава. [Лучшая] практика мантры (Mantra-caryā-paṭala)</i>	
Аннотация	541
Комментированный перевод	544
<i>Восьмая глава. Самая ума (Citta-samaya-paṭala)</i>	
Аннотация	555
Комментированный перевод	556
<i>Девятая глава. Самая высшего смысла реальности, наивысшей истины и недвойственности (Paramārtha-advaya-tattva-artha-samaya-paṭala)</i>	
Аннотация	563
Комментированный перевод	564
<i>Десятая глава. Призыв к сердцу всех Истинносущих (Sarva-tathāgata-hṛdaya-saṅcodana-paṭala)</i>	
Аннотация	572
Комментированный перевод	574

<i>Одиннадцатая глава. О наилучшем муже интуитивного знания, [воплотившем] в алмазной реальности обет сокровенных речений всех Истинносущих (Sarva-tathāgata-mantra-samaya-tattva-vajra-vidyā-puruṣa-uttama-pāṭala)</i>	
Аннотация	582
Комментированный перевод	583
<i>Двенадцатая глава. Высшее рассмотрение практики самайи (Samaya-sādhana-agra-nirdeśa-pāṭala)</i>	
Аннотация	599
Комментированный перевод	602

Раздел 3

«ХЕВАДЖРА–ТАНТРА»

Перевод, комментарии (главы I–II)	
Что такое «Хеваджра-тантра»?	625
Перевод с санскрита тантры и комментариев	631
<i>Первая глава. Семейство Алмаза — это тело, речь и ум всех Истинносущих</i>	632
<i>Вторая глава. Сокровенные речения — мантры</i>	674
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	695
SUMMARY	704

БИБЛИОГРАФИЯ

Список сокращений в тексте	714
Список библиографических сокращений	715
Литература	716
Указатель имён, названий текстов, понятий, терминов в транслитерации	765
Индекс санскритских и палийских слов и выражений	791
Индекс мантр Наивысшей йоги	795

CONTENTS

Acknowledgement of thanks	13
Introduction	17

PART I

<i>Chapter 1. EARLY BUDDHISM: FOUNDATION</i> of DHARMA-TEACHING, of MEANING MAKING, and of BUDDHA-IMAGE	51
Time, country, population, culture	53
Initial preconditions of Law-creating in Buddhism	59
Origin of Buddhism in light of the theory of development of higher mental functions	66
Pattern-dharmic behavior of Buddha's followers and Sense-creating.....	76
«Construction» of Buddhist universe from elements of myth, Law, new senses and meanings	84
Formation of Buddhism, as culture of new senses	92
Stimulus of textual activity in Buddhism and new anthropology.....	102
Buddhist image-creating and Life of Buddha. About historiography of the question and First sermon of the True-being (Tathāgata)	111
Dhamma-cakka-pavattana-sutta, or The Buddha's First Discourse	118
Prof. E. Frauwallner and Buddha's "Biography"	150
Prof. E. Lamotte and modern researches of Buddha's Life.....	155
Life of Buddha in light of new anthropology	162
Instead of the conclusion: to a question on dating Buddha's Nirvana.....	174

Chapter 2. MAHAYANA FOUNDATIONS AND PLACE of PHILOSOPHY in BUDDHISM

Early original texts and doctrinal interpretation features	181
Whether ancient Buddhist philosophy is an off-spring of Indian culture?	210

Close interlacing of the religious and philosophical beginnings in Buddhism. The modern approach: kinds of textual activity	217
Criterion authenticity and triple wisdom	228
Ancient and medieval historiography of Buddhist philosophy	234
Overcoming euro centrism	240
Problem of division of Buddhist philosophy into periods.....	240
 Chapter 3. NĀGĀRJUNA – «THE SECOND BUDDHA»: LIFE and SPIRITUAL LEGACY	
Nāgārjuna’s Hagiography.....	249
Analysis of hagiographical materials	256
Perfection of giving and non-ritual Self-sacrifice of a hero of Nagarjuniana	264
Nāgārjuna’s Creativity: the traditional approach	269
System approach and six kinds of textual activity in Nagarjunism...	273
Kumarajiva «Nāgārjuna’s Life»	284
Bu-ston «Life of Nāgārjuna»	288
Tāranātha about Nāgārjuna: from «History of Buddhism In India»	292
 Chapter 4. BUDDHIST TANTRISM and TANTRAS of the HIGHEST YOGA:	
FIRST INTRODUCTORY INFORMATION	298
Initial stage	299
Christian Wedemeyer about tantrism.....	305
Composition of tantric systems and their classification	310
Generalizing characteristics of tantras of the Highest Yoga	317
 Chapter 5. PENETRATION of INDIAN BUDDHISM Into TIBET (VII–VIII centuries)	
Realized choice by Tibets of Indian Buddhist culture.....	324
Contribution Srong btsan sgam po and Thonmi Sambhota in establishment of Tibetan culture	333
Which forms of Buddhism were perceived in Tibet first?	338
Tibet in the beginning of a way to Buddhist ethics.....	342
Bon and pre-Buddhist religion of Tibets. About Origin of Bon.....	346
Influence of China and of Chinese culture.....	353

Amitābha and Avalokiteśvara in Tibet	355
Tibetan civilization in light of a modern science	359
Tibet between governments of Srong btsan sgam po and Khri srong lde brtsan	364
Beginning of a reign by Khri srong lde brtsan and first Śāntarakṣita's mission.....	368
Padmasambhava and Buddhist Tantrism in Tibet	381
Second mission of Śāntarakṣita in Tibet	394

PART II

TANTRIC BUDDHIST LEGACY OF INDIA.....	405

Chapter 1

SOURCE STUDY of “Guhya-samāja-tantra”

Introduction	407
The history of the studies of the text “Guhya-samāja-tantra” in scientific Buddhology.....	425
Date of mūla-tantra of the Guhya-samāja-tantra, its separate parts and other texts of the corps of Guhya-samāja	434
The works of Ārya-tradition of the Guhya-samāja-tantra, preserved in the original.....	439
“Guhya-samāja-tantra” and its context: comments, ritual-practical guides, explanatory, theoretical and other texts of Indian authors..	453
Comparison and dating by Y. Matsunaga of Jñānapāda and Ārya traditions.....	459
Evaluation and characterization by Tibetan thinkers of texts and practices of Anuttara-yoga-tantra	466

Chapter 2

THE KING of VAJRAYĀNA – “GUHYA-SAMĀJA-TANTRA”, or
“Tathāgata-guhyaka, or “Tantra of Secret Community”, or “The Secret
Meeting of the True-beings (Tathāgatas)”.

Annotated translation, comments of the chapters I–XII	471
I. Blessing of the contemplation (samādhi) maṇḍala of all the True-beings (Tathāgatas)	
Annotation	472
Commented translation	483

II. The Mind of Enlightenment (bodhi-citta)	
Annotation	495
Commented translation	499
III. Contemplation (samādhī) called “Diamond Array”	
Annotation	506
Commented translation	506
IV. Maṇḍala of the sacrament of Body, Speech and Mind	
Annotation	513
Commented translation	516
V. Best of all praxis	
Annotation	522
Commented translation	525
VI. Abode of Body, Speech and Mind	
Annotation	530
Commented translation	531
VII. [Best] praxis of mantra	
Annotation	541
Commented translation	544
VIII. Samaya of the Mind (Pledge of Consciousness)	
Annotation	555
Commented translation	556
IX. Samaya of the highest sense of the reality of non-dual supreme entity	
Annotation	563
Commented translation	564
X. Exhorting with the heart of all the True-beings (Tathāgatas)	
Annotation	572
Commented translation	574
XI. The highest man of the Vidyā (intuitive wisdom), who has the mantra-pledge and the reality-diamond of all the True-beings (Tathāgatas)	
Annotation	582
Commented translation	583
XII. The highest examination of the Samaya-praxis	
Annotation	599
Commented translation	602

Chapter 3

“Hevajra-tantra”. Translation with the Commentaries
by Kṛṣṇacārya (Kāṇha) and Ratnākaraśānti

What is “Hevajra Tantra”?	625
Translation of the Tantra and comments, with notes	631
I. Vajra Family.....	632
II. Mantras	674
CONCLUSION.....	695
SUMMARY.....	704
THE BIBLIOGRAPHY	
The list of reductions in the text	714
The list of bibliographical reductions.....	715
The literature.....	716
General Index: names, texts, notions and terms in transliteration	765
Index of Sanskrit and Pali names, terms and words.....	791
Index of mantras of the highest Yoga.....	795

БЛАГОДАРНОСТИ

Надеюсь, читатели уже понимают, что книга создавалась долго, материалы очерков первой части опубликованы давно и благодарности в тех публикациях уже высказаны, хотя я, безусловно, признателен всем «соучастникам» моих творений до сих пор и от всего сердца.

Теперь же хотелось бы поблагодарить всех «соучастников» моих тантрических исследований, которые давно следят за моим творчеством и присылают мне новые материалы, книги, издания текстов. Среди них прежде всего хочу упомянуть славных профессоров Сарнатхского Института тибетологии (SIITS): Самдхонга Ринпоче, пандита Камалешвара Мишру, Нгаванг Самтена, Джампа Самтена, Гьялцена Намдола и других. Дар Роберта Турмана оказал мне неоценимую помощь. Бесценна и помощь непальского друга Кришны Пракаш Шрестхи.

Активное участие принимали мои ближайшие ученики Елена Валерьевна Леонтьева (в том числе мой соавтор) и Сергей Вацлавович Дудко (Пема Дудул), который ныне служит ламой тибетской школы ньингма, но не забывает учителя, и моя последняя на сегодняшний день ученица Аня Шиманская. Искренне благодарен также Юлии Жиронкиной, Андрею Терентьеву за книги, а П. Л. Гроховскому и Бему Митруеву за интернет-материалы.

Разумеется, крайне признателен Институту востоковедения РАН, который способствует моему творчеству в течение уже 40 лет, и моим самым первым читателям, критикам и друзьям из Отдела истории и культуры Древнего Востока, а так же отдела Индии, в первую очередь, Ваниной Евгеньевне Юрьевны. Это как раз та самая узкая аудитория, которой адресованы мои труды и возражения которой я могу предвидеть.

Выражаю огромную благодарность российскому учёному из ИВ РАН Василию Элинарховичу Молодцову и настоятелю храма Сэйриндзи, монаху Кодзэ Намба (г. Токио), которые помогли мне приобрести редкую литературу.

И моя признательность Светлане Михайловне Аникеевой – директору Издательства «Восточная литература», чьими усилиями книга была опубликована.

Через бесчисленные рождения круговорота бытия
Странствовал Я в поисках строителя дома,
Однако не находил его.
Рождаться же вновь и вновь было столь мучительно.

Эй ты, домостроитель, видишь,
Тебе уже не воздвигнуть нового дома.
Все твои стропила истлели, конёк на крыше развалился.
Составные части моего сознания распались,
Настал конец желаниям.

Щакьямуни Будда
(«Дхаммапада», 153–154)

Здесь (в этом мире), о Щарипутра, всем дхарма-частицам
присуща пустотность, они не возникали и не исчезали, они
не загрязнены и не чисты, они не подавленные и не действенные.

Поэтому, о Щарипутра, в пустотности нет цвета и формы,
нет ощущений, нет представлений, нет сил и влияний прежних
деяний, нет собственно сознания, нет зрения, слуха, обоняния,
вкуса, осязания и мышления, нет цветов и форм, звуков, запахов,
вкушаемого, осязаемого и дхарма-частиц [ума], нет осознания
зримого [и т. д.], как и нет осознания мыслимого.

Нет также неведения (*авидья*), как и нет искоренения неведения,
нет старения и смерти, как нет и искоренения старения и смерти.

Нет также страдания, нет его причины, нет его прекращения
и нет Пути.

Нет также истинного Знания (*джняна*), как нет ни соеди-
нения [с ним], ни разъединения.

Поэтому, о Щарипутра, будучи несвязанным и опираясь
на Совершенство Мудрости, просветлённое существо
(*бодхисаттва*) пребывает как не имеющий препятствий для
сознания. Благодаря отсутствию препятствий для сознания он

без страха преодолевает заблуждения и обретает прекращение череды рождений (*нирвана*) в качестве вершины [Пути]. Присутствующие в трёх временах (прошлом, настоящем и будущем), все Просветлённые (*буддха*), опираясь на Совершенствование Мудрости, обрели Наивысшее Подлинное Просветление».

Бодхисаттва Авалокитешвара
(«Сутра Сердца» — «Праджня-парамита-хридайя-сутра»)

Жизнь подстерегают всё возрастающие несчастья,
Она менее стойка, чем пузырь на воде под порывами ветра.
Великое чудо уже в том, что за вдохом следует выдох,
За сном — пробуждение ото сна.

Нагарджуна
(«Дружественное послание» — *Сухрил-лекха*, 55)

В буддизме нет отдельного Будды, который всегда был бы Буддой, т. е. изначально просветлённым существом. Будды — это люди, как и мы с вами, ранее имевшие омрачённые умы и постепенно устранявшие эти омрачения вплоть до того момента, когда они преобразовывали сами себя в существа, которым свойственно обладание всеми хорошими качествами и отказ от всех проступков.

Далай-лама XIV

Введение

В первой части данной монографии подводятся своего рода итоги 40-летнего изучения автором буддизма – от исследования, перевода, анализа того или иного текста до исторического рассмотрения эпохи Будды, Нагарджуны, Ваджраяны, периода проникновения и утверждения индийского буддизма в Тибете. В истории древней Индии эти события длились с V в. до н. э. до IX в. н. э. Отдельные сведения, касающиеся имён, памятников, понятий, стран и пр., были опубликованы в различных энциклопедиях и словарях (см., например: [Андросов 2011]).

Автор целиком и полностью отдаёт себе отчёт в том, что в этих исследованиях нет ничего окончательного. Каждый из затронутых предметов изучения – это приглашение к дальнейшей работе – как самого автора, так и других, ищущих исторических знаний глубокой древности. В труде поднимаются многие темы и вопросы, которыми уже занимались тысячи учёных. Такова природа исторической, как и всякой гуманитарной, науки. Попытки решить поставленные задачи порождают всё новые вопросы. В этом процессе и происходит обновление и развитие науки. Новые подходы, методы, иной угол зрения на проблемы каждого поколения учёных приводят к неожиданным открытиям в осмыслении всё той же эпохи Будды и древнего индийского буддизма.

Благодаря компьютерным базам данных археологического, текстологического и др. материала, наличию в электронном виде огромных многотомных собраний буддийских текстов, исследовательская работа и упрощается, и усложняется одновременно. Информации стало слишком много для работы человеческого ума, учёный уже не успевает в течение своей жизни изучить всю научную буддологию: и источники, и исследования на десятках языках (невозможно даже всё прочитать), и освоить новую методологию,

и хотя бы ориентироваться в смежных областях гуманитарного знания, и ознакомиться с переводами древних буддийских текстов, с подходами авторитетных переводчиков.

Учёного специалиста, занимающегося исследованием древнего индийского буддизма, можно было бы назвать «археологом культуры». Ему постоянно приходится снимать слои и наслоения, сформировавшиеся за века и тысячелетия над объектом изучения. Ибо передача знания в каждом поколении имеет свои особенности, вызванные социально-историческими, языковыми, культурными и прочими изменениями. Слои – это века передачи знания, исследования, толкования, практического применения, а наслоения – это идеологические влияния, научные и ненаучные методы, трактовки и т. п. Всё это по возможности необходимо удалять, если стремишься воссоздать древний период, древний смысл понятия, явления той культуры, наполненной множеством составляющих. В идеале каждый учёный стремится к беспристрастному отношению к объекту. Но и в этом случае описания и истолкования, датировки и характеристики древних событий неизбежно различаются и в лучшем случае дополняют друг друга.

Учёные буддийские монахи всех стран во все времена стремились изучать собственные древности, создавали исторические хроники. К сожалению, индийские буддисты древности и Средних веков оказались наименее успешны в этом предприятии. Историческое сознание индийцев своеобразно и не очень укладывается в рамки линейной перспективы исторической науки.

Феномен буддизма исследуют западные и российские учёные в течение более 200 лет. Задействован весь комплекс гуманитарного знания, а в археологических раскопках – точные науки с их новейшими достижениями. Если имена, события, практики, доктрины и ритуалы буддистов XX в. (в том числе и такой одиозной секты, как АУМ Синрекё, основанной Сёко Асахарой) более или менее известны, то история буддизма, этого крупнейшего религиозного течения Центральной, Южной и Восточной Азии, пока таит много загадок. Какие-то из них проясняются благодаря титаническим усилиям учёных буддологов.

Ситуация слабой изученности истории буддизма совсем не случайна. Почти две с половиной тысячи лет буддийские монахи, начиная с Шакьямуни Будды, ежедневно с чашкой для подаяния в руках проповедовали Учение, искали подходящие слова, понятия и подходы к каждому человеку, к каждой аудитории, а возвратясь в обитель, укрепляли воззрения медитативными практиками, беседами и спорами друг с другом. Это был каждодневный труд и каждодневная текстовая деятельность.

Занимались они ею не развлечения ради и не ради личных амбиций, а исключительно «Слова Будды ради» и «живота ради». Ибо именно так они зарабатывали средства к существованию и элементарное питание. Не было у них ни меценатов, ни спонсоров. И физическим трудом, сельским хозяйством, ремеслом им поначалу было заниматься недосуг. В пояснение буддисты обычно приводят притчу о Будде и брахмане-землепашце (Сутта-нипата, Урага-вагга, IV)¹. Приведём пересказ притчи.

В Магадхе проживал брахман-священнослужитель Бхарадваджа, который, невзирая на жреческие обязанности, самостоятельно обрабатывал свой участок земли. Как-то во время утреннего сева Просветлённый оказался поблизости и подошёл к брахману-пахарю с пустой чашей для подаяний. Тот, увидев Будду, недовольно сказал: «Отшельник, я пашу, сею и только после этого ем. Тебе бы тоже нужно обрабатывать землю и кормиться от своего урожая».

Благодатный (*Бхагаван*) отвечал: «Брахман, Я тоже пашу и сею, а ем только после этого».

Бхарадваджа возмутился: «Как же так? Ведь у тебя нет орудий ни труда, ни сева».

Просветлённый разъяснил несведущему: «Учение – вот, что я сею, самоблагодание – это дождь для моих посевов, знание – мои ярмо и плуг, скромность и терпимость – рукоятки плуга, разум – дышло, созерцание – сошник и кнут. Моё тело и ум очищены, умерен я и в питании, говорю только правду, коей искореняю сорняки лжи. Моя упряжь – сострадание, а напряжение и усилие суть рабочая скотина, на которой я направляюсь в нирвану, в место отсутствия страдания. Вот какова моя пахота, урожай которой – бессмертие. Пахари, как я, освобождаются от всех страданий».

Брахман наполнил чашу Победителя Смерти и сказал: «Да, Ты настоящий пахарь». Вскоре Бхарадваджа покинул дом и постригся в буддийские монахи².

¹ См.: [Сутта-нипата 2001: 67–71].

² См. также: [Андросов 2001: 128–129].

У первых буддистов открывались и развивались замечательные способности. Письменности ещё не было, и они запоминали всё с голоса Учителя, разрабатывали мнемотехнику. В древней Индии было где учиться: брахманы уже 600 лет изустно передавали своё духовное наследие – Откровение (*шрути*), или ведическую словесность. Среди буддистов вырастали настоящие мастера текстовой деятельности, которые собирали, отсортировывали, редактировали и хранили в собственной памяти колоссальные тома с множеством рубрик, разделов и прочим.

В школах раннего буддизма эта деятельность ценилась высоко. Согласно В. В. Вертоградовой, в палийской «Винае», а также в «Ангуттара-никае» (III, 176) насчитывалось пять уровней «обучения и постижения знания в буддийских монастырях». Первые три считались более низкими – «слушать», «учить наизусть» и «держат в уме», а два высших – «исследовать смысл» и «достичь совершенства в понимании учения» – относились уже к знатокам и проповедникам Закона [Вертоградова 1995: 43–44]. В ранних махаянских сутрах такого рода работа с сакральными текстами оценивалась как чрезвычайно достойная. В «Алмазной сутре» список уровней будет постоянно дополняться, но упор делается на обучении других и разъяснении им смысла – вот за что обещано неисчислимое количество добродетели (см. мой перевод, особенно глава 15: [Андросов 2010: 108–109; Алмазная сутра 2012: 150–153]). В «Сутре о бесчисленных значениях» говорится о «десяти достоинствах», которые приобретают такие миссионеры [Лотосовая сутра 1998: 74–79].

Более того, со временем собрание словесности нарастало, появлялись новые жанры. Из условно разделённых «двух корзин» появилась «третья». Одновременно создавался специальный монашеский язык в наиболее распространённой школе – в тхераваде. Только в I в. до н. э. на этом языке – пали – был записан буддийский канон «Три корзины» (Типитака, санскр. Трипитака)³, который позднее

³ Это случилось при царе Ватагамани, великом строителе буддийских монастырей на Шри-Ланке. Годы его правления исследователи датируют по-разному. Э. Ламотт полагает, что он был на троне с 80 по 20 гг. до н. э. с 14-летним перерывом (74–32 гг.). После 30 г. до н. э. царь созвал 4-й собор тхеравады, на котором впервые записали палийский канон в 29–17 гг. до н. э. [Lamotte 1988: 364–370]. Согласно более современной датировке, Ватагамани

изменялся, дополнялся, неоднократно редактировался и т. д. Сделано это было на Шри-Ланке благодаря государственной поддержке⁴. Школ в древности насчитывалось более 18. Есть основания предполагать, что каждая имела свой канон. Фрагменты некоторых из них сохранились до сего дня на санскрите (прежде всего гибридном, т. е. смешанном с праkritами, среднеиндийскими языками), китайском и тибетском языках.

За эти же первые четыре века существования буддизм из маленькой зелёной гусеницы, питающейся подножным кормом и соревнующейся с дюжиной других таких же гусениц (джайнизм, адживикизм и другие идейные течения), превратился в могучую систему религиозных учений и практик, которая со времён Ашоки (268–231 до н. э.) становилась соперником ведизма – брахманизма. Впервые в Индии основоположнику учения был воздвигнут памятник (колонна с надписью) самим императором на месте рождения Шакьямуни. Вплоть до первых веков нашей эры строились и создавались ступы, храмы (*чайтья*), монастыри (*вихара*) и другие сооружения для нужд буддизма, и это зодчество охватило практически весь цивилизованный Индостан: от Гандхары (эллинистический Северо-Запад) через Кашмир, Матхуру и Бихар вплоть до земель дравидских народов – Амаравати и Нагарджунаконды.

Внутри буддийского учения стали происходить коренные перемены. Со времён Будды духовное течение отличалось удивительным антидогматизмом. Сомнения и споры среди монахов касались самых сокровенных идей и понятий. Усомнились даже в святости архата, в том, что он после смерти уходит в нирвану. Архатами называлось большинство непосредственных учеников Будды. Нередко так именовали и некоторых духовных лидеров, настоятелей монастырей, а также знатоков учения. Возникает новое течение, в котором главными героями после Будды стали бодхисаттвы – это те, кто не стремятся к нирваническому «покою и воле», а наоборот, дают

правил 103, 89–77 гг. до н. э. и Типитаку записывали, по-видимому, после 80 г. до н. э. [Сафронова 2005: 86].

⁴ Весь текст записывался на пальмовых листьях и хранился в корзинах из прутьев, чтобы проветриваться. Материал крайне недолговечный и нуждался в постоянном обновлении, грамотных писцах и материальных средствах для содержания этой коллекции и её хранителей.

обет уходить в нирвану последними, т. е. после исправления и искоренения проступков (грехов) у прочих существ. Бодхисаттвы живут среди нас (людей и тварей земных и небесных), творят здесь свой духовный подвиг, помогают существам в пути освобождения от бесчисленных мучительных рождений, умирают и вновь рождаются, хотя уже и достигли высшей цели – Просветления (*бодхи*).

В результате этого «тектонического сдвига» созревает новая ветвь древа буддизма, новое направление – Великая колесница, Махаяна, а все ранние течения получили название Малой колесницы, Хинаяна. Объяснение простое. В Малой спасения от земных горестей удостоиваются только монахи, да и то после длительной череды рождений, зато самостоятельно, без помощи духовных посредников. В Великой же (или Большой) колеснице каждый человек, дорожащий своей человеческой участью, способен дать обет бодхисаттвы и при этом даже не уходить в монашество, хотя оно помогает в духовном пути. Стремящемуся к спасению человеку содействует небесный или земной бодхисаттва, с которым он устанавливает связь посредством обетов, молитв, созерцаний и т. д.

Появляется ещё одно колоссальное санскритское собрание сутр. Самые ранние из них, по мнению лингвистов, создавались ещё на гибридном санскрите примерно с I в. до н. э. Махаянисты прилагали огромные прозелитические усилия для распространения учения в Китае, Корее, Японии, а позднее в Тибете и т. д. К сожалению, на санскрите сохранилось сравнительно немного текстов. В тибетском же переводе VIII–XIII вв. собрание Слова Будды (Кангьюр) составляет, в зависимости от ксилографического издания, от 92 до 108 томов энциклопедического формата, в которые вошло от 1083 до 1108 канонических произведений, преимущественно махаянских сутр и тантр.

С точки зрения истории, в том числе политической и экономической, в первой половине I тысячелетия происходили также многочисленные другие перемены. Ведь буддизм начинался как движение нищих и отверженных в условиях распада родоплеменных отношений и становления раннегражданского общества. Людям, не нашедшим себе места в формирующихся социальных структурах, Будда предложил свой Закон (*дхарма*) и Путь спасения от страданий в общинном

братстве, пребывающем вне гражданской жизни и государственных институтов, но и не порывающем с ними, окормляющем граждан духовно и кормящемся от них материально. Так, жизнь на обочине общества, на границе между цивилизацией и природой, в общине (*сангхе*), монастыре становилась самым подходящим местом для совершенствования ума и психики человека.

Через 1000 лет после своего основания всё в той же Индии (то же самое было в Китае) буддийские общины и монастыри становятся практически государственными религиозными институтами и богатейшими собственниками в империи Гуптов (IV–V вв.), Харши (VII в.) и особенно в Бихаре при династии Палов (около 700–1100). Буддисты совместно с властями и богатыми меценатами воздвигают величайшие монастыри-университеты, создают систему образования (в брахманской среде она по-прежнему была домашней). В лучшие годы в Наланде (нынешний Бихар, близ Патны) проживало до 25 тыс. человек. Монахи, религиозные учителя (*ачарья*), духовные наставники (*гуру*) – специалисты по различным дисциплинам от астрономии и астрологии до языкознания, от йоги всех стилей и разновидностей до мастеров (*сиддхов*) тантры и тысячи учащихся, причём не только из индийских земель, но и из Китая, Тибета, Юго-Восточной Азии. Содержали их десятки близлежащих деревень (дарованных монастырям), поставлявших всё – от «чернил» и «бумаги» до одежды, а также зодчих, строителей, скульпторов, резчиков по камню и т. д., которые под руководством монахов создали выдающиеся произведения мировой культуры.

При Харше и до изгнания буддизма из Индии в махаянской среде возникло и расцвело ещё одно направление буддизма – Ваджраяна (Колесница, подобная Молнии, или Алмазная колесница)⁵, получившее и другие названия: Колесница сокровенных восклицаний (*мантраяна*), Колесница текстов тантр (*тантраяна*). Казалось бы, Махаяна переживает настоящий расцвет как в Индии, так и в Китае и даже в Корее, а затем в Японии. Махаянские монастыри открываются ещё и в Шри-Ланке и Индокитае вплоть до Индонезии.

⁵ Фактически оно продолжалось не менее шести веков в Индии, постепенно передаваясь буддистам Тибета, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии и Монголии.

Тем не менее буддийским мастерам йоги и различных психотехник по-прежнему чего-то не хватает, они продолжают искать ещё более эффективные методы воздействия как на собственное сознание, так и на умы простых обывателей. В ход идут различные эксперименты с поведением, чувственным ощущением, питанием и даже с тем, что вообще никогда не ассоциировалось с буддизмом – с сексуальными отношениями. Если монахи дают обет целибата, то и пусть себе живут по-своему, но для народа – секс есть услада, в нём скрыта величайшая сила преобразования сознания. Вместо учителей-монахов вырастает целый сонм учителей-*сиддхов*, с собственными учениями и йогическими практиками, записывающими свои познания в особые тексты, называемые тантрами. Скорее, запись вели образованные ученики из монахов.

Самое интересное в этой истории, что наставники буддийских университетов, со строгой морально-нравственной дисциплиной, вовсе не противятся новым учениям и веяниям. Более того, они тоже величают «гуру» новых магов и йогинов, предлагают им провести курсы занятий в университетах. Ещё более поразительно следующее: учёные философы, знатоки логики и эпистемологии, лингвистики и языкознания, настолько охвачены новым буддийским духом, что берутся переводить тантры с местных диалектов на санскрит, редактируют их, собирают по отдельным категориям, формируют замкнутые тантрические системы по уровням сознания, по мифологическим персонажам, и даже пишут настоящие классические комментарии и субкомментарии к ним. Подписывали же их именами самых выдающихся махаянистов: Нагарджуна, Арьядэва, Чандракирти и другие.

Итак, древняя Индия (IV в. до н. э. – XII в., т. е. полных 16 веков) породила три направления буддизма, каждое из которых достигло своего пика развития и своей точки угасания на индийском субконтиненте. Школы Малой колесницы ещё активно действовали в VII в. по всему Индостану, как отметили китайские паломники Сюань-цзан (о периоде 629–645 гг.) и И-цзин (о 671–695 гг.). Но после VIII в. это направление практически сошло на нет даже на юге Индостана, где тхеравада уступила место индуизму, хотя рядом на Шри-Ланке

и в Юго-Восточной Азии она успешно продолжает действовать и в XXI в.

В Северной (Гандхара), Северо-Восточной (провинции по Инду) и Центральной Индии исход буддистов объясняют нашествием армий ислама, которые с Запада на Восток постепенно захватывали земли и чрезвычайно жестоко обращались с очагами как буддизма (храмы, монастыри, святыни, университеты), так и индуизма: убивали, сжигали, разрушали. Сумевшие бежать монахи (зачастую с книгами, текстами и святыми образами) расселялись в Непале, Гималаях, Тибете и в монастырях по Гангу и на востоке Индостана. В 1204 г. пал последний оплот индийского буддизма – монастырь Викрамашила.

Можно заключить, что буддисты Индии стали жертвами собственного миролюбия, сострадания, устремлённости к психотехникам и, конечно, пренебрежения политикой. Не смогли они ничего противопоставить агрессии, грубой силе, варварству. Впрочем, буддизм и других стран Азии страдал и продолжает страдать по тем же причинам. Жить в некоем мире любви, совершенствования, мудрости, оставаясь в этом мире зла и насилия, войны и террора, лжи и политики обмана, эгоизма и эго-национализма, наживы и жажды потребления вещей, невозможно, и реально только временно и изолированно.

Тем не менее из всех мировых религий только в учении Щакьямуни Будды и миллионов его последователей удалось создать духовный Закон, который не отменяет ни одного другого Закона. Напротив, учит сосуществовать в мире и согласии, помогая развитию друг друга, как то было у брахманизма (индуизма) и буддизма, учения которых заимствовались и перетекали друг к другу. Например, махаянский культ любви и сострадания в одно и то же время возник и в индуизме, или тантризм, охвативший одновременно обе религии. Искать первенство – пустое занятие.

История (в том числе и современная) показывает, что буддизм прекрасно существует и развивается в государствах крепких, мощных, со строгим антиклерикальным законодательством, в котором лидеры не требуют принадлежности всех граждан к преобладающей по численности церкви. Пусть будет диспут, а не вражда, не гонения, не запреты воззрениям, церемониям, ритуалам.

* * *

В этой монографии непосредственно рассматриваются способы, методы, подходы при решении накопившихся проблем научной буддологии. Собственно говоря, трудно назвать предмет изучения, который получил бы безоговорочное признание всего учёного мира. Кроме того, надо иметь в виду, что даже наиболее изученные объекты индо-буддийской истории не становятся таковыми для учёных монахов, у которых собственная буддология, причём отдельная в каждой стране буддийского мира. Как уже говорилось, буддизм в Индии изучается во всех странах буддийского мира, изучается изначально со времён первых миссионеров, и ни одна из этих стран не согласуется с другой по вопросам индийской истории, начиная со дня рождения или нирваны Будды (исходная дата буддийского летоисчисления) и дальнейшей хронологии.

Естественно, учёные буддологи из стран буддийского мира стараются не очень расходиться во мнениях с религиозными лидерами своих государств. Поэтому не удивительно, что настоящая критическая научная мысль, особенно в области истории, сосредоточилась на Западе и в России. Но что касается текстологических изысканий, то здесь учёные стран Востока (от Индии до Японии) не только не уступают западным, но и в отдельных вопросах превосходят их. К сожалению, буддологи Дальнего Востока публикуются преимущественно на местных языках и далеко не все западные знают об этих трудах. Но критические издания оригинальных санскритских текстов широко известны.

Перечислить все области буддологических знаний древнеиндийского периода, скорее всего, невозможно. Ибо каждый раз при серьёзном научном исследовании открываются новые «белые пятна». Например, творчество Нагарджуны (II – нач. III в. н. э.) сохранилось на санскрите, китайском и тибетском языках, как правило, с авторкомментариями и многочисленными субкомментариями индийцев, тибетцев и изредка китайцев. Казалось бы, достаточно изучить языки, постигнуть культуру, проникнуться смыслом буддийских учений, доктрин, индуизма того времени, изучить существующие западные

переводы – и предложить свой аннотированный перевод на русский язык, исследование, очертить разногласия с другими учёными и т. д. Тем самым перед аудиторией носителей русской культуры раскроются новые смыслы восточных духовных откровений, новые идеи, неожиданные взаимосвязи понятий, незнакомые религиозные задачи и учения. Таким образом, не только пополнится российская сокровищница востоковедения, не только облегчится взаимопонимание народов, но и обогатится русская научная и культурная мысль, возникнут иные, непривычные нам смыслы и образы⁶.

Не надо забывать, что в России проживают и исторически коренные буддисты по вере: буряты, калмыки, тувинцы, в том числе монахи, а теперь и сотни тысяч россиян всех национальностей, активно пишущих по-русски (или почти по-русски) и переводящие на русский язык, чаще всего с английского. По-видимому, для них научная буддология представляет существенное подспорье, если помнить о семидесяти годах воинствующего атеизма в нашей стране. До системного буддологического образования с востоковедным уклоном и изучения древних восточных языков, скорее всего, ещё далеко. Без специальных фондов и частных меценатов такой многогранный процесс вряд ли осуществим.

Однако всё оказывается не так просто, если мы обратимся к творчеству Нагарджуны. В тибетском каноне (Тенгьюр) под авторством Нагарджуны числятся порядка 125 текстов – это философско-полемические трактаты (*карика*), автокомментарии (*вритти*) к ним, письма (*лекха*), наставления (*парикатха*), гимны (*става*), собрания (*санграха* и *самуччая*) отдельных учений, представленных списками терминов (*матрика*) и цитат из сутр, различные руководства по астрономии, металлургии, здравоохранению, медицине, траво- и минерало-лечению, «психологии» и т. д., а также огромные комментарии к махаянским сутрам и ваджраянским тантрам. Кроме

⁶ Для меня сложно представить, например, что творчество Виктора Пелевина сможет понять читатель, незнакомый с махаянскими идеями, смыслами и образами. Очевидно, что с 90-х гг. прошлого века российская культура активно обращается к буддизму. Уже стало возможным появление в серии «Жизнь замечательных людей» таких качественных монографий, как «Будда», созданная отечественным профессиональным индологом [Сенкевич 2017], а ведь ещё недавно жизнеописания Будды переводили с английского языка [Томас 2003].

того, Нагарджуна атрибутировано 25 текстов в китайском буддийском каноне. По меньшей мере один текст («Дхарма-санграха») сохранился только на оригинальном санскрите и дюжина произведений на санскрите, правда, полностью не все. К ним стоит прибавить ещё и сочинения Нагарджуны, восстановленные с тибетского и отдельные с китайского языка.

Тибетские учёные монахи полагают, что это произведения одного автора – бодхисаттвы Нагарджуны, который жил 600 лет и был энциклопедически образованным святым подвижником и необычайно активным миссионером⁷. Конечно, жизнь бодхисаттвы они понимают как череду рождений одного и того же воплощения. И действительно, если считать, что условно первый Нагарджуна, автор трудов первой школы Махаяны – мадхьямака (учение о срединности) и редактор, комментатор ранних сутр, жил во втором веке, то через 600 лет, а именно в VIII в., жил Нагарджуна-тантрик, создавший комментарий к «Гухья-самаджа-тантре» («Тантре тайной общины») под названием «Панча-крама», или «Последовательность из пяти шагов [стадий]». Как раз этим веком и датируют данный текст буддологи и литературоведы.

Учёные-буддологи последних десятилетий предлагают другое решение: под именем Нагарджуны скрываются по меньшей мере пять авторов, каждый из которых творил в собственной области знаний. Слава Нагарджуны-махаяниста была столь велика, что шесть веков истории буддизма создатели письменных трудов предпочитали отдавать ему авторство (или принимать его имя), чтобы сохранить собственные произведения. Переписывались и передавались из века в век преимущественно творения великих.

По-видимому, имя Нагарджуны действительно было одним из самых известных имён индийских святых, поскольку его подхватили и джайны [Granoff 1994], и знаменитый индийский автор «Океана сказаний» Сомадева [Сомадева 1982], у которого бодхисаттва Нагарджуна – действующее лицо в ряде сюжетов. Одним словом, проблем в отношении творчества Нагарджуны, как и его «слоистой»

⁷ Об агиографических сочинениях Кумарадживы и сочинениях тибетских учёных Бутана и Таранатхи см. ниже, а также: [Андросов 1990: 228–235; Андросов 2000: 49–56].

агиографии (фольклорные, мифические, сказочные, легендарные и прочие материалы), предостаточно.

Совсем другие знания, методы и подходы требуются при изучении раннего буддизма. Иная историческая эпоха, отсутствие письменности при наличии колоссального изустного духовного наследия ведизма – брахманизма, пора формирования ранних государств, причём лишь на пограничных арианизированной Индии территориях, «готовящихся» ко вхождению в арийскую цивилизацию. Но экономически народы, жившие по среднему и нижнему течению Ганга, превосходили арийцев благодаря активному развитию рисоводства и других хозяйственных культур. В эту же эпоху, после походов Александра Македонского, возникла и первая индийская империя при династии Маурьев. Этим временем датируется множество текстов: весь палийский канон, джайнские тексты, ряд упанишад и многие щастры брахманизма; по-видимому, в это же время начали складываться великие эпические поэмы индийцев. Но среди всего этого множества текстов нет ни одной исторической хроники.

Совсем не просто разобраться и в событиях исторического периода VII–IX вв., когда появились уже не только индийские тексты, но и тибетские, и когда именно буддийские мыслители Индии были приглашены тибетским царём в страну гор и снегов установить полноценный буддизм: с монастырями, храмами, переводом текстов, обучением тибетцев и посвящением их в монахи, с совершением ритуалов и т. д. Тибет со всех сторон окружали буддийские народы. На севере – уйгуры, на востоке – китайцы, на западе – непальцы, на юге – индийцы. Какие же политические причины побудили царя Тибета выбрать последних, дорога к которым была самой долгой и самой трудной?

Общеизвестно, что единственным общим для буддистов всех направлений правилом является хранить три Драгоценности (*три-ратна*): Будду, Дхарму и сангху. Это простое правило передавалось из поколения в поколение, от учителей к ученикам и разошлось практически по всем странам Южной, Восточной и Центральной Азии,

а в XX в. – Северной Америки, Европы, а также России. Будучи достоянием буддизма, правило гласит:

1. Есть Будда – совершенно просветлённое, всеведущее существо, достигшее духовных вершин естественным образом через развитие ума и сердца в длинной последовательности рождений (*сансара*). Главными из этих вершин являются Просветление (*бодхи*) и прекращение череды рождений (*нирвана*), которые знаменуют окончательное освобождение (*мокиша*) и достижение высшей цели духовных устремлений в индийской и других восточных культурах, что недоступно ни богам, ни святым других религий.
2. Есть Дхарма – Закон, открытый Просветлённым, который является смысловым ядром Вселенной, в соответствии с которым происходят все процессы вне и внутри человеческих судеб, с помощью которого можно понять законы жизни и общества, взаимосцепленность и взаимозависимость всего. Этот Закон Будда постиг и сообщил ученикам в виде Слова, текста сутр (проповедей, бесед). Тексты Закона Будды несколько столетий передавались изустно. Эти писания составили канон школы тхеравадинов (старейшин) и назывались «Три корзины» (Трипитака, пали – Типитака): «Корзина текстов по монашеской дисциплине и нравственному воспитанию» («Виная-питака»), «Корзина текстов [Слова Будды]» («Сутра-питака», пали – «Сутта-питака») и «Корзина текстов высшего Закона» («Абхидхарма-питака», пали – «Абхидхамма-питака»). Именно в корзинах, плетёных коробах, хранились пальмовые листы записей текстов, распределённых по отделам.
3. Есть сангха – община равных, не имеющих никакой собственности, нищенствующих (*бхику*, пали – *бхиккху*), сообщество носителей Закона, хранителей знаний и мастерства, которые из поколения в поколение следуют путём Будды.

Если буддизм рассматривать только как религию, то она покажется странной. Эта религия никогда не знала ни единой церковной

организации (даже в рамках одного государства), ни других централизующих институтов. Тем не менее она сохранила до сего дня большую часть своих внешних форм, но главное – содержание, центром которого и 25 веков спустя остаётся человек, а отнюдь не Бог и не идея. Каждый человек является творцом не только собственной судьбы, но и всей Вселенной, поскольку лишь совокупность дел, слов и мыслей людей вершит круговорот жизней индивида и мировой процесс. Для этого не надо приносить в жертву ни людей, ни животных, а надо научиться жить, сообразуясь со здравым смыслом, т. е. находить во всём «золотую середину». Будда назвал свое открытие «Срединным путём», пролегающим между крайностями человеческого существования (например, между жадной насладений и полным отказом от них).

Правда, порой трудно разобратся даже в самом себе, в том, какого рода противоречиями и пристрастиями мы одержимы. Помочь в этом может Закон (*дхарма*), обучающий опыту познания себя, одно из правил которого гласит: не верь на слово никому, даже Будде, всё подвергай проверке и следуй только тому, в чём уверился.

Антидогматический характер буддизма, его психологизм оказались востребованы интеллигенцией развитых стран второй половины XX в., когда учёные-буддологи и буддийские миссионеры Запада помогли преодолеть барьер непонимания инокультурных ценностей и «открыть дверь» в иную знаково-понятийную систему, которая, как оказалось, годится для совершенствования собственного сознания вне зависимости от личного вероисповедания или отсутствия оногo. Современные буддисты стремятся не только превозмочь те внутренние разногласия, которые возникли между направлениями и школами за многовековую историю, но и открыто действовать в единстве вместе с другими религиями. К сожалению, «новые буддисты» не всегда следуют современным мировым тенденциям религиозной культуры.

Разобраться в жизнеописаниях и деяниях индийского мудреца и провозвестника мирового буддизма – задача простая и сложная одновременно. Простая – потому что самые древние источники крайне мало сообщают о нём и о событиях его жизни. Более того, поведенное в них ныне кажется столь банальным, что трудно

поверить, как такие истории о жизни великого проповедника могли привлечь ревностных поклонников и в течение тысячелетий служить пищей для раздумий.

Первые сказители этих преданий знали его сначала как странствующего отшельника и мастера труднейших практик йоги по имени Гаутама⁸. Однажды он обрёл особое духовное озарение, получившее название «Просветления» (*бодхи*). Оно-то и есть величайшее таинство буддизма, и прошедший через него Гаутама стал именоваться «Просветлённым» (*буддха*) и «Истинносущим» (*матхагата*). Его наделили и многими другими «говорящими» именами, понятными в системе ценностей той эпохи, но мало значащими для современного читателя.

Считается, что Гаутама стал Истинносущим и Всеведущим в возрасте 35 лет. Согласно всё тем же источникам, остальная человеческая жизнь Просветлённого длилась ещё 45 лет и проходила по-прежнему в странствиях по градам и весям полудюжины небольших государств и нескольких зависимых от них княжеств долины Ганга. Но теперь главным занятием Будды было провозвестие Дхармы – духовного Закона, обретённого им в состоянии Бодхи.

Как и всякое духовное Знание, Закон этот бессмертный, в том смысле, что он вне времени, ибо применим в любую эпоху, и универсальный, т. е. справедлив для всего универсума – Вселенной. Хотя его главное назначение – служить опорой и средством спасения от страданий и мук душевных, от суеты ума и тягот бытия. Провозвестие Просветлённого стало ещё и Учением о самопознании, о подлинной природе нашего сознания и его болезненно-тревожном ежедневном быте, подверженном бурям личной, семейной, общественной жизни. Он учил тому, как под ворохом забот, желаний, пристрастий, обязательств разглядеть иное сущностное бытие, понять, кто мы такие, зачем мы ныне родились людьми именно здесь, как жить, не создавая проблем себе и окружающим.

Слушали Истинносущего самые разные люди: цари, ремесленники и пастухи, священнослужители и купцы, жрицы любви

⁸ Здесь и далее применяется транскрипция с санскритского языка. Другое известное произношение имени – Готама – с языка пали, на котором сохраняется канон южного буддизма.

и домашние хозяйки. В своём озарении Будда постиг не только дар Закона, но и дар Слова. Он умел ясно и просто говорить (*субхаши́та*) с каждым слушателем, невзирая на его «культурный уровень». Одна из граней дарования Просветлённого состояла в умении читать мысли других существ.

Поэтому не удивительно, что последователи и сподвижники у нового Учителя появились сразу же после первой его проповеди, названной «Поворот колеса Законоучения» (*дхарма-чакра-правартана*). Ученики Будды составили монашескую общину (*сангха*), объединённую целями духовного совершенствования, просвещения и оказания помощи страждущим, а также некоторыми правилами поведения, установленными Учителем. Они величали себя «нищенствующими» (*бхикиу*), людьми без какой-либо собственности. В их личном пользовании были лишь одеяние, состоящее из 3 кусков найденной или подаренной материи, пояс, чаша для ежедневного сбора подаяния пищи, бритва, иглолка и сито для процеживания воды.

Новообращённые несколько лет ходили за Просветлённым, постигая Учение. По мере того как их сознание, очистившись от прежних заблуждений, наполнялось светом и знанием Закона, Будда отправлял их на самостоятельное подвижничество – возвещать всё познанное другим людям. В сезон муссонных дождей (примерно с июня по август-сентябрь, но иногда и с июля по октябрь), когда путешествовать пешком по Индии затруднительно, члены общины собирались в месте пребывания Истинносущего, чтобы исповедаться в проступках, обсудить возникшие вопросы и слушать, запоминать, повторять про себя долгие речи Учителя и раздумывать над ними.

По большому счёту Будда не только всё знал, но и всё умел. Однако ранние памятники буддизма (палийские сутты)⁹ не сообщают о каких-то сотворённых им чудесах. Конечно, если к ним не относить такие «дела», как чтение мыслей других существ, ясновидение, ясновыслушивание, знание о прежних рождениях других существ, как и самого себя, а также пророчества о будущих рождениях. Ранние сказители, видимо, считали более важным сохранить в памяти тексты Закона – Дхарму, веками передававшуюся из уст в уста.

⁹ «Сутта», или по-санскритски «сутра», – это отдельное произведение священного буддийского наследия, Слова Будды.

Помимо повествования о Просветлении и первой проповеди ещё только одно событие жизни Истинносущего привлекло повышенное внимание учеников – это последние дни перед его уходом в нирвану. С позиции здравого смысла кажется нелепым, что Будда мог заболеть, отравившись едой. Но вся эта история не более абсурдна, чем распятие Иисуса Христа. Как и в христианстве, в буддизме столь же велико религиозное значение этого события.

Нирвана Просветлённого дала толчок к составлению его жития и поиску средств сохранения его образа. Поскольку в те времена не было ни живописи, ни ваяния, то его ученики поступили весьма оригинально. Прежде всего, они запретили даже пытаться изображать ещё памятный им лик Будды. Вместо этого было создано особое учение по внутреннему созерцанию. Оно технически помогало каждому воспроизводить в сознании единожды выписанный образ посредством 32 больших отметин (*лакшана*) его тела, к которым позднее добавили 80 малых характерных признаков (*анувьянджана*). Вот этот-то каждодневно и молитвенно создаваемый облик Первоучителя буддисты и созерцают до сих пор. Запрет на изображение Истинносущего был снят в начале нашей эры, т. е. спустя примерно четыре века, но теперь уже все его знали и помнили примерно одинаково.

К этому же времени накопились и многообразные версии полного сказочного жизнеописания Будды, начинавшие, как правило, с описания событий задолго до его рождения и включавшие в круг персонажей обитателей небес и других лиц из народных поверий. Это творчество буддистов оказалось весьма продуктивным и подверженным влиянию меняющихся литературных норм, идейных задач того или иного направления, культово-доктринальных установок и т. д. Оно продолжается до сих пор не только в странах исторического распространения буддизма, но и в европейской культуре.

В России существуют две традиции жизнеописания Просветлённого. Одна – русская – насчитывает около двух веков. К её последователям относятся учёные-востоковеды, православные священники-миссионеры среди буддийских народов и даже выдающиеся мастера словесности. Так, Константин Бальмонт перевёл в стихах на русский язык одно из первых житий Будды индийского поэта Ашвагхоши (1 в.). Вторая – индо-тибето-российская – насчитывает

свыше двух тысячелетий. Её непосредственные носители – такие народы России, как калмыки, буряты и тувинцы. Первые приняли буддизм не так давно – более 400 лет назад, а последние и того позже: 300 лет назад. По историческим меркам это совсем немного.

Восприятие самого образа Будды, его деяний, Законоучения менялось не только со временем, но и в зависимости от того или иного направления в буддизме. Каждая следующая историческая эпоха порождала плеяду новых великих мыслителей. Как правило, они принимали за основу всё ранее накопленное в собственной линии передачи знаний, в своей цепочке духовной преемственности, и дополняли её новыми идеями, культами, ценностями, в том числе и заимствованными из других направлений буддизма и даже индуизма. Взаимообмен знаний – естественное явление буддийской истории и современности.

Конечно, каждое новое духовное ответвление держалось и за прежние цепочки передачи знаний, ратуя только за обновлённые истолкования. Старые же приверженцы традиций поначалу старались не замечать новшеств, затем им приходилось отрицать их правильность и праведность. И лишь десятилетия и века спустя адепты древнего культа признавали новую ветвь передачи знания в качестве ещё одного Пути спасения или практики освобождения. Буддийские учёные первой половины I тыс. н. э. насчитывали уже 84 000 равноправных духовных практик. В задачи учителя входила обязанность подобрать ученику наиболее подходящие для него способы духовно-нравственного совершенствования. Если же этого не удавалось сделать, то ученик направлялся к другому учителю.

Для российских буддистов необычайно важно и «второе лицо» древнего индийского буддизма – Нагарджуна, выдающийся деятель буддизма и один из величайших мыслителей в истории человечества. Его духовное наследие является средоточием религиозных открытий, философских исследований и раздумий, нравственно-этических установлений и других видов творческой деятельности. В каждом из них гениальная одарённость автора находила решения непреходящих проблем, возникающих в жизни людей, заботящихся о благе других.

Как распутать сложнейшие узлы взаимоотношений индивида и общества? Как усмирить буйство желаний? Как принести мир в собственное сознание, расколотое противоречивыми устремлениями? Как обрести внутреннюю свободу и не обманываться религиозными доктринами, философскими теориями, духовными авторитетами, идеологическими догмами и прочими умозрительными схемами? Прежде всего, нужно помнить слова Просветлённого: будьте светильниками сами себе, или «Сам себя побуждай, сам себя проверь... Ибо ты сам себе господин, ибо ты сам себе путь. Поэтому смири себя, как купец хорошую лошадь» [Дхаммапада 1960: 122–123].

Ответы на поставленные и аналогичные вопросы, разумеется, искали мудрецы всех времён и народов, в том числе в Индии – колыбели учителей и провозвестников освобождения, взрастившей Нагарджуну примерно во II – начале III в. Однако уникальность его творений определяется силой великой любви и сострадания ко всем живым существам. Именно ради них он учил совершенствоваться ум и знания. Нагарджуна – первый Учитель за пять веков истории буддизма после Щакьямуни¹⁰, значение деятельности которого сопоставимо с деяниями самого Будды. Истолкование Нагарджуной Срединного пути фактически означало строительство Великой колесницы, Махаяны. Как её основоположник он не только собрал, соединил и «подогнал» друг к другу уже имевшиеся в его распоряжении части Колесницы¹¹, но и впряг в неё «коней»¹², пригласил путешественников и в роли возничего отправился с ними в Путь. Движение по Великому Пути (что тоже является буквальным пониманием Махаяны) продолжается до сих пор.

¹⁰ Автор придерживается так называемой короткой хронологии начала буддийского летосчисления, согласно которому нирвана Будды Щакьямуни, от которой ведётся это начало, датируется приблизительно сороковыми годами IV в. до н. э. (см. ниже, очерк 1, а также также [Бехерт 1993: 4–6, 13–24; Андросов 1995: 197–200; Андросов 2001: 462–463]).

¹¹ Под ними здесь имеются в виду ранние сутры «Совершенствования мудрости» («Праджня-парамиты») и другие сутры, вошедшие в состав махаянских, а позднее и в каноны Великой колесницы, известные на китайском, тибетском и других языках.

¹² Под которыми я понимаю здесь философско-религиозную школу мадхьямиков, или срединников.

Тем не менее сказать что-либо конкретное об этапах жизненного пути Нагарджуны крайне сложно, и всякое высказывание будет заведомо спорным, несмотря на два десятка сохранившихся его жизнеописаний и другие источники о нём. Реально-историческое содержание его жизни целиком и полностью было поглощено стихией фольклорного вымысла. Образно говоря, легенда о нём «съела» действительность, и события его «жизни» мало чем отличаются от жизни других эпических персонажей древней Индии (см. об этом [Андросов 1990: 27–52; Андросов 2000: 20–56], а также ниже очерк 3).

Колоссальный объём письменного наследия Нагарджуны отчасти объясняется тем, что его последователи в течение нескольких веков «подписывали» свои произведения его именем (подробнее см. там же). Такая ситуация с авторством вполне обычна для Индии древности и Средневековья. Создаваемые тогда тексты считались либо «услышанными свыше» (*шрути*), либо «запомненными» (*смрити*) со слов древних мудрецов, либо сохраняемыми в качестве Провозвестия (*агама*) великих духовидцев, например, Будды или Махавиры, либо традиционно передаваемыми творениями основоположников духовных школ (*арьяваица* или *парампара*; о ранней мадхьямаке в качестве таковой см. [Androssov 1986–1987; Androssov 1989; Androssov 1997]). Такое творчество было лишено личностных характеристик. В нём ценилось следование первообразцу, что не препятствовало использованию в произведениях новейших данных и дописыванию старых текстов.

Поэтому проблема атрибуции текстов относится к сложнейшим в индологии и буддологии и решается исследователями посредством определённых источниковедческих методик (ср. [Серебряный 1980: 148–160, 166–180; Исаева 1991: 51–55]). Последние, как правило, ситуативно-индивидуальны и зависят от имени древнего автора, подхода учёного, наработок предыдущих поколений текстологов и т. д. В этой и в предыдущих работах (см. [Андросов 1990: 52–66, Андросов 2000, 2000б, 2006, 2010] мною предлагается системный историко-текстологический метод, который позволяет рассматривать различные источники в едином ключе и создавать картину махаянского буддизма II–IV вв. Поскольку ярчайшим представителем этого

исторического периода был Нагарджуна, постольку и основанное им течение называется здесь «нагарджунизм» (см. очерк 3).

В принципе положение с авторством Нагарджуны во многом повторяет ситуацию с авторством Будды Шакьямуни, особенно в отношении махаянских сутр и ваджраянских тантр. Учёные воспринимают эти тексты Слова Будды в качестве плода многовекового коллективного творчества буддистов. Знаменательно, что Нагарджуна сыграл ведущую роль в этом «творческом коллективе», занимаясь редактированием, дописыванием и, возможно, даже составлением отдельных коротких сутр «Совершенствования мудрости» («Праджня-парамиты»), сочинением толкований к ним. Но главное в его роли заключалось в том, что он всей своей текстовой деятельностью убедил общество и буддийскую общину в происхождении этих сутр от Будды, несмотря на их иной образно-идеологический ряд и изменённое содержательно-смысловое поле, отличающееся от канонов ранних школ.

Подобным же образом последователи Нагарджуны посвятили свои труды упрочению имени и славы первоучителя школы, Второго Будды, нередко приписывая ему авторство собственных произведений. К сожалению, русское слово «приписывание» неточно отражает значение этого феномена. Нельзя забывать, что буддизм всех направлений учит отказываться как от личного «Я», так и от всего, что обычно называют «моё». Более того, в Великой колеснице учат духовно-нравственному совершенствованию даянием (*дана-парамита*). Поэтому представляется единственно правильным рассматривать творения Нагарджуны, как дарованные им Будде (сутры Махаяны), так и дарованные ему сподвижниками трактаты, в качестве акта даяния¹³ высоко духовных лиц, просветлённых людей, *бодхисаттв*. Последние суть существа, достигшие или действительно стремящиеся к Просветлению (*бодхи*), способные стать буддами, достичь нирваны, но из сострадания остающиеся в кругу земных рождений.

Величие содеянного объясняется, в первую очередь, легендарная слава Нагарджуны. Она выросла из преклонения и восхищения,

¹³ О культовом значении даяния применительно к жизнеописаниям Нагарджуны см. [Андросов 1990: 48–52], где рассматривается и литература по этому вопросу, а также см. ниже очерк 3.

а также из убеждения верующих в правильности намеченного им Пути. Всё это породило всплеск различных видов текстовой деятельности его последователей во II–IV вв., которая стала мощным основанием махаянского движения в Индии, а затем и в других странах, в том числе в России в последние 250 лет. К примеру, в Китае имя Нагарджуны приобрело огромное значение уже в конце IV – начале V вв. как для интеллектуалов («книжников»), так и для широких слоёв населения.

Для первых индийский миссионер Кумараджива (344–413) перевёл на китайский язык несколько трактатов основоположника Великой колесницы и положил начало школе китайской мадхьямаки (*саньлунь-цзун*). Для первых и вторых учитель буддизма Хуэй-юань (334–416) организовал Общество Белого лотоса, построил монастырь и ввёл культ будды Амитабхи, опиравшийся как на сутры цикла «Сукхавати» («Чистой земли»), так и на труды Нагарджуны, которого можно признать родоначальником этого культа.

Со временем этот культ вылился в мощное религиозное движение – амидаизм, охватившее все страны Дальнего Востока (включая Вьетнам) и остающееся там до сего дня самым распространённым направлением буддизма. В амидаизме Нагарджуна считается первым из семи патриархов (особенно в самой многочисленной японской школе дзёдо-синсю), а его трактат «Даша-бхумика-вибхаша» – одним из главных культовых текстов «лёгкой практики достижения рая Будды Амиды» [Inagaki 1998: V, 4–6, 8–11]. Кроме того, Нагарджуна – патриарх не менее популярного чань/дзен-буддизма и первый земной патриарх японской школы сингон [там же: 4]. Не менее важны философско-идеологические учения Нагарджуны для понимания «Лотосовой сутры», а также китайских и японских школ буддизма, опирающихся на этот текст (тянтай, тэндай, Нитирэн-сю и др., см.: [Лотосовая сутра, 1998: 334–337]).

Ныне творчество Нагарджуны является предметом внимания и изучения не только буддистов, но и учёных. Нагарджуноведение – отрасль научной буддологии, которую составляют исследования и переводы богатейшего письменного наследия этого мыслителя индийской древности. Всё это неразрывно связано также и с рассмотрением вопросов, касающихся аутентичности текстов, приписанных

Нагарджуна, историчности его образа и деяний. Данное культурное достояние буддизма сохранилось в санскритских оригиналах с автокомментариями и в толкованиях продолжателей его дела, в древних и средневековых переводах на китайский и тибетский языки.

Мировое нагарджуноведение насчитывает уже более 150 лет своего развития. Одним из его зачинателей был известный русский востоковед Василий Павлович Васильев (1818–1900). Заметный вклад в эту область знаний внёс и выдающийся буддолог, индианист Фёдор Ипполитович Щербатской (1866–1942). Сравнительно с другими школами европейской научной буддологии, а тем более с японской или индийской, следует признать, что в России сделано не столь много, хотя в нашей стране махаянский буддизм – официальная религия.

Нельзя забывать, что Нагарджуна стремился противодействовать туманному философствованию и столь естественным для интеллектуалов теоретико-познавательным схемам. Основоположник Великой колесницы видел в них лишь формы умственной скверны, освободиться от которой гораздо труднее, нежели от чувственных привязанностей. Поэтому при описании его философских взглядов надлежит особенно строго следовать правилу золотой середины: во-первых, обращаться к аудитории, знающей творчество Нагарджуны не понаслышке; во-вторых, по возможности избегать механического перенесения категорий западной культуры на восточную (см. об этом: [Андросов 1988: 46–49], а также вступительную статью С.Д. Серебряного к «Лотосовой сутре» [Лотосовая сутра 1998: 7–10]).

За последние 20 лет религиозная культура в России весьма изменилась. Теперь буддизм у нас преподают не только в высших учебных заведениях. Махаяна в своем тибето-монгольском варианте обрела в стране вторую жизнь. Поэтому третьей важнейшей исследовательской темой данной монографии стало освещение проблем трансформации индийского буддизма в тибетский.

Главным вопросом этого исследования является следующий: как удалось миссионерам с родины Будды передать сложнейшие знания и практики народу с ещё архаическим фактически уровнем сознания? Тибетский буддизм – одно из самых загадочных явлений

буддийской цивилизации Азии. Тибетцы ради благосостояния «инфраструктуры» института религии жертвовали практически всем в течение 1300 лет. И поэтому ныне именно тибетские источники буддизма – это самое богатое его письменное и духовное наследие.

В современной России возникли десятки буддийских общин, обществ, центров и институтов. Правда, знакомство с их деятельностью, как и чтение издаваемых ими переводов (нередко низкопробных) с английского языка работ по буддизму (далеко не лучших) оставляет двойственное впечатление. С одной стороны, учёные должны радоваться росту аудитории, а с другой – печалиться по поводу духа сектантства и фанатичности, охвативших наших так называемых новых буддистов.

Для интересующихся буддизмом, пожалуй, общим является отсутствие системного образования, которое предполагает знакомство хотя бы с одним из основных буддийских языков (пали, санскрит, китайский, тибетский) или, по крайней мере, знание буддийской терминологии. Во всех европейских культурах (в том числе русской) эта терминология почти наполовину состоит из санскритских транслитераций. Остальные термины – это устоявшиеся переводы буддийских понятий¹⁴ и заимствования из других языков¹⁵. Ещё одним общим свойством российской аудитории буддизма можно считать преимущественный интерес к так называемой мистической литературе. Здесь наших соотечественников поджидают большие искушения и маститые искушители, которые не всегда грамотны в буддийских науках, но зачастую авторитарны. В то время как авторитарность и тоталитаризм в принципе чужды подлинному буддизму.

Современная российская культура находится на распутье, на котором она оказалась после низвержения старых мифов и идеологических текстов, а также после крушения новых иллюзий, фантазий и соответствующих им текстов. К сожалению, с этим приходится

¹⁴ Например, Восьмеричный (или Восьмичленный) путь, взаимозависимое возникновение (или происхождение), Просветление (или Пробуждение) и т. д.

¹⁵ Например, чань из китайского, дзен и Амида из японского, которые, кстати, тоже суть заимствования из санскрита, лама, чортен и другие – из тибетского.

жить и читателям, интересующимся религиозно-философской проблематикой, ищущим в ней отдохновения от политики, рекламы, рынка и обмана.

* * *

Отчасти поэтому вторая часть книги содержит аннотированные переводы с санскрита как раз тантрических текстов, которыми необходимо заниматься российским учёным, чтобы понимать «эзотерический» буддизм. В нём нет ничего сверхъестественного. Просто ему свойственны перегруженность мифо-ритуальными комплексами и його-медитативными техниками, которые легли в основу новых, непривычных даже для индийской культуры, практик, норм ритуального поведения, а также абсолютизация одной из древних идей буддизма. Она называется «знание о том, как относиться ко всему равно» (*самата-джняна*) – равенство во всём (*саматва*), равное отношение ко всему, в житейской, социальной, физиологической и прочих сторонах жизни.

В Малой и Великой колесницах эта идея проявлялась частично, например, в равном отношении к кастовым (*джати*) и варновым различиям в древнеиндийском обществе: перед Просветлённым все были равны. В Алмазной же колеснице эта идея прилагалась ко всему: принцип разницы, различия, структуры и т. д. должен быть полностью удалён из сознания практикующего тантриста, стремящегося к Просветлению, освобождению от череды рождения (*нирвана*), к обретению чрезвычайных сил и способностей. Нет ни зла, ни добра, ни друзей, ни врагов, нет ни родственников, ни сообщинников, нет ни добродетелей, ни проступков, нет ни нарушений нравственности, ни законов общества.

Более того, именно в нарушении всех норм индийского общества и буддийской общины видятся колоссальные силы, накопленные тысячелетним воздержанием, соблюдением определённых правил. Тантризм основан на трансгрессии – нарушении, непослушании, несоблюдении, неповиновении. Важной отличительной чертой тантрических традиций является то, что они эзотерические, т. е. эти учения и практики доступны не всем ищущим освобождения.

«Они провозглашались просветлёнными существами для избранных учеников, которые были, прежде всего, готовы в качестве сосудов для этих экстраординарных откровений благодаря ритуалам, известным как *абхишека*: ритуальное посвящение, или инициация. Линия передачи этих учений ограничена теми, кто считается квалифицированным и получил необходимую подготовку. Сама инициация и ритуалы, связанные с традицией, совершаются в особо подготовленных священных местах, известных как *мандала*. Это может быть пространство от очень простой ограниченной платформы до чрезвычайно сложных трёхмерных космических дворцовых структур. Важно понимать в связи с эзотерическими тантрами, что ни одно ритуальное деяние, проводимое его участниками, не совершается в обычном окружении. Необычайную эффективность тантрических ритуалов связывают отчасти именно с тем, что они отправляются на полностью очищенной, усовершенствованной “чистой земле”, своего рода *буддха-киштре*, специально сотворённой просветлёнными существами для того, чтобы оптимально провести практику Просветления... По этой причине тантрический путь называется “колесницей плода” (*пхала-найя*), т. е. это религиозная практика, которая приносит желаемый результат непосредственно в качестве средств... Тантры настаивают, что все деяния в настоящем выполняются в совершенном окружении и участниками, которые сами уже будды. Выражением этого является применение священных жестов, свойственных просветлённым существам, известным как *мудра*... а их речь выражает этот дух через использование *мантры*... Тантрическая традиция часто называется “Колесница тайной мантры” (*гухья-мантра-найя*)...» [Wedemeyer 1999: 169–170].

Переводы «Гухья-самаджа-тантры» и начальных глав «Хеваджра-тантры» осуществлены по санскритским оригиналам. Переведены 12 глав «Тантры тайной общины», которые являются древнейшей частью этой «отцовской» тантры¹⁶. Оба текста впервые монографически представлены на русском языке с подробными аннотациями и комментариями.

* * *

В заключение настоящего введения – несколько отвлечённых наблюдений. В современном мире формы проявления религиозности различны. В большинстве стран западной культуры, а также в России, Китае, Японии и ряде других принадлежность к той или иной церкви

¹⁶ Подробно см. об этом во введении ко второй части.

отходит на второй план, не определяет место и положение человека в обществе. Культовые предпочтения и действия стали занятием сугубо личным или семейным, элементом признаваемой, но не афишируемой в качестве единственно правильной традиции народов.

Более того, в последние десятилетия статистики отмечают неуклонный рост числа лиц, которые называют себя атеистами. Считать их безбожниками вряд ли будет правильным. Эти люди зачастую и признают, и следуют нравственно-духовным идеалам, верят в существование некой высшей реальности и даже нередко величают её Богом. Что же отличает их от лиц религиозных? Только то, что они не руководствуются догмами никакой церкви и не выражают почтения к её иерархам. В ряде стран (например, в Германии, Нидерландах) такие атеисты составляют до четверти населения. И это вовсе не показатель упадка культуры и нравственности.

Да, современная цивилизация покоится на доводах разума, ценит она их и в религиозных системах. При этом не предполагается запрет на мистику или беспрекословное подчинение (авторитаризм) былым и нынешним пророкам. Вере и тем, кто нуждается в ней, всегда будет место в человеческом общежитии. К счастью, ныне даже науку и технику не призывают более к возведению непреодолимой стены между трезвым практицизмом и религиозностью, к чему стремились строители коммунизма в Советском Союзе. Настоящая же наука, к которой нельзя относить такие странные образования, как «научный коммунизм», «научный атеизм», «исторический материализм» и пр., посрамлённые историей XX в., таких задач перед собой никогда и не ставила.

Скорее всего, религиозность и общественную пользу или даже личный практицизм нельзя разорвать в принципе. Они взаимно дополняют друг друга и взаимно опираются на некую сокрытую для глаз основу, которую можно назвать *общечеловеческой духовностью*. По-видимому, именно в ней коренятся талантливость и гениальность во всех сферах человеческой деятельности, даже сообразительность, смекалка в повседневной жизни. Эта духовность – общее достояние как религиозных адептов, так и атеистов, как тех, кто истово верует в те или иные религиозные догматы, так и тех, кто безразличен к культу и его служителям.

В духовности таится человеческое единство, по-разному описываемое философами и теологами, христианами и буддистами. Единая общечеловеческая духовность есть данность для всех уровней нашего сознания. Большинство людей пользуются ею, они щедро черпают из её недр неиссякаемые сокровища, даже не осознавая этого факта. Возможно, человечество пребывает в среде духовности примерно так же, как живые существа, вещи и космические объекты пребывают в среде различных силовых полей, пронизывающих всю Вселенную.

Именно в духовности умные религиозные деятели находят терпимость, проявляемую в отношении других конфессий или «безбожников», даже будучи ревностными слугами «своего Бога». Думается, что отличие святых мужей и гениев науки, искусства, изящной словесности от простых смертных состоит только в том, что первые глубоко осознают духовную природу своего дара и умеют воплощать плоды дарования в деле, слове и мысли. Духовность едина, но её восприятие индивидами и тем более реализация в человеческих сообществах различаются. Отрицательные формы такой реализации обобщённо называют злом, а их авторов – «злыми гениями» или «талантливыми злодеями».

История человечества вплоть до сегодняшнего дня полна примеров зла, производимого в силу ложно понятой «религиозной праведности». Моря крови пролиты в религиозных войнах, когда ревнивые сторонники той или иной системы культовых воззрений насильно навязывают их другим. Если до XX в. гонениями на инакомыслящих и инаковерующих более отличалась церковная политика, то XX век «прославился» антирелигиозным безумьем якобы атеистических государственных вождей, одержимых фашизмом, коммунизмом в их различных формах. Фанатизм – это зло в любом обличье.

История учит нас, что воинственность, агрессивность, революционность и тому подобные признаки нетерпимости являются искажённым восприятием духовности, её «перевёртышем». Какими бы высокими идеалами ни оправдывались апологеты злобы к другим по вере, крови, цвету кожи, политическим воззрениям и каким бы могущественным богам ни молились проповедники «истинной религии», предрекающие всем остальным «геену огненную», – все их потуги преступны по отношению к единой духовной природе

общечеловеческого бытия, ко всему человечеству, его отдельным сообществам и индивидам.

Подлинное учение Будды и подлинные учения других мировых религий суть не что иное, как соль того бесконечного океана духовности, в коем печали и радости пребывают в равновесии. Отличие буддизма от других систем мирового знания, в том числе и научного, состоит лишь в том, что Будда собирал эту соль на берегах Ганга, а не Иордана, и не в оазисах Аравии. Цвет и состав соли соответствует почвам, времени, историческим условиям и т. д. Настоящие знания различаются только примесями, или знаково-понятийными особенностями культур и психологией их носителей.

К сожалению, именно примеси в виде культовых обычаев, мировоззренческих постулатов нередко становятся непреодолимой преградой между религиозными учениями и конфессиями. По мере развития они делают упор на собственном своеобразии и много спорят о том, как его трактовать. При этом каждая из спорящих сторон ссылается на догматы священного канона. В целом такой упор – палка о двух концах, и второй конец приводит к религиозным войнам или вносит раскол в сообщества верующих.

Буддизм в этом отношении мало отличается от других религий. Изначально считалось, что вносить раскол в общину – один из пяти непростительных проступков. Тем не менее раскольники появлялись даже при жизни Будды. Но идеал терпимости, осуществляемый буддистами не только в теории, но и на практике, воспитывал в среде последователей терпимое отношение к раскольникам. Это отчасти способствовало образованию новых направлений и школ в буддизме и созданию необычайно пёстрой картины религии даже в масштабе отдельной страны.

Такого рода толерантность делает самую древнюю мировую религию самой современной. Будда первым на земле учил веротерпимости, а также тому, что нельзя навязывать ни веру, ни идеи, какими бы высокими они ни казались. Человек сам должен дорастать до духовных устремлений и прийти за знанием к учителю. Сам ищущий вправе выбрать его или искать истинную духовность самостоятельно. Задача же «выправлять» людей по вере никогда не ставилась ни Буддой, ни лучшими продолжателями его дела. Как

сказал в своё время Жан-Жак Руссо: «Свободен тот, кто волен сам выбирать себе цепи».

Чрезвычайно важно то, что в центре внимания буддизма (что и делает его современным) – человек и его сознание, а отнюдь ни Бог, ни идея, ни «Я» личности. Буддийские канонические и постканонические тексты полны материалов, которые свидетельствуют о преобладающем среди буддистов стремлении изучать внутренний мир человеческой личности, систематизировать разнообразные проявления её психики, устанавливать принципы функционирования её структур. Буддийские учителя постоянно искали методы её усовершенствования. Ибо изначально для них именно совершенствование ума, речи и поведения индивида, в том числе наедине с собой, составляло главную цель духовной деятельности.

Исследователи культуры и даже буддийские миссионеры неоднократно отмечали, что наследие Просветлённого и его преемников вполне применимо в практиках самопознания как людьми нерелигиозными, так и последователями других религий. В частности, буддийские приёмы сосредоточения можно использовать в христианской практике созерцательной молитвы (например, перед Распятием). В качестве многоуровневой системы техник психотренинга и самоанализа буддизм оказался весьма востребованным в XX в. Его ритуально-культовая сторона занимает просвещённых жителей развитых стран в гораздо меньшей мере. Поэтому столь популярен ныне на Западе провокационный вопрос: является ли буддизм религией? Вряд ли его задают на Востоке.

* * *

И наконец, последнее замечание, касающееся транскрипции санскрита, лежащего в основе изучения буддизма в Индии. Уже много раз обсуждались и продолжают обсуждаться правила произношения санскритских слов. Далеко не сразу появилось осознание, что ведический санскрит, эпический санскрит, классический санскрит являются языками наиболее близкими во временной перспективе к отдельным стадиям русского языка и что русская графика

(кириллица) наиболее точно отражает индийское звучание, особенно в отношении согласных звуков. Долгота гласных звуков по-русски не регистрируется, хотя прекрасно передаётся устно, но и не так важна для «русского уха». Что же касается согласных звуков, особенно шипящих, для русского произношения различать их очень важно. Западные буддологи не различают звуки и буквы «ш» и «щ», в санскритской транскрипции «ś» и «ṣ», обозначая их одинаково через «sh». У нас сложилась, к сожалению, традиция, поскольку многие учились по западным учебникам, не замечать этого различия, а ведь при произношении терминов и имён это чрезвычайно важно.

В словаре «Индо-тибетский буддизм» [Андросов 2011] была предпринята попытка изменить привычную, но неоправданную передачу буквы «ś» через «ш», заменив её на «щ», хотя удалось сделать не так много: «Кащьяпа» вместо «Кашьяпы», «клеща» вместо «клеши» и др. Но большинство неправильных написаний осталось (помогает только то, что в словаре даётся точная транскрипция): «Шакьямуни», «шаматха», «Шамбала», «Шанта-кродха-мандала», «Шантаракшита», «Шантидэва», «шаstra» и т. д., а главное: «шунья-вада» и «шуньята». В настоящем же издании все эти и многие другие имена и названия передаются через «щ».

Уже в этом введении читатель мог заметить непривычное написание терминов и имён. Единственным исключением из правил транслитерации согласных могло бы показаться слово «Будда» (buddha). В русском языке оно стало именем, хотя в буддизме это обозначение высшего состояния духовного совершенствования. Однако написание «Буддха», как можно было бы предположить согласно транскрипции, будет неверным. Буква и звук, транскрибируемый как «dh», – это отнюдь не «дх», а то же «д», но с придыханием. Поэтому по-русски оно произносится совершенно правильно, почти так же, как индийцами, в отличие от произношения на большинстве западных языков.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Очерк 1

РАННИЙ БУДДИЗМ: СОЗИДАНИЕ ДХАРМЫ (ЗАКОНА), СМЫСЛОВ УЧЕНИЯ И ОБРАЗА БУДДЫ

Каждый историк является творцом в изобретении методов исследования. Историк придаёт идентичность, значение и функцию повествования (нарратива) немым и безжизненным данным. Модели нарратива фактически служат тому, чтобы структурировать исторические гипотезы в областях хронологического мрака. Историк же управляет скудными данными, чтобы соответствовать требованиям архетипа нарратива.

Кристиан Ведемейер

Итак, мы знаем, что буддизм представляет собой мощное духовное течение, обещающее вступившему в него индивиду стимулы и возможности для его телесного и духовного преображения, а также изменения судьбы в свете существующих учений о карме и чередовании рождений. Таким он был, таким и осталось. Искомые состояния сознания суть Просветление (*бодхи*) и прекращение рождений (*нирвана*). Просветление уподобляют вспышке молнии, взрыву в потоке сознания, когда разрушаются все преграды, наслоившиеся друг на друга внутри человека, воспитанного в определённой среде¹, уничтожаются препоны для восприятия подлинного знания, когда ясны причины и следствия всех поступков, речей, мыслей. Просветлённый есть всеведущий космических тайн и бездонных глубин внутреннего мира человека. Он всё понимает, лишён пристрастий и привязанностей,

¹ Социальные, моральные и другие правила поведения и запреты, эмоциональные реакции и многое другое.

искусен в речи и не имеет телесных изъянов. Он при жизни обрёл нирвану – состояние бесстрастия, отсутствия желаний, побуждений, рождений, он – архат (достойный нирваны). Он достиг истинного существования вне колеса смертей и рождений, он – Истинносущий (*tatхаgата*).

По легенде, боги уговорили его поведать людям о Дхарме – Законе, благодатном даре, полученным в Просветлении. Закон этот извечный и всемирный, его может постичь каждый. Только изложение Дхармы зависит от слушателей, от аудитории, способностей и уровня развития сознания индивидов. Своим всевидящим оком Будда нашёл пятёрку слушателей, самые нужные слова и самый верный подход к ним. Они и стали первыми подвижниками буддизма, а общение Будды с ними – зачином изначальной текстовой деятельности в буддизме [Андросов 2001: 87–116]. Как определялся закон и порядок, смысл и образ в поведении, умах, речах буддистов?

Задача по реконструкции порождающих механизмов, исторических условий и природы текстовой деятельности в буддизме приобретает всё большее значение в научной буддологии. Учитывая опыт предшественников, по-видимому, стоит привлечь к рассмотрению некоторых узкоспециальных проблем результаты, достигнутые в смежных гуманитарных науках – фольклористике, социальной антропологии, археологии, психологии, культурологии и др. Знаменательно, что исследователи названных областей знания, придерживающиеся различающихся точек зрения, нередко могут быть «примирены» на буддийском материале.

Выявляемые и последовательно описываемые ниже три стороны текстовой деятельности буддистов (законо-, смысло- и образотворчество) суть умозрительная конструкция, созданная в целях освещения внутренней природы изучаемого исторического феномена. Нужно полностью отдавать себе отчёт в том, что эти гипостазируемые сущности, они же – мыслительные абстракции, являются только научным инструментарием. Действительность всегда функционирует слиянно, взаимозависимо и комплексно, а потому какого-либо обособленного существования отдельных сторон в творческом процессе можно, по-видимому, добиться лишь в ситуации искусственного эксперимента и с весьма относительной чистотой.

Его нам уже не поставить, но почему не попробовать представить? Буддология развивается, укрепляется её текстологическая база, и этот растущий уровень знания требуется постоянно приводить в соответствие со всей гуманитарной наукой. Думается, что предлагаемым путём можно не только подойти ко многим проблемам генезиса буддизма с неожиданной стороны, но и решать новые, уже назревшие вопросы. Ибо этот научный инструментарий вырабатывался не на пустом месте. Он создавался в результате современного истолкования целого комплекса знаний о древней Индии второй половины I тыс. до н. э. и других древних культурах. Потому автор считает себя вправе утверждать, что в основе описываемых здесь трёх взаимодополняющих сторон текстовой деятельности лежат конкретные способы действия древних буддистов, с помощью которых это религиозное движение сформировалось.

Время, страна, население, культура

Игнорирование процессов развития буддийской текстовой культуры, как и некритическое отношение к содержанию древних письменных источников, создало многие ложные стереотипы, проникшие также в научную буддологию. Согласно одному из них, считалось, что буддизм возник в VI–V вв. до н. э. и распространился в городской среде, поскольку литературные памятники изображают деяния Будды и его последователей в развитых богатых городских центрах. Археологические же раскопки показали, что в долине Ганга настоящая городская цивилизация началась только с эпохи Маурьев (конец IV в. до н. э.) и позже. До этого времени там были лишь укреплённые поселения, и самые древние стены были возведены в VI–V вв. до н. э. [Hartel 1991: 67–69, 80]. Укрупнение и централизация государства при Маурьях привели к развитию административных, хозяйственных и военных структур, благодаря которым и разрослись города [Erdosy 1985; Бонгард-Левин 1973: 178–190 и др.].

В предмаурийскую же эпоху Магадха представляла собой хотя и могущественный, но всё-таки «получивилизованный» союз племён,

враждебных эпическим племенам ариев Мадхьядеша, о чём свидетельствуют как эпос, так и некоторые интерпретации данных археологии (см., например: [Васильков 1981: 49–52]), о которых речь пойдёт ниже. Однако связывать деятельность Будды и раннебуддийской общины с этой эпохой – значит идти наперекор и древнему текстовому наследию буддистов, сообщающему о шести больших городах (*маха-нагара*) наряду со 173 прочими, которые посетил Учитель [Sarao 1989: 15–16], и выводам социальной антропологии, гласящим, что миллениаристские движения не могут возникать в родовом обществе. Этим объясняется стремление современных учёных датировать истоки буддизма IV в. до н. э. [Bechert 1986: 54; Sarao 1989: 18; Бехерт 1993: 22–24; Андросов 1985: 196–200; Андросов 2001: 460–465]. Вся проповедническая деятельность Щакьямуни проходила в IV в. до н. э., а родился он в V в. до н. э.

Как правило, индийцы стремятся удревнить события своей истории. Но и они уступают перед данными современной археологии. В этом отношении весьма показательны исследования индийского историка Рам Шаран Шармы. На них стоит немного остановиться, так как в них критически суммируются сведения археологии, литературных памятников брахманизма, буддизма и джайнизма.

К середине I тыс. до н. э. мигрировавшие с севера индоарийские племена уже расселились по долинам верхнего течения Ганга, где уровень их земледелия оставался низким, и во второй половине тысячелетия это население постепенно перетекало «в район бассейна среднего течения Ганга. Большую его часть занимала “Срединная страна”², которая в основном охватывала Уттар-Прадеш и Бихар, страна, где зародился буддизм... Район... совпадал с территорией, занимаемой древними государствами Кошала и Магадха. С течением времени границы “Срединной страны” расширились, она включала, кроме Куру, Панчалы и Шурасены, также Вангу и Калингу» [Шарма 1987: 122–123].

² Санскр. Мадхьяма-деша, пали Мадждхима-деса. Об истории расселения здесь ариев, а также о «Срединной стране», согласно брахманским источникам, см. [Алаев, Вигасин, Сафронова 2010: 37–38, 45–50]. В этом труде А.А. Вигасин создал прекрасный, краткий и ёмкий очерк древнеиндийской истории.

Здесь почвы и климат оказались гораздо благоприятнее для сельского хозяйства, чем севернее. «Факт колонизации равнин подтверждается не только свидетельствами из “Щатапатха-брахманы”, но и гипотезой относительно преобразования “культуры серой расписной керамики” в “культуру северной чернолощёной керамики”... С эпохой Будды связано появление развитого земледельческого общества, упроченного делением на социальные слои в соответствии с ритуальными канонами, как указано в *дхармасутрах*, и укрепившегося благодаря учению Будды в 500–300 гг. до н. э.» [там же: 123–124].

На мой взгляд, индийский учёный слишком упрощённо толкует проблему арианизации долины Ганга. Словно там была незаселённая страна, а арийские племена всего лишь переселились, забывая, «тот факт, что в “Ригведе” рисуется картина непрерывных племенных конфликтов, хорошо известен» [там же: 69]. Столь же известно и о коренных жителях «Срединной страны» – аустроазиатских народах, среди которых, видимо, преобладали *мунда*³. Вопрос о том, как здесь происходила колонизация и арианизация в конце VI–V вв. до н. э., малоизучен.

Столь же простое решение предлагает и А. А. Вигасин: «В процессе освоения долины Ганга складывалась новая этническая общность. Ариями считались все те свободные, самостоятельные домохозяева, которые придерживались ведийских обычаев, почитали брахманов и приносили жертвы богам на огне алтаря. Остальные причислялись к шудрам или к варварам (*млеччхам*). В поздневедийской лексике проявляется довольно сильное влияние субстратных языков – прежде всего, в хозяйственной сфере. Не исключено, что и существенные особенности мировоззрения, отразившегося в брахманической литературе, не всегда имеют “чисто арийское” происхождение» [Алаев, Вигасин, Сафронова 2010: 48–50].

³ Островки населения, говорящих на мунда, и сейчас живут на северо-востоке Индии и в Бангладеш (около 9 миллионов человек). Язык относится к аустроазиатским языкам – ныне это вьетнамский, кхмерский, лаосский, ряд языков народов Таиланда, Бирмы, Малайзии и Китая. «Предположительно, носители протомунда мигрировали на полуостров Индостан с востока, позже полуостров был заселён носителями дравидийских и индоарийских языков, а языки мунда были вытеснены со значительной части своего ареала. Всего насчитывается около 20 языков мунда» [Крылова 2018: 120].

Что же получается? В поздеведийской литературе нет упоминаний о сражениях и захвате ариями Магадхи, хотя ещё пару веков назад «для ранних произведений брахманической прозы район среднего течения Ганга был ещё далёк и даже враждебен. В “Атхарваведе” содержится заклинание, в котором даже область Каши (впоследствии – священного города Варанаси) считается чужой – автор заговора желает, чтобы туда отправились кашель и всякая хворь. Области, расположенные ещё восточнее (такие как Магадха), долгое время считались варварскими, нечистыми, даже демоническими (связанными с асурами – противниками богов). Даже жителям Видехи (*вайдехакам*) приписывали довольно низкое кастовое происхождение и статус» [Алаев, Вигасин, Сафронова 2010: 46].

Нет упоминаний о жестоких войнах и в палийских суттах. Остаётся предположить, что если сопротивление арийским племенам и было, то оно либо происходило до деятельности Будды (все 60 лет его проповедничества приходятся на IV в. до н. э.), либо арианизация в самом деле была мирной. Однако второе предположение повисает в воздухе, ибо не объясняет того, почему в мирной «Срединной стране» стали массово строиться крепости, города, огороженные валами, которые археологи практически единодушно датируют посредством радиоуглеродного метода исследований концом VI – V вв. до н. э. Арии до этого не знали науки градостроительства, как её, видимо, не знали и автохтонные народы. Значит, крепости и укреплённые города понадобились срочно, строили по нужде и наитию. Обе группы народов не имели и военных знаний, как штурмовать такие укрепления. И всё-таки защищающиеся чувствовали себя увереннее за стеной.

Ясно одно, что именно здесь в VI–V вв. до н. э. началось активное строительство городов-крепостей, в которых через 50–100 лет уже мог проповедовать Будда Щакьямуни. И ему нужно было знать много языков. После Будды в конце IV в. до н. э. образовалось огромное государство – империя Маурьев во главе с Чандрагуптой (322–298 до н. э., род. ок. 340 до н. э.). Именно Чандрагупта разгромил войска царей Магадхи – династию Нандов, которая правила там при жизни Будды Щакьямуни, наряду с царями других 16 больших и малых княжеств (*джанапада*).

«Срединная страна» тогда изобиловала густыми лесами, джунглями. Чтобы её заселить, построить города и дороги, подготовить пашни, нужны были не только уничтожитель леса – огонь, но и орудия труда из железа, залежи руды которого нашли на юге Бихара. Как раз ранние палийские тексты и сообщают, что в стране железо использовалось не только для военных целей (что первоначально во все времена), но и для земледелия. Изготовление железного плужного лемеха, железных молотка, топора, лопаты упоминается также в тексте создателя санскритской грамматики Панини (конец V – IV вв. до н. э.) и в грихья-сутрах. Благодаря железу начался невиданный рост «ремёсел, кустарных промыслов и расцвет некоторых профессий» [Шарма 1987: 128–129, 131, 153–154, 508].

С 500 г. до н. э. началась и практика пересадки побегов риса, подготовка почвы под которые требовала особых знаний и огромных усилий, по-видимому, заимствованных ариями от местных жителей. Но и урожай превосходил все ранее известные зерновые культуры. В джайнских канонических текстах (как *дигамбаров*, так и *цветамбаров*)⁴ описываются буквально каждый из этапов этой работы. Выращивались также ячмень, чечевица, кунжут, горчица и другие злаки. Названия большинства городов эпохи Будды происходят от названий тех или иных деревьев, рощ, зарослей, лесов. Палийские сутты неоднократно говорят о «четырёх великих лесах» (Дандака, Калинга, Меджжха и Матанга) [там же: 132–136; 139–140].

На территории всех 16 княжеств (царств – *махаджанпада*) того времени были проведены раскопки, радиоуглеродный метод показал, что найденные здесь в соответствующих слоях черепки северной чёрнолощёной керамики относятся к периоду 550–400 гг. до н. э. Следовательно, горшечники арийских племён отказались от собственной им в течение более 500 лет «культуры серой расписной керамики» в пользу местной чёрнолощёной.

⁴ Опираясь на исследования М. Винтерница и Г. Якоби, Р.Ш. Шарма полагает, что этот текст у цветамбаров назывался «Наядхаммакахао» или «Джняна-дхарма-катха», а у дигамбаров «заглавие шестой анги – “Джнятар-дхарма-катханга”... Данный джайнский текст мог существовать до 300 г. до н. э.» [Шарма 1987: 134–135]. В недавней работе по джайнизму эти тексты не названы, но шестая анга, правда у цветамбаров, названа «Джнятри-дхарма-катха» [Железнова 2018: 132].

«Нет никаких сомнений, что в городах, расположенных по среднему течению Ганга, в эпоху Будды строились глинобитные дома» [там же: 146–148]. Поэтому литературные свидетельства о жизни Гаутамы Щакьямуни, созданные в первой половине I тыс. н. э., очевидно, помещают героя в реалии и фантазии своего времени. Рам Шаран Шарма пытается дать ответ ещё на один исконный вопрос буддологии: почему буддизм возник именно там и именно тогда? Одну из причин индийский учёный видит «в существенных изменениях условий материальной жизни народа» [там же: 152]. Это наиболее общее и частое суждение. Второе состоит в том, что арии принесли в «Срединную страну» культ жертвоприношения животных, сопровождавшийся массовым забоем крупного и мелкого рогатого скота, лошадей. Это было неприемлемо для местного населения, которое тоже одомашнивало скот, но убивало его только для целей питания, а не сжигания на кострах в ритуальных церемониях во славу неких богов. Причём отдельные брахманские школы спорили в «Щатапатха-брахмане» о том, можно ли есть жертвенное мясо или даже вообще есть мясо? О продолжении этих ведических ритуалов (*яджня*) в «Срединной стране» свидетельствуют археологические находки: кости сотен и тысяч коров, забитых одновременно.

Ранний буддизм, как и джайнизм⁵, полностью отвергал жертвоприношения и принесение в жертву какого бы то ни было существа. «Будда проповедовал такую *яджню*... которая не связана с каким-либо насилием. Он исходит из того, что самое великое жертвоприношение – творить милосердие... Самый резкий протест против принесения в жертву животных мы находим в ранних палийских текстах. В древнейшем буддийском тексте, “Суттанипате”, неприменение насилия определяется как величайшая добродетель...» [там же: 156–159]⁶.

Со своей стороны, отмечу: действительно, идея невреждения, непричинения вреда другому существу, выражаемая одной из самых ярких максим «не убий, не причини вреда» (*ахимса*), сыграла одну

⁵ Джайнисты вообще носили и носят марлеву повязку на лице, чтобы не проглотить насекомое, тем самым убив его, и стараются не наступить на жучка, червячка.

⁶ См в рус. переводе: [Сутта-нипата 2001: 105–107].

из ведущих ролей при создании системы буддийской религии, нравственности и социального служения. Существует целый ряд подобных максим: «не лги», «не воруй», «не прелюбодействуй» и т. д.⁷. Они были и остаются действенными и обязательными к применению для каждого буддиста. И тем не менее они суть внешняя сторона буддизма, их категоричность никак не касается внутренней природы движения – Срединности, которая – над «да» и «нет», над утверждением и отрицанием. Мир безмятежного покоя не колеблем резкими категорическими суждениями.

Одним словом, все эти максимы для мирян, которые пребывают в социуме и создают для сангхи – третьей драгоценности буддизма – условия существования. Поэтому продолжим поиски и других причин возникновения буддизма. Тем более что мудрецы этого учения считали: одной причины недостаточно для происхождения даже малюсенькой частицы потока сознания – *дхарма-частицы*, что уж говорить об огромном потоке буддийской творческой деятельности.

Исходные предпосылки законотворчества в буддизме

Истоки буддийского движения и начала государственности в бассейне Ганга, очевидно, совпадают во времени и пространстве. Человек той поры был вовлечён, с одной стороны, в создание социальных отношений в раннем государстве, его структуры, культуры, а с другой – в многочисленные щраманские течения мысли и культы, созидавшие альтернативные формы общежития и культурное многообразие. По-видимому, большие изменения происходили и в сознании людей той эпохи ввиду распада родоплеменной системы ценностей, особенно у неарийских народов. Уже не роды, а личности творят культуру и творимы ею. Это непрестанное становление делает их одновременно и субъектами, и объектами исторического процесса.

Однако крушение родоплеменных общностей и ценностей вовсе не означало бесследного исчезновения прежних культур, хотя бы

⁷ См. изложение Нагарджуной положений раннего буддизма: «Дружественное послание» («Сухрил-лекха»), 10–12; «Драгоценные строфы» («Ратна-авали»), 8–18 [Андросов 2000: 72, 129–134].

потому, что остаются человеческая память и, главное, язык. Если нынешние историки, обладая лишь отрывочными знаниями о древних культурах, всё-таки восстанавливают их (пусть в общих чертах), то нетрудно представить, каково было воздействие уходящих племенных культур на становление цивилизованного общества, пользовавшегося прежними языками, а также представлениями, умениями и прочим богатством своих сограждан.

Специфика перехода от первобытности к государственности в древней Индии состояла в сохранении и даже упрочении брахманской культуры⁸, созданной арийскими племенами, в распространении её среди других народов. Она задавала как новые ритуально-идеологическую структуру, иерархию ценностей, нормы и регуляторы поведения и т. д., так и устанавливала связи временных этнокультурных, социальных, языковых, категориальных пластов гражданской культуры.

«Государство является исключительно своеобразным и важным продуктом социального разделения труда. Там, где нет разделения труда, не может быть и речи о государстве. Но далеко не каждая и не всякая специализация создаёт государство: государство — это специализированная и концентрированная сила поддержания порядка» [Геллнер 1989: 121]. Поэтому в ранних государствах чрезвычайно важное значение приобретала законотворческая деятельность⁹. На смену родоплеменным принципам устройства политической,

⁸ Независимо от насильственных или ненасильственных способов этого перехода, так как государство — «это такая организация внутри общества, которая владеет монополией на законное насилие» (мысль принадлежит Макс Веберу). См. [Геллнер 1989: 121]. «Считается, что причиной возникновения и роста роли брахманов было смешение индоевропейцев с доарийскими племенами» [Шарма 1987: 118 sqq.].

⁹ «С ростом общественных сил и культуры возникает и растёт институт принуждения, называемый правом... Подобно этике и религии, оно возникает благодаря понятийному мышлению, в процессе каузализации образа и его расширительно-отвлечённого толкования... В раннем обществе нет власти и подчинения; оно едино... Все люди действуют, думают и живут одинаково. Они не могут думать и действовать различно. У них нет отклонений поведения... Право возникает в тот период, когда становится возможным распад единого образа действий на преобладающее традиционное поведение и на уклонения от него. Общество уже должно иметь различные способы действий, прежде всего разные типы мышления, но также и различные социальные группы, большинство и меньшинство, блюстителей традиционного поведения и его нарушителей... Когда конкретные образы каузализируются, то (с возникновением уже

социальной, культурной жизни общества постепенно приходил гражданский и нравственный закон, который, в отличие от первых, предполагал обучение ему, толкование его и развитие знания о нём. Применительно к нашему предмету такое понимание «закона», возможно, равносильно интерпретированию термина «дхарма».

В древней Индии в эпоху формирования государств по течению Ганга уже существовала колоссальная текстовая культура, обязанная, вероятно, в первую очередь социальному разделению труда. Хотя накопленный опыт был сосредоточен в основном вокруг описания ритуальных действий и поведения участников обряда, тем не менее достигнутый уровень категоризации и умения моделировать в языке возможные ситуации позволил законотворческой деятельности охватить практически все стороны гражданского общества – от интимных вопросов взаимоотношения полов, решения внутрисемейных проблем до имущественного и социального права, судопроизводства, обязанностей царя, а также духовных запросов личности и нравственного совершенствования.

Эта деятельность проводилась не только «сверху» путём установления определённых социальных, экономических, политических, юридических и других отношений в государстве, что нашло отражение в литературе прежде всего дхарма-сутр, но и «снизу», в организации тех сообществ, которые оказались на обочине и общества, и брахманской культуры. Не желая того, законотворческая деятельность весьма способствовала их развитию, как своим высоким уровнем, так и элитарно-сословным (варновым) характером. Если раньше он сказывался на недопущении к ритуалу и знанию о нём «не рождённых дважды», а также лиц, потерявших посвящение из-за совершённых прегрешений, то теперь эта же причина затруднила повышение статуса в обществе представителям низших варн.

Поэтому естественным было стремление этих отторгнутых от социальной структуры слоёв к созданию альтернативных организаций и систем мысли, что и было закреплено в дошедших до нас текстовых комплексах буддизма и джайнизма. Внутриобщинного

этики и религии) пространственное значение этого образа отмежевывается от религиозного и этического» [Фрейденберг 1978: 153–154].

порядка они достигали, конечно, посредством законотворчества в процессе своего исторического существования. Но прежде чем его обрести, им нужно было собраться, сплотиться и обладать тем, что стоило распространять и передавать из поколения в поколение. Что же это было?

С общетеоретической точки зрения вопрос вполне может показаться риторическим в отношении буддизма, поскольку хорошо известно, что таковой его драгоценностью являлась (и является) совокупность текстов учения – Дхарма. Две другие ценности – Будда и сангха, или община, – правомерно считать сотворителями и хранителями первой, так как Будда был провозвестником Дхармы, а сангха – её проводником, преобразователем, толкователем и т. д. в течение тысячелетий. Однако с историко-текстологической точки зрения этот вопрос оказался чрезвычайно сложным. Более полутора веков пытаются отвечать на него буддологи [Pande 1974; Jong 1976: 5–23; Bhattacharyya 1981: 1–20], но удовлетворительного ответа пока не нашли. В XX в. к ним присоединились учёные и монахи Востока, но проблема интерпретации генезиса буддизма по-прежнему остаётся невыясненной¹⁰.

Наибольшую трудность представляет огромная удалённость истоков буддийского течения от его первых письменных памятников, зафиксированных на Шри-Ланке в I в. до н. э. на языке пали под названием «Типитака» в качестве канонической литературы школы тхеравада (учение старейшин). В Индии же традиция записывать тексты на санскрите зародилась лишь в начале нашей эры, хотя письменность появилась вместе со становлением государственности [Воробьёва-Десятовская 1988: 14–21]. Но если в брахманской культуре издревле сложилась не только мнемоническая техника передачи священного знания (*шрути*), перенятая буддистами, но и его достаточно жёсткая кодификация (определение состава, содержания отдельных памятников, планов описания), то буддизм, отрицающий идею божественного происхождения текстов, был вынужден вырабатывать собственные положения об их аутентичности.

¹⁰ Наиболее полный библиографический обзор литературы по этой проблеме на японском, основных западноевропейских и некоторых других языках см. [Nakamura 1989].

Её критерии не были общепринятыми, вызывали острые дискуссии, и тем не менее они дают представления о путях развития буддийской словесности, существовавшей в дописьменный период на языках и диалектах тех народов, в среде которых распространялся буддизм. Крупнейший буддолог современности Этьен Ламотт остановился на проблемах формирования канонической литературы и аутентичности её текстов в статье, в которой привёл богатый материал из палийских, санскритских памятников, а также из китайских переводов хинаянских священных книг [Lamotte 1983]. Отдельные его изыскания важны и для данной работы.

Согласно преданиям, Гаутама Будда сознательно не назначил после себя преемника, советуя монахам либо быть самостоятельными в духовных поисках и ни на кого не полагаться, либо искать прибежища, защиты и наставления в Дхарме, которую он не считал собственным детищем, а, напротив, поклонялся и служил ей, будучи и в этом отношении примером для учеников [Lamotte 1983: 4–5]¹¹. Вероятно, на таком неавторском обращении с текстом могло сказаться и влияние брахманизма, считавшего, что Веды никем не сотворены. Но если они были услышаны провидцами (*риши*) и «застыли» в культе в своей лингво-фонетической ипостаси, то буддийские тексты Дхармы были свободны от этого. Их план выражения был весьма динамичен и по языку, и по содержанию, и по подходу к уровню понимания слушателя, а также по школьной и учительской преемственности проповеди, ибо направления и школы часто раскалывающихся общин буддизма стремились к созданию собственных канонов, в которых запечатлевалась Дхарма¹².

¹¹ Не из этого ли отношения к тексту возникла позднее идея «тела дхармы», или истинно сущего состояния будд?

¹² В этом образцом им служила развитая брахманическая словесность. Морис Винтерниц писал: «По языку, стилю и содержанию палийские тексты близко примыкают к Упанишдам, в то время как буддийская санскритская литература гораздо больше напоминает нам пураны... Определённое сходство демонстрируют тексты Виная-питаки с ведийскими Брахманами. Как здесь, так и там мы встречаем „правила“ (*vidhi*) и рядом „объяснение смысла“ (*artha-vāda*), к которому и здесь и там относится повествовательная поэзия, выделяющаяся как оазис в пустыне среди религиозной техники... Диалоги Сутта-питаки с обрамляющим рассказом (*itihāsa samvāda*) – тип, с которым мы уже знакомы по Упанишдам и „Махабхарате“» [Winternitz 1913: 16, 26, 27].

Следовательно, нужно ожидать, что в раннем буддизме понятие дхармы означало не внешний текст (некий фиксированный комплекс элементов речевой деятельности), а внутренний, причём даже не на уровне внутренней речи, а на уровне определённой организации смысловых полей, т. е. в тех бессловесных глубинах сознания, где соединяются умственная и свёрнутая речевая активность. Такое личностно-творческое начало буддийской текстовой культуры нельзя путать с авторским, поскольку тексты порождались в приверженцах Срединного пути (*мадхьяма-пратипат* – одно из названий буддизма), а не наоборот¹³.

Буддийские канонические сочинения разных школ, зачастую одинаково называясь и описывая одни и те же события, порою значительно отличаются по содержанию. Но и в тексте одной традиции нередко можно встретить если не языковые разновременные пласты, то по крайней мере несовпадающие характеристики, формулировки и т. д. К примеру, палийская «Махапариниббана-сутта», или «Слово о великом и полном прекращении рождений (Будды)»¹⁴, – одно из древнейших произведений буддизма – включила в себя неодинаковые числовые комплексы «драгоценностей» и формул «поиска прибежища». Так, последнее рекомендуется искать в самом себе или в Дхарме (II, 33–35), в Дхарме, ведущей к освобождению (III, 7; V, 6), в других же местах текста прибежищем именуется традиционная триада – Будда, Дхарма и сангха (IV, 43; V, 63; VI, 5–6). В пассажах первого слоя Дхарма признаётся высшей и единственной ценностью, в V, 62–64 она уже равноценна с Винаей, а отрывок VI, 5–6 объявляет драгоценностями Будду, Дхарму, сангху и Путь (*магга*) [Last Days 1974]. Заметим, что в «Четокхила-сутте» (3–6, 15–18) из «Маджджхима-никайи» наряду с Буддой (называемом здесь Учитель – *Самматха*), Дхаммой и сангхой четвёртым элементом определяющего

¹³ Примерно то же самое подметил А. А. Вигасин относительно природы авторства «Ригведы»: «Согласно традиционным представлениям, древние провидцы (риши) не сочиняли гимны, а “видели” их во время озарения, наступающего после питья сомы... Слова употребляются в необычных значениях, как метафоры, вызывающие бесконечные потоки ассоциаций. Потоки дождя отождествляются с бегущими коровами и со струйкой молока, текущего из вымени, с соком сомы, с поэтическим вдохновением, вызванным питием сомы...» [Алаев, Вигасин, Сафронова 2010: 38–39].

¹⁴ О других хинаянских и махаянских версиях см. [Памятники 1985: 38–41].

ряда называется Знание (санскр. śikṣā), в переводе Т. Рис-Дэвидса «the System of Self-culture» [Buddhist Sutras 1980: 224, 228–229]. По-видимому, значение числовых комплексов со временем менялось и трансляторы текста производили его коррекцию.

Э. Ламотт сообщает, что в раннем буддизме текстами Дхармы признавались не только те, которые возвестил Будда или провозгласили его непосредственные собратья, но и те, что стали известны через бывших мудрецов (*риши*), учеников прежних будд, богов (*дэва*) и даже привидений (*унападука*). Всё это передавалось и умножалось многими поколениями проповедников, не задумывавшихся об аутентичности этого наследия, и «только поздним числом буддисты осознали необходимость кодификации Дхармы» [Lamotte 1983: 6].

Возможно ли было в принципе привести к единообразию это идейно-пёстрое странническое движение? Каждая из более или менее сплотившихся групп учительских традиций (*арья-ваиша* или *парам-пара*), называемых в науке школами и подшколами (а иногда сектами), составляя собственное собрание священной литературы, заявляла, что именно её канон был принят на первом после паринирваны Будды соборе в Раджагрихе, хотя в канонизируемых сочинениях нередко упоминались гораздо более поздние события и имена: греко-бактрийское царство, Ашока, династия Кушан и т. д. О составе канона согласия не было ни тогда, ни сейчас. Например, тхеравадины спорят о включении «Паривары» (произведение сингальского монаха) в Виная-питаку и «Кхуддака-никаи» (или её отдельных частей) в Сутта-питаку.

«Ранняя буддийская литература была полностью поглощена неорганизованной массой текстов школ. Старая рецитация, которая никогда и не достигала уровня признания всей общиной, совершенно исчезла», и такое состояние привело, во-первых, к потере огромного числа сутр, а во-вторых, к появлению апокрифических текстов и других родов словесности [Lamotte 1983: 7–8]. Чтобы ориентироваться самим монахам в этом море устно циркулирующих речений, было создано учение по чисто теоретической оценке аутентичности текстов, т. е. фактически по правилам их причисления к Дхарме той или иной школы. Оно содержится в палийской и санскритской рецензиях «Махападаеща-сутры» [Lamotte 1983: 9–13; Misra 1972: 22–23].

Истоки буддизма в свете теории развития высших психических функций

Буддология основывается на конкретных текстологических исследованиях. Но, к сожалению, в ней практически не уделялось внимания теории текстовой культуры как исторической, а не филологической дисциплины. При этом в мировой науке стараниями прежде всего этнологов и психолингвистов, структуралистов, постструктуралистов, культурологов происходит осознание того, что тексты не столько создавались в те или иные исторические периоды, сколько творили историю, и их вправе считать субъектами исторического развития¹⁵.

Поскольку в этом вопросе существует широкий разброс мнений и даже российские учёные с трудом понимают друг друга (см. [Диалог 1989]), видимо, необходимо остановиться на некоторых общих положениях, в трактовке которых я буду опираться на результаты отечественной школы в теории развития высших психических функций и деятельностного подхода в психологии (Л. С. Выготский, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев и их ученики). Применение этой теории О. М. Фрейденберг при изучении архаичной и античной культур оказалось, как мне кажется, столь плодотворным, что достойно продолжения.

Тексты действуют в общественном сознании, опосредуя или осуществляя идеи – ментальные образования, возникшие в глубинах смысловых полей. Идея – более индивидуально-личностна, нежели текст. Она может быть выражена различно, но её явленное существование в виде пучка высказываний, или идейно родственных

¹⁵ Постструктуралисты пошли даже дальше, согласно им, «окружающая действительность – сплошной текст», вне которого ничего нет, а «автор и читатель – конструкты языка... и человек – тоже знак». Жак Деррида пишет: «Так как язык служит основой бытия, то мир – это бесконечный текст. Всё текстуализируется. Все контексты – будь они политическими, экономическими, социальными, психологическими, историческими или теологическими – становятся интертекстами, т. е. влияния и силы внешнего мира текстуализируются. Вместо литературы у нас текстуальность, вместо традиции – интертекстуальность... Что же из себя представляет текст? Это цепочки различающихся следов. Серии подвижных означающих. Множество пронизывающих знаков, которые влекут за собой, в конечном счёте, нерасшифруемые интертекстуальные элементы» (см. [Ивбулис 1989: 73–74 и сл.], а также [Фуко 1977: 423–487]).

текстов, столь же обусловлено культурно-исторически и психо-лингвистически, сколь и «подсознательная» невыявленная жизнь идеи. Идеи – это своего рода узлы смысло-мыслей, определяемые нами на разных уровнях потока сознания, чего нельзя сказать об элементарном акте мысли.

Л.С. Выготский писал:

«Движение самого процесса мышления от мысли к слову есть развитие. Мысль не выражается в слове, но совершается в слове... Смысл слова... представляет собой совокупность всех психологических фактов, возникающих в нашем сознании благодаря слову. Смысл слова, таким образом, оказывается всегда динамическим, текучим, сложным образованием, которое имеет несколько зон различной устойчивости. Значение есть только одна из зон того смысла, который приобретает слово в контексте какой-либо речи... Течение и движение мысли не совпадают прямо и непосредственно с развёртыванием речи. Единицы мысли и единицы речи не совпадают. Один и другой процессы обнаруживают единство, но не тождество. Они связаны друг с другом сложными переходами, сложными превращениями... Мысль – ещё не последняя инстанция во всём этом процессе. Сама мысль рождается не из другой мысли, а из мотивирующей сферы нашего сознания, которая охватывает наше влечение и потребности, наши интересы и побуждения, наши аффекты и эмоции» [Выготский 1981: 163–174].

Нарисованную выдающимся психологом картину «живого» творчества, постоянно действующего в человеке, а значит, и в обществе, можно уподобить круговороту воды в природе. Если слово является единицей языка, а предложение – живой речи, то текст – единицей культуры: словесности, изобразительного искусства, знаний, верований, установлений закона. Насколько текст являет собой смысловое и социозначимое единство слов и предложений, настолько язык и речь испытывают влияние текста в своих коммуникативных и регулятивных функциях. В тексте единицы языка и речи достигают следующего уровня синсемантического развития: переходят от житейских понятий и наглядно-действенных связей к понятиям культуры и вербально-логическим связям, меняющим смысловые поля в сознании индивидов и режим умственных действий [Лурия 1979: 147–164].

Приобщение к культуре осуществляется при обучении текстам, их полном или частичном воспроизведении в поведении, общении, мышлении, а также при сотворении новых. Эти фазы текстовой

деятельности многомерны, ситуативны, конкретны, историчны и индивидуальны (в зависимости от способностей, социальных ориентаций, целевых установок). Каждый человек занят и внетекстовой деятельностью (например, отправлением бытовых и физиологических потребностей), в которой поведение, общение и мышление во многом погружены ещё в симпрактическую стихию первых лет жизни.

В принципе культура стремится вытеснить всё естественное путём создания текстов, регулирующих, ограничивающих или, наоборот, усложняющих проявление потребностей, как то: обычаи, диета и этикет в приёме пищи, целибат и наука любви в половых отношениях и т. д. В формировании текстовой культуры участвуют и такие внетекстовые архетипы, которые проникли во внеязыковые глубины сознания в начальный период жизни и облекаются в образы и слова в особых, фазовых и паранормальных состояниях [там же: 98–114].

Следующей стадией развития текстовой деятельности признаётся переход от вербально-логических связей языка к силлогистическим [там же: 256], когда мышление уже способно делать теоретические выводы, а вместе с ним появляются и новые коды языка. Теоретическая деятельность (как в онтогенезе, так и в филогенезе) становится тем подвидом текстовой, который в наибольшей степени удалён не только от симпрактической природы языка, но и от личного опыта.

Однако выводное знание не стало, к примеру, в буддизме высшим, т. е. ведущим к провозглашённым высшими целями культуры, но тем не менее оно расширило сферу текстовой деятельности и сделало сознание буддиста ещё более гетерогенным. Буддисты, выключенные из общественно-экономического уклада, а следовательно, и из наглядно-действенных форм практики [там же: 260–264], могли осуществить переход от образно-чувственного мышления к абстрактно-теоретическому только в процессе воспроизведения определённых текстов. Работа с ними формировала буддийскую систему, сопряжённую со структурой и кодами общественного сознания.

Здесь уместно напомнить выводы американских учёных М. Коул и С. Скрибнера, опиравшихся на труды Л. С. Выготского и А. Р. Лурии, относительно когнитивной природы общения, выявленной при анализе экспериментов психологов и антропологов.

«Для обеспечения эффективной коммуникации в экспериментальных условиях должны совместно действовать различные взаимосвязанные познавательные процессы. Мы видим, что для успешного формулирования сообщения необходимо, чтобы „говорящий” воспринимал различия, обращал внимание на различительные признаки объектов, находил в своём словаре подходящие термины для описания их, запоминал уже использованные описания и понимал задачу. При этом мы ещё не назвали способы принимать во внимание точку зрения слушателя! Очевидно, нарушение любого из этих процессов – вследствие того, что индивид „не обладает” им или не применяет его, – может привести к неудаче в решении задачи» [Коул, Скрибнер 1977: 234].

Характер этой деятельности творческий, по-видимому, даже при рецитации текста про себя.

«Деятельность, определяющая объект, над которым она производится, определяет тем самым и субъект, который её производит, работая над ним, он определяет не только его, но и себя. Индивидуальность большого художника не только проявляется, она и создается в процессе творчества... В творчестве создается и сам творец... Лишь в организации мира мыслей формируется мыслитель, в духовном творчестве вырастает духовная личность. Есть только один путь – если есть путь – для создания большой личности: большая работа над большим творением» [Рубинштейн 1989: 94–95].

С историко-культурной точки зрения текстовая деятельность не столько атрибут буддизма, сколько само это течение, влекущее вошедших в него пловцов, и в этом смысле она творец, созидающий и буддизм, и буддистов.

Однако, принимая тот или иной план рассмотрения, следует помнить, что в действительности любая деятельность и её агенты пребывают в диалектическом единстве взаимосозидания друг друга [Щедровицкий 1967: 38–47; Лефевр, Щедровицкий, Юдин 1967: 51–54]. Поэтому, при всей культурологической значимости исследований, подходов и результатов постструктуралистов (см. выше примеч. 15), всё-таки, думается, они впадают в крайность, недооценивая человеческую деятельность в творческом её аспекте и переоценивая в этом отношении текст.

В бесписьменный период текстовой культуры роль её живого носителя – жреца, учителя, пророка – несравнимо выше, тогда как с появлением книги функции транслятора знаний смещаются на неё. Прекрасно известно, какое место занимали в древнем обществе Индии брахманы. По аналогии можно предположить, что столь же

высоко стояли жрецы неарианизированных обществ долины Ганга. Но буддийское и другие шраманские течения находились вне общественных институтов. На каком основании эти без роду-племени люди претендовали на вещание истин, на стяжание знаний, на звание мудрых и кто готов был их слушать, а также поддерживать?

Правильный, хотя и поверхностный ответ на этот вопрос найти несложно: брахманское жречество, с одной стороны, неизбежно должно было потерять свои чрезвычайно высокие привилегии в условиях, когда основы государственности обеспечивали воины (*кшатрии*), устанавливавшие власть и порядок, а также деловые люди (*вайшьи*), и, следовательно, шраманские движения имели в них свою питательную среду и использовались как оппозиция ортодоксальному брахманству. Не говоря уже о ритуальных жертвоприношениях домашнего скота, чуждых неарийским народам «Срединной страны».

С другой стороны, брахманы, будучи носителями развитой текстовой культуры, меняли свои социальные функции, переходя из разряда жрецов в разряд чиновников, а значит, их ритуально-обрядовая текстовая деятельность дополнялась законодательной, которая требовала по своей природе учитывать различные нюансы общественной жизни и отвечать её реалиям.

Думается, существенным было и то, что создание альтернативных культовых структур стало естественным для древнеиндийского общества ещё в поздневедийскую эпоху. Так, в одном гимне последней книги «Ригведы» [X, 136] повествуется о святых молчалиниках (*муни*), приобретших сверхъестественные способности. «Атхарваведа» [XV] сообщает о *вратьях* – лицах, не чтящих Веды, отправляющих неведийские культы, предающихся аскетизму и самоистязанию. Уже в ранних Упанишадах возникает представление об освобождении (*мокиша*) из плена общепризнанных идеалов (*три-варга*) и о людях, стремящихся к этой цели (названной позднее четвёртой), – странствующих аскетах-молчалиниках (*йати*, *санньясин*, *муни*, *шраман*), нищих проповедниках (*бхикишу*) [Брихадараньяка-упанишада 1964] (см.: III, 5, 1; IV, 4, 22). Сукумар Датт считает (вслед за П. Дойсеном), что шраман-аскеты Упанишад всё-таки совершали некоторые обряды, тем не менее они не пользовались уважением

в поздневедийскую эпоху. Признание общества к ним приходит только в период составления дхарма-шастр (подборка материалов из которых приводится в книге). Небрахманские паривраджики резко отличались от первых именно своим отрицательным отношением к Ведам, жрецам, жертвоприношениям [Dutt 1960: 46–60].

Ранние Упанишады обычно датируются VII–VI вв. до н. э., хотя есть и другие мнения. Так, видный индийский учёный Лал Мани Джоши полагает, что ни одна Упанишада не относится к добуддийскому времени, что их совпадения с учением Будды доказывают их происхождение в период между Буддой и Ащоккой [Joshi 1973: 14–25; Joshi 1987: XXII]. Отметим, что действительно образ жизни отшельников и представления о задачах и целях аскетической практики были «узаконены» позднее, когда их деятельность была описана и включена в единую схему «четырёх целей» и «четырёх *ашрамов*», или жизненных стадий, – «Манава-дхарма-шастра» (VI, 33–45)¹⁶.

По мнению исследователей, институт нищенствующих аскетов-странников пополнялся, с одной стороны, теми, кто «бойкотировал» социальное устройство общества по арийской модели и не участвовал в посвятительных церемониях (*упанаяна*), с другой стороны, теми, кто подвергался остракизму [Gonda 1965: 391; Mookerji 1974: 176]. Очевидно, эти процессы обострились в период становления ранней государственности.

Хотя данные идеологемы первоначально предназначались для брахманов, полностью отринувших не только общественные, но и ритуальные ценности ради достижения высшего состояния духа, внешние поведенческие аспекты этих нищенствующих странников (*паривраджиков*), живших подаянием, видимо, определили в социальной структуре легальное и почётное место для всех лиц, которые вели такой образ жизни. Более того, он был законодательно закреплён

¹⁶ См.: [Законы Ману 1960], а также [Сыркин 1967: 148–153; Сыркин 1971: 100–106, 234–237; Вигасин 1979: 97–104; Вигасин, Романов: 1980]. «“Брихадараньяка” и “Чхандогья”, несомненно, наиболее древние и наиболее значительные памятники всего цикла, сложились, как можно судить по их содержанию, на северо-западе долины Ганга, вероятно, около VIII–VII вв. до н. э.» [Эрман 1980: 166]. «Исследователи достаточно единодушно относят создание старейших упанишад... к VIII–VI вв. до н. э., т. е. к добуддийскому периоду» [Упанишады 2000: 17]. «Законы Ману» датируются «не ранее I в.» [Алаев, Вигасин, Сафронова 2010: 127].

уже в «Артха-шастре» именно за аскетом, а не за брахманом: «Закон для брахмана – учение, обучение, жертвоприношение для себя и для других, раздача даров и их получение... Закон для странствующего отшельника – обуздание чувств, прекращение (всяких) действий, отсутствие собственности, прекращение общения с людьми, принятие милостыни, жизнь в лесу в разных местах, чистота внешняя и внутренняя» [Артхашастра, 1959: 18]¹⁷.

Однако буддисты не совсем вписывались и в эту модель поведения, поскольку отрицали крайности аскетизма и лесное отшельничество без общения с людьми. Буддисты, напротив, шли к ним, и здесь немаловажное значение имела воспитанная брахманизмом и использованная буддизмом сознательная установка на благотворительность, даяние. Автор «Артха-шастры» считает, что «раздача даров» – закон и для брахмана, и для кшатрия, и для вайшьи; кроме того, домохозяин (*грихастха*) обязан одаривать богов, предков, гостей, слуг, в этом смысле он источник и опора всех ашрамов, всего общества [Артхашастра 1959: 18], в том числе и буддистов. Примерно то же устанавливалось и «Манава-дхарма-шастрой» (VI, 87). Согласно «Гаутама-дхарма-сутре» (V, 18 и сл.), «за всякий дар была награда», а «отказ в подаении благочестивому брахмачарину влѣк за собой уничтожение всех тех нравственных заслуг, которые приобретались предшествующими жертвами, дарами, приношениями и т. д.» [Минаев 1887: 167–168]¹⁸.

Упомянутый в цитате из сутры брахмачарин (первоначально – юноша, обучающийся у брахмана Ведам, отправлению обрядов и прочему) является фигурой весьма примечательной как в брахманистской, так и в буддийской литературе. Из наименований четырёх жизненных стадий именно первая – ученичество – чаще встречается в Упанишадах [Сыркин 1971: 102] и наиболее разработана в них по части таких характеристик, как знание, воздержание (*тапас*), целомудрие, благочестивое, смиренное поведение, почитание учителя (*гуру*) и служение ему [Gonda 1965: 286–299]. Более того,

¹⁷ Памятник сравнительно поздний, примерно I в. н. э. [Алаев, Вигасин, Сафронова 2010: 127].

¹⁸ Ср. с оценкой позднего буддизма в этом отношении [Ольденбург 1895: 164–165].

в «Чхандогья-упанишаде» (II, 23) впервые в ведийской словесности говорится о постоянном (*найиштика*), длящемся всю жизнь ученичестве, и в этом же тексте ниже (VIII, 5) подчёркивается значение состояния брахмачарья для обретения священного знания и достижения мира Брахмы [там же: 298].

Дальнейшее развитие идеи происходило в раннем буддизме. Крупнейший голландский индолог Я. Гонда собрал в своей книге множество фрагментов из палийского канона с термином «брахмачария» и иногда его заменяющим «дхамма-чария» [там же: 300–308]. В Сутта-питаке термин используется при описании деятельности Татхагаты – Истинносущего, совершенного, просветлённого учителя буддийских доктрин. Брахмачарином называется и монах (*бхиккху*), и всякий ведущий святую жизнь от рождения до смерти, преданный знанию и добродетельному поведению; его цель – высший буддийский идеал – архатство и нирвана. На буддийского брахмачарина распространялись все прежние характеристики. Согласно «Маджджхима-никае» (I, 145), он просит малого, доволен, асоциален, энергичен, обладает моральными навыками, сосредоточением, мудростью, свободой, знанием и обучает всему этому других [там же: 305].

В «Брахма-джала-сутте» подчёркивается, что, в отличие от брахманских учителей, много берущих за учение, «аскет Готама не принимает ни рабов, ни рабынь, – аскет Готама не принимает ни слонов, ни рогатого скота, ни жеребцов, ни кобыл, – аскет Готама не принимает пахотных полей» [Ольденберг, 1900: 355]. Аскетом (*шраманом*) Готамой называли Будду Щакьямуни до Просветления.

По мнению Я. Гонды, модель поведения буддийского монаха (*бхикишу*) совместила в себе элементы как брахмачарина, продолжавшего высоконравственное ученичество всю жизнь, так и санньясина – отшельника, оставившего всё мирское и практиковавшего духовное в медитативной и йогической деятельности. «Буддизм признал для своих монахов многие правила брахмачарья: сбор милостыни на пропитание... ахимсу, отстранённость от роскоши, физическую чистоту, пост, упор на углублённое изучение» [Gonda 1965: 302, 305].

В принципе разделяя позицию голландского учёного, всё-таки замечу, что единственного упоминания в добуддийской литературе (в «Чхандогья-упанишаде») о возможности для брахмана пребывать в качестве брахмачарина всю жизнь явно недостаточно, чтобы «узаконивать» многочисленные неортодоксальные движения в долине Ганга времён Будды и позже, тем более что они отрицали авторитет Вед и брахманский ритуализм – главные предметы ученичества по Упанишадам.

Очевидно, при возникновении буддизма с его общинной организацией важную роль играли социально-исторические причины – распад родовых отношений и формирование гражданских. Буддисты, оказавшиеся в самом низу нового общества, нищими, чего ранее не могло произойти в кровнородственном коллективе, вынужденными всю жизнь просить подаяние, должны были искать прецеденты своему состоянию и поведению, поэтому они и прибегали в своей текстовой деятельности к парадигмам Упанишад, а затем и дхарма-щастр.

Раннее законотворчество брахманизма, зафиксированное в дхарма-сутрах, фактически закрепило систему традиционных норм поведения в ритуальной культуре и тем самым породило новую знаковую систему, полностью отделённую от «содержательной деятельности» [Романов 1979: 104–105]. Но поскольку это новое строилось на фундаменте прежней текстовой деятельности – ритуальных наставлений Брахман, разъясняющих их щраута-сутрах, а также на руководствах по домашним обрядам (грихья-сутрах), постольку эта система и не могла включить в себя объекты описания, идейно чуждые брахманскому культу (буддизм, джайнизм и др.), хотя внешним ему объектам, например поведению санньясинов, щудр и других, уже подыскивалось своё место, и оно было найдено в текстах следующего уровня – дхарма-щастрах.

Замкнутость знаковой системы брахманизма имела своим следствием и то, что все неортодоксальные направления мысли были «обречены» устраивать общинную жизнь самостоятельно, вольно обращаясь в текстовой деятельности с уже разработанными брахманами моделями описания и предпочитая создавать собственные, сколь это возможно в условиях единой (пусть многообразной)

культуры общества. Таким образом, к законотворческой деятельности в древних государствах Индии можно подобрать по меньшей мере два ключа: брахманический, или астика, открывающий устройство общества «сверху», и небрахманический, или настика, открывающий устройство сообществ, не вошедших в систему, но стремящихся к социальной реабилитации и интеграции с государством.

Не следует упускать из виду, что помимо последних в ту эпоху в долине Ганга существовало и множество других, не родоплеменных сообществ, объединённых либо отправлением тайных культов [Gonda 1965: 345–350], либо аскетической практикой, совершенно несовместимой с мирской жизнью (как призывал Дэвадатта последователей Будды), либо преступной деятельностью. Эти группы не искали включения в общественные структуры, но тоже имели жёсткие «неписанные» уставы.

По поводу последнего сообщества любопытны изыскания известного индолога А. Бэшема:

«Судя по беглым упоминаниям в буддийских текстах, Прасенаджит (царь Кошалы при Будде. – В. А.) был малодетельным правителем, всё свое богатство и время он тратил на святых подвижников как ортодоксальных, так и еретических направлений. Страна между тем кишела разбойниками, и государственное управление слабо контролировалось через вождей племён и вассальных царьков... В начале рассматриваемого периода происходил процесс, несколько напоминающий современные события в некоторых областях Африки. Цивилизованные и получивилизованные племена распались под натиском арийской культуры; уже во времена Маурьев деревни были часто перенаселены: многие бедняки из сельских районов горных местностей хлынули в города, но нашли там ещё более тяжёлые условия жизни, чем в родных местах. Некоторые из этих несчастных, оторванных от родной среды, и пополняли контингент профессиональных преступников, которые, по-видимому, во всех древнеиндийских городах составляли 1/10 населения. Позднейшие источники говорят о кастах профессиональных воров, поднявших воровство до уровня искусства и пользовавшихся письменными руководствами в своей профессии» [Бэшем 1977: 55, 124].

Выше уже отмечалось выраженное в законотворческой деятельности стремление упорядочить абсолютно все проявления общественной и личной жизни, и тем она отличается от ритуально-культовой текстовой деятельности.

Взаимосвязь образцового (по Дхарме) поведения учеников Будды со смыслотворчеством

В вопросе генезиса буддийской текстовой деятельности, очевидно, важное место занимают проблемы сознания носителя культуры, преобразуемого законотворчеством. Так, в дхарма-сутрах обряд «выступал как нечто внешнее, противоположное своему потенциальному воспроизводителю, как некая норма, *дхарма*, навязываемая обществом извне. При этом эксплицитно противопоставленная субъекту норма, оторванная от своего „деятельного образца“, требовала для себя хотя бы минимума мотивировок и оценок, отделённых от конкретной ситуации. Иными словами, она требовала и „идеологического оправдания“, которое и обнаруживается в пояснительных частях дхармических текстов – *артха-вадах*» [Романов 1979: 105].

Буддийские составители канонических писаний прибегали к той же модели. По крайней мере с теоретической точки зрения тексты Винаи можно расценивать в качестве артха-вады к дисциплинарным правилам «Пратимокши». Но из этой поздней организации канона вовсе не следует, что версии «Пратимокши» предшествуют другим частям Виная-питаки. Нормы поведения буддийских монахов складывались постепенно по мере упорядочения их образа жизни, а затем и ритуализации как отдельных её стадий, так и конкретных поведенческих актов [Prebish 1975: 17–28; Dutt 1960: 81].

Буддийское законотворчество превращало в парадигму образцово-дхармическое поведение Будды и его учеников. Их действия, высказывания, размышления обрели статус долженствования («поступи так», «не говори так», «думай так»), сакральной нормы для членов нищенствующего братства. Эти положения сочли Дхармой, а жизнь в соответствии с ними – подлинно нравственной. Каждый был в состоянии сверить свои поступки по Винае, но как глубоко и правильно он понимал эти тексты, регулярно оценивалось всей общиной в дни постатейных чтений «Пратимокши» (своего рода публичных покаяний дважды в месяц).

Таким образом, саморефлексия играла по меньшей мере три роли:

1. ретранслятора Винаи;
2. текстопорождающего механизма этической литературы, а в первые века буддизма – текстов самой Винаи;
3. канала передачи смыслов отвлечённо-понятийного законодательного мышления в реально-деятельную жизнь членов сангхи.

Результатом этого канала передачи наиболее яркие образцы такого странного, необъяснимого с точки зрения обыденной мотивации поведения должны были восприниматься в общественном сознании в качестве либо воспроизведения сакрального текста, либо составления нового. Эти образцы вошли и в житийную литературу Будды и его учеников и оказались мощным стимулятором разработки обоснования немотивированных поступков, вылившихся в учение о карме – этической причинно-следственной связи поколений.

Становление отношений в обществе, возникновение в нём новых слоёв и групп, появление неизвестных ранее обязанностей и прав у прежних слоёв – всё это не могло быть полностью санкционировано при помощи брахманского культа, веками обслуживавшего лишь родоплеменные объединения индоариев. Поэтому неизбежен был раскол мифо-ритуального комплекса. Его действенно-образное содержание в Брахманах сменялось на этико-понятийное в дхарма-шастрах [Романов 1980: 142–153], что сопровождалось формированием в текстах вербально-логических связей, необходимых при описании и возникновении мотива, и побудительных структур. Процессы, аналогичные законотворчеству, происходили с традиционными регуляторами и в других жанрах, например в эпосе [Романов 1985: 99–100].

О.М. Фрейденберг считала, что этот переходный период в истории древней словесности и есть эпоха фольклора. Его тексты используют, но не творят миф (в отношении буддизма, создавшего новую мифологию, это не совсем справедливое утверждение), авторство хотя и продолжает оставаться безличностным, но уже «индивидуализируется». Это творчество дало начало различным видам текстовой

деятельности в эпосе, религии, праве, искусстве, философии и др. [Фрейденберг 1978: 163–169].

В целом этот этап развития речевого сознания занял сравнительно долгий период древнеиндийской истории. Переход от наглядно-действенных к вербально-логическим связям начался в Упанишадах и дхарма-сутрах. В метрических же дхарма-шастрах, а также в буддийской канонической домахаянской литературе главную роль уже играют причинно-следственные смыслы и нравственно-категориальные коды языка. Динамический характер новой знаковой системы состоял, как это ни звучит парадоксально, в отсутствии гарантий достижения высших этических целей. Раньше считалось, что достижение духовных целей обеспечивалось отправлением ритуала. Освобождение же в качестве цели требовало каждодневного служения и не одно рождение.

Проблема правильности Пути от существования (описание различных его форм) к долженствованию (описание верховных состояний духа и горних миров) явилась прекрасным стимулом многообразных культурных поисков. По-видимому, их было достаточно и без каких-то социально-экономических катаклизмов, чтобы совершился переход речевого сознания на уровень силлогистического мышления, отражённого в теоретико-текстовой деятельности самых ранних индийских школ выводного знания (II в. н. э.).

Естественно, что в мировоззренческом обосновании нуждалось теперь не только законотворчество норм гражданского общежития, но и практически все части новой знаковой системы, которая вовсе не отменяла ни культовых отправлений, ни их социальных функций, ни ритуального сознания. Новая знаковая система, пребывая в отношении дополнительности к старой¹⁹, изменила коды

¹⁹ Ср.: «Ритуал был основной... формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности, потребности к ней. В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились (лишь по отпадении от этого источника, после утраты живых связей с ним, эти „деятельности“ стали независимыми и самодовлеющими, более того – хотя бы отчасти продолжающимися в своей совокупности архаичный ритуал), главная сфера реализации социальных функций коллектива» [Топоров 1988: 16]. Однако рассматриваемые отношения генетической дополнительности новой и старой знаковых систем – лишь малая часть множества пар взаимодополняющих

прежних терминов, лишив их ритуальной магии слова, и сформировала автономную сферу идей. Их воздействие на мысли придавало хаотическому течению те определённые направления, которые суть смыслотворчество, возвращаемое в текстовую деятельность опосредованно опять-таки движением (волной) в сфере идей.

В этой диалектике языка – сознания, или речи и мышления (по Выготскому), ведущие позиции у буддистов занимала саморефлексия. С одной стороны, с её помощью разрабатывались понятийные коды, а с другой – углублялись умосозерцательные планы посредством утончения смыслов и нюансов значений. Последнее было важно как для развития йогической медитативной практики и её описаний, так и для дхармического анализа, способствовавшего становлению буддийских учений о причинности.

В этой связи уместно привести мнение отечественного культуролога О.М. Фрейденберг: «Форма есть особый вид смысла, а смыслы – будущие формы и структуры» [Фрейденберг 1978: 79–80]. Интересны её наблюдения над изменениями в тандеме культового формотворчества (слово, вещь, действие) и смыслотворчества при долгом переходе от родоплеменного общества к государству:

«Мифы, продолжая циркулировать... становятся независимыми от прямого смысла, их создавшего, и обращаются в разрозненные, самостоятельные, стабильные куски повествования... Старое содержание образов совершенно забывается, переходя в состояние только одной повествовательной структуры, но сама эта структура получает новое истолкование в душе и в умах людей, противопоставляемых божественным силам. Миф сакрализуется. Сакрализация мифа состоит не в прикреплении его к тому или иному культу, но в том, что он подвергается каузализации и этизации при тщательном сохранении всей его традиционной структуры...

Привнесение в традиционный миф новой трактовки, особенно этической, переводит миф в новое состояние сакрального словотворчества. Образные восприятия она переводит в понятийные представления. Характер новой мысли продолжает оставаться всеобщим и коллективным... Мифы преобразуются в предания, в священные слова, в сказания, которые получают безымянных и безличных авторов, безымянных и безличных реципиентов.

познавательных структур (типа миф и ритуал), возможно, сводимых к архетипам (не исключено, что имеющим биологические и физиологические корни) длящести и непрерывности, «законосообразности» и «случайности», деятельности и языкового начала и т. д., как считали Ч. Пирс, К. Леви-Стросс, В.Н. Топоров и др. (см. [Топоров 1988: 40–44, 56–60, 76–85], а также [Налимов 1974; Налимов 1978]).

Творческая активность тех и других сказывается в понятийной транспонировке древних конкретных образов, в том числе и в этизировании мифа.

Так же как слово, полную перемену осмысления получает в культе вещь. Она приобретает каузальную природу, этизируется и сакрализуется. И в мире возникает понятие святыни. В этот же период возникают анимистические представления об отделении души от тела. Изжитая смысловая система одинаково и вполне параллельно вставляет во все социальные окна тюремную решетку из условностей. Они сверху, в племенном (а дальше и в государственном) управлении, они в социальной структуре, они в обыденной жизни. Часть из них составляет обряд, часть – предрассудок, часть – обычай, но всегда это безотчётная традиция, идущая от поколения к поколению, массовый, всезаполняющий поток, который „не терпит пустоты”. Начиная с позднеродовой эпохи эта система поддерживается всеми – и правящими и управляемыми» [Фрейденберг 1978: 117–124, 142].

Новые знаковые системы были дополнением к старому культовому единению ещё и потому, что не только замещали его в ситуациях, не освящённых ритуалом, и в обществах, отторгнутых от него (насильственно или добровольно), но и продолжали в этих ситуациях и обществах нести те же функции. Законотворчество освящало, упорядочивало, узаконивало, что делал ритуал в архаических традициях [Топоров 1988: 23–29]. Смыслотворчество разрешало «внутреннюю противоречивость мифа», т. е. его одновременную «отданность двум противоположным процессам – мифологическому смыслостроительству и деградации мифологических смыслов» [там же: 34]²⁰.

Миф, достигший в Индии относительной самостоятельности от обряда, по-видимому, уже в период Брахман и Упанишад, а затем в эпосе, поэзии и прозе – полной самодостаточности, тем не менее продолжал развиваться («смыслостроиться») и в ритуальном

²⁰ Заметим, что трактовка синтеза ритуального и мифологического начал в качестве неразрывной совокупности, передаваемой понятием «мифо-ритуальный комплекс», каждая из сторон которой может выделяться лишь в служебных целях [Невелева 1988: 128–129], видимо, всё-таки не совсем отвечает действительности. При жёстком структурном изоморфизме мифа и ритуала теоретически трудно обосновать малейшую возможность развития архаической культуры, если не согласиться с динамичным характером мифологии, «склонной» и к заимствованиям, и к усложнению, что вызывало изменения и в предметно-действенной части обряда. К тому же «миф охватывает и выражает всю без исключения жизнь первобытного человека» и обговаривает, «ословесняет» ритуал [Фрейденберг 1978: 62, 74–76]. Отмечу также, что здесь не различаются бытовая и религиозная обрядность, см. об этом: [там же: 136–142].

контексте индуизма, не говоря уж о продолжающихся отправлениях ведийских обрядов [Rana 1984; Chaudhuri 1979]. В индуизме не только каждая местность имеет особые обряды и мифологию своих богов, но и всё старое сохраняется в новом [Kinsley 1982: 6–9].

Неортодоксальные движения начинали созидать свои знаковые системы с более радикальной пересемантизации бытовавших мифов. К примеру, буддисты от богатой мифологии ведийского бога-воителя Индры сохранили лишь его «звание» главы 33 богов и соответственно «небо Индры» в космологической терминологии. В остальном же он превратился в доброго и буддолюбивого бога, т. е. приобрёл совершенно новые и даже противоположные значения. Аналогичные превращения «случились» и с другими богами, для которых определяющим их свойством стало поклонение Будде или, наоборот, сопротивление ему [Halдар 1977: 77–130 и др.].

Наряду с пересемантизацией старых образов и мифов, а также по мере создания или переосмысления ритуалов буддисты построили и новые мифологические системы, общие как целым направлениям – Хинаяне, Махаяне, Ваджраяне, так и отдельным локальным общинам, монастырям, сектам, странам распространения. Столь протяженный мифотворческий период, в некотором смысле продолжающийся в буддийской культуре до сих пор, резко отличает её от древнегреческой и древнеримской культур [Фрейденберг 1978: 10–16, 88 и др.]²¹.

Следовательно, смыслотворчество здесь предстаёт не в качестве эволюции культуры сознания от мифа к рационалистическим концепциям, теориям вывода, абстракциям и т. п., а скорее в качестве усложняющегося разнопланового вихревого потока. Возникновение очередного «режима работы» сознания в нём (вихри новых смыслов пучка идей) лишь добавляет в текстовую деятельность новые толкования, принципы описания (каузальные, этические, правовые, философские и т. д.), «идеологические обоснования», которые, в свою очередь, способствовали появлению жанров словесности, иных форм общественного сознания, культов, школ мысли и пр. [Там же: 15, 167–168, 181–182].

²¹ О конкретном примере буддийского и джайнского переосмысления легенд о похождениях бога Агни в «Самугга-джатаке» и в рассказе джайна Дхармапарикши, см. рецензию: [Ольденбург 1896: 334–337].

В то же время виды текстовой деятельности в буддизме, будучи внешне, т. е. с точки зрения вербально-логического дискурса, весьма различны (сравните, например, сутры, учёные трактаты Абхидхармы, песнопения-гатхи, джатаки), являли совокупное, хотя и многообразное, смыслотворчество образов, понятий, реалий духовной жизни одного и того же постепенно расширяющегося круга идей, авторитетность которого устанавливалась эмпирически по текстам, согласно требованиям, предъявляемым к ним, как то описано выше.

Правомерно задаться вопросом: если в родоплеменных культурах Индии ритуал жертвоприношения (*яджня*) – ось, вокруг которой формировалась знаковая система, и если для брахманизма и индуизма она была первичной и даже переосмысленной в сакральную, то что же первичным было в буддизме и других неортодоксальных течениях, начинавшихся с отрицания святости жертвоприношения, с объявления бесполезным брахманского ритуализма, с непризнания авторитета ведийской литературы?

Исследователи отмечают, что одним из исходных пунктов пересемантизации прежней мифологии, вероятно, следует признать пучок представлений вокруг «древа Просветления» (*бодхи-врикша*). Из ритуала поклонения ему – аналога архаичным культам «мирового древа», или «древа жизни», как центра Вселенной и «мировой оси», у которой производится заклание жертвы (жертвенный столб – *юпа*), позднее (с III в. до н. э.) появился культ ступы. Её осевой шест (*юпа-ясти*) продолжал играть роль «древа Просветления», и примерно первые 200 лет на ступах росли священные деревья, поливание которых являлось элементом ритуала [Irwin 1980]²².

Правда, существует мнение, что воздвижение ступ было санкционировано самим Буддой в качестве продолжения им же переориентированного ритуала поклонения праху великих царей (*чакра-вартин*ов), существовавшего в арийской и других доисторических культурах, «сооружавших» курганы [Govinda 1976: 3–8]. Действительно, в палийской «Махапариниббана-сутте» (V, 24–31) Будда

²² О богатой семантике жертвоприношения и ходах его переосмысления см. [Фрейденберг 1978: 90–94, 98]. О мифо-ритуальном единстве смыслов жертвенного столба, горы или ступы и дерева см. [Элиаде 1987: 155–158]. Там же приводится и богатая библиография вопроса. См. также: [Минаев 1887: 179–184].

говорит Ананде, что с его останками следует поступить так же, как при захоронении царя царей: одеть в новое, положить в металлический гроб, наполненный маслом, поместить на пересечении четырёх дорог и воздвигнуть над ним ступу (пали *тхупа*), к которой затем будут подносить гирлянды цветов, благовония и другие дары, а также будут её приветствовать и размышлять у её основания. Достойными сооружения ступы он считал Будду-архата, пратьека-будду, верного шравака и царя царей [Buddhist Sutras 1980: 93–95; Минаев 1887: 162–167]. Так что культ ступы вполне мог быть и современен культу «древа Просветления». Воздвижение ступ имеет и другие связи с пересемантизированными царскими ритуалами [Самозванцева 1989: 153–160].

В данном случае неважно, какой из добуддийских ритуалов – культ древа или культ мощей (при туманной хронологии составления сутры и включения в неё упомянутого фрагмента) – доминировал в буддийской общине (вернее, в памяти её представителей), когда формировался культ ступы. Внимание нужно обратить на другое: основным материалом складывающейся ритуально-знаковой системы буддизма служили в пересемантизированном виде прежние представления о смысле и значимости объектов, орудий, символических форм поведения, практических действий участников обрядов и жертвоприношений.

Осмысление прежних представлений теми, кто отлучён от участия в ритуальных бдениях и существовал лишь на милостыню и дары природы, изменяло не только сферу мысли, но и сферы языка и поведения, требовавшего иных нетрадиционных законов, соответствовавших и новому внутреннему умозрению, и внешним обстоятельствам.

Упрощая ситуацию, можно сказать, что нищенствующие последователи Будды могли совершать подношение живыми цветами, водой, произносить благочестивые слова, вызывать в себе благочестивые мысли и даже могли отказаться от самих себя (от *атмана*) – своего рода бескровный обряд поклонения (*пуджа*). Но это было всё, чем они располагали. Они не имели животных, чтобы забивать их у «древа жизни» или жертвенного столба, как не имели и средств,

чтобы заказать брахману какие бы то ни было ритуальные отправления, в том числе и заупокойные.

Однако оставшиеся у этих людей представления о том, что всё это нужно (не забудем об их принадлежности эпохе коллективного общественного сознания), заставляли их искать иные пути воплощения прежних смыслов. Так, поскольку нищего монаха никто по брахманскому обряду хоронить не будет (относительно буддиста-мирянина – *упасака* – Будда не давал наставлений, видимо, ранее таких проблем не стояло), постольку он должен быть уверен, что его сообщинники произведут над телом соответствующие процедуры. То, что за парадигматическую основу был взят ритуал захоронения царя, говорит о том, что из прежних смыслов буддисты отбирали социально наиболее ценимые.

Это создавало прочную опору как для идеологических трактовок при распространении учения, так и для сотериологически важных в сфере психологических мотиваций. Огромную роль сыграла и богатая семантика культа, обилие мифов – прекрасная возможность для плодотворной текстовой деятельности по переинтерпретации. Думается, что судьбы многих религий зависели от такого рода находок их проповедников.

Итак, буддийская знаковая система строилась как из мифологем, так и из идеологем (этизированных и каузализированных понятий) в комплексе с предметно-действенной обрядностью. История древнеиндийской культуры показала, что те из щраманских движений неортодоксов, которые пошли идейно-рационалистическим путём, избегая культовой практики и мифо-ритуального комплекса, обрекали себя на социальную смерть, в отличие от буддистов, джайнов, адживиков.

«Строительство» буддийской Вселенной из элементов мифа, Закона, новых смыслов и значений

Ярким примером каузализированных и идеологизированных мифов служат космологические сюжеты буддийских сутр (очевидно, являющиеся фольклором в интерпретации О.М. Фрейденберг). Вот как выглядит картина вселенских циклов (*кальпа*, пали *каппа*)

в переводе с пали одного из основоположников отечественной буддологии – Ивана Павловича Минаева [Минаев 1895: 213–218]. Перевод приводится в современной транскрипции, опущены некоторые места и термины, требующие пространных комментариев и специального введения в буддийскую космологию.

«Когда *каппа* погибает от огня, то вначале поднимается великая туча, уничтожающая *каппу*... Пойдёт сильный дождь. Обрадованные люди, набрав семян, станут сеять.

Как только всходы станут достаточными для корма коров, не падёт ни единой капли. Об этом времени говорил Господь (Будда. – В. А.): “Это время, о духовные, когда много лет, многие сотни лет, многие тысячи лет, многие сотни тысяч лет дождь не будет идти, и тогда существа, живущие дождём, помрут и очутятся в мире Брахмы”.

Пройдёт значительное время, и всюду вода сгинет. И по-прежнему рыбы и черепахи помрут и очутятся в мире Брахмы. От появления седьмого солнца погибнут адские существа. Не будет существа без *жханы* (*дхьяны*. – В. А.); все очутятся в мире Брахмы. – Тогда по прошествии ста тысяч лет настанет возникновение *каппы*.

Боги (*камадевата*) по имени *Тилокаббуха* с непокрытыми главами, с распущенными волосами, с плачем, в руки собирая слёзы, облачённые в красные одеяния, образом изумительные, станут бродить в мире людей и возгласят:

“Смертные, смертные, по прошествии от ныне ста тысяч лет настанет возникновение *каппы*. Погибнет сей мир; иссякнет великий океан. Сожжётся земля и Синеру (*Меру*. – В. А.), царь гор, и погибнут. До мира Брахмы будет гибель всего; растите любовь, о, смертные! сострадание, нежность, стойкость. За матерью ухаживайте, в семьях старших уважайте”.

Выслушав такую речь, боги и люди смутятся сильно; почувствуют нежность друг к другу; будут любить, творить другие добродетели, и очутятся все в мире богов. Через долгое время после того, как прекратится дождь, возникнет второе солнце. И когда возникнет второе солнце, не будет разграничения ночью. Одно солнце взойдёт, другое зайдёт. В мире будет непрерывный жар.

На первоначальном солнце находится божий сын Сурийо; на солнце, уничтожающем *каппу*, он не находится. Когда светит первоначальное солнце, на небе есть облака и пары, когда же появится солнце, уничтожающее *каппу*, на небе нет ничего этого, и оно станет чисто, как зеркало. За исключением пяти рек, вода во всех малых реках иссякнет.

По прошествии долгого времени появится третье солнце. От появления его иссякнут пять больших рек.

По прошествии долгого времени появится четвёртое солнце. От появления его иссякнут химавапские великие реки и семь озёр.

По прошествии долгого времени появится пятое солнце. От его появления в великом океане не останется воды на палец.

По прошествии долгого времени возникнет шестое солнце. От его появления задымит один *чаккавала* (в буддийской мифологической географии – населённый пояс вокруг горы Меру, уровни которой заселяли существа в зависимости от их кармы. – В. А.), и как один, так и все.

По прошествии долгого времени возникает седьмое солнце. От его появления весь *чаккавала* вместе с другими *чаккавалами* обратится в пламень. Вершины горы Синеру получают трещины, снесутся и исчезнут в пространстве.

Пламень поднимется и достигнет неба четырёх царей; пожёт там дворцы золотые, серебряные и из драгоценных камней.

Поднимется и выше, в небо *Таватимса*, достигнет пространства первой *джханы*, пожёт три мира Брахмы и остановится у мира *Абхассара*.

До тех пор пока останется хоть единый атом материи, пламень не утихнет. По истреблении всей материи он утихнет, не оставив пепла.

Нижнее пространство вместе с верхним образуют единое. Настанет великая тьма. По прошествии долгого времени возникнет великая туча. Пойдёт малый дождь.

Капли его станут увеличиваться, и вода наполнит все *чаккавалы* до мира Брахмы по имени *Аканиттха*.

Затем возникнет ветер и начнет постепенно создаваться мир.

По разрушении *каппы* настанет великая тьма. И так пройдет целая *асанкхья* (неисчислимое множество лет. – В. А.); затем начнется новое творчество.

Пойдёт дождь. Сперва капли его будут подобны инею; затем они станут расти, сделаются с красные пылинки, покрывающие рисовые зерна, с рисовые зерна, с бобы, с плоды жужуб, с мироболан, с огурец великую, с тыкву. Вода наполнит сначала пространство, переполнит внутренность *чаккавалов* и, достигнув мира Брахмы по имени *Аканиттха*, начнет исчезать.

Ветер, поднявшись снизу и в поперечном направлении, начнет ту воду спланивать. Вода по форме уподобится крупной капле на листе лотоса.

В этой сплочённой, огромной массе воды ветер пробьёт отверстие; вода начнет опускаться вниз. Вместе с тем как вода начнет опускаться вниз, на месте мира Брахмы, на месте мира богов *Камавачара* проявятся мир Брахмы и мир богов *Камавачара*; мир четырёх *махараджей*, небо *Таватимса* проявятся при создании земли.

Когда вода спустится на место прежней земли, поднимутся тогда сильные ветры и будут сдерживать великий столб воды. И проявится земля, вместе с тем как сладкая вода станет исчезать и земля будет стоять, как лотос, на поверхности воды и будет она цветом, запахом и вкусом прекрасна.

Место сидения под деревом Бодхи последнее исчезает при кончине мира и проявляется первым при создании мира. Как первый его признак на том месте проявляется лотос. Если в продолжение *каппы* должны будут явиться Будды, на лотосе покажутся цветы: если явится один Будда – то один цветок, если два – то два цветка и т. д.

Тогда придут *Махабрахмы* и станут обзирать те признаки. Если увидят цветы, то возрадуются, если же не увидят цветов, то смутятся и изрекут: “Погибнет мир! ничтожен, увы, мир!” – и вернуться они.

Тогда существа из мира Брахмы по имени *Абхассара*, прежде переродившиеся там, оттого ли, что возраст их пришел к концу, или вследствие конца добродетели, исчезнут там и явятся на земле. Существа эти самоблестящи и по небу могут двигаться. Ощувив землю, они, вожделению подпавши, вкусят от неё. Исчезнет у них самоблеск, и наступит тьма; исполнятся они страха.

Явится диск солнца в пятьдесят йожан, прогоняющий страх и порождающий геройство. Увидев его, возрадуются эти существа.

“Восстало нам утращённым страх прогоняющее, геройство порождающее, – да будет ему имя солнце!” [В тексте *suriyo* (солнце) производится от *sūra* (герой); солнце названо именем *suriyo*, потому что оно порождает геройство *sūrabhāva*... – Примеч. И. П. Минаева].

Когда же солнце, днём освещающее, зайдёт, испугаются они опять: „Нет того, кто нам давал видеть!”

И подумают они: „Хорошо было бы, если бы иной кто даровал нам видеть!”

И, как бы узнав их мысль, явится диск луны в 49 йожан.

Возрадуются они опять: „Восстало, как бы узнав наше желание, да будет ему имя луна!” И нарекут имя луны [*Cando* (луна) здесь производится от *chando* (желание). – Примеч. И. П. Минаева].

Когда луна и солнце проявятся, затем проявятся звёзды.

Тогда распознаются день и ночь, затем месяцы, полумесяцы, времена года, год; и в тот день, когда проявятся солнце и луна, тогда же проявятся гора Синеру, *чаккавалы*, горы Химаванты, *двипы* (континенты. – В. А.), моря.

Между существами, питавшимися земным соком, одни сделаются красивыми, другие безобразными. Красивые станут презирать безобразных, а потому исчезнет сок земли и проявятся земные грибы. Исчезнут они также вследствие той же причины, и проявятся растения *бадалата*; и они исчезнут также вследствие той же причины. Тогда проявится рис, вызревший без пахания. В то же время проявятся сосуды.

Эти существа положат рис в сосуды и поставят их на корни. Сам собой возникает пламень и изготовится похлёбка.

По вкушении той пищи у этих существ проявятся извержения. Для выхода последних – органы. И будут мужи, и будут женщины. Взвизывая подолгу друг на друга, они взаимно воспаляются страстью и сотворят грех совокупления. Порицаемые другими разумными, для того чтобы скрывать тот грех, они выстрают дома.

Затем между людьми проявляется воровство и другие преступления; тогда они, согласясь между собою, выберут царя.

Царь этот есть в то же время *бодхисатто*. Он *кишатрий* по касте; затем явятся и три остальные касты: *брахманы*, *вайсьи* и *судры*.

Но *каппа* погибает также от воды. В то время, когда *каппа* погибает от воды, сперва возникает великая туча, затем вместо второго солнца

поднимается туча соляной воды, и от этого соприкосновения с водою распускаются (растворяются) земля и горы.

Вода достигает до области второй *жханы*. Распускаются от воды три мира Брахмы. Вода останавливается, достигнув мир *Субхакинна*.

До тех пор пока есть хоть атом материи, вода не успокаивается, не убывает. Одолев всю материю, вода внезапно успокаивается, исчезает.

Нижнее пространство вместе с верхним составляет одно, и великая тьма наступает.

Когда *каппа* погибает от ветра, тогда тоже возникает сперва великая туча, но затем вместо второго солнца поднимается ветер, уничтожающий *каппу*. Он поднимает прах, песок, камни, деревья и т. д.; всё это летит к небу и не возвращается. Ветер переворачивает и разбивает и стирает землю, горы, *чаккавала*, Синеру, все *чаккавалы*, всё до области третьей *жханы*. Уничтожив три мира Брахмы, ветер, достигнув области *Веханпхала*, останавливается. Уничтожив всю материю, он сам исчезает.

Мировая *каппа* бывает двоякого рода: пустая и непустая. Пустая *каппа* есть та, в продолжение которой не появляются *будды*, *пачекабудды*, мировые владыки (или *чаккаватти-раджи*). Вследствие отсутствия чистых и добродетельных людей эта *каппа* называется *пустой*.

Непустая *каппа* бывает пяти видов. Многообразны они по своей последовательности.

Люди первой *каппы* имели возраст в *асамкхейя* (неисчислимое количество. — В. А.) лет. Затем, когда они, подпав власти жадности и другим грешным явлениям, стали поступать беззаконно, возраст их стал уменьшаться... От преобладания греховности у этих существ восстанет сильная взаимная ненависть, сильная злокозненность, сильная умственная греховность, сильная злонамеренность; они станут ненавидеть родителей, детей; сын — отца и мать, брат — сестру, сестра — брата. Друг на друга станут взирать, как на зверей.

Одни будут думать: “Если мы не убьём этого человека, другой нас убьёт. Настал конец мира; в одном месте пребывал, с другими нельзя жизнь поддерживать. Пойдём в травяную чащу, или в лесную, или в место, непроходимое от рек, или в горы и там станем жить, питаясь корнями”.

Так люди и сделают; удалятся в лесные чащи, в горы и т. д. Через семь дней они вернутся оттуда, обнимут друг друга и переменят образ жизни, перестанут друг друга убивать. Станут жить добродетельно, оттого людская жизнь продолжится...»

Что характерно для этого текста? Во-первых, обращают на себя внимание нарушения словесно-логического порядка, например, в эпизодах с исчезновением рек, горы Сумеру и древа Бодхи, а также алогичность связей ряда космологических событий, к примеру, появление из ниоткуда солнц.

Во-вторых, обилие общиндийских мифологических образов, как то: мир Брахмы, гора Синеру (санскр. Меру или Сумеру), бог Сурья и т. д.

В-третьих, активное включение в повествование буддийских образов, а именно Будды, древа Бодхи, миров и регионов вселенной, а также её классификации по четырем дхьянам (пали *жхана*), что известно только буддийской традиции, и т. п.

В-четвёртых, текст использует этическую мотивацию в динамике космологического сюжета, а также пытается каузализировать миф, причём делает это достаточно наивно, в усечённой (но не свёрнутой, так как «сворачивать» ещё было нечего) или примитивной форме, поскольку необъяснёнными (как и в мифе) остаются и причины циркуляции калпы, и начала стихийных катаклизмов, и вообще слишком много того, что «само собой» возникает.

В-пятых, применяется ряд терминов, предопределённых стать понятиями буддийской систематики, в том числе: будды, пратьека-будды, дхьяны, миры Абхасвара, Акаништха и др.²³; за этими терминами стоит как образное содержание, так и понятийное в зависимости от вида текстовой деятельности; насыщение их семантического плана, видимо, в равной мере обязано и мифотворчеству, и законотворчеству, вносящему в миф логику, а также увязывающему этические смыслы человеческого поведения с космологической судьбой, и смысловотворчеству, которое помимо развития семантики образов и понятий участвовало и в медитативно-созерцательной практике буддистов, обогащавшей все виды религиозной активности.

В-шестых, в тексте происходит пересемантизация брахманистских идей в буддийском духе, как в эпизоде с появлением на земле первым из четырёх варн царя-кшатрия, который одновременно объявляется и бодхисаттвой.

В-седьмых, в отличие от многочисленных произведений последующей космологической литературы буддистов, в рассматриваемом тексте отсутствуют даже намёки на доктрину кармы, что говорит, видимо, о его раннем происхождении, когда этизация и каузализация ещё не были соединены.

²³ Подробнее о буддийской космологии см.: [McGovern 1979].

О раннем происхождении текста свидетельствует и отсутствие ряда понятий, образов (за каждым из которых стоял миф), представлений о буддийских идеях и учениях, хорошо известных не только по абхидхармическим традициям Махаяны и сарвастивады (ср. [Васубанаху 1994]), но и по собственно палийской традиции, прежде всего Сутта-питаки. Великолепную по своей наглядности и краткости диспозицию космологии палийского канона, согласно сутрам «Маджджхима-никаи», дал Этьен Ламотт [Lamotte 1988: 32–33]²⁴.

Как можно говорить о «раннем происхождении», если собрание Сутта-питаки было письменно зафиксировано в I в. до н. э.? В анализируемом произведении обращают на себя внимание слабо дифференцированные представления о мирах, прежде всего сферы страстей (*кама-дхату*), обитатели которых играли большую роль в изобразительном плане древнего буддизма – в мифах, легендах, житиях, культовой архитектуре, скульптуре и т. д. К примеру, в тексте лишь единожды упоминается «мир четырёх *махараджей*», которые отличались особой образностью в литературе и выразительностью в искусстве, объяснимых тем, что в этой буддийской мифологеме были объединены многочисленные популярнейшие культы различных слоёв общества [там же: 550–551, 685–690].

Махараджи, являвшиеся стражами четырёх сторон света (*дхарма-пала*), с их свитами полубогов (*гандхарвов*, *кумбхандов*, *нагов* и *якшей*), а также с соответствовавшими им полубогинями «охраняли» входы в святилища буддистов. Их изображали на колоннах врат древнейших культовых сооружений – оград вокруг ступ. И.П. Минаев, изучавший ступу в Бхархуте (II в. до н. э.), отметил, что в её надписях к изображениям под именами Кувера и Вирудхака ещё нет эпитетов «страж мира» или «великий царь». Они оба называются «якхе» [Минаев 1887: 101–104], причём последний ещё не приобрёл своего знаменитого вида (с огромными животом и гениталиями).

Учёный пришел к выводу, что во время сооружения ограды вокруг ступы «мифические подробности о стражах мира не получили

²⁴ Судя по всему, И.П. Минаев перевёл с пали неканонический текст, который для целей данной работы более значим. На русский язык переведена и другая палийская сутта (Aggāṇṇaṃ из «Дигха-Никаи», 27) космологического содержания, см. [Сутра «Первознание» 1991], в которой упор сделан на последовательности возрождения земного мира.

законченности, находимой в современном каноне» [Там же: 148]. Думается, что к этому времени можно отнести и первые недифференцированные представления о них, упомянутые этим текстом. В целом же перечисленные выше его характерные черты (в том числе и первый пункт, придавший сочинению своего рода «шарм древности») можно рассматривать в качестве элементов и принципов порождения раннего буддийского нарратива или фольклора. Так древнейший мифо-ритуальный космогонический мотив (т. е. смысл сюжета, см. [Левинтон 1975: 307–311]) обрёл новую пересемантизированную плоть.

Наглядный результат дает сравнение данного буддийского космологического текста с брахманскими космогоническими сюжетами, например, в «Чхандогья-упанишаде» (III, 19; IV, 17, 1–3; VI, 2 [Упанишады 2000: 312–313, 323, 340]). Смыслотворчество отличается разительно, даже если сравнивать с сюжетом, часто называемым истоком идеи сансары.

«1. Те, которые знают это и которые в лесу чтут веру и подвижничество, идут в свет, из света – в день, из дня – в светлую половину месяца, из светлой половины месяца – в шесть месяцев, когда солнце движется к северу²⁵,

2. из этих месяцев – в год, из года – в солнце, из солнца – в луну, из луны в молнию. Там [находится] *нуруша* нечеловеческой [природы]. Он ведёт их к Брахману. Это – путь, ведущий к богам.

3. Те, которые, [живя домохозяевами] в деревне, чтут жертвоприношения, благотворительность, подаяния, идут в дым, из дыма – в ночь, из ночи – в другую [темную] половину месяца, из другой половины месяца – в шесть месяцев, когда [солнце] движется к югу...

4. Из этих месяцев [они идут] в мир предков, из мира предков – в пространство, из пространства – в луну. Это – царь Сома, он – пища богов, его вкушают боги.

5. Пробыв там, пока не иссякнут [плоды их добрых деяний], они снова возвращаются тем же путем, каким пришли, в пространство, из пространства – в ветер; став ветром, они становятся дымом; став дымом, становятся туманом;

6. став туманом, становятся облаком; став облаком, они проливаются дождем. Затем они рождаются здесь как рис и ячмень, растения и деревья, сезам и бобы. Поистине, труден выход из этого [состояния], ибо [каждый из них] становится подобным лишь тому, кто поедает пищу, кто изливает семя.

²⁵ А.Я. Сыркин поясняет: «Т. е. домохозяева, знающие учение о пяти огнях... и брахмачарины... Идут в свет... – т. е. достигают божества, тождественного свету... День символизирует богов, а ночь – предков. На севере, по преданию, находится мир богов, на юге – мир предков» [там же: 437]).

7. Те, кто [отличается] здесь благим поведением, быстро достигнут благого лона – лона *брахмана*, или лона *киштрия*, или лона *вайшьи*. Те же, кто [отличается] здесь дурным поведением, быстро достигнут дурного лона – лона собаки, или лона свиньи, или лона *чандала*.

8. И ни по одному из этих путей не идут те маленькие существа²⁶, постоянно возвращающиеся [в прежнее состояние], о которых сказано: “Рождайтесь, умирайте”. Это – третье состояние. Поэтому тот мир [никак] не наполняется. Пусть же остерегаются [его]. Об этом такой стих:

9. Ворующий золото и пьющий вино,
Оскверняющий ложе учителя и убийца *брахмана* –
Эти четверо падают.

Пятый – кто присоединяется к ним» (V, 10, 1–7. Перевод А. Я. Сыркина [там же: 331–332]).

На мой взгляд, смыслообразование, вербально-логические связи, причинно-следственные отношения в буддийском тексте на два-три порядка выше, чем в брахманском.

Формирование буддизма как культуры новых смыслов

Буддизм возник вне древних культовых систем и в то же время вместо них в обществах, оказавшихся социальными окраинами при становлении государственности. Это способствовало распространению буддизма по Южноазиатскому субконтиненту [Lamotte 1988: 292; 516; Бонгард-Левин, Ильин 1985: 259–267], Шри-Ланке и во многих других странах Азии (здесь успех миссионерской деятельности зависел от её поддержки социальными верхами, пекущимися об упрочении центральной власти).

Буддизм формировался первоначально из бытовавших в долине Ганга представлений, путем пересемантизации существовавших там комплексов, подвергнутых законотворчеству, смыслотворчеству и новому мифотворчеству (вкупе с ритуализацией поведения) в процессе текстовой деятельности²⁷. Если архаичные мифо-ритуальные

²⁶ «Те. существа, не знающие учения о пяти огнях (путь богов) и не исполняющие предписанных обрядов (путь предков) [там же: 438].

²⁷ Ср.: «...Без нового смыслового содержания вчерашние представления существовать не могут. Мифы и обряды ложатся формальной основой нарождающихся в этот момент двух различных идеологических разновидностей – фольклора

системы с точки зрения семантики передаются формулой «вещь – слово – действие», то буддийская система – формулой «деяния – речь – мышление».

Представления, как и всё живое, созидаются и разрушаются одновременно. Воплощаясь в текстовой деятельности в законы, нормы поведения, догматы, учения, понятия, образы, мифы, обрядовые действия и т. д., они придают стабильность знаковой системе, которая может перейти в жёсткость, когда теряется связь с потоком жизни общественного сознания. Тогда они либо выполняются автоматически в сфере деяния, ими пользуются нетворчески, схематически в сфере «языка – сознания», либо табуируются нерелефлексивными запретами и намертво сцепляют огромные блоки системы, любое перемещение в которых грозит её крахом. Следовательно, представления, идеи, структуры мышления «умирают» в знаковых системах и в то же время «оживают» в рефлексии, смыслотворчестве, мистическом опыте.

Любая знаковая система «подпитывается» смыслотворчеством. Они друг без друга не могут существовать в изменяющейся действительности. Свои отношения они «выясняют» в текстовой деятельности. В противном случае смыслотворчество без системного упорядочивания, без связи с законами языка, социума, словесности, религии, философии, искусства превращается в хаос воображения (*кальпана*), в неуправляемый карнавал мыслей, в болезнь и смерть сознания. Законотворчество и образотворчество без проникновения в игру значений, скачков интуиции, таинства познания, безумных идей, свободы целеполагания и волеизъявления превращается в оковы, в муку, в мертвящую рутину череды дней, в порабощение, в плен, который для одного может казаться лишь обыденной жизнью, а для другого – отсутствием в ней смысла.

и религии... Первый и основной закон семантики – неадекватность социальных форм и вызванного ими содержания идеологий... Тотемизм рождает образ, родовая эпоха – форму, государство – понятие... Всё главное для тотемизма (единство природы и общества, система тождества и редуPLICATION) исчезает. Новая эпоха берет и распространяет как раз несущественную его черту (морфологию выдохшихся смыслов) и на ней-то строит дальнейший ход своих мыслей... Это не религия, конечно; это шире религии; это мировые связи человека с природой, подобно слову с контекстом, которые всегда отличали человеческое общество на всех ступенях его развития» [Фрейденберг 1978: 14, 27, 65, 107].

В гармоничных культурах развитие закона, образа и смысла происходит более или менее равномерно. Нарушение же равновесия между составляющими гармонию элементами культивируется отдельными социальными группами. Но то, что допустимо для группы, видимо, неверно будет переносить на культуру всего общества, как то предлагает великий русский мыслитель Н.А. Бердяев: «Отречение от разума мира сего – безумие в Боге есть высший подвиг свободы... Рационалисты те, для кого утрачено реальное содержание и реальный смысл слов и понятий, мистики те, для кого слова и понятия полны живого, реального содержания и смысла» [Бердяев 1989: 35, 36 и др.].

В отличие от архаического общества, в котором «мифо- или образотворчество первобытного человека произвольно; оно не соуживается ни с какой иной познавательной системой» [Фрейденоберг 1978: 28], другим показателем культуры раннего общества, вероятно, становится равновесие между обновлёнными, а также новыми мифо-ритуальными комплексами и получающими самостоятельность их «идеологическими обоснованиями», в которых образность выражения сменяется его понятийностью и отвлечённостью. «Перевести язык образа на язык понятий невозможно; очень неточно и очень условно мы можем только вскрывать смысловое значение образов как их значение всегда прямое и непосредственное» [там же: 43].

Соответственно менялся и способ ретрансляции культуры: воспроизведение её через подражание и ритуальное повторение (как в архаической словесности, так и в мифо- и образо-обрядовых комплексах, в том числе и религиозных, ранних государств) дополнялось изучением текстов через постижение различных планов их содержания. Это осуществлялось при комментировании, переложении, аргументировании догматов выводным знанием, отправлении ритуалов, культовом строительстве и ваянии, составлении житий, паломнических повествований и других видов текстовой деятельности. Новая культура создавала гетерогенное общественное сознание, устанавливала определённую иерархию ценностей своей работы в быту, в трудовом процессе, при исполнении гражданских обязанностей и законов, в обрядности бытовой и в обрядности

храмовой, или религиозной, в полемике с инакомыслием, в анализе и истолковании текстов, в созерцании и т. д.

Какие же функции несли описываемые нами процессы законо-, образо- и смыслотворчества в знаковой системе и в самом обществе помимо того, что они являлись тремя сторонами текстовой деятельности? Думается, именно они осуществляли регуляцию знаковой системы таким образом, чтобы она отвечала и жизни общества (в различных слоях и взаимоотношениях между ними, ибо даже каждая социальная группа не только подстраивается под систему, но и подгоняет её под себя), и жизни его индивидов—граждан. Эти процессы суть системные отношения, поскольку они устанавливают отношения сообразные времени, условиям, уровням как между бесчисленными элементами знаковой системы, так и между различными институтами самого общества, между ними и индивидуальными сознаниями, а также между внутренними пластами последних.

Здесь в отношения вступает такое количество факторов, что в полном объёме они не поддаются никакому учёту, даже если анализ производить на ограниченном пространстве литературного памятника и при помощи современных компьютеров. Неисчислимое множество взаимоотношений непрестанно текущей исторической действительности постоянно творит события, формы, тексты, не говоря уже о незафиксированных ежемгновенных, многомерных, дискретных и континуальных явлениях потока этой действительности. В ней три рассматриваемых процесса можно представить тремя параллельными течениями, движущимися в русле одной реки. Смыслотворчество пребывает в самой глубине, у дна, и только на порогах и в водоворотах оно выходит наружу.

Продолжая рассуждать метафорически и аллегорически, можно сказать, что воды реки создают жизнь на её берегах в виде форм и институтов общежития, способов поведения и т. д., причём на низком берегу, подверженном наводнениям, идёт общее социальное строительство быта, производства, государства, а на высоком — культурное. В древней Индии наиболее чётко это разделение осуществил буддизм.

Так, буддист-мирянин (*упасака*) не считался членом сангхи, хотя формально должен был отличаться от других членов общества,

поскольку ему предписывалось соблюдать пять нравственных заповедей и чтить три драгоценности: Будду, Дхарму, сангху [Минаев 1887: 79, 168]. Для участия же в обрядово-культовой деятельности мирянин посещал место пребывания монашеской общины или совершал паломничество по святым буддийским местам, что, согласно нашей аллегории, означает переплывать реку.

Способы поведения монаха тоже можно разделить по крайней мере на две категории. Один – для сангхи, где он занят изучением писания, отправлением ритуала, медитативными упражнениями и прочим, что повышало уровень его духовного совершенствования и приближало *нирвану* – искомое состояние нерождения. Другой – для мира, где помимо сбора подаяния и демонстрации примерного буддийского поведения он должен был заниматься миссионерством. «Монах буддийский был *анагарийо*, т. е. не имеющий дома. Покинув мир с его делами и тревожениями, монах не должен был прерывать общения с людьми: на нём лежала великая обязанность – вещать народу истину. В его священном каноне записаны слова: „В горах и лесах пребывайте, вещая миру непрестанно мой святой Закон” («Буддхавамса»). „Грядите на пользу и во благо людям, сострадая миру, учите Закону, проповедуйте целомудрие. Не ходите вдвоем по одной дороге” (т. е. вещайте всюду истину – «Махавагга», I, II, 1)» [там же: 119–120].

Отмеченные процессы были общи не только для Индии периода становления государственности, но и для других цивилизаций в аналогичную переходную эпоху. Помимо генеральных тенденций культуры и текстовой деятельности в Индии той поры, видимо, специфически буддийское начало следует искать в образе Будды, стоящем в центре как этой новой мифо-ритуальной системы, так и законо- и смыслотворчества в мировоззрении, аксиологии, сотериологии и т. д. С одной стороны, образ Будды наполнялся мифо-обрядовыми представлениями о поведении богов, героев, царей, пророков, чудотворцев и т. д., с другой – он «обрастал плотью» значений и смыслов новой жизни языка – сознания, попадая в которую прежние слова и словосочетания меняли свои коды и становились терминами, обозначениями понятий определённого учения, элементами систем с категориальными и вербально-логическими отношениями. Так

и образы мифо-ритуальной действительности создавали раннюю буддийскую словесность, и идеи, или пучки понятий законотворчества вкупе с представлениями смыслотворчества, творили «слово Будды» и «слово о слове Будды».

Однако, отдавая должное процессам, происходившим в древнеиндийских знаковых системах, которые влияли на формирование буддизма, не следует упускать из виду, что всякое культурное развитие есть и развитие социальное. Несмотря на относительное обособление сангхи и монастыря от общества, несмотря на то, что каждый буддист стремился сосредоточить своё внимание на целях духовного освобождения, «человек и наедине с собой сохраняет функции общения» [Выготский 1960: 198], а «социальное значение, „смысл“ поступков отдельных людей могут быть поняты только в соотношении их с системой жизнедеятельности общества в целом. Учёт этого обстоятельства весьма важен при рассмотрении религиозных систем» [Левада 1965: 57], а так же «важно отличать то, что делают люди, от того, что люди говорят, что они делают» [Коул, Скрибнер 1977: 152].

Согласно культурно-исторической теории психики, не только поведение, но и высшие психические функции человека, например, его внимание, имеют общественно-историческое происхождение. Л.С. Выготский писал:

«Механизм произвольного внимания может быть понят только генетически и социально. Нигде поэтому не оправдываются с такой силой слова Блонделя, что волевое, или произвольное, поведение есть поведение социальное по своему существу и что *максимум воли есть максимум повиновения*. Мы знаем, что основным законом, по которому мы овладеваем поведением, всё равно чужим или своим, является закон овладения поведением через стимуляцию. Ключ к овладению поведением заложен в овладении стимулами, и культурное развитие какой-нибудь функции, в том числе и внимания, заключается в том, что в процессе совместной жизни и деятельности общественный человек вырабатывает ряд искусственных стимулов – знаков, силою этих стимулов направляется поведение, эти знаки становятся основным средством, при помощи которого личность овладевает собственными процессами поведения» [Выготский 1976: 186].

Внутриобщинная жизнь и деятельность древних буддистов достаточно хорошо известны из канонической литературы, и хотя реальная картина, очевидно, отличалась от описанной, всё-таки

этот «ряд искусственных стимулов» направлял поведение членов сангхи. Гораздо сложнее обстоит дело с выяснением взаимоотношений буддистов, особенно самых первых, с социальными слоями окружающего их общества, поскольку прозелитическая ориентация буддийских текстов явно выдавала желаемое за действительное.

Конечно, развитие и структурообразование древних обществ – проблема проблем современной науки. Определенную помощь в их описании и объяснении законов функционирования оказывает реконструкция через построение модели по материалам нескольких обществ аналогичного уровня социально-экономического развития, как это сделано в этнографии [Кабо 1978: 81–82] и антропологии.

В данной работе не ставится задача смоделировать древнеиндийское раннее общество, поскольку уже имеется множество непротиворечивых решений, принадлежащих как древним авторам различных конфессий, так и современным историкам. В этих реконструкциях стоит обратить внимание лишь на положение буддистов и их общин в социальной и социально-психологической структуре общества. Причём нужно избрать такую точку зрения, которая бы освещала причины, побуждавшие буддистов к текстовой деятельности, ибо через неё они овладевали своим поведением.

Согласно самоопределению буддистов как «братства нищих», долженствующих жить подаянием, нестяжанием, воздержанием, невреджением и т. д., они не стремились занимать какое бы то ни было место в структурированном социуме, предпочитая вести свою работу среди людей свободно или независимо от государственных институтов. Однако быть в обществе и желать оставаться вне его социальных структур – явно неосуществимая затея, по меньшей мере потому, что государственное законотворчество рано или поздно «схватывает» и упорядочивает все мигрирующие элементы, «привязывая» их к определённому месту в системе.

Так случилось и с буддизмом в империи Ашоки (268–231 до н. э.). Вероятно, только в данный период это шраманское течение приобрело социальный вес, т. е. буддисты, с одной стороны, стали что-то значить в общественных отношениях, а с другой – могли быть использованы в идеологических и других целях центральной властью. Как можно судить по многочисленным надписям эдиктов Ашоки [Хрестоматия

1980: 112–121; Ashoka's Edicts 1993; Вигасин 2007: 11–36], он вводил закон и порядок, называя их Дхармой, не только в мирские отношения, но и в культовые, внутриобщинные.

Каждая религиозная группа империи подлежала регистрации, и над ней назначался своего рода управляющий чиновник (*дхарма-махаматра*), наблюдавший за членами общин, их духовным рвением, за вступавшими в неё, теми, кто приносил ей дары, что всячески приветствовалось. Он также призывал к веротерпимости и к внутриобщинному согласию, поскольку раскольников, или инакомыслящих бхикшу и бхикшуни (монахинь), полагалось отселять от сангхи. Использовались же члены монашеских общин, судя по Большому наскальному указу № 13 [Вигасин 2007: 22–24, 126–132], в качестве посланцев царя в окраинных и завоеванных землях для разъяснения благочестивых и миролюбивых его помыслов, для создания образа царя-праведника, горько кающегося из-за жертв, понесённых народами в его войне с Калингой.

Пожалуй, больше всего благодеяний совершил Ашока в отношении буддийской сангхи, но за его дарами следовало и многогранное вмешательство в её дела и даже в её текстовую деятельность. Именно об этом свидетельствуют колонные указы из Сарнатха и Румминдеи, наскальные эдикты из Брахмагири и Бхадру (Байрата) [Хрестоматия 1980: 119–121; Вигасин 2007: 11–36; Минаев 1887: 85–99]. В последней надписи [Вигасин 2007: 29] названы и рекомендованы к постоянному прослушиванию и размышлению семь буддийских чтений, обобщённо именуемые «дхамма-палийайани» (санскр.: *dharma-pariyāya*, или благовестия, речения Закона). Отметим, что ни одно из этих названий не известно по дошедшим до нас собраниям буддийской литературы. Учёные полагают, что упомянутые в надписи «чтения» стали своего рода протовариантами более поздних текстов.

Если вспомнить, что над соблюдением указов надзирали специальные чиновники в каждой общине, то несложно догадаться, что эти семь устных нарративов получили дополнительный стимул к развитию и широкому распространению среди населения империи. Однако одновременно, вероятно, происходил и обратный процесс – небрежение к другим темам и забвение их. За ними же стояли учительские традиции и буддийские толки. Их представители, несогласные с царским

пониманием «слова Будды», вернее, несогласные с буддийскими наставниками царя – знатоками названных сочинений, выселялись из монастырей и лишались его расположения и поддержки в соответствии с Сарнатхским колонным указом, или «Указом о расколе» [Хрестоматия 1980: 120; Вигасин 2007: 28].

Столь активное проникновение политики в жизнь религиозного учения, к чему нужно отнести и буддийский собор, проходивший при Ашоке под водительством Моггалипутты Тиссы – одного из инициаторов борьбы с противниками тхеравады, споры с которыми освещены в «Катха-ватху», а также столь же активное использование буддистов на идеологической «службе»²⁸, несомненно, имело колоссальное воздействие на текстовую деятельность. Многие жанры как канонической, так и постканонической литературы можно смело производить от тех стимулов, которые получил буддизм в период правления Ашоки.

Однако при всей благотворности событий и процессов того времени для буддизма они до предела осложнили историческое исследование истоков религиозного учения. Во-первых, потому, что картина буддизма, предстающая из надписей, отличается от картины его, предстающей из канонов, а значит, между третьим и первым веками до нашей эры был мощный всплеск текстовой деятельности²⁹. Во-вторых, наскальная надпись из Бхабру (Байратская) о «поучениях и беседах о Дхарме» Будды подрывает доверие к преданиям об изначальном составе Трипитаки³⁰, об авторитетности и авторстве её текстов³¹.

Собственно переводы текста таковы.

«Вот каковы, почтенные, поучения и беседы о Дхарме: *Виная-самуккасе, Алия-вассани, Анагата-бхаяни, Муни-гатха, Монея-сутте, Упатиса-на-сине и Лагхуловаде*, которая была произнесена Благословенным Буддой

²⁸ Ведь при Ашоке были посланы буддийские миссии за пределы империи в близлежащие страны и государства, о чём подробнее см.: [Бонгард-Левин 1973: 248–275], там же и обширная библиография по этой проблематике, с. 367–376.

²⁹ Такое же впечатление сложилось и у И.П. Минаева, отметившего «разногласие между палийскими памятниками и содержанием бхархутских образов» [Минаев 1887: 150].

³⁰ Термин, неизвестный эпиграфике периода Ашоки, как и термин «девяяти анг», или девяти отделов Писания, – древняя классификация, упоминаемая в палийских и других источниках, в том числе в «Сад-дхарма-пундарике», с авторами которых спорили хиньянисты и махаянисты, различавшие 12 отделов.

³¹ О формировании канонов и различных способах их классификации в конкретных текстах, школах и традициях см. [Lamotte 1988: 140–152].

относительно лжи. Я желаю, почтенные, чтобы многие *бхикишу* и *бхикиуни* постоянно прослушивали эти поучения и беседы о Дхарме и постоянно размышляли о них. Так же должны поступать *упасаки* и *упасики*» (пер. В.В. Вертоградовой) [Хрестоматия 1980: 120] (курсив мой. – В. А.).

«...Известно, о почтенные, сколь велики мои благоговение и преданность Будде, дхарме и общине. Всё, о почтенные, что произнесено Благословенным Буддой, – благое слово. Но что именно, о почтенные, мне представляется, (надо делать), чтобы благая дхарма была долговечна, я должен это сказать.

Вот каковы, о почтенные, дхармические чтения:

“Восхваление монашеской дисциплины”, “Преемство праведных”, “О страхах грядущих”, “Строфы отшельника”, “Рассуждение об отшельничестве”, “Вопрошание Упатишсы” и наставление Рахуле (сын Щакьямуни – В. А.), произнесённое Благословенным относительно лжи...» (перевод А.А. Вигасина) [Вигасин 2007: 29].

В-третьих, если предположить, что рекомендованные для изучения этой надписью семь буддийских произведений являлись доканоническим ядром одной из школ, допустим, вибхаджджа-вадинов Моггалипутты Тиссы, то, используя вероятностные суждения специалистов [Минаев 1887: 91–93; Бонгард-Левин 1973: 30, 256–257; Lamotte 1988: 234–237] об их содержании и отождествлении с каноническими частями, можно заключить о сравнительно ограниченном круге интересов этой школы:

- 1) дисциплинарные монастырские уставы;
- 2) правила и пути духовного совершенствования, или проблема святости в буддизме;
- 3) пророчества об опасностях и бедствиях, которые ждут в будущем монахов, недостаточно усердных в Винае и Дхарме;
- 4) рассуждения о мудрости, мудрецах и их занятиях;
- 5) размышления о тройственном успокоении тела, речи и ума;
- 6) беседа Будды с Упатишсией, или Щарипутрой, об опасностях, которым подвергается монах;
- 7) осуждение лжи.

Из этого списка предметов учения явствует, что до времени Ашоки в буддийской текстовой деятельности преобладали проблемы организации монашеского поведения, определения категории святости и категории греховности, т. е. буддийского добра и зла с соответствующими этизацией и сотериологизацией текстов,

а также каузализацией следствий поведения, усердия; кроме того, буддистов занимали проблемы рефлексии.

Значит, из описываемых нами трёх процессов в самый ранний период буддизма прогрессировали законотворчество и смыслотворчество. Образо- и мифотворчество, видимо, было задействовано в меньшей мере. Ритуал же, тесно связанный в архаических обществах лишь с последним процессом, в буддизме применялся и в законотворчестве (в формах посвящения, проведения дней покаяния и т. д.), и в смыслотворчестве (в медитативных, йогических и других упражнениях; правда, неизвестно, сколь рано они обрели формальную устойчивость).

Стимулы буддийской текстовой деятельности и новая антропология

Дальнейшая конкретизация модели текстовой деятельности и её стимулов в первоначальном буддизме, т. е. до его огосударствления Ашокой и его сподвижниками, может быть осуществлена через рассмотрение социальной дистрибуции древнеиндийского общества долины Ганга. Выше уже отмечалось, что царь Ашока прибегал к помощи служителей неортодоксальных вероучений при проведении своей внутренней политики в среде покоренных племен, как то явствует прежде всего из Большого наскального указа № 13, найденного в Шахбазгархи [Хрестоматия 1980: 114–115; Ashoka's Edicts 1993: 15–17; Вигасин 2007: 22–24].

Царь поступал так не только потому, что щраманы проповедовали Дхарму веротерпимости, милосердия и прощения обид на различных местных диалектах, как то, например, рекомендовал делать Будда своим последователям в Виная-питаке (Чула-вагга V, 33, 1 – Vinaya Texts 1881–1885, P. 3: 190–191], а брахманы были верны священному языку санскриту³². И не только потому, что служители брахманского культа не могли входить в контакт и общаться

³² О мифо-ритуальной и культурной роли санскрита, о ресанскритизации буддийских текстов и о разрыве с «индуистской картиной мира» см. [Топоров 1985: 21–23].

с неарианизированным населением, не нарушив своей ритуальной чистоты. Царь поступал так потому, что щраматы были столь же низки в брахманизированном обществе, как и дикие племена, т. е. они в равной мере были далеки от культурного центра общества – от места отправления ритуалов, они были «окраиной» общества, в т. ч. его знаний и представлений.

Думается, что именно в правление Ашоки социальное положение буддистов изменилось благодаря их тесным взаимоотношениям с царской властью³³, но они по-прежнему оставались вне ритуально-санкционированной системы общества. Поэтому к раннему буддизму, и прежде всего к периоду до Ашоки, применимы понятия и теоретические конструкции, выработанные в антропологии при изучении обрядов жизненных переходов и бедствий, особенно в трудах Арнольда ван Геннепа и Виктора Тёрнера (Тэрнера).

Брахманизированное общество представляется нам моделью «общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-право-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей», а буддийская община – «модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины или даже общности разных личностей, подчиняющихся верховной власти ритуальных старейшин» [Тэрнер 1983: 170]. О применении этой модели к древней Индии поры возникновения буддизма можно судить по реконструкции движения паривраджиков и раннебуддийских общин [Dutt 1960: 30–36, 61–67].

Жизнь членов общин (коммунитас) характеризуется не только их «окраинным», маргинальным, принижённым, с точки зрения социума, состоянием, свойственным как раз первой фазе обрядов перехода в родо-племенных обществах, но и лиминальностью – пороговым, предельным противостоянием всему тому, что является нормой в общественной структуре, – так трактуется это понятие Тёрнером [Тэрнер 1983: 179–180, 196–210 и др.], полученное из представлений о второй фазе ритуалов перехода.

³³ Правда, не всех, а только признанных стхавирами, тогда как остальные изгонялись из монастырей, субсидируемых государством.

Описанные выше характеристики брахмачарина и санньясина, вошедшие в этико-поведенческий тип буддийского монаха и «церемониально отрицавшие не только домашнюю жизнь, но и всю систему ведийской социорелигиозной практики» [Gonda 1965: 377], наряду с особой посвятителной и другой обрядностью [там же: 249, 316, 383–390] позволяют судить о буддизме именно как о чем-то, полностью противоположном обществу и государству. Очевидно, плодотворны предположения антрополога о том, что благодаря конфликту лиминального и социального между ними возможен диалог, или текстовая деятельность, а также что состояние лиминальности есть источник творческой активности [Turner 1985: 210].

«Лиминальность, маргинальность и низшее положение в структуре – условия, в которых часто рождаются мифы, символы, ритуалы, философские системы и произведения искусства. Эти три культурные формы снабжают людей набором шаблонов или моделей, являющихся на определенном уровне периодическими переклассификациями действительности и отношений человека к обществу, природе и культуре. ...они побуждают людей к действию, так же как и к размышлению. Каждое из этих произведений многозначно и многосмысленно, и каждое способно привести людей на множество психобиологических уровней одновременно» [Тёрнер 1983: 199].

По Тёрнеру, любая коммунитас со временем переходит в свою противоположность – структуру, религиозная коммунитас – в церковь, в огосударвленную или институционализированную обществом организацию, что, видимо, отвечает третьей фазе обряда жизненных переходов – «восстановлению».

Это, конечно, так с точки зрения исторической перспективы коммунитас. Тем не менее представление о многолетнем пребывании религиозных общин в лиминальном состоянии – в предельно напряжённом отрицании структуры – не лишено схематичности. Думается, было бы более логичным предположить, что фазу «восстановления» члены коммунитас проходят дискретно всякий раз, когда занимаются текстовой деятельностью (в том числе миссионерством), поскольку обращение к языку – продукту социума – и есть восстановление связей со структурой, воссоединение с ней.

Но для древнеиндийского буддиста это не означало получения статуса в обществе, пронизанном брахманским ритуализмом.

В Индии буддизм до Ашоки и очень часто после него вынужденно пребывал в маргинальном положении, которое само по себе чревато продолжением в виде пороговой и восстановительной фаз. Последняя – в той усечённой, сугубо текстовой форме, присущей именно древнеиндийскому буддизму. Очевидно, что эта усечённая форма воссоединения с обществом, т. е. обречённость на неполучение статуса, потенциально содержала в себе большие возможности для развития текстовой деятельности как единственного пути реализации «лиминальной энергии».

Столь жёсткая двухслойная структурная «решётка» общества, когда его изгои не могли найти приюта и прощения ни в брахманизированной части, ни в автохтонных, культово-закрытых племенах, создала мощную несоциализированную прослойку. Она была отстранена от общественного производства, от социальных и семейно-родственных структур, от культурно-исторических форм ритуализма, скреплявших обе части системы.

Эта прослойка стала прекрасной почвой для созревания щраманских течений – видимо, первых в истории человечества миллениаристских движений, общие свойства которых перечислил В. Тёрнер:

«Гомогенность, равноправие, анонимность, отсутствие собственности... ношение одинаковых одежд (часто без различия полов), половое воздержание (или его противоположность – половая община, которая, как и воздержание, ликвидирует брак и семью, узаконивающие структурный статус), сведение к минимуму половых различий... смирение, невнимание к внешнему виду, бескорыстие, абсолютное повиновение пророку или вождю, сакральное наставление, максимализация религиозных – в противоположность секулярным – отношений и поведения, прекращение родственных прав и обязанностей... простоватость речи и поведения, сакральное безумие, принятие боли и страдания (доходящее даже до мученичества) и т. д.» [Тёрнер 1983: 183–184].

Возникновение буддийского движения в древней Индии в пору становления ранней государственности со всеми присущими этим движениям свойствами – если под сакральным безумием понимать в том числе и стремление к нирване – является вполне закономерным процессом в масштабах истории человечества. Каждое из этих свойств, хотя и было естественным следствием пребывания вне общественных структур, нуждалось тем не менее как во внутриобщинном

толковании, так и во внеобщинном обосновании особенностей поведения, речи, образа мыслей. Значит, эти свойства сами по себе суть социально-психологические стимулы, зачинатели буддийского творчества.

Социальная коллизия движения, или условия его возникновения, проста. «Выбитые» из общественных структур, в том числе и из племенных образований, люди получали здесь своего рода личностную реабилитацию, для которой не требовалось ни собственности, ни родственных связей, ни производственных «мощностей», ни навыков, ни осведомлённости в мирских ремёслах и познаниях, ни необходимости в насилии, ни стремления к власти – одним словом, здесь не действовали социальные мотивы и регуляторы поведения, необходимые для определения положения в социуме. Для этих лиц в жизни оставалось немного путей: либо нищенство и легальное существование на подаяние, либо разбой и скрывание от преследований, либо уход в необжитые места.

Здесь смысл буддийского движения состоял в несении важнейшей социально-«хирургической» функции – соединять оборванный конец жизни, прошедшей в общественных структурах, с началом духовной жизни в русле определённой текстовой деятельности. Разумеется, в условиях новой общинной действительности реабилитация (второе «рождение») личности могла происходить лишь в психологическом, идеологическом и мифо-ритуальном планах.

Первый – это переосмысление всего своего прежнего существования и пересемантизация опыта в поиске будущего, содержащие в потенции самоуглубление, самоанализ и рефлексии.

Второй – это строительство соответствующей знаковой системы на видоизменяемой кодовой основе, но годной как для общения друг с другом, так и с социальным окружением.

Третий – это выработка устойчивых форм поведенческих отношений, календарных и общинных циклов деятельности и следование им, в чём активно были задействованы парадигмы прежнего ритуального сознания.

Эти личностно-реабилитационные планы раннего буддизма многогранно, хотя и не всегда явно для стороннего наблюдателя, отражались в текстовой деятельности, полностью заместившей внеструктурную,

но весьма социозначимую и культурную активность монахов. Такого рода деятельность имела несколько диахронных уровней: от первой фиксации событий, действий, отдельных знаков, имён, высказываний, идей к их описанию, компоновке, установлению норм поведения, речи, мышления, а затем к обоснованию, истолкованию, систематизации, пересемантизации, после чего уже следует ожидать вторичное истолкование в более строгих и определённых понятиях, абстрагирование от последствий первоначальных мотивов и стимулов, а также теоретизацию. Всё это привело к образованию комментаторских учительских традиций, к образованию сект, школ, направлений.

Очевидно, что эти процессы сопровождались филогенетическим развитием, с одной стороны, семантики вещей, действий, слов и понятий, а с другой – ауторефлексии и смысловых полей внутренней речи. Онтогенез всего этого комплекса экспериментально прослежен и проанализирован Л. С. Выготским, А. Р. Лурия и другими³⁴. Конечно, ранние буддийские тексты дошли до нас в значительно переработанном и классифицированном виде: по собраниям, книгам и отделам Писания, по жанрам и т. д. По-видимому, такое деление могло быть осуществлено в учительских традициях далеко не первого поколения, скорее всего, уже сгруппированных по школам мысли.

К этому времени, вероятно, относится и начальная типизация текстовой деятельности по адресату, т. е. каждое произведение, а нередко и его отдельные фрагменты предназначались известному «читателю»: учителю, ученику, неофиту, царю, простому мирянину, оппоненту и т. д. – деление, не совпадающее с жанровым. В позднейшей литературе адресат чаще всего указывался либо в колофоне (в названии), либо в тексте. Так, в санскритском трактате «Драгоценные строфы» («Ратна-авали»), приписываемом Нагарджуне и составленном примерно в конце II – начале III в. н. э., в колофоне

³⁴ Помимо приведённых выше исследований по диалектике языка и мышления см. также [Брунер 1977: 331–334, 347–353]. Относительно возможностей использования выводов психологов к проблемам исторического развития см. [Выготский 1960: 89–90; Левада 1965: 56–59; Лурия 1971; Лурия 1974; Тульвисте 1976; Тульвисте 1978; Брунер 1977: 353–355; Анциферова 1978].

жанр назван «Наставление царю» (*раджа-парикатха*). В последних строках перед колофоном говорится:

«Это Законоучение предназначается
Не только царям, но и другим существам,
Созревшим для него
И желающим творить благо.
О царь, это Наставление ты должен выслушивать ежедневно,
Чтобы как лично тобой,
Так и другими было достигнуто
Подлинное совершенное Просветление.
Ведь те из людей, которые желают достичь Просветления,
Обретаемого в соответствии с благом Законоучением,
Должны навсегда забыть³⁵ крайности самого великолепного
и самого низкого,
Обретения и потери, забыть о пользе и плоде
[только для самого себя],
Должны не заботиться³⁶ о благодарности (или даре) от других,
Должны отринуть всякую зависть³⁷ и быть неизменно
исполненными³⁸
Терпимости, высочайшего почтения и заботливой любви³⁹
к достойному учителю.

ТАК ЗАКОНЧЕНО СОСТАВЛЕНИЕ
ВЕЛИКИМ УЧИТЕЛЕМ,
БЛАГОРОДНЫМ НАГАРДЖУНОЙ
«ДРАГОЦЕННЫХ СТРОФ НАСТАВЛЕНИЯ ЦАРЮ».

С санскрита перевели индийский учитель Джнянагарбха и тибетский толмач (лоцава) Лугьел Цен (Klu'i rgyal mtshan)⁴⁰. Позднее индийский

³⁵ Так истолковал Аджитамитра, букв. даже – «разрушить» [Hahn 1982: 149]

³⁶ Букв. – без желаний, без надежды, что комментатор пояснил как «не боясь (не опасаясь) за добрые свои качества» [там же]

³⁷ Буддисты насчитывали пять её видов, см. ДС, LXXVIII.

³⁸ Аджитамитра подчеркнул, что перечисленные ниже качества испытываются в отношении других, а не самого себя [там же]

³⁹ Здесь в тексте – «щила» (tshul khirms). Столь неожиданный перевод хорошо известного термина («нравственность») объясняется опять-таки комментарием, где щила – это либо «испытывать любовь, почтение, уважение», либо «покровительствовать, защищать, кормить». Мне кажется, что в данном русском переводе я объединил оба толкования.

⁴⁰ Английские переводчики РА здесь и ниже не точны [Hopkins 1975: 93].

учитель Канакаварман и тибетский толмач Пацеб Ньима (Pa tshab nyi ma tags) отредактировали перевод, опираясь на три санскритских манускрипта.

Комментарий (тика) к «Драгоценным строфам» составлен учителем Аджитамитрой. С санскрита его перевели индийский учитель Видьякарапрабха и тибетский толмач Банде Палцег (Bande Dpal brtsegs)⁴¹ («V, 100–102; [Андросов 2000: 285–286]»)⁴².

Очевидно, что первое исторически засвидетельствованное указание на адресата сочинений приводится в наскальной надписи из Бхабру (Байрата), где после перечисления названий семи бесед сказано: «Я желаю, почтенные, чтобы многие *бхикишу* и *бхикишуни* постоянно прослушивали эти поучения и беседы о Дхарме и постоянно размышляли о них. Так же должны поступать *упасаки* и *упасики*» [Хрестоматия 1980: 121; Вигасин 2007: 29]. Не случайно, что к этому же времени произошли размежевания между буддистами, были выявлены инакомыслящие, наказываемые по государственными постановлениями, определена, с точки зрения центральной власти, основная школа и осуждены остальные.

Следует заметить, что синхронная дистрибуция уровней постижения буддийских текстов, начавшаяся в III в. до н.э., в дальнейшем, расширяясь, воспроизводилась в культуре как в Индии, так и за её пределами. Изменения в обществе и общине, которые вели «и к коренным изменениям строения психических процессов, в первую очередь к коренной перестройке познавательной деятельности» [Лурия 1971: 49]⁴³, обогащали событийно-идейно-фактологическую основу, подвергавшуюся новым осмыслениям, описаниям, интерпретациям, сюжетосложениям, теоретизациям, соединяемым воедино в новых сутрах, тантрах и других исходных текстах, широко использующих, конечно, и прежние содержательные парадигмы и мотивы. Воспроизводство новых

⁴¹ Банде Палцег участвовал в переводе и «Дружественного послания» (СЛ) Нагарджуны.

⁴² См. также [Андросов 1990: 148]. В тибетском Тенгьюре пятая глава РА насчитывает 102 строфы [Ratnavali 1991: 275 – 276], но некоторые текстологи две из них считают ошибками переписчиков. Поэтому, например, в издании Михаэля Хана приведённые строфы значатся под номерами 98–100 [Hahn 1982: 166].

⁴³ См. также: [Лурия 1979: 23–26; Выготский 1956, Леонтьев 1972].

источников опять вызвало комментирование, дискурсивно-теоретическое и идейно-апологетическое обоснование, исповедальное смыслотворчество в гимнах и пр.

И ныне мы являемся современниками и свидетелями очередного качественного преобразования в буддизме. Модернизируются его язык и знаковая система за счет включения представлений и фактов мировой культуры, науки, политики. Текстовая деятельность изменяется и содержательно, и по жанрам, и по типам (адресатам), что заметно в том числе и в миссионерстве [Андросов 1985а]. «Всякое высказывание всегда имеет адресата... Но кроме него автор высказывания с большей или меньшей осознанностью предполагает высшего наадресата... В разные эпохи и при разном миропонимании этот наадресат и его идеально верное ответное понимание принимают разные конкретные идеологические выражения (Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. д.)» [Бахтин 1976: 149–150].

Исследователи раннего буддизма отмечают, что перемены в диахронных уровнях зримо предстают в текстах прежде всего благодаря наблюдениям над архаическими композиционными схемами, сюжетными линиями и парадигмами, как правило, заимствованными из сферы «духовного производства», общей для древнеиндийской культуры [Алиханова 1985; Вертоградова 1985; Романов 1985]. Одновременно с влиянием архаики на становление буддийской словесности воздействовали и особенности миллениаристского движения. Во многом ещё не выясненным остаётся генезис таких свойств буддизма, как эмпиризм, стремление к созданию строгого словаря технических терминов и т. д., что, по мнению ряда авторитетных буддологов, следует расценивать как высшие достижения древнеиндийской гуманитарной науки (см., например, [Warder 1985]).

Буддийское образотворчество и жизнь Будды. К историографии вопроса и первая проповедь Истинносущего

Бесспорно, важное значение при становлении буддизма сыграл образ Первоучителя – Щакьямуни Будды. Созидание его образа как бы стянуло в единый пучок многообразные радиальные направления текстопорождения, берущие начало не только от представляемых его поступков, мыслей, речей, но и от персонажей, предметов, явлений, так или иначе связанных с ним. Буддизм не просто миллениаристское движение, но и харизматическое, в котором провозвестнику отводилась роль высшего авторитета. Подлинность его слов аналогична подлинности Вед, реченных святыми провидцами (*руши*) [Frauwallner 1956a: 63–65].

Полностью разделяю мнение Э. Ламотта о том, что изучать жизнеописание Будды чрезвычайно трудно, поскольку индийцы занимались этим видом текстовой деятельности, причём в различных жанрах словесности и изобразительного искусства, «почти десять веков, чтобы составить полную биографию своего Мастера и изложить её целиком в своих памятниках» [Lamotte 1988: 15]. Буддисты всех стран и традиций продолжали описывать жизнь Будды, конечно, и позднее. Ныне они это делают великолепно, в том числе следуя историко-текстологическим научным методам.

Так, например, ланкийский буддийский монах и переводчик Махатхера Нарада последовательно пересказывает и переводит с пали канонические и постканонические фрагменты сочинений [Narada 1980]. Тхеравадин Бхиккху Нянамоли (О. Мур) излагает события изначального буддизма и жизни его Провозвестника в форме драмы из шести участников: 1) автора, сообщающего общесоциальные сведения, 2) комментатора V в. н. э., представляющего произведения в основном Буддхагхоши, 3) Ананды и 4) Упали, произносящих по-английски соответствующие части Сутта-питаки и Виная-питаки, 5) участника Второго собора, повествующего о событиях Первого собора, а также 6) чтеца гимнов и отдельных «эпических» стихов канона [Nanamoli 1984].

О трудностях, с которыми сталкиваются учёные, исследующие жизнеописания Будды за последние 150 лет [Bhattacharyya 1981: 18–31; Nakamura 1989: 16–20], писал известный английский буддолог Э. Томас: «Мы оказываемся перед фактом: все биографии, написанные древними буддийскими авторами, принадлежат столетиям более поздним, чем период, о котором они говорят. Они все составлены после того времени, когда движение раскололось на отдельные школы, и они представляли традиции часто противоположные, сохранённые этими школами и модифицированные в соответствии с различными догмами относительно природы Будды и средств желанного освобождения» [Thomas 1953: 1; Томас 2003: 17–21]⁴⁴.

В древней и средневековой Индии жизнеописания представлены богатейшей и во многом ещё не изученной литературой, посвящённой эпическим героям, светским, как правило царским, особам, основоположникам и лидерам конфессий; к ней примыкали и паломнические тексты, стремившиеся «привязать» к святым местам как можно более широкий круг легендарных личностей. Как отмечает специалист в этой области индологии Ф. Гранофф, различие между житием святого мудреца и повествованием о деяниях царя относительно, поскольку и то и другое опирается на доктрину аватар, или воплощений бога на земле, снисшедших ради ниспровержения враждебных сил и торжества «праведной веры» [Granoff 1984: 291].

«Религиозная и светская биографии равно основываются на мифологических парадигмах, которые придают им воинственный оттенок. Цари и святые являются функциональными эквивалентами божественного и демонического в непрекращающейся борьбе между добром и злом. Часто средства ведения войны, к которым они прибегают, разнятся... Военная деятельность считается естественным приложением к царствованию... И наоборот, образ действия святого необычен. В жизни обыкновенного человека отречение – акция исключительная, а не правило. Таким образом, биография религиозного деятеля призвана вызвать доверие к его поступкам, показать его уникальность, подтвердить право его на роль святого, что выражается в разнообразных формах. Святой уже с детства ничем не похож на других, он легко усваивает науки, проявляет равнодушие к мирским делам. Его взросление сопровождается чудесами, он ищет себе учителя.

⁴⁴ Недавно и русским писателем создано качественное и оригинальное жизнеописание Щакьямуни [Сенкевич 2017].

Предназначение святого становится ему и читателю жизнеописания ясным обычно в момент божественного откровения, когда он встречается с избранным божеством, которое содействует ему на его пути и наставляет по его же просьбе» [там же: 297–298].

В другой своей работе, посвящённой чудесам в агиографическом жанре, Ф. Гранофф замечает, что в житиях великих мудрецов и религиозных деятелей Индии общие черты суть обнаруживаемые с детства сверхъестественные интеллектуальные способности, предсказание величия задолго до рождения, способность творить чудеса [Granoff 1986: 390–391]. Отсутствие последней черты в ранних жизнеописаниях Будды, о которых учёный судит по трудам Андре Баро [Bareau 1963] и Хадзими Накамуры [Nakamura 1958], лишает его уверенности при определении этой литературы то ли как агиографической, то ли как биографической и заставляет считать её назначением:

«иллюстрировать силу кармы, эффективность благочестивого деяния и обета... Хотя святые люди в буддийской традиции, конечно, способны творить чудеса, они не должны демонстрировать эти силы перед мирянами... В санскритских „Дивья-авадана” и „Прагхьяна-сутре” делается допущение, что чудеса разрешается совершать только против наиболее упорных еретиков... Когда чудеса случаются, они чаще ассоциируются с такими объектами, как реликвии. Идеальный буддист тот, кто выказывает почтение к таким священным объектам, а также к буддийскому закону и монашеской общине» [Granoff 1986: 391–392].

Анализируя далее джайнские жизнеописания пратьека-будды Караканды, учёный приходит к выводу, что «чудеса – вовсе не обязательно внутренне присущий этим биографиям элемент, они попадают в них откуда-то извне – в одном случае из легенд паломников, насыщенных сообщениями о невероятных событиях, в другом – из придворных романов, в которых также прославляется сверхъестественное» [там же: 402] (см. также [Андросов 1990: 29–30]).

Для реконструкции изначальных сюжетов и мотивов сказаний о Будде наблюдения Ф. Граноффа представляются весьма интересными, несмотря на то что паломнических текстов в искомое время не могло быть, как и, разумеется, «романической» литературы. Паломничество – институт развитых религий, в буддизме он сложился, видимо, из практики первых поколений монахов следовать

маршрутами, проложенными Буддой, т. е. по местам, где их знали и не воспринимали в качестве чужаков, что во многом еще архаическом сознании населения первых государств было далеко не мало-важным обстоятельством.

В противном случае чужой как потенциальный враг, тем более без рода и племени, какими представлялись себе члены нищенствующего братства, не мог быть доверительно принят в незнакомом обществе. Отсюда правомерно сделать предположение о социозначимой семантике имён Будды и его учеников в различных стратах общества. Эти имена были «говорящими», в них сообщался необходимый минимум информации, чтобы не быть «побитыми камнями». Если внутри общины Будду, или Просветлённого, величали Татхагата (Истинносущий), Архат (Достойный нирваны), Бхагават (Благодатный или Благословенный), Гуру (Учитель) и т. д., то вне ее он Щакьямуни – мудрец из рода щакьев, Щакьяпутра – сын щакьев. В житийной литературе (а она предназначалась для самого низового слушателя [Аверинцев 1976: 60]) он – Сиддхартха, царевич богатого племени с завидной родословной. Кроме того, его могли называть щраманом, бхикшу и другими именами, общими для всех странствующих древнеиндийских отшельников.

О том, как название соответствовало ситуации общения, можно судить по фрагменту из «Махавагги» I, 6 из Виная-питаки, повествующему о первой встрече Будды после Просветления со своими пятью нищенствующими собратьями по прежней аскетической практике, которые были недовольны изменой щрамана Готамы образу их жизни. Эта встреча стала стимулом произнесения знаменитой Бенаресской проповеди, ознаменовавшей начало буддийского движения, или первого поворота колеса Учения («Дхамма-чакка-паваттана-сутта»). Очевидно, что значение этого текста нельзя переоценить, поэтому оно приводится полностью с введением, пояснениями, примечаниями, толкованиями в пересказе и переводе с пали.

Приводимая ниже сутта содержит не только коренные идеи и учения, общие для буддистов всех школ и направлений, но и является наиболее востребованным источником в проповедях современных миссионеров. Монахи тхеравады считают: «Сутту [Первого]

поворота колеса Закона» самым ранним произведением Просветлённого. Миру она была возведена в ночь полнолуния, наступившей два лунных месяца спустя после Просветления. В странах «южного» буддизма это событие – великий праздник.

Её особенность состоит ещё и в том, что она практически идентично присутствует в двух корзинах Типитаки. В «Виная-питаке» она занимает место в связном повествовании о первых месяцах проповеднической деятельности Будды [Vinaya Pitakam 1997: 10–14, 34–35], в «Сутта-питаке» она входит соответственно в пятый, третий и четвёртый тома «Самьютта-никайи» [Samyutta-Nikaya 1975–1998, Pt. V: 420–424, Pt. III: 66–68, Pt. IV: 19–20]. Но поскольку «Сутта-питака» – это собрание отдельных произведений, или условных единиц Слова, то многие тексты имеют зачин, в котором, как правило, сообщается, где происходило действие, а также знаменитая вводная фраза Ананды, ближайшего ученика Просветлённого: «Evāṃ me sutaṃ ekaṃ samayaṃ Bhagavā». Традиционно принято, что Ананда твёрдо запоминал всё сказанное Буддой и после ухода его в нирвану на Первом соборе возвестил эти тексты, каждый из которых предвлял словами: «Я слышал так, что однажды Благодатный (*Бхагаван*)» пребывал там-то и там-то (см. об этом [Андросов 2000: 615, 614, примеч. 6, 7]).

В палийских суттах, санскритских сутрах, а также в других буддийских источниках приверженцы и почитатели любовно величали Будду Бхагаваном (или Бхагаватом)⁴⁵, т. е. Благостным, Благодатным, Благословенным⁴⁶. Это имя-эпитет было общеиндийским

⁴⁵ Санскр. Bhagavant, тиб. bcom ldan 'das – этот эпитет Будды чаще всего не переводится с санскрита, в том числе и мной в ряде предыдущих публикаций «Алмазной сутры» (ВЧ). Но, думается, именно наличие буддийских источников на китайском, тибетском и других языках (на которые с индийских переводились все термины и даже имена) делает необходимым русский перевод термина. Кроме того, в этой работе принят, насколько это возможно, стиль полного перевода. Подробный анализ этого эпитета принял С.Д. Серебряный, предлагающий его не переводить [Лотосовая сутра 1998: 47–48, примеч. 214].

⁴⁶ Из трёх названных возможных переводов термина (почти равнозначных по-русски) я предпочёл «Благодатный». Это слово со значениями «приносящий радость», «полный благ», «исполненный благодати» наиболее близко отвечает смыслу палийско-санскритского термина и буддийской культуре. См. также [Андросов 2000: 49–50, примеч. 221].

термином торжественного возвещения о святых персонажах или обращения к ним. Оно применяется в индуизме в отношении высших богов (Шива, Вишну, Кришна и др.), а в джайнизме – Джинны Махавиры [Мифы 1991, т. 1: 201].

Возвращаясь к зачину буддийских сутт, обратим внимание: почему-то буддийская традиция опускает такое немаловажное обстоятельство, что Ананда вступил в общину только во второй год её существования [Андросов 2001: 136–138]. Поэтому он не мог слышать первые три великие проповеди Просветлённого. В этом случае, думается, более логично следовать «Виная-питаке», тем более что в ней интересна и сама канва событий, вызвавших к жизни духовно-нравственное произведение, что мною кратко излагается во введении к сутте. Считается, что это собрание текстов произносил Упали, брадобрей, который принадлежал к нижним слоям общества и был в услужении у богатых щакьев. Фактически низкорождённый становился в общине не просто братом, а именно равным во всём с высокорождёнными сообщинниками.

Однако возникает вопрос: как переводить? Ответ на него порождает множество новых вопросов. Стоит ли буквально следовать тексту? Прибегать ли к транслитерации специальных терминов? Каким образом передавать их значения? Можно ли перевод в какой-то мере подменять пересказом, изложением? Должен ли древний текст звучать современно или нужно ему придавать «шарм старины»? Во всём мире учёные различно отвечают на эти и другие возникающие у переводчика вопросы, в чём легко убедиться, просмотрев многочисленные русские публикации «Сутты [Первого] поворота Колеса Закона» [Хрестоматия 1980: 136–137; Вопросы Милинды 1989: 445–450; Лысенко 1994: 169–173; Пишель 1911: 39–41; Жизнь Будды 1994: 63–65, 206; Андросов, 2001: 111–116, 2010: 34–65; Томас 2003: 142–145; Сенкевич 2017: 372–374].

Я полагаю, если работа не специальная, то, во-первых, нужно отчётливо представлять читателей, интересующихся буддизмом в России, во-вторых, исходить не из академических принципов перевода, а из внутренних задач буддийской текстовой культуры. Это упор на передачу значений, современный язык (желательно без иностранных заимствований), согласованность с другими

частями Закона и опора на его сущностные смыслы. К внутренним задачам также относятся учёт адресата (его уровень понимания) и характера сообщения, т. е. насколько идейно-содержательная сторона оригинала соотносима с категориями и понятиями русской культуры. В местах «нестыковок» допустимы упрощения, пересказ, но они обязательно должны сопровождаться комментариями, истолкованиями.

Конечно, такого рода деятельность неизбежно влечёт субъективизм определённого рода (ср., например, с принципами перевода и комментария на современный английский язык [Udana 1990: 2–7]), но, как учил Просветлённый, без субъекта, без человека и его деяний не свершается ничего в мировом процессе. Здесь текст адресуется хорошо знакомым мне читателям – приступившим к изучению, живо вникающим в восточные учения, и в частности в буддизм. Индологи же в состоянии прочесть текст самостоятельно.

«Сутта [Первого] поворота Колеса Закона» («Дхамма-чакка-паваттана-сутта»)

[Вступление]

После обретения Дара Просветления Будда пребывал некоторое время в недоумении. Открытый им Закон, Дхарма, оказался не просто глубоким, высоким, тонким, но ещё и трудным для понимания как людьми, так и богами. Он задался вопросом: доступен ли Закон познанию рассудком? Вероятно, подумал Благодатный, эту Дхарму могли бы освоить святые мудрецы, но они блюдут собственные законы. Для людей же, живущих в страстях и привязанностях, жаждущих наслаждаться, обладать и властвовать, этот Закон вряд ли станет Учением, ибо им не понять радость искоренения чувственности, радость прекращения череды рождений, радость обретения нирваны.

Врождённая сила Сострадания и Любви ко всем существам заставляли его вновь и вновь возвращаться к мысли о том, кому и как поведать о полученном Знании. В этот ответственный момент принятия решения, как сообщают источники, на выручку Будде и фактически всему человечеству поспешили высшие боги – Брахмы⁴⁷, которые смогли проникнуть в мысли Истинносущего. Один из этих богов, по имени Брахма Сахампати, спустился с небес на землю и предстал пред Благодатным в виде отшельника. Преклонив колени, он обратился к Просветлённому с просьбой проповедовать Законоучение, ибо найдутся люди, чей ум уже начал освобождаться

⁴⁷ Этот эпизод повторяется в нескольких суттах палийского канона с незначительными расхождениями, см. также о нём [Thomas 1952: 81–82; Narada 1980: 57–64; Nanamoli 1984: 35–39], в русском переводе [Хрестоматия 1980: 132–134] и русском пересказе [Пименов 1998: 197–198]. О месте этих богов в буддийской космологии см. ДС, СХХVIII.

из плена желаний, из тлена бытия, из тьмы невежества. Вот они-то и услышат тебя, они-то нуждаются в таком Учении, как в солнечном свете, а без него они пропадут и сгинут во мраке.

Решение было принято. Тень сомнений растаяла в свете знания. Раздумывая над тем, с кем поделиться Даром в первую очередь, Щакьямуни⁴⁸ сразу же с теплотой вспомнил своих мудрых учителей. Однако, открыв «божественное око»⁴⁹, Просветлённый не нашел их на бренной земле: к этому времени его духовные учителя отошли в мир иной (здесь и далее см. палийскую «Махаваггу» [Vinaya Pitakam 1997: 7–12; Vinaya Texts 1881–1885. Pt. I: 89–98]).

«Божественное око» Благодатного увидело пятерых аскетов, которые совсем недавно были его друзьями-сотоварищами по отшельнической практике. Они покинули его накануне Просветления, усомнившись в правильности его поведения, когда он отказался от дальнейшего умерщвления плоти [Андросов 2001: 84–86]. В это время они как раз прибыли в славный град Варанаси и расположились близ него в Оленьей роще на окраине пригородного местечка, называемого в древних палийских текстах Исипатана⁵⁰, Сарнатх и т. д. Туда же направился Просветлённый.

Ещё издали его приближение увидели пятеро аскетов⁵¹. Удивились и сговорились меж собой: «Братья, не будем ни приветствовать его,

⁴⁸ Одно из имён Будды, букв. – Мудрец из рода щакьев. Щакьи – племя в предгорьях Гималаев, в царской или княжеской семье которого родился и жил до 29 лет будущий Победитель смерти, см. [Андросов 2000: 9–10; 2001: 64–72].

⁴⁹ Согласно текстам, вместе с Просветлением Будда обрёл дар всевидения, который нередко конкретизируется как пять видов видения, или пять очей. Их перечисление см. ВЧ, 18, а санскритские и тибетские термины см. ДС, LXVI [Андросов 2000: 537], а также [Андросов 2001: 90–92, 111, 120–121].

⁵⁰ На санскр. – *Риши-патан*, что означает «Обитель святых мудрецов». Изначально *риши* называли сказителей ведийских гимнов, а затем и всех мудрецов. Ныне это место является одним из центров мирового буддизма, в котором возведены храмы большинства стран буддийского мира, работают институты по изучению буддизма, раскопаны древние архитектурные памятники, возрождена Оленья роща и т. д.

⁵¹ Помимо названной выше палийской «Махавагги» (см. также перевод В.В. Вертоградовой [Хрестоматия 1980: 134–137]), примерно такие же сюжеты содержатся в большинстве буддийских источников агиографического плана. Это и палийская «Ария-париесана-сутта» (из «Маджджхима-никаи», XXVI [Thomas 1952: 83; Narada 1980: 67–69; Пименов, 1998: 199]). Ей вторит «Лалита-вистара» [Lalitavistara 1983. Vol. II: 614–616] и «Буддха-чарита»

ни брать у него чашу для подношений, ни готовить ему сиденье». Ибо считали они его отказником духа, изменником отшельнических правил. Но лишь свет очей его достиг их лиц, забыли они об уговоре, вышли радостные навстречу и дружески приветствовали. Приняли они и чашу его, и сиденье предложили, и сбегали за водой для омовения ног, и полотенце нашли.

Благодатный уселся поудобнее, умылся, смыл дорожную пыль со своих стоп, скрестил ноги, выпрямил спину и взглянул окрест. Друзья-отшельники решили привлечь его внимание. «Друг Гаутама», – обратились они к нему. На что Победитель Мары⁵² возразил: «Подвижники⁵³, не зовите Истинносущего (*Tamhagatu*)⁵⁴ по имени или словом „друг“, как равного. Истинносущий – это тот, кто удостоился нирваны (*архат*), кто достиг наивысочайшего совершенного Просветления. Да услышите, подвижники, Я обрёл бессмертие. Я буду учить и возглашать Закон. Практически следуя моим наставлениям, вы вскоре, уже в этом рождении, познаете и непосредственно постигнете, что есть высшая цель духовной жизни, ради которой юные брахманы уходят из дома в отшельничество».

Друзья-аскеты не очень прониклись услышанным и высказали своему бывшему товарищу сомнения: «Друг Гаутама, ты ведь не смог достичь наивысшего совершенного знания и сверхъестественного состояния сознания, даже практикуя крайне трудные и мучительные испытания-истязания тела и ума. Как же ты, пребывая теперь

[Ащвагхоша 1990: 155–157]. Ниже приводится обобщённый вариант данных источников. В то же время самые ранние китайские переводы (выполненные со 197 по 479 гг.) буддийских текстов, в которые входит агиографический эпизод с Первой проповедью, отличаются и рядом второстепенных моментов сюжета, и содержанием собственно проповеди [Karetzky 1995].

⁵² В раннебуддийской мифологии Мара – бог зла, тьмы, неведения, смерти. По своим функциям он схож с брахманско-индуистским богом Ямой.

⁵³ «Подвижники» – пали *бхиккху*, санскр. *бхику*, позднее, после образования монашеской общины, этот термин в текстах означает «монах». Корень «*бхики*» имеет значения «просить, получать, собирать милостыню». Буддисты придали термину новый смысл. С одной стороны, *бхику* – это тот, кто полностью отринул идею личной собственности и даже собственного Я, и в этом смысле он «подвижник духа». С другой стороны, он живёт только за счёт милостыни, таким образом, он добровольно нищенствует.

⁵⁴ Будда Щакьямуни обычно так называл себя или говорил о себе в проповедях. В дальнейшем это имя-термин станет важнейшей категорией буддизма.

в удовольствиях, отказавшись от духовных устремлений, прозябая в убожении себя, смог обрести столь совершенное знание и сверхъестественное состояние?»

На это Будда ответил: «О подвижники, Истинносуший не пребывает в удовольствиях, не отказался от духовных устремлений и отнюдь не погряз в убожении себя. Истинносуший – это тот, кто удостоился нирваны, кто достиг наивысочайшего совершенного Просветления. Да услышите, подвижники, Я обрёл бессмертие. Я буду учить и провозглашать Закон. Практически следуя моим наставлениям, вы вскоре, уже в этом рождении, познаете и непосредственно постигнете, что есть высшая цель духовной жизни, ради которой юные брахманы уходят из дома в отшельничество».

Одним словом, он отверг обвинения и настаивал на главных чертах своего нового Дара. Ещё некоторое время продолжался спор между ними, пока Благодатному не удалось наконец убедить пятёрку подвижников посидеть молча и, внимательно слушая, глубоко проникаться Знанием его Первой проповеди, торжественно называемой поворотом Колеса Закона.

[Перевод с пали]

И возвестил Благодатный пятёрке подвижников:

«О нищенствующие подвижники духа, существуют две крайности, к коим не следует приближаться тому, кто решил удалиться от мира.

Какие две?

Одна – это жизнь во страстях, посвящённая убожению чувственных желаний, что низко, пошло, обыденно, недостойно и бесцельно.

Другая – это жизнь, посвящённая самоистязанию, что мучительно, недостойно и бесцельно.

Не будучи на привязи с этими двумя крайностями, о подвижники, Истинносуший воистину познал Срединный путь, содействующий проникновенному видению и знанию, ведущий к умиротворению,

высшей мудрости, Просветлению и окончательному освобождению от череды рождений – к нирване.

Каков же, о подвижники, этот Срединный путь, воистину познанный Истинносушим, содействующий проникновенному видению и знанию, ведущий к умиротворению, высшей мудрости, Просветлению и окончательному освобождению от череды рождений – к нирване?

Этот достойный Восьмеричный путь состоит в правильных воззрениях, правильных устремлениях, правильных речах, правильных действиях (правильном поведении), правильном способе поддержания жизни, правильном приложении усилий, правильном памятовании и в правильном сосредоточении. Это и есть, о подвижники, Срединный путь, воистину познанный Истинносушим, содействующий проникновенному видению и знанию, ведущий к умиротворению, высшей мудрости, Просветлению и окончательному освобождению от череды рождений – к нирване.

О подвижники, существует и благородная истина о страдании. Рождение есть страдание, старость – страдание, болезнь – страдание, смерть – страдание, связь с тем, что неприятно, – страдание, утрата того, что приятно, – опять страдание, не иметь того, что хочется, тоже страдание. Одним словом, пять видов привязанности⁵⁵ суть страдания.

О подвижники, существует и благородная истина о причине страдания. Это – жажда, из которой вновь происходит рождение, сопровождаемое чувственными наслаждениями и похотью, она услаждается то одним, то другим. Она состоит в жажде ублажать страсть, жажде [лучшего] существования и жажде разрушения, небытия.

О подвижники, существует и благородная истина о прекращении страдания. Это – высвобождение от жажды и полное искоренение страсти, что достигается оставлением их, отречением от них, отращением к ним и забвением их [ради освобождения].

⁵⁵ Так, видимо, можно образно назвать важнейшее представление буддизма о том, что существование человека сковано (или обречено следовать) пятью группами (**pañca-upādāna-khandha**) дхарма-частиц потока сознания и психики. Подробнее см. «Сутту о признаках отсутствия вечной души» [Андросов 2010: 61–65, а также Андросов 2001: 167–182].

О подвижники, существует и благородная истина о Пути прекращения страдания. Это – благородный Восьмеричный путь, состоящий в правильных воззрениях, правильных устремлениях, правильных речах, правильных действиях (правильном поведении), правильном способе поддержания жизни, правильном приложении усилий, правильном памятовании и в правильном сосредоточении.

“Вот это и есть благородная истина о страдании”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность страдания], ясное понимание и свет истины.

“Но эту благородную истину о страдании должно постигнуть”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность страдания], ясное понимание и свет истины.

“И вот эта благородная истина о страдании постигнута”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность страдания], ясное понимание и свет истины.

“Вот это и есть благородная истина о причине страдания”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность причины страдания], ясное понимание и свет истины.

“Но эта благородная истина о причине страдания [сообщает о причине, которую] надлежит вырвать с корнем”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность причины страдания], ясное понимание и свет истины.

“И вот эта благородная истина о причине страдания [сообщает о причине], вырванной с корнем”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность причины страдания], ясное понимание и свет истины.

“Вот это и есть благородная истина о прекращении страдания”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“Но эту благородную истину о прекращении страдания должно воплотить”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“И вот эта благородная истина о прекращении страдания воплощена”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“Вот это и есть благородная истина о Пути прекращения страдания”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность Пути прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“Но эту благородную истину о Пути прекращения страдания должно претворить [в жизни]”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность Пути прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

“И вот эта благородная истина о Пути прекращения страдания претворилась [в моей жизни]”.

Когда, о подвижники, ко мне [пришли эти] Слова Закона (*Дхамма*), о коих прежде не слышали, тогда же даровано мне было видение, знание, мудрое проникновение [в сущность Пути прекращения страдания], ясное понимание и свет истины.

О подвижники, пока я не уяснил для себя полноту и совершенство знания четырёх благородных истин, знания трёхчастного⁵⁶ и двенадцативидного⁵⁷, до тех пор я не обрёл ещё непревзойдённого совершенного Просветления (*ануттарам самма-самбодхи*) и не превозносил его в мирах богов, Мары и Брахмы, среди отшельников и брахманов, среди богов и людей.

Когда же я овладел совершенно и полностью знанием четырёх благородных истин, знанием трёхчастным и двенадцативидным, тогда, о подвижники, постиг я, что обрёл непревзойдённое совершенное Просветление, тогда и изрёк это в мирах богов, Мары и Брахмы, среди отшельников и брахманов, среди богов и людей.

И открылось мне знание и ведение: “Освобождение моего сознания непоколебимо, это моё рождение последнее, больше не будет новых рождений”. Так говорил Благодатный. И возрадовались Слову Благодатного [сердца] пяти восхищённых подвижников. Когда проповедь была возвещена, у досточтимого Конданньи (санскр. Каундиньи) открылось незапятнанное, чистое видение (око) Закона (*Дхамма-чакку*)⁵⁸, и он молвил: “Всё, что имеет происхождение, то не избежит уничтожения”.

Когда Благодатный привёл в движение колесо Закона, божества, обитающие на земле, воскликнули: «Воистину Благодатным в Варанаши, в Оленьей роще Исипатаны приведено в движение непревзойдённое колесо Закона, которое в этом мире не мог повернуть

⁵⁶ 1. Знание четырёх благородных истин. 2. Знание о их действительном функционировании. 3. Знание о том, как воплощать каждую из них [Narada 1980: 93].

⁵⁷ Каждая из четырёх истин постигается трояко, как описано выше.

⁵⁸ В буддизме «око Закона» свидетельствует об обретении первой из четырёх степеней святости, т. е. адепт становится «вступившим в поток» (*соттапатти*, санскр. *шроттапанна*).

никакой учитель подвижников (*самана*, санскр. *шраман*), никакой жрец-брахман, никакой бог, ни бог Мара, ни [великий] бог Брахма и никто другой».

Когда услышали возглас земных божеств четыре великих небесных царя сторон света⁵⁹, они тоже воскликнули: «Воистину Благодатным в Варанаси, в Оленьей роще Исипатаны приведено в движение непревзойдённое колесо Закона, которое в этом мире не могли повернуть никакой учитель подвижников, никакой жрец-брахман, никакой бог, ни бог Мара, ни [великий] бог Брахма и никто другой».

Когда был услышан возглас четырёх великих небесных царей сторон света на небесах тридцати трёх богов⁶⁰, на небе удовольствий (*Тушита*), на небе бога смерти (Яма), на небесах наслаждений, перевоплощений и даже на небесах богов Брахмы, то они тоже воскликнули: «Воистину Благодатным в Варанаси, в Оленьей роще Исипатаны приведено в движение непревзойдённое колесо Закона, которое в этом мире не мог повернуть никакой учитель подвижников, никакой жрец-брахман, никакой бог, ни бог Мара, ни [великий] бог Брахма и никто другой».

И в то же мгновение, в тот же самый момент, одновременно с тем, как этот возглас достиг небес Брахмы, все десять тысяч миров во Вселенной затряслись, задрожали, затрепетали и всё мироздание засияло несравненным светом, превосходящим лучезарность богов.

Вот тогда Благодатный произнёс торжественные слова: «Воистину Конданнья постиг Это, воистину Конданнья постиг Это». Теперь досточтимого Конданнья называют Познавший (*анната*) Конданнья.

⁵⁹ Санскритские, тибетские и русские имена этой «четвёрки» см. ДС, VII [Андросов 2000: 478–479].

⁶⁰ Санскритские, тибетские и русские названия всех нижеследующих классов богов см. ДС, CXXVII–CXXVIII [Андросов 2000: 590; Андросов 2001: 163].

[Заключение]

Тогда Конданнья попросил Просветлённого совершить над ним обряды отречения от мира и посвящения соответственно новому Закону. После этого он был первым принят в общину (*сангху*) Будды со словами: «Войди, подвижник, и готовься правильно возвещать Учение. Следуй стезёю духовной жизни до полного искоренения страдания». Такова была древнейшая формула посвящения в буддийские монахи.

[Толкования]

Собственно вращение колеса Дхармы означает изложение и объяснение Закона для других умов ради достижения ими той же цели – Просветления. Ход колеса, как и солнца, которое оно символизирует, больше не остановить ни богам, ни Маре, ни Брахме, ни отшельникам, ни брахманам и никому другому во всей Вселенной. Чрезвычайно важно и то, что в первых же словах первой проповеди Будда посоветовал своим последователям избегать двух крайностей: (1) использовать религиозные обряды ради достижения мирских целей и (2) изнурять свое тело и ум отшельническими обетами, узами аскетизма ради обретения высшей цели. Именно на этом Пути основоположника буддизма постигло Просветление (*бодхи*), Он познал умиротворение (*шанти*) и *нирвану* (пали *ниббана*). Это было новшеством буддизма как Учения (Дхарма) о духовно-нравственном совершенствовании. Поэтому он и получил одно из главных и изначальных своих названий – Срединный Путь (*Majjhimāratipadā*, санскр. *Madhyamāpratipad*).

Позднее Щакьямуни многократно разъяснял необходимость постоянного практического видения этой Срединности. «Признавать, что совершивший деяние получает его плод (в следующем рождении), – это одна крайность. Признавать, что совершивший деяние и получивший его плод (в следующем рождении) суть разные личности, – это другая крайность. Закон (*Дхамма*) Истинноносущего (*Татхагата*) гласит, что истина покоится между двумя

крайностями» («Нидана-самьютта», 46 [Samyutta-Nikaya 1975–1998, Pt. II: 75–76].

Столь же кардинальными, а позднее и системообразующими принципами стали возведённые миру четыре благородные истины. Считается, что Шакьямуни постиг их в ночь Просветления. После неё же, пребывая несколько дней в раздумьях и рассматривая внутренним взором обрётённые знания, Истинносуший определил у каждой из истин по четыре признака [Андросов 2001: 92, 103–106] (санскритские и тибетские термины см. ДС, XXI, ХСVII–С [Андросов 2000a: 489, 570–571]).

Наличие страдания (*дуккха*, санскр. *дуккха*) объясняется тем, что, во-первых, всё в этом мире невечно и преходяще. Во-вторых, ничто не приносит полного удовлетворения, а потому неизменно мучение либо телесное, либо умственное. В-третьих, всё пусто в том смысле, что нет никакой надёжной опоры (например, Бога), держась за которую можно быть всегда счастливым. В-четвёртых, нет вечной души, следовательно, нет ничего прочного и внутри себя.

Страдание имеет причину (*самудая*), потому что всё в мире сковано жадой, из которой, словно щупальцы, тянутся цепи причинности (1), всё происходит из чего-то другого (2), и, значит, у всего есть свой источник (3), и, кроме того, для происхождения нужны условия (4). Жажда – это сила, внутренне присущая каждому из нас.

Есть прекращение (*ниродха*) действия причины страдания. Ибо, во-первых, всё когда-то кончается. Во-вторых, покой и умиротворение столь же свойственны мирозданию, сколь движение и возникновение. В-третьих, все стремятся избавиться от страдания. В-четвёртых, возможно полное отречение от будущих рождений.

Есть Путь (*патипада*, *магга*, санскр. *марга*) освобождения от страдания и рождений. Путь должен быть действительным и действенным (1). Идущий должен иметь снаряжение в виде духовных средств и методов (2). Продвижение по Пути отмечается вехами достижений и обретений (3). Завершается Путь освобождением (4).

Нельзя обманываться кажущейся простотой четырёх благородных истин Будды. Их познание практически неисчерпаемо, как и возможности истолкования. В канонических текстах они излагаются и поясняются десятки раз, в самых разнообразных контекстах,

начиная с первой проповеди Просветлённого. Все последующие учителя буддизма обязательно останавливались на этой доктрине, в том числе и наши современники. Вот пример из выступления Далай-ламы XIV – главы тибетских, монгольских и российских буддистов. «Страдание подобно болезни. Внешние и внутренние условия, приносящие болезненность, суть причины страдания. Состояние выздоровления от болезни есть пресечение страдания и его причин. Лекарства, излечивающие недомогание, являются правильными путями» [Далай-лама 1993: 18; 2007: 30].

1. Страданием обьяты все формы существования, включая богов; нижний уровень страдания – недовольство, несогласие, неудовлетворённость, верхний – боль, мучение, смерть. Буквально *духкха* (санскр. *duḥkha*, пали *dukkha*) – «страдание», «боль», «болезнь», «мука», «неудовлетворенность бытием». Наличие *духкхи* – основополагающий принцип череды рождений (*сансара*) и сущность первой Благородной истины.

Осознав это неотъемлемое свойство жизни (фактически её синоним), приступают к поиску причин страдания, что знаменуется вступлением на Восьмеричный путь, или, в более широком смысле, на Срединный путь, т. е. к поиску духовного освобождения. Согласно сутрам, существует три главных типа *духкхи*: (1) страдание от боли телесной или умственной («душевные муки»⁶¹, когда «сердце болит»); (2) страдание от изменчивости, относительности бытия, от невозможности постоянного пребывания в состоянии счастья, радости и удовольствия; (3) страдание, распространяющееся повсюду, присущее самой природе живых существ, обречённых рождаться и умирать. Последний тип страдания считается самым сложным и базисом первых двух типов *духкхи*. Нет никакого способа избавиться от него, кроме как прервать череду рождений.

В буддизме страдание – это фундаментальный принцип круговорота бытия всех видов существ *сансары*. Для правильного понимания этого термина нужно по возможности отстраниться от западных трактовок страдания, опирающихся на библейские

⁶¹ «Думать – означает страдать, и мир мысли, должно быть, в то же время и мир терзаний» (Ч.Р. Метьюрин. «Мельмот–Скиталец»).

традиции. Кроме того, нужно осознать, что страдание в буддизме вовсе не противопоставляется мирскому счастью, радости, удовольствию, кои преходящи и расставание с ними доставляет новые мучения⁶².

«Мы находимся в постоянной неудовлетворённости... Мы можем испытывать сильное физическое или даже духовное (например, эстетическое) наслаждение и готовы при этом воскликнуть: „Остановись, мгновение!“ Но мгновение не останавливается, наслаждение заканчивается, и мы страдаем, оттого что оно ушло, стремимся вновь испытать его, но безуспешно, отчего мы страдаем еще сильнее. Или, наоборот, мы стремимся к чему-то, возможно посвятив этому всю жизнь. И вот мы достигли цели, но нас постигает горькое разочарование – плод оказался не столь сладким, как нам представлялось, а жизнь утрачивает смысл, потому что цель достигнута, а более стремиться не к чему. И наконец, всех нас ждёт смерть, которая делает наши удовольствия и наслаждения конечными и преходящими. Но и это ещё не всё. Мы не только страдаем (в смысле – мучаемся), но мы также всё время оказываемся в ситуации страдательности, пассивного претерпевания. По видимости человек – сам кузнец своего счастья, но в действительности, будучи опутан клубком причинно-следственных отношений и связей, он не столько куёт, сколько сам пребывает под молотом причинности на наковальне следствий» [Торчинов 2000: 21].

Положить предел страданию (*дуккхе*) может только нирвана. В миру лекарством от страдания является сострадание – забвение собственных мук благодаря неустанному радению за других существ. Ещё одним лекарством от страдания может стать оставление мира и уход в монашество, вступление на Восьмеричный Путь и следование Срединным Путём.

Названные выше признаки страдания характеризуют и сущность Просветления Будды. Они же являются главными идеями, на которые опираются доктрины всех направлений и школ буддизма. Эти же идеи суть критерии истинности различных аспектов буддийской философии. Для раннего буддизма помимо идеи страдания чрезвычайно важны также идеи невечности и отсутствия самости. На философском языке истина страдания означает всеобщий закон изменчивости, непостоянства (*анитья*) и отсутствия вечной души (*анатман*), а также пустоты самосущего.

⁶² В словах великого русского поэта угадываются, наверное, аналогичные смыслы: «Так стон любви, страстей и муки / До гроба в памяти звучит» (М.Ю. Лермонтов).

2. Причина (*самудая*) страдания включает в себя три вида желания, или влечения, привязанности («цепляния за»): жажду страсти, жажду бытия, в том числе и существования после смерти, а также желание небытия и несуществования после смерти (подробнее см. об этом [Лысенко 1994: 170–173; Торчинов 2000: 22–27]) – все они суть движители колеса новых рождений; все они суть карма⁶³, или деяния телесные, словесные и умственные. Эти деяния могут быть добродетельными, недобродетельными и безразличными. Таковы будут и их последствия. Но более известным является другое истолкование трёх видов желания: (1) пребывать в блуде сладострастия, похоти; (2) быть во мраке неведения относительно подлинных целей и ценностей жизни; (3) испытывать ненависть, неприязнь, зависть к другим существам, вплоть до того, чтобы желать им смерти. Кроме того, жажда – это и четыре вида наших привязанностей, или «прилипания», к чувственным радостям, к собственным взглядам и мнениям, к обычаям и обрядам, а также к вере в собственное «я» и «моё» [Голдстейн 1993: 369–371].

Настоящее и будущее существ подвластно в буддизме не горним силам, а результатам их собственных деяний, регулируется безличным законом воздаяния-возмездия, называемым кармой. Карма (санскр. *karman*, пали *kamma*; деяние, дело, поступок) – общиндийское понятие, передающее идею неотвратимости последствий любого деяния в настоящем и следующих рождениях особи. Под «деяниями» разумеются как телесные действия, так и акты мышления, а также языкового общения. Истоки этого понятия восходят к старейшим Упанишадам: «Человек становится добрым от доброго деяния, дурным – от дурного» («Брихадараньяка-упанишада», III.2.13, а также см. IV.4.5. или «Чхандогья-упанишада», III.14.1 и исследования [Сыркин 1971: 175–176, 190, 195; Семенцов 1985: 49; Упанишады 2000; Gombrich 1988: 46–48]).

⁶³ Отмечу, что в самом палийском тексте первой проповеди этот термин не употребляется, в отличие, например, от источников, сохранившихся в китайском каноне [Karetzky 1995: 130–131]. На мой взгляд, это свидетельствует о том, что данный фрагмент проповеди относится к самым ранним фазам формирования Закона, когда терминологические и понятийные связи ещё не были окончательно установлены.

В буддизме карма – это благие и неблагие побуждения (*четана*) вместе с сопутствующими им проявлениями сознания (опять-таки в трёх сферах деятельности), которые обуславливают то или иное будущее рождение индивида. Если соотношение благих и неблагих кармических последствий в совокупности определяет «качество жизни» (т. е. рождение богом, полубогом, человеком, животным, ненасытным духом или тварью ада), то плод каждого конкретного деяния сказывается на социальных условиях рождения, чертах характера и т. д. Главные корни неблагодарной кармы тянутся из троицы порока: алчности (*лобха*), ненависти (*двеша*) и невежества (*моха*). Благая карма питается корнями добродетели, которые противоположны названным.

Далеко не все последствия деяний образуют плод (*випака*) именно для следующего рождения. Некоторые из них, называемые «слабыми», дают знать о себе уже в настоящей жизни. И наоборот, результаты самых «сильных» поступков могут проявляться через несколько рождений. Кармические образования (*санскара*) являются вторым звеном 12-членной цепи взаимозависимого происхождения (см. ДС, XLII и [Андронов 2000: 513–514; 2001: 185–189]). Совокупная карма существ в буддизме – это творческая сила космических процессов.

Согласно Будде, именно кармой обуславливаются различия в людских судьбах, а также пол, выбор семьи, черты характера и т. д. Учение о причине круговорота сансары типологически близко представлениям о роке, судьбе, возмездии в других религиях. На обыденном уровне индийские буддисты учили карме как общему следствию деяний, совершённых индивидом в прежних рождениях. Прошлая вина искупалась страданием в настоящем, а заслуга вознаграждалась благополучием. Следовательно, в буддийском понимании, если человек и страдает за прошлые проступки, то пусть он не ропщет, а заботится о создании лучших условий для дальнейших жизней.

С точки зрения дхармического анализа, любое мимолётное состояние сознания является актом (*карман*). Оно вызывает определённое сочетание дхарма-частиц и упадан, а значит, и соответствующее поведение эмпирической личности – пудгалы. Прежде чем

совершится телесное движение, произнесётся слово или сформулируется понятие, в индивидуальном потоке сознания уже имеется предрасположение, принимающее форму поступков, речей, идей. Эти акты вновь влияют на дхарма-частицы и т. д.

Таким образом, дхармический уровень сознания есть «поле созревания личности», куда индивид бросает семена своих достоинств и недостатков, разумеется, по буддийской шкале ценностей, а собирает плоды наслаждений, страданий, удач и бед. После смерти или распада пудгалы поток дхарма-частиц продолжает сохранять на себе «следы» прежнего существования. Под воздействием силы этого кармического осадка образуется новая «завязь» жизни, эмпирическое существо которой наследует данную карму.

Во избежание телесных прегрешений буддист сокращал их до минимума, чему способствовало скитальчество, во избежание дурных речей он принимал обет молчания, а во совершенствование помыслов практиковал упражнения по сосредоточению, медитацию. Так он устранял «дурную» карму, тогда как «добрую» накапливал благочестивыми размышлениями. Всё это мы находим в «Дхаммападе» (185): «Неоскорбление, непричинение вреда и воздержанность в согласии с Пратимокшей (сводом дисциплинарных правил), и умеренность в еде, и уединенное существование, и преданность возвышенным мыслям – вот учение просветлённых» [Дхаммапада 1960: 91].

В карму верили сторонники всех школ религиозной мысли древней Индии. Буддийская трактовка идеи возмездия-воздаяния отличалась прежде всего отрицанием вечного носителя кармы – души (*атмана*) и обособлением индивидуального кармического процесса. Только самостоятельные духовные усилия могут изменить естественное протекание закона кармы, на который не влияют ни люди, ни боги, ни сверхъестественные силы. В «Дхаммападе» (165) по этому поводу говорится: «Чистота и нечистота связаны только с самим собой, одному другого не очистить» [там же: 85].

3. Прекращение (*ниродха*) действия причины страдания. Оно представляет собой забвение желаний, освобождение от них и связанных с ними омрачений сознания. Практически это забвение страстей достигается культивированием любви, дружелюбия,

милосердия, сострадания и сочувствия к другим существам. Всё это суть противоядия «злой» карме, что раскрывалось в этических идеалах религии⁶⁴. Ранняя буддийская этика носила столь же практический характер, как и рассмотренные выше доктрины. Но если последние опирались скорее на результаты созерцательных упражнений буддийских адептов, то этические предписания базировались на социальном поведении членов религиозной общины внутри и вне неё. Хотя многие моральные принципы буддисты позаимствовали из общеиндийского культурного наследия, тем не менее они создали собственную оригинальную систему нравственных ценностей высокого порядка.

Вступление в буддийскую сангху, обучение неофита и последующее его посвящение в «нищенствующее братство благородных» были весьма относительным уходом из общества, а именно уходом от общественных обязанностей. Ежедневно каждый бхикшу значительную часть времени проводил за сбором подаяний в отведённом ему жилом квартале. В зависимости от способностей он мог, вероятно, и поучать людей, проповедуя и повествуя о жизни и подвигах своего Первоучителя. И всегда буддист должен был являть образец нравственности, не омрачённой ни вожделением, ни жадностью, ни злостью, ни другими аморальными качествами.

Сангха (санскр. *saṅgha*; объединение, общество) – община буддийских монахов (*бхикшу*) или монахинь (*бхикшунь*), свято чтущих Закон (*Дхарму*) Просветлённого, у которых миряне ищут покровительства, защиты от страданий и бед. Сангха является одной из трёх драгоценностей буддизма. В его ранний период, а также в тхераваде существовало и существует понятие «святой общины», состоящей только из буддийских святых четырёх категорий (от *щротапанны* до *архата*, см. ДС, СП [Андросов 2000: 572–573; 2001: 215–219]). В широком смысле *сангха* – это все буддийские монахи мира, тогда как в узком – это монахи определённого направления, школы, монастыря, храма, придерживающиеся единого Устава – Пратимокши.

⁶⁴ Я бы не согласился со столь прямолинейным отождествлением «третьей истины» с нирваной, как это делает проф. Е.А. Торчинов [Торчинов 2000: 27–28]. Блаженство, счастье, радость – плоды обретения «третьей истины» – суть лишь предпосылки к достижению нирваны, ср. [Говинда 1993: 61–65].

Для периода раннего буддизма лишь с натяжкой можно говорить об обособлении мирян-буддистов. В основном это были люди, связанные семейными, социальными, материальными и прочими узами с традиционным укладом жизни, пронизанной брахманистским ритуализмом. Однако они изыскивали возможность и, главное, средства для того, чтобы проявлять интерес к буддизму, кормить и одевать бхикшу или делать солидное подношение общине. Для духовного развития Будда рекомендовал им соблюдать пять заповедей, хотя бы дважды в месяц (дни *uposathī*, исповедания в проступках): блюсти целомудрие, не убивать, не красть, не лгать и не принимать опьяняющих напитков или одурманивающих (наркотических) веществ. Большое значение в миссионерской деятельности буддистов отводилось также проповеди идеалов милосердия (*майтри*), сострадания (*каруна*), дружелюбия (*мудита*), миролюбия и др.

Людей, воспитанных в культурах, характеризующихся монотеистической религиозностью, вероятно, очень удивляет отсутствие такой категории, как «вера», среди духовных совершенств и среди восьми ступеней буддийского Пути. Более того, учёные подсчитали, что в палийской «Сутта-вибханге» (из «Виная-питаки»), комментирующей буддийский монашеский Устав (*Патимоккха*), Просветлённый 409 раз осуждал поведение своих последователей за то, что они стремились внушить веру (*pasāda*) тем, кто обходится без неё, а также винил тех, кто ратовал за её экзальтированные проявления. По его мнению, умиротворение и покой сами по себе достаточные состояния сознания, чтобы постепенно привести человека к нирване [Gombrich 1988: 119].

Агиографические материалы не дают оснований заключить, что Щакьямуни пытался создать собственный культ. Ибо даже в формуле «трёх прибежищ», когда произносят «уповаю на Будду», речь идёт не о данном Учителе Закона, а о Будде как особом существе в состоянии нирваны, коих несколько. Более того, в самих сутрах, когда Будда учил о высоких материях, он всегда говорил от третьего лица – Истинносущего (*Татхагаты*). Что Щакьямуни завещал своим ученикам? Закон и правила поведения, или Устав, а на вопрос Ананды, как быть с обычаем посещать и лицезреть Просветлённого, он ответил: совершайте паломничество по четырём местам, где он

родился, обрёл Просветление, повернул колесо Закона и достиг нирваны без остатка (согласно «Махапариниббана-сутте»).

Разумеется, для мирян и простых монахов вера была самым надёжным и привычным выражением религиозного чувства, способом сопряжения с высотами духа. Основоположник Великой колесницы Второй Будда – Нагарджуна признаётся в этом откровенно («Драгоценные строфы», I, 4–7, мой перевод с санскрита см. [Андросов 2000: 128–129; 2010: 180, 354]).

В своих этических проповедях буддисты не столько запрещали, сколько предлагали. Запрет для них – лишь теневая сторона, выгодно подчёркивающая принципы нравственно достойного поведения. Так, толкуя заповедь «не убий», буддисты преподносили слушателям преимущества одной из важнейших добродетелей – милосердия (*майтри*), или любви ко всем существам. Все остальные религиозные заслуги составляли только шестнадцатую долю майтри. Согласно сутрам, зарождение в сердце спасительной милосердной любви происходит посредством отказа от чувственной любви или привязанности (*рага*) к вещам, себе и людям, а также устранения чувства вражды (*доша*) к нелюбимым предметам и существам. Совершенная *майтри* предполагала равное отношение и к доставляющему радость, и к причиняющему боль.

Конечно, следование подобным нормам уже выходило за рамки обыденной морали и могло быть доступно лишь отдельным духовным лицам. Однако к поведению рядовых членов сангхи также предъявлялись довольно высокие требования. Демонстрировать примеры невраждебности к врагам, безгневия, доброты – словом, являть образец счастливой жизни среди мрака страданий призывает буддистов «Дхаммапада» (197–201).

Заповедь «не кради» также имела позитивную сторону, развешивающую картину благ, приобретаемых верующими в награду за щедрость. Соблюдение нормы «не воровства» возможно было в результате щедрых даяний, которые, в свою очередь, считались следствием непривязанности к собственности и отсутствия скупости. Заслуга от щедрости возрастала соответственно настроению дающего. Тот же, кто дарит, жалея, причиняет себе вред. Внутренний настрой при соблюдении заповеди играл огромную роль.

Такая интерпретация буддистами нравственного долга была весьма значима для взаимоотношений сангхи с мирянами. Нищенствующий бхикшу мог быть щедр только на добрые помыслы, которые и расценивались как высший дар – дар духовного даяния (*дана*). Мирянин приближался к этому идеалу посредством совершаемых с радостью подношений. В ряде эдиктов Ашоки усматривается влияние буддийского этического эталона щедрости, сказавшегося на царской благотворительности.

Нравственные принципы буддизма явно антиномичны. Насилие искореняется милосердием, «гнев – отсутствием гнева, недоброе – добрым... скупость – щедростью, ложь – правдой» («Дхаммапада», 223). Заповедь «не лги» призывает говорить только хорошие слова о ком бы то ни было. Ложь – это пыль, брошенная против ветра, которая осядет на карме лгуна. Слова должны быть приятны, укреплять дух, вносить согласие и т. д. Запрет на алкоголь объясняется тем, что в пьяном состоянии совершается много дурных поступков. Кроме того, всем мирянам буддисты рекомендовали половое воздержание, бхикшу же предписывался целибат.

Раннюю буддийскую этику нередко называют индивидуалистической. Однако это неверно. Просветлённый считал духовный труд монахов не только возможностью самому освободиться (защититься) от страстей, ненависти, невежества, но и средством помощи и содействия другим существам. «О монахи, чтобы защитить себя, следует практиковать внимательность и память (*самти-паттхана*, см. ДС, XLIV [Андросов 2000: 515–514]). Чтобы защитить другого, следует практиковать внимательность и память. О монахи, защищающий себя защищает другого, защищающий другого защищает себя. Как, о монахи, защищающий себя защищает другого? Посредством духовной практики, упражнениями по технике медитации (*бхавана*), а также практикой повторения духовных упражнений. Как, о монахи, защищающий другого защищает себя? Посредством терпимости, непричинения вреда другому (*авихимса*), любви (*метта*), воздержанности» [Samyutta-Nikaya 1975–1998, Pt. V: 169].

4. Путь (*марга*), ведущий к освобождению от страдания. Проблемы достижения высших состояний сознания разрабатывались в учениях, относимых традиционно к «четвёртой истине

благородных». Хорошо известные восемь ступеней буддийского Срединного пути (перечисленные выше) истолковывались так. Первая – на обыденном уровне – принималась в качестве знания четырёх благородных истин, или «аксиоматической» веры в Закон Будды как неперменное условие религии. Следующие пять ступеней предполагали выполнение верующим этических норм, что должно было привести к особому, высоконравственному поведению (*шила*), которое является подготовительной стадией к выполнению специальных упражнений, практикуемых на двух последних ступенях Пути: правильном внимании (или памятовании) и правильном сосредоточении.

Описания того, что эти ступени означают в опыте духовного развития, проводимом меж двух крайних религиозных целей (первая – удовлетворение собственного желания посредством отправления ритуалов, вторая – самоистязание и умерщвление плоти ради «освобождения» вечного Я), составляют содержание «четвёртой истины». Уместно напомнить, что и некоторые положения упанишад можно толковать как предостережение от аскетических крайностей для тех, кто хочет постигнуть знания, см. например: «Чхандогья-упанишада», VI, 7; в русском переводе [Чхандогья-упанишада 1965: 112–113]).

Способы духовного совершенствования сознания состояли в практике медитативных упражнений. Прежде всего, преемникам опыта Будды рекомендовалось размышлять над разъединением «двенадцатичленной цепи взаимообусловленного происхождения». В этом упражнении взаимообусловленное происхождение (*пратитья-самутпада*) рассматривается со знаком «минус»: посредством полного устранения всех проявлений жажды уничтожается неведение и исчерпываются кармические силы, с прекращением кармы не пробуждается сознание, без привязанности не будет существования, следовательно, некому будет рождаться и умирать.

Возникает вопрос, что означает религиозное состояние, в котором, как считают буддисты, исчезает бытие-страдание? Ведь Будда и другие духовные лица буддизма, обретя спасение, продолжали эмпирическое существование. Буддисты отвечают, что «освобождение при жизни» есть освобождение от будущих рождений,

в то время как данное воплощение по-прежнему испытывает былые кармические импульсы. «Спасённые по-буддийски» пользуются в этом рождении последней возможностью для просвещения существ.

На уровне монашеской подготовки учение о Пути являло собой заключительную и «решающую» часть практики совершенствования сознания. Здесь буддисты не обошлись без всесторонне разработанной системы йоги. Причем буддисты создавали её (судя по *никайям* «Сутта-питаки») одновременно с авторами «средних» упанишад [Китоi 1997]. Данная практика формировалась в течение нескольких веков. Полностью учение сформировалось в ранних сутрах Махаяны. Имеются и другие варианты этого учения. Но порознь все названные разделы и их состав называются уже в сутрах палийского канона.

Умение концентрировать внимание и погружаться в созерцание (*самадхи*) описывается в учении о дхьянах – уровнях трансперсональных состояний сознания. Но прежде чем вникать в это сложнейшее учение, нужно более или менее отчётливо представлять себе содержание технических понятий древних медитативных практик, а именно самадхи, випацьяны и щаматхи. Впрочем, их древность не является препятствием для применения современными монахами, а также интеллектуалами, ищущими в буддизме решение своих духовных чаяний.

Самадхи (санскр. *saṃādhi*; сосредоточение ума) – 1) «правильное самадхи» есть последняя ступень Восьмеричного пути; 2) термин, обозначающий комплекс практических наставлений по работе над собственным сознанием; 3) в более узком смысле термин означает упражнения по сосредоточению ума на одном объекте. В буддизме акцентируется внимание на первом значении. «Правильное самадхи» – это способность ума пребывать в четырёх медитативных созерцаниях (*дхьяна*) объектов сферы цветов и форм (*рупа-дхату*). Высшим уровнем этой практики считается созерцательное проникновение на четыре неба сферы вне цветов и форм (*арупа-дхату*). Для обыденного понимания достаточно знать, что к «правильному самадхи» готовятся посредством сосредоточения на совершении благих дел (*карма*). Кроме того, этим термином отмечали различные

практики, являющиеся составной частью духовных высот буддизма. Так, самадхи – одно из восьми звеньев Просветления (*бодхи*), одна из трёх высших духовных способностей, одна из высших духовных сил и т. д. При обучении сосредоточению буддисты традиционно используют 40 видов объектов: от таких возвышенных, как «три драгоценности», до таких, как разлагающийся труп, – всё зависит от степени духовной развитости ума и от конкретных целей упражнения.

Випащьяна (санскр. *vīpaśyāna*, пали *vipassanā*; проникновенное видение) – практический комплекс занятий по сосредоточенному созерцанию Четырёх благородных истин и основополагающих идей о невечности (*анитья*), об отсутствии вечной души (*анатман*), о взаимозависимом происхождении (*пратитья-самутпада*) и т. д. Цель этих упражнений медитации – создать в сознании адепта условия для возникновения интуитивной мудрости (*праджня*), развитие которой ведёт к состоянию святости. *Випащьяне* учатся большинство монахов, но практиковать её рекомендуется вместе с *шаматхой* (невозмутимый покой). *Випащьяну* и *шаматху* называют соответственно динамической (или аналитической) и статической системами медитации. Если задача первой – убедить собственный ум посредством анализа, доводов рассудка и прочего в истинности положений Слова Будды и его различных учений о причинности, Пути и т. д., то задача второй – полностью «опустошить» ум, вплоть до отождествления себя с созерцаемым объектом, отвлечься от всего содержания сознания посредством сосредоточения на одной точке, в качестве которой могут выступать пустота, пространство, чистый свет.

Практиковать *випащьяну* монахи могут только после освоения правил поведения (*винаи*), после обучения контролю за собственным познанием (путём изучения сутр и *Абхидхармы*) и после опыта упражнений по сосредоточению (*самадхи*) на простых точечных объектах (сучке дерева, пламени свечи и т. д.). В школах Хинаяны *випащьяна* оценивается выше *шаматхи*, в Махаяне они равнозначны и взаимодополняющи, в Ваджраяне превозносятся *випащьяна*.

Щаматха (санскр. śamatha; покой, спокойствие) – духовная практика, одной из целей которой является достижение сосредоточения (*самадхи*) и пребывания на любом из уровней созерцания (*дхьяна*) в состоянии нерушимого покоя, чистоты и свободы от каких бы то ни было движений сознания. Считается, что эта практика позволяет адептам накопить огромную умственную силу, используемую затем в випащьяне – интуитивном прорыве, в медитации на сверхглубинных уровнях сознания, на которых постигаются смыслы буддийских истин. Поэтому щаматха и випащьяна – две неразрывные стороны духовного развития (*бхавана*, подробнее см. [Кхантипалло 1994]).

Даже из сказанного очевидно, что задачи названных медитативных техник – дополнять друг друга и научить мастерскому владению тонкими «материями» ума, которые систематизированы в учении о дхьянах.

Дхьяна (санскр. dhyāna, пали jhāna; созерцание, видение умом, интуитивное видение) – понятие индийских духовных практик, обозначающее особую сосредоточенность сознания на объекте созерцания. В буддологических исследованиях зачастую переводится на европейские языки как «медитация», «трансмедитация» или «транс». В буддизме дхьяна ассоциируется прежде всего с древней практикой восьми последовательных стадий, или способов, созерцания, приближающих к главной цели – освобождению (*мокша*, *вимокша*) от страданий и круга рождений. Первые четыре – это способы созерцания миров космической сферы форм и цветов (*рупа-дхату*).

Посредством 1-й дхьяны достигается непривязанность к чувствам и желаниям, 2-й – к рассудочным моделям мышления; 3-й – обретаются уравнищенность и внимательность, 4-й – состояние, в котором сознание уже неподвластно испытанию удовольствием (*сукха*) и страданием (*дуккха*). Следующие четыре дхьяны суть способы созерцания миров сферы вне форм и цветов (*арупа-дхату*), а именно: бесконечного пространства, бесконечного сознания, абсолютного ничто (осознание того, что в созерцаемом мире ничего нет) и «неба», которое не воспринимается ни присутствием сознания, ни его отсутствием. Для святых Малой колесницы (*анагаминов*

и *архатов*) добавлялась практика 9-й дхьяны – медитативное погружение в состояние полного прекращения (*ниродха-самапатти*) волнений дхарма-частиц.

С овладением этими способами созерцания приходит обладание пятью и более чудесными способностями (*абхиджня*): ясновидением, яснослышанием, чтением чужих мыслей и т. д. Одновременно практика дхьяны развивает две взаимодополняющие стороны буддийского искусства медитации (*бхавана*) – випацьяну (проникновенное видение) и шаматху (невозмутимый покой) или, в иной интерпретации, праджня (проникновенную мудрость) и самадхи (сосредоточение)⁶⁵.

Буддийская литература содержит много пассажей, излагающих картины видений, советы по выбору места, позы, объекта сосредоточения и т. д. На ступени памяти и внимания, контролируя тело и психику, необходимо было обуздать «волнение» всех дхарма-частиц. Тексты призывают быть постоянно бдительными: «Ученики Гаутамы, наделённые великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днём и ночью, всё время их внимание устремлено к Будде... Дхарме... сангхе... телу... радуется ненасилию... размышлению...» («Дхаммапада», 296–301) [Дхаммапада 1960: 109].

Цель духовных практик – выявить скрытые способности человека к созерцанию и научить его пребывать в нём, что необыкновенно трудно. Согласно буддийской традиции, в совершенстве владел дхьянами Будда, который мог в эти состояния входить и выходить мгновенно, когда задумает. В «Махапариниббана-сутте», (VI, 8–9) рассказывается, как Будда проходил три раза в прямом и обратном порядке четыре дхьяны, «лишённые цветочные формы», а затем перешёл окончательно в нирвану. Поэтому сосредоточения рассматриваются в качестве средства успокоения пульсирующих дхарма-частиц и достижения нирваны.

Однако последняя не является дхьяническим уровнем и неподвластна ни словесному выражению, ни переживанию. В той же

⁶⁵ Кроме того, термин «дхьяна» встречается и в других сочетаниях слов, например, дхьяна-парамита (совершенствование созерцанием), «школы дхьяны» обозначают китайские, японские, корейские и вьетнамские школы чань/дзен-буддизма, ведущие начало от индийского миссионера в Китае Бодхидахармы (VI в., см. [Торчинов 2000: 194–200]).

сутре имеются ещё два несовпадающих описания восьми «погружений» в глубины сознания, причём в них Просветлённый «перешёл» в нирвану тоже с четвёртой дхьяны, но только сферы цветоформы (III, 24–32 и 33–42 [Buddhist Sutras 1980: 49–52]).

Я полностью солидарен с английским учёным Р. Гомбриджем в том, что принятая западными учёными трактовка *нирваны* (пали *ниббана*) как «затухание» личности или души неверна. Это ложь, а для буддизма даже ересь. «Тексты ясно говорят: каждый должен погасить (в себе) пожар алчности, ненависти и невежества» [Gombrich 1988: 63]. Этого достаточно для достижения нирваны уже при жизни. «*Ниббана* не есть некая вещь, а лишь переживание бытия без алчности, ненависти и невежества. В поэмах просветлённых монахов и монахинь *ниббана* описывается как блаженство умиротворения и покоя» [там же: 64].

* * *

Место этой встречи – Сарнатх, Олений парк – до сих пор остаётся одним из важнейших пунктов паломничества, с которым может сравниться разве что только место Просветления Будды – Бодх-Гая, место паринирваны – Кушинагара и место рождения – Лумбини⁶⁶. Вероятно, именно хождение по проторенным Учителем тропам первых поколений буддистов, которое вначале было вынужденным, а затем, по мере становления древнеиндийских государств и трансформации родо-племенного сознания населения, стало ритуальным, сделало посещаемые места сакральными, в них воздвигались культовые сооружения.

Наиболее раннее, документально зафиксированное паломничество, совершённое не монахом, а буддистом-мирянином, мы находим опять-таки в Колонном указе Ащоки из Румминдеи, и оно увенчалось именно «вещественным» увековечиванием святыни: «Когда прошло двадцать лет после помазания, царь Пиядаси Угодный Богам, думая: „Здесь родился Будда, именуемый Щакьямуни“, сам прибыл в эти места и, совершив поклонение, приказал построить каменную стену и воздвигнуть каменный столп. Памятуя о том, что здесь родился Благословенный, он велел освободить деревню Луммини от *бали* (вид налога, как и *бхага*) и взимать с неё (в качестве *бхаги* только) одну восьмую часть (урожая)» (перевод В. В. Вертоградовой [Хрестоматия 1980: 120–121], см. также в переводе А. А. Вигасина [Вигасин 2007: 29–30]).

⁶⁶ «Четвёрка святых мест», «пятёрка первых посвящённых», «троица драгоценностей» в формуле веры и другие числовые комплексы сходны в буддизме и сикхизме; кроме того, наличие сюжета о Будде, окружённом сиддхами и йогинами, в «Ади Грантхе» – каноническом Писании сикхизма, а также тождество ряда принципов дают основания некоторым авторам говорить о влиянии буддизма на сикхизм, невзирая на то что Гуру Нанак, основатель последнего, родился в 1469 г., т. е. после полного исчезновения первого из Индии [Ahir 1971: 93–99]. Область зарождения буддизма – Магадха (северная половина современного штата Бихар и восточные районы штата Уттар-Прадеш) являлась одновременно и областью, в которой эта конфессия держалась «до последнего», т. е. до XII–XIII вв., если не считать Ладака и Сиккима в Гималаях, а также некоторых «полубуддийских» тантрических сект Восточной Бенгалии. Наука пока не в состоянии дать удовлетворительного ответа на вопрос, случайно ли, что большинство династий царей именно Магадхи покровительствовало буддизму, за исключением разве что первых Шунгов [Бонгард-Левин, Ильин 1985: 251] и Сенов [Bhattacharjee 1979: 123–125, 355–363].

Итак, исходя из историко-культурологических соображений и эпиграфических материалов, можно предположить, что на ранние жития Будды паломнические тексты о чудотворных явлениях в «чудотворных» местах влияния не оказали. Но источник такого влияния мог быть и другим – миф и складывавшийся эпос, герои и подвижники-мудрецы которого как раз отличались сверхъестественными деяниями. Почему же тогда жизнеописания Будды схожи менее с ними и более – с образцами христианской, и в частности древнерусской, агиографии, где святость

«оказывается типом поведения, жизненным амплуа, выбор которого является со стороны человека актом проявления индивидуальной воли. Важнейшая особенность традиционной агиографической системы состоит в том, что не герой жития выбирает святость, а святость его выбрала уже прежде, чем он стал объектом житийного прославления... Подвижники приобщены к лику святых, и именно эта идеальная сущность описывается в житии, вернее, явлена в нём.

Поступки житийного персонажа не могут быть понимаемы как человеческие поступки. Эпизод выбора образца в структурном отношении – самый сложный в житии. Он функционирует одновременно и в отношении к святому, и в отношении к тексту в целом, указывая на образец для подвижника и на образец для агиографа, т. е. на текст, на который ориентируется агиограф при составлении жития. Этот эпизод разрывает замкнутость изолированного текста, но не в сторону профанного мира колебаний и поиска пути, а в бесконечную перспективу подобных житийных текстов, существующих всегда в единстве. Их единство символизирует единый лик святых» [Плюханова 1986: 122–123]⁶⁷.

В буддологии существует немало теорий о сложении жизнеописаний Будды, об их месте в развитии буддизма и его текстовой деятельности. Первых теоретиков можно условно подразделить на две соперничающие школы: мифологического и рационально-исторического истолкования жизнеописаний Будды. Наиболее ярко взгляды первой выражены Эм. Сенаром, который опирался в основном на «Лалита-вистару»:

«Легенда о Будде не изображает нам действительную его жизнь... Это – эпическое прославление известного мифологического и божественного типа, закреплённое народным почтением, подобно ореолу, над главою

⁶⁷ См. также [Андросов 1990: 27], ср. с процессами, происходившими в агиографии западнохристианского Средневековья [Добиаш-Рождественская 1987: 57, 163–183].

основателя секты, вполне человеческого, совершенно реального... Это не эпоса Щакьямуни, а эпоса Махапуруши – чакра-вартина, солнцего, направляющего свое божественное колесо через мировое пространство; это эпоса обладателя небесных сокровищ, победителя мрака; а Махапуруша – это древний Пуруша-Нарайяна, чудесный исполин с чертами, первоначально принадлежащими Вишну; а мать Будды – это Майя древнеиндусской мифологии... Цикл легенд о Будде... мифологическое произведение натуралистического происхождения; оно плод не самобытного буддийского творчества и не относится в своём первоначальном виде к Будде. Это переделка на новый лад для приспособления к потребностям известной секты, давних народных преданий, уже ранее того объединённых в цикле религиозных сказаний о Вишну; перенесённая на исторически реальное лицо, существовавшее в более или менее определённую эпоху, в более или менее удостоверенной местности, эта легенда, как кажется, восприняла в себя и некоторые воспоминания, основанные на действительных фактах» [Senar 1882: XII–XIII, 437–438, 445] (цит. по: [Кожевников 1916, т. 1: 179–180]).

Все сюжеты жизнеописания – от обстоятельств рождения до нирваны – получили у Сенара мифологическое объяснение как световые, метеорологические, астрономические и иные явления. Другой известный представитель этой школы, голландский учёный Я. Керн, пошел даже дальше и отрицал реально-историческое существование Будды [там же: 180–182].

Учёные второй школы, опиравшиеся преимущественно на палийские источники⁶⁸, приводили свои соображения по поводу интересующего нас типа текстовой деятельности. Герман Ольденберг писал:

«Понятие биографии было совершенно чуждо сознанию того времени. Мысль, что жизнь человека может служить единственной темой для какого-нибудь литературного произведения, как ни кажется нам она естественной, совершенно не приходила в голову людям того времени. Интерес к жизни учителя вполне ступёвывался перед интересом к его учению. То же самое происходило в древнехристианских общинах и в школе Сократа.

Ещё задолго до того, как начали описывать жизнь Иисуса Христа поподбие наших евангелий, в молодых общинах уже были распространены сборники Его речей и изречений. В них к повествовательному элементу прибегали лишь в той степени, поскольку это необходимо для указания повода и внешних обстоятельств, при которых были произнесены отдельные речи. Этот сборник речей Иисуса не предъявлял решительно никаких

⁶⁸ Они принимали их за более древние, что тогда же и оспаривалось, например, С.Ф. Ольденбургом во введении к русскому переводу книги [Рис-Дэвидс 1899: I–III].

претензий на какой-нибудь исторический прагматизм или хронологическую достоверность.

Подобным же характером отличаются и воспоминания Ксенофонта о Сократе. Образ действий Сократа раскрывается при помощи очень подробного изложения отдельных его разговоров. Жизнь Сократа осталась нерассказанной нам ни Ксенофонтом, ни кем другим из его древних последователей. Да и что могло побудить их обратиться к подобной теме? Личность Сократа была замечательна для его учеников лишь по тем словам мудрости, а не внешними своими фактами, которыми она была так бедна.

Развитие преданий о Будде представляет, насколько возможно, ту же картину. Известные события из его бродячей жизни, встречи с тем или другим учителем, с тем или другим из светских владык были приурочены или приурочивались к той или другой из действительных или выдуманных его речей. Таким образом, были обрывки биографии, но самой биографии вначале не было, и она сформировалась из них позднее. Отдельные эпизоды, из которых состоит история достижения достоинства Будды, и, можно прибавить, бесчисленные подобные рассказы буддийской легенды должны находить свое объяснение не в мифологии Вед или даже Эдд, но в догматах буддийского учения об освобождении и во внешних условиях жизни и обычаях буддийских аскетов. Мы относимся к преданию с большим доверием и думаем, что город Капилавасту действительно существовал, что Будда прожил там юность и его мать звали просто Майей. Великие ученики Будды, Сарипутта, Могаллана, Упали и Ананда, в древних рассказах совершенно походят друг на друга и в общем представляют из себя лишь уменьшенные изображения самого Будды» [Ольденберг 1900: 86–87, 97, 101, 141].

Аналогично относился к проблеме историчности Будды и другой выдающийся буддолог – Томас Рис-Дэвидс. Интересны его замечания и об агиографии: «В буддийских священных писаниях нет жизнеописания Готама-Будды: это странно, но весьма характерно для истории буддизма. Единственная книга, заслуживающая названия биографии, с нашей, западной точки зрения, Малаланкара-Ватту, написанная две тысячи лет спустя в Бирме» [Рис-Дэвидс 1899: 45].

Во введении к своим переводам сутр он писал: «Мы в полном неведении относительно того, кто был действительным творцом первых текстов; совершенно ясно только, что не сам Готама; с трудом можно поверить и тому, чтобы непосредственно его ученики могли говорить о нём в столь преувеличенных выражениях, хотя, с другой стороны, история религиозных движений учит нас, как быстро возникают подобные понятия о всеведении и безгрешности основателя» [Буддийские сутты 1900: 59].

К проблеме историчности Будды и её позитивному решению имеют отношение археологические находки из Пиправы, где была раскопана ступа, виденная Сюань-цзаном. В ней нашли урну с прахом и надписью: «Хранилище мощей возвышенного Будды, благоговейно устроенное щакьями, братьями и сестрами, с сыновьями и жёнами» [Кожевников 1916, т. 1: 184].

Как видим, учёные, разделявшие диаметрально противоположные взгляды по поводу характера и содержания ранних жизнеописаний Будды, тем не менее сходились в одном: эти тексты и их сюжеты по меньшей мере наивно соотносить с деяниями и жизнью реально-исторического основателя движения, в существовании которого сомневался лишь голландец Я. Керн. Каждый из этих текстов имеет собственную историю, видимо, параллельную истории развития представлений о Будде в определённых общинах и школах, а также, очевидно, параллельную истории древнеиндийской словесности и культуры.

Причём даже в канонических текстах одной зафиксированной традиции содержатся представления о Будде различных исторических эпох. Так, австрийский индолог-литературовед Морис Винтерниц подметил, что во время составления «Ангуттара-никайи», в отличие от произведений «Дигха-» и «Маджджхима-никай», а также от Винай-питаки, «Будда уже всезнающий полубог, если не бог, которому одному вся истина приписывается» [Winternitz 1913: 50].

Однако в той же «Ангуттара-никайе» (II, 38) в беседе с брахманом Будда отрицает, что он является богом или человеком, гандхарвой или якшей (популярные божества), и говорит: «Те омрачения (*асава*), не избавляясь от которых Я мог бы стать богом, мною преодолены, подрезаны под корень, как пальмовое дерево, восстановиться совершенно невозможно, как и возникнуть в будущем; так же точно благодаря этим омрачениям Я мог бы стать гандхарвой, якшей или человеком. Как голубой, красный или белый лотос, рождённый и выросший в воде, поднимается и стоит над нею, не смачиваемый водой, так же рождённый и выросший в мире, превзошедший мир, Я живу, не запятнанный миром. Запомни, брахман, что Я – Будда» [Thomas 1952: 215].

Надо помнить также, что величание Будды «богом» вовсе не обязательно означало культовое обожествление, поскольку боги в индийском политеизме – явление достаточно распространённое и содержательно пёстрое. Кроме того, «божественное место» он получил законодательно, а именно в процессе развития абхидхармической космологической системы. Так, в «Ниддесе» – позднеканонической 11-й книге палийской «Кхуддака-никайи», комментирующей древнюю «Сутта-нипату» и другие сочинения этого же собрания, в дискуссии о значении слова «дэва» (бог) боги подразделяются на три класса: 1) по договору, т. е. цари, царевицы и царицы – боги, поскольку, обращаясь к ним, их величают «дэва»; 2) боги по рождению, т. е. существа, населяющие небеса, от неба четырёх *махараджей* до неба Брахмы; 3) боги по чистоте, т. е. буддийские ученики, ставшие архатами и пратьека-буддами; сам Будда – бог, сверхбог (*атидэва*), бог богов (*дэва-атидэва*), превосходящий всех богов, – и по договору, и по рождению, и по чистоте [там же: 214].

Между учёными продолжаются споры о том, какие части жития Будды и какие элементы его образа возникли раньше, а какие позже, что немаловажно для реконструкции картин древнего буддизма и генезиса его текстовой деятельности. К примеру, Э. Томас считает, что весь период жизни Будды, до того как он получил известность и славу учителя, – плод воображения его учеников [там же: 3]. Индийский буддолог Говинд Панде полагает, что фрагменты биографии Будды составлены позднее других текстов Виная-питаки и что ранние ученики Будды значительно меньше внимания уделяли его жизни, чем учению [Pande 1974: 18, 370]. С последним утверждением соглашается и Г. Мисра [Misra 1972: 30–31].

Эрих Фраувальнер и «биография» Будды

В некотором смысле одиноко выглядит позиция выдающегося австрийского индолога Э. Фраувальнера. Проанализировав композицию сохранившихся текстов Виная-питаки шести школ, а также другие канонические и постканонические агиографические произведения, он пришёл к выводу, что до раскола буддисты имели единую «Скандхаку» – книгу из Виная-питаки, в начале которой была часть биографии Будды – от рождения до первых опытов учительской деятельности.

«Это был базисный текст, из которого произошла Виная. Со временем эта биография стала независимой и в дальнейшем развивалась различными школами, но некоторые по-прежнему признавали её как принадлежащую к Винае», например *махиниасаки* и *махасангхики*. Палийская школа и *кащьяния* соединяли биографии с Джатаками, и

«только *муласарвастивада* собрала всё, относящееся к биографии Будды, в конце „Скандхаки“. В большинстве школ её сердцевина – экспозиция буддийских монастырских правил – была включена в биографию Будды. „Скандхака“ дает монастырские правила не как собрание предписаний, но в форме исторического отчёта: повествуются события, которые дали повод к отдельным правилам, и сообщается, как Будда излагал их. Экспозиция правил явлена в форме повествования о деятельности Будды. Этот труд должен был быть создан значительно раньше времени Ашоки, и он есть самый ранний литературный труд, о существовании которого мы можем утверждать, и все остальные работы Винаи вели свое происхождение из него» [Frauwallner 1956a: 45–53].

Далее, сравнивая списки патриархов и учителей в Винае, учёный находит их формально в точности похожими на список из «Брихадараньяка-упанишады» (II, 6) и указывает, что ведийские модели весьма влияли на древние буддийские тексты «Скандхаки», что многое объясняет.

«В ведийской литературе не просто описывается жертвоприношение, но и рассказывается, как оно совершалось впервые. Так же Упанишады содержат само изложение учения, но в большинстве случаев они

повествуют нам, как по тому или иному поводу оно обсуждалось знаменитым учителем. Если Виная не просто даёт правила для монастырской общины, но и сообщает нам, как и по какому случаю Будда давал различные предписания, то, очевидно, это идёт от ведийской модели. Когда Упанишады вкладывают текст в уста знаменитого учителя, то это делается с целью придания авторитета. Согласно вере той эпохи, тексты не говорят сами за себя, а авторитет их провозвестника говорит за них. Во многих случаях, как, например, с церемонией возлияния (Брихадараньяка-упанишад, VI, 1–3), мы находим добавленный список учителей, который нужен для связи с провозвестником и гарантирует достоверность данного учения.

Автор же буддийского сочинения, желая вызвать к нему большее доверие с помощью добавления списка учителей по ведийскому образцу, испытывает здесь трудности. Для него Будда – авторитет, на котором покоится вся достоверность. Но невозможно приписывать все свои работы Будде и прилагать к ним список учителей, невозможно прилагать список учителей к каждому отдельному правилу. В „Скандхаке” эта трудность преодолевается отчётом о соборах до списка учителей. Так, все предписания, которые Будда якобы произнес в течение всей жизни, собраны вместе со ссылкой на авторитет его прямых учеников, засвидетельствовавших, что те произносили из уст Мастера. А список учителей даёт гарантию аутентичности. Только так можно понять отчёт о Первом соборе. Всегда признавалось, что он не мог быть историческим событием. Могли быть попытки собрать речи Будды, но собор после смерти немислим. Он изобретён, чтобы придать общий авторитет собственной священной традиции в соответствии с ведийской моделью. Таким образом мы можем объяснить и редакцию старой „Скандхаки” в форме биографии Будды, и обзор, и список учителей в конце книги.

Вероятно, в IV в. до н. э. специалист по Винае собрал монастырские правила и организовал их в форме, идентичной ведийским текстам. Предписания он вложил в уста Будды, оживил экспозицию по образцу брахманских текстов через включение легенд и объединение всего в твёрдое единство путём обрамления биографии Будды. Для придания же аналогичной Ведам аутентичности выдумал легенду о Первом соборе» [там же: 63–65].

В дальнейшем это гипотетическое предположение о «Скандхаке», её анонимном авторе и времени его деяний становится для Э. Фрауваальнера опорой в поиске ответов на такие злободневные вопросы буддологии, как реальность событий Второго собора, происхождение монастырских ритуальных церемоний, например *праварана*, соотношение и генезис различных текстов Винаи-и Сутра-питаки под углом зрения того, какие из них мог знать автор «Скандхаки», относятся ли биографические фрагменты из других канонических источников к древней традиции или нет [там же: 66–76, 87–133, 155–162].

Из ответа на последний вопрос следует вывод: «Где бы мы ни начинали исследование, мы приходим к одному результату: биография Будды, которая оформляет рамки старого текста „Скандхаки“, не аутентична древней традиции, а легендарный рассказ – труд автора „Скандхаки“. Эта биография – основа наиболее известных позднейших биографий Будды и таких авторитетных текстов, как „Махапаринирвана-сутра“ и „Чатуш-паришат-сутра“, вышедших из неё» [там же: 163].

Австрийский учёный полагает, что реальные факты о личности и жизни Будды в принципе могут быть получены, если после тщательного анализа мы научимся более точно определять возраст и источник происхождения информации, независимость традиции её передачи от старой «Скандхаки» [там же: 164]. Однако на этом пути лежат огромные трудности, поскольку, по его мнению, в начале буддийского движения была свободная трансмиссия вербального наследия: некие тексты передавались в нефиксированных выражениях по памяти, затем менее важные из них преобразовались в стихи, а другие – маркировались устойчивыми формулами.

«Это постепенно вело к установлению традиции, которая фиксировала текст в определенной форме. Но даже такая традиция не чужда ведийским текстам. Буддисты позже часто делали редакционные модификации, которые вели к унификации словесных выражений сходных текстов различных канонических собраний или передаче отсутствовавшего текста из одного собрания в другое, а также к включению поздних текстов, например, легенды об Ащоке в „Самбюкта-агаму“. Тексты сохранились в нескольких версиях, согласованных только как обзор одного события различными лицами. Важные разделы хорошо сохранились, а второстепенные – искажались или забывались. Труды Винаи демонстрируют несомненные признаки долгой свободной трансмиссии, отмеченной вариантами разных версий» [там же: 173–176].

Столь пространное цитирование этого часто критикуемого труда Э. Фраувальнера объясняется многими причинами. Прежде всего, на мой взгляд, это одно из наиболее строгих и широких по охвату материалов текстологических изысканий в области раннеканонической буддийской литературы. Кроме того, это исследование в полном смысле реконструкция, причём не только событийной стороны раннего буддизма, но и его текстовой деятельности, разъединение

чего хотя и стало достаточно общим приёмом в исторических работах, но одновременно лишило их достоверности.

Жёсткий и достаточно бескомпромиссный анализ сопровождался приведёнными выше выводами, которыми учёный скорее всего стремился лишь сломать стереотипы, сложившиеся как в научной, так и особенно в популярной буддологии. Для последней сама мысль о том, что никаких «фактов» из жизни Будды нам неизвестно, а его жизнеописание – плод позднейшего сочинительства, является крамольной, рушащей не только объект околонучного творчества, но, видимо, и религиозные устои.

Столь же «трудноусваиваемо» положение Э. Фраувальнера об определённом периоде свободной словесной передачи буддийского провозвестия и преданий, за которым последовал период разнообразных фиксаций, затем период редакций, модификаций, уподоблений брахманской литературе и т. д. В конце концов такие рассуждения приводят к выводу, что в буддийской канонической словесности, вполне возможно, нет ни одного подлинного слова исторического Будды. А как же тогда быть с представлением о феноменальной памяти древних проповедников и с тем, что ученики основоположника буддизма накрепко схватывали всё слетавшее с его уст?

Знаменательно, что на поверку превознесение религиоведами и этнографами поразительных достоинств памяти первобытных людей оказалось очередным «научным» мифом. Эксперименты, проведённые современными психологами, свидетельствуют: «Новые результаты говорят о том, что возникают серьезные сомнения в достоверности сообщений о фантастической памяти у традиционных, не имеющих письменности народов. Образованные дети давали лучшие результаты, чем их неграмотные сверстники! Это прямо противоположно тому, что следовало ожидать, если бы отсутствие грамоты способствовало развитию памяти!» [Коул, Скрибнер 1977: 160].

Отдавая должное компетентности и научной смелости Э. Фраувальнера, я тем не менее считаю, что избранный им метод историко-литературного моделирования, базирующийся на гипотетических посылах относительно неизвестного текста (старая

«Скандхака», о содержании и композиции которой, а также о её неизвестном авторе можно строить опять-таки только домыслы), грозит обернуться регрессом в бесконечность. Учёный, по-видимому, сам не заметил, как стал на этот путь, когда начал размышлять о том, какие буддийские тексты уже мог знать этот неизвестный автор неизвестного сочинения. Аналогично можно задаться вопросом: если существующие биографии Будды не аутентичны древней буддийской традиции, то какие же мотивы мифологического, агиографического, эпического или иного происхождения и какие традиции использовались тем неизвестным автором и почему именно они? Сомнительно, чтобы поиски ответов на эти и другие возможные вопросы способствовали реконструкции древнего буддизма по предложенной модели.

Этьен Ламотт и современные исследователи о жизнеописании Будды

Э. Ламотт, также изложивший позицию австрийского учёного, усомнился, что первоначальный (по Фраувальнеру) вариант биографии Будды послужил моделью для позднейших его жизнеописаний, уж слишком разнятся эти пространные произведения от лаконичных фрагментов из Виная- и Сутра-питаки.

«Гипотеза о старой „Скандхаке”, отличной от древней Винаи, приписываемой Упали, о которой говорит вся традиция, как нам кажется, лишь усложняет проблему, и без того достаточно сложную. По нашему мнению, Виная-питака является развитием и толкованием двух монашеских кодексов, которые были составлены в самом начале буддийской общинной жизни: „Вибханга” комментировала „Пратимокшу” – ряд проступков, запрещённых монахам и монахиням, а „Скандхаки” развивали „Кармавачаны”, регулирующие детали монастырской жизни. Это комментирование расширялось фрагментами, относящимися к жизни Будды, а также отчётами ранней истории общины» [Lamotte 1988: 179].

Как видим, бельгийский буддолог склонен считать, что истоки буддийской текстовой деятельности находятся в процессах законотворчества, свойственных началам общинного бытия. Именно это я и стремился показать выше, что общины, будучи не кровнородственными коллективами, являлись маленькими ячейками большой общины древнеиндийского общества в условиях ранней государственности, которое, в свою очередь, испытывало исторически обусловленный расцвет законотворчества. Думается, что и малые и большие общины были его сотворцами, пользовавшимися в равной мере культурными особенностями древней Индии и поздневе-дийскими текстовыми парадигмами-образцами.

Но в отличие от брахманских законодателей – наследников ведийского ритуализма, первые буддисты представляли культуру стран, расположенных по Гангу, которая считалась авторами дхарма-щастр варварской (*млеччха*) и не включалась в состав Арьяварты – древнеарийской цивилизации Индии. Поэтому постоянно следует помнить о том, что вначале, в период вербально нефиксированной передачи

наследия, буддийская текстовая деятельность, вероятно, даже прибегая в плане выражения к моделям ведийской словесности, сознательно отрицала это, а в плане содержания – запрещала. В связи с этим характерен фрагмент из «Чулла-вагги» (V, 33): «Вы не должны перекладывать слова Будды на ведийский язык. Кто делает так, тот совершает грех. Я говорю вам, *бхикиу*, учите слова Будды каждый на своём собственном диалекте» [Дхаммапада 1960: 37].

Известное сходство буддийских канонических текстов с брахманскими объясняется их последующим многовековым формированием, редактированием, подгонкой к существовавшим литературным формам. Тем не менее пусть в приглаженном виде, но все-таки каноны сохранили изначальное противостояние буддизма брахманской культуре, которое в наибольшей степени отвечало предмаурийской и маурийской государственной идеологии Магадхи и её экспансионистской политике, направленной прежде всего в сторону сильных арийских союзов племён Мадхьядеша. Возможно, такого рода ярко выраженная идеологическая позиция буддизма способствовала тому, что он победил в конкурентно-культовой борьбе со множеством других шраманских движений той поры.

Но при таком раскладе исторических ролей оригинальный буддизм предстаёт наследником культуры племён Северо-Востока Индии, а его первичная текстовая деятельность – пересемантизацией мифо-ритуальных комплексов этих племён. Поэтому любые изыскания в этой области чрезвычайно важны как для проблемы происхождения буддизма, так и для всей древней антропологии и культурологии. Думается, уместным здесь будет привести итоги наблюдений С. Датта и американского буддолога Ч. Пребиша над «Пратимокша-сутрой».

В этой работе уже не раз приводились мнения о том, что одним из источников литературы Винаи явился список норм поведения монахов – «Пратимокша», которая, как и «Кармавачана», не есть ни канонический, ни постканонический текст, а скорее параканонический [Prebish 1975: 10–11], т. е. подлежащий канону, или относящийся к самым ранним слоям буддийской словесности. Этот список норм складывался вплоть до окончательной письменной фиксации Винаи различными школами. Согласно многим специалистам, он

зарождался с каких-то очень простых и емких правил, отвечавших духу нового учения. Судя по всему, таковыми могли стать те, которые фигурируют в трёх стихотворных строфах «Махападана-сутты» (III, 26–28) из палийской «Дигха-никайи», в «Дхаммападе» (183–185) и присоединяются к «Пратимокше» различных школ [там же: 18–19; Dutt 1960: 70–71].

В переводе В.Н. Топорова эти строфы гласят:

«Неделание зла, достижение добра, очищение своего ума —
вот учение просветлённых.
Выдержка, долготерпение — высший аскетизм,
высшая нирвана, — говорят просветлённые,
— ибо причиняющий вред другим — не отшельник,
обижающий другого — не аскет.
Неоскорбление, и непричинение вреда, и воздержанность
в согласии с Пратимокшей, и умеренность в еде,
и уединённое существование, и преданность возвышенным
мыслям —
вот учение просветлённых» [Дхаммапада 1960: 90–91]⁶⁹.

В «Махападана-сутте» эти слова были провозглашены Буддой Випашьяином — первым из шести будд, предшественников Шакьямуни, а заканчивается фрагмент фразой: «этам Буддхана сасанам» — «таково учение будд». В «Пратимокшах» других школ Винаи строфы приписываются другим буддам. Согласно С. Датту, этимологически «пратимокша» означает «узы» для монахов-единомышленников и «состояла в периодических встречах с целью утверждения единства монахов — последователей Будды посредством проведения общинной исповеди... Первоначальное существование Пратимокши как просто кодекса, а не ритуала вне всяких сомнений» [Dutt 1960: 73–74]. Эти встречи перешли в церемонию *упосатхи*, отправлявшуюся дважды в месяц с предварительным постом. Они-то и стали основой ритуализации «Пратимокши»,

⁶⁹ Причём последняя строфа напоминает переводчику 337-ю строфу «Сутта-нипаты».

но даже буддийские тексты признают, что это был не оригинальный обряд, а напротив, широко распространённый [Там же: 81–89; Prebish 1975: 24–27], а если вспомнить, что он проходил в связи с лунными фазами, то станет ясна его архаика, с которой сочеталась буддийская текстовая деятельность.

Однако всё сказанное вовсе не отвергает существования мифо-образотворческих процессов в раннем буддизме, и длительное формирование образа Будды тому подтверждение. Главная же трудность состоит в определении исходного ядра представлений. Проблема поиска начал Винаи показала, что, возможно, уже при жизни основоположника движения была принята идея будд-предшественников.

Из многочисленных предположений относительно стадий сложения легенд о Будде остановимся на теории Э. Ламотта, который выделяет пять последовательных этапов. Первыми свидетельствами [Lamotte 1988: 648–652] он считает «биографические фрагменты, инкорпорированные в сутры». К ним относятся четыре сутры из «Маджджима-никайи», повествующие о решимости будущего Щакьямуни достигнуть нирваны, в связи с чем он против воли родителей оставляет дом, облачается в жёлтые одеяния, обучается у отшельников Алара Каламы и Удрака Рамапутры, не удовлетворённый их знаниями, уединяется, чтобы самостоятельно предаться аскезе, медитациям и йогическим упражнениям, в результате чего последовательно достигает четырёх экстатических состояний (*дхьяна*), которые привели его к Просветлению (*бодхи*) и обретению трёх подлинных знаний – о его прежних существованиях, о смерти и рождении существ, об устранении им омрачений, а затем и открытии четырёх благородных истин.

После этого бог Брахма побуждает его к проповеди среди людей, и он отправляется в Варанаси, где после первого же выступления признаётся Буддой пятёркой сотоварищей.

По мнению учёного, столь же древни примерно 28 эпизодов из санскритской «Чатуш-паришат-сутры», рассказывающих о событиях под древом Бодхи, прибытии в Варанаси, обращениях в Гайе и Раджагрихе, а также эпизоды о последних днях из «Махапаринирвана-сутры». Кроме того, отдельные детали содержатся в сутрах

«Дигха-никайи», например о том, что Будда по отцу и матери был из хорошей семьи, о прославлении семи последних будд, о жизни Будды Випащьяина, снизошедшего с неба Тушита.

Житие последнего описано в «Маха-авадана-сутре», имеющей несколько версий, в том числе и палийскую из «Дигха-никайи». Описываются обстоятельства его чудесного рождения, обладание им 32 признаками «Великого человека», по которым провидцы предрекли Випащьяину стать либо могущественным царём-чакравartiном, либо Буддой. Детство и юность его прошли в роскоши и наслаждениях, а также в проявлении необычных способностей, затем встречи с больным, стариком, похоронной процессией и монахом заставляют его обрить голову, надеть жёлтую накидку, уйти в отшельничество, где он постигает закон взаимозависимого происхождения (*пратитья-самутпада*), достигает освобождения и становится Буддой. Затем бог Брахма уговаривает его сообщить миру провозвестие, что и происходит в Оленьем парке города Бандхумати, все жители которого числом 80000 постригаются в монахи и в течение шести лет проповедуют учение, после чего Випащьяин дарует им монастырские правила.

Э. Ламотт отмечает, что «эта биография, тесно связанная с легендой, даётся как типичная и является достоверной, кроме нескольких деталей, для всех будд без исключения... Щакьямуни – последний в списке – повторил её вновь». К этому месту учёный делает такое примечание: «Верно, что теоретически мы могли бы придерживаться и противоположного тезиса и заявить, что жизнь Щакьямуни послужила моделью и отправной точкой легенд в „Маха-авадана-сутре“. Это означало бы, что одновременно нам бы пришлось слепо принять все чудеса золотой легенды буддизма» [Lamotte 1988: 652].

Итак, все приведённые материалы бельгийский учёный рассматривает как наиболее ранние. Следовательно, существовали, с одной стороны, древнее легендарное житие Будды Випащьяина, а с другой – отрывочные сведения о деяниях исторического Щакьямуни, уже тогда «странно» вторящие легенде, отсылающие к конкретно-историческим местам; правда, их реальность начинает получать документальное подтверждение лишь со времени Ашоки.

Совершенно непонятной остаётся устоявшаяся в буддологии точка зрения, согласно которой элементы мифа и эпических чудес в жизнеописания Щакьямуни вошли последними. Так, по Ламотту, дальнейшие стадии формирования «биографии Будды» прослеживаются по биографическим фрагментам, инкорпорированным в Винаи, либо повторяющим сообщения сутр, либо детализирующим обстоятельства и мотивы отдельных речей и наставлений учителя; по автономным неполным житиям, составленным до зарождения христианства, – это «Лалита-вистара», «Махавасту» и другие источники, дошедшие в китайских переводах и содержащие многочисленные ссылки на Джатаки; по полным житиям, сочиненным до II в. н. э., начинающимся с нисхождения Щакьямуни с неба Тушита до его нирваны и церемонии захоронения, – это «Буддха-чариты» Сангхаракшиты, Ащвагхоши, а также часть Винаи *муласарвастивадинов*; и по сингальским компилятивным произведениям V в. – «Нидана-катхе» и комментариям к «Буддха-вамсе» [там же: 652–662].

Очевидно, по мнению учёного, всё развитие буддийской текстовой агиографической деятельности состояло в детализации, а также расширении исходной биографии исторического лица при помощи художественных средств и мифо-легендарного «перелицевания» по древнему образцу жития Випащьяина. Причины предпочтения Э. Ламоттом такого направления в данном типе словесности очевидны: коль Щакьямуни – историческое лицо, то его деяния должны восприниматься на первых порах биографически, а уж затем, по мере роста религиозных чувств, – мифологически.

Факторы расширения жизнеописания рассмотрены буддологом подробно. К ним относятся и необходимость снятия противоречий в сообщениях «древних биографов», и влияние священной топографии буддизма и религиозной фантазии верующих, и возможные заимствования из западных традиций, о чём обычно судят по сходству эпизодов жизни Будды с историями из Геродота, еврейскими преданиями, пассажами из канонических или апокрифических евангелий, и легенды о дальних путешествиях Будды в Гандхару, Кашмир, Шри-Ланку, другие местности, и дробление родословной

щакьев в связи с использованием её некоторыми индийскими династиями [там же: 662–682].

Нет сомнения, что эти факторы «агиографического роста» действительны, хотя, на мой взгляд, «западное воздействие» можно объяснить через идею типологического параллелизма, и весьма странно, что Э. Ламотт совершенно не учитывает парадигм различных традиций индийской литературы. Но всё-таки основная ошибка в теории бельгийского учёного, вероятно, состоит в отождествлении творческой деятельности современных биографов и древних сказителей-проповедников, их уровней восприятия реальности и способов её текстового воспроизведения. Современные антропология, психология и другие науки показывают недопустимость такого отождествления.

Теория Э. Ламотта является, безусловно, документированной, продуманной, и она текстологически убедительно располагает стадии жизнеописания Щакьямуни и как жанра словесности, и как вида текстовой деятельности. Тем не менее эта теория ложна в той своей части, в которой искусственно объединяются законы биографического и житийного описания персонажей, что можно сказать и о приведённой выше концепции Э. Фраувальнера.

О причинах превратного истолкования житийного жанра учёными XX в. пишет российская исследовательница М.Б. Плюханова: «Завоевав в новое время абсолютное господство, биография вытеснила даже воспоминание о принципах восприятия житийного текста. В искажённой ретроспективе житие стало особым упрощённым подвидом биографии [Плюханова 1986: 182]. Напомню, что примерно так же считал и Г. Ольденберг.

Жизнь Будды в свете современной антропологии

Секуляризация религиозного мировоззрения в Новое время и становление на этой почве научного мировоззрения в корне изменили мировосприятие и даже структурную организацию мышления. Русский мыслитель П. А. Флоренский, много занимавшийся теоретическими проблемами иконописи – своего рода «житийного живописания», так выразился о «зрительном» аспекте этого изменения: «Историческое дело выработки перспективы шло вовсе не о простой систематизации уже присущего человеческой психофизиологии, а о насильственном перевоспитании этой психофизиологии в смысле отвлечённых требований нового миропонимания» [Флоренский 1967: 394–395].

Эксперименты психологов говорят не только о воздействии «перцептивно-когнитивных факторов на образование и содержание языковых категорий», но и о том, что «перспектива как средство изображения расстояния стала на Западе полноправным приёмом лишь в работах Леонардо да Винчи. Даже сейчас перспектива распространена далеко не во всём мире и некоторые современные западные художники сознательно нарушают условности с целью достижения определённого художественного эффекта. Для развития различных кажущихся естественными приёмов, используемых в живописи и фотографии, потребовались столетия. Чтобы рисунки воспринимались человеком как изображения трёхмерных объектов, необходим некоторый опыт» [Коул, Скрибнер 1977: 67, 85–86].

Поэтому, думается, прежде чем приступить к реконструкции древних образотворческих процессов в отношении Будды, следует отрешиться от вполне нормального для современного учёного стремления к поиску «биографического» элемента. Его не могло быть как в неполных и полных жизнеописаниях Щакьямуни, так и тем более в канонических фрагментах сутр и текстов Винаи, хотя они и выглядят «биографически». Просто не надо упускать из виду особенностей творчества на мифо-фольклорной стадии, когда «как

образ, так и миф имагинарны (мы сейчас говорим – фантастичны) в своём содержании, но оформляются всегда в реалистических категориях, на поводу у схематически схваченных пространственных впечатлений. Вот почему (к соблазну наивного историзма) миф любит так серьёзно оперировать самой что ни на есть реальной действительностью» [Фрейденберг 1978: 29].

Первым шагом на пути теоретического восстановления древнебуддийского образотворчества, видимо, может стать определение его вероятностных мотивов. На мой взгляд, они на поверхности. Раз мы знаем, что это движение нищенствующего монашества распространялось в маргинальной зоне брахманизма и пребывало вне социальной структуры ранних государств, но, стремясь адаптироваться в обществе, вступало с ним в культурный диалог, то создание образа добродетельного, непритязательного, красноречивого и т. д. основоположника, который если и вникал в мирские дела, то лишь мудрым ненавязчивым советом или сдержанной критикой брахманства и его кровавых обрядов, было предопределено исторической ситуацией. Его нравственное поведение моделировалось общеиндийской этизацией языка – сознания граждан и законотворческими процессами зарождающейся государственности. В этом смысле новое образотворчество зависело от законотворчества, поскольку старая мифология творила богов, но не делала их святыми. Однако эта зависимость не единственная.

Вопрос о том, кто был первым буддой: легендарный Випацьяин или исторический Шакьямуни⁷⁰, очевидно, сродни вопросам о первичности яйца или снесшей его курицы, семени-плода или принесшего его растения. Старые мудрецы либо считали такого рода проблемы неразрешимыми, как Будда, молчанием отвечавший на них, либо устанавливали порядок происхождения, как Максим Исповедник: «Логос всякой вещи (твари) существовал предвечно». Учёные, как мы видели, дают самые разнообразные решения. Вот мнение Э. Вальдшмидта – одного из ранних исследователей

⁷⁰ Эта ситуация похожа на ситуацию в джайнизме, где Джине Махавире предшествовал тиртханкар Паршва, живший якобы за 500 лет до него и в некоем племени основавший аскетическую общину, последователи которой через многие столетия пополнили общину Махавиры [Железнова 2018: 218–219].

«Маха-авадана-сутры», повествующей об откровении Шакьямуни о шести буддах-предшественниках и их жизнеописаниях, которую Э. Ламонт отнёс к первой стадии формирования легенд о Будде.

«Предание о жизни Будды есть смешение исторической, легендарной и догматической частей, которые в дошедших до нас текстах произошли в их нынешней форме из времени, спустя 2–3 и больше столетий после смерти основателя религии, когда стало обычным поднимать его всё выше и выше над земными мерками, а поэзия и легенда уже сильно обрисовывали его жизнь чудесными и вызывающими удивление чертами. Одновременно с поэтическими конструкциями создавались догматические спекуляции. Будда в цепи предшественников стал последним звеном» [Maha-avadana 1953: 3].

Таким образом, хоть и неявно, но предпочтение отдаётся исторической части. Меня же не покидает сомнение: мог ли вообще появиться исторический Будда, не появившись в сознании людей той эпохи идей, представлений, семантических узлов и т. п. – всего того, что высвободило индивидуальное мышление из родового, побудило его искать счастья, благополучия и спасения не на путях предков, признало убогое существование нищих бродяг-отшельников – святым образом жизни.

Очевидно, для архаического сознания всечеловеческий буддийский альтруизм был вне системы ценностей и, значит, не восприимчив. Он стал возможен как звено цепи причинно-следственных и взаимозависимых событий: экспансия арийских племен в долину Ганга, сопротивление ей, вылившееся в формирование разнородного централизованного союза, в котором были отработаны и выкристаллизовались структуры ранней государственности и антибрахманского мировоззрения, последние привели к крушению родового общества и его культуры, их пересемантизации. Пересемантизация сопровождалась умножением бродячего и отшельнического люда, не попавшего в ячейки новой решётки социума и взывавшего как раз к терпимости, незлобивости, милосердию и неоскорблению. Пока общество не освободилось от пут родового сознания, этим людям, видимо, приходилось скрываться как потенциально враждебным чужакам-паривраджикам; отсюда их непритязательность, «воздержанность, и умеренность в еде, и уединённое существование...» (Дхаммапада, 185), которые во многом

были вынужденными и соразмерными их образу жизни, способствовавшему обузданию (*йога*) чувственности и развитию других, в том числе и медитативных, способностей.

Потребовались поколения аскетов, чтобы их практика стала традиционной, чтобы выявились школы наставников в йоге и премудростях одинокого скитания. Кроме того, неизбежное становление гражданских отношений в обществе и постепенное изменение его позиций по отношению к несчастным, выбитым из социальной структуры согражданам сделали возможным появление Будды, социальная суть Просветления которого состояла в том, что странничество должно «идти в народ», а не в пустынь, что оно должно жить монашеским братством – сангхой, что кормиться оно должно домохозяевами и не побираться, а на законных основаниях получать милостыню.

Почему? Потому что просветленный бхикшу есть архат (достойный), т. е. если его достоинство признано сангхой, то для всех прочих он уже святой, спасшийся, достигший таких высот, о которых мирянам даже и мечтать пока рано. Но монахи учат, как обрести пути к спасению, и долг домохозяина – содержать их, как велел Ашока в большинстве своих указов [Вигасин 2007: 12–36]. Оправдания и обоснования этому, устанавливаемые как этические и идеологические законы общества, создавались в процессе проповеднической текстовой деятельности.

Новая система культурных ценностей получила развитие в Магадхе ещё и по той причине, что это преуспевающее царство включило в свои владения и Мадхьядешу с её ведийскими культурами и брахманической словесностью. Это создало благоприятные условия для плодотворного взаимодополняющего диалога культур и мировоззрений, ярко проявившегося, например, в концепции предназначения царской власти. Арийские эпические сказания восхваляли героика завоевательной политики, борьбы за власть даже с кровными родственниками, признавали справедливыми все средства для этого, в том числе самоуничтожающую войну. Буддийские предания утверждали обратное – оставление царского сана, уход в монашество, превозносили царство праведности и царя-праведника (*чакра-вартина*),

великого человека (*маханурушу*), признаки которого определялись по шкале нравственных оценок.

Линия культурного противостояния брахманизму проходила и через образ Будды. Он отличался не только от образов основных героев великих эпических сказаний древней Индии, но и от образов тех подвижников, мудрецов, учителей (в том числе и Кришны – легендарного героя «Бхагавад-гиты»), которых так много действовало среди ариев эпоса. Позже в агиографической литературе буддизма и индуизма это противостояние намечалось в большей мере признаками конфессиональных различий [Андросов 1990: 30–31 и др.], хотя жизнеописания Будды сохраняли традиционные черты, сложившиеся еще на стадии архаического фольклора.

Я разделяю точку зрения Я. В. Василькова, А. Ф. Лосева, А. К. Байбурина и других относительно того, что эта стадия словесности, с которой связано происхождение буддизма, была обусловлена не только распадом мифо-ритуального комплекса, но и «появлением потребности в антропоцентрическом повествовании, естественно возникающей, очевидно, на том этапе развития человеческого сознания, когда личность начинает „отличать себя от родовой общины“. Повествовательный фольклор при таком понимании не является какой-либо трансформацией, результатом функциональной переориентации мифа-нарратива, но рождается сразу со своей собственной функцией (художественного отражения бытовых коллизий, как сказка, или исторической реальности, как эпос). Однако сознание творцов архаического фольклора остаётся ещё преимущественно мифологичным, а в такой системе видения из всех явлений действительности (в том числе „художественной“) реальным, как известно, „признаётся лишь то, с чем может быть сопоставлен прецедент. Всё, что несоотносимо с моделями, хранящимися в коллективной памяти, что выходит за рамки стереотипизированного опыта, объявляется несуществующим”» [Васильков 1988: 117–118]⁷¹.

⁷¹ Автор цитирует А. Ф. Лосева [Лосев 1977: 40–41] и А. К. Байбурина [Байбурина 1983: 7]. Здесь будет уместно привести ещё одно наблюдение автора: «Явления действительности для архаического фольклорного сознания имеют значимость только в том случае, если они могут быть обобщены по схеме, предзаданной мифологической моделью мира. При этом

Фрагменты жизнеописания Будды Шакьямуни из самых ранних источников прекрасно иллюстрируют сказанное. Действительно, явленный в них образ никак не производим из мифа, и в то же время каждый эпизод повествований содержит элементы, совершенно определённо понимаемые мифо-ритуальным сознанием через его модели восприятия. К примеру, два основополагающих события всех жизнеописаний будд суть Просветление и первая проповедь. Просветление произошло под деревом Бодхи, однозначно ассоциируемом всей буддийской литературой с центром мироздания, со вселенской осью космологических циклов (см. приведенную выше сутру). Но ведь это значение имеет дерево как в индоевропейской, так и в собственно индийских архаических картинах мироздания; в ритуалах же его эквивалентом выступает жертвенный столб, в свою очередь связанный с царскими обрядами, с «царственностью» [там же: 86–87]. Древний эпизод из «Самьютта-никайи» (X, 12) и «Сутта-нипаты» (I, 10) об усмирении Буддой якиши-людоеда аналогично ассоциировался в индийской мифологии с испытанием героя и обретением царства [там же: 121–122; Сутта-нипата 2001: 85–87].

Можно сказать, что образы Будды и древа Просветления в раннебуддийской словесности связаны, таким образом, что первый замещал второй по мере того, как религиозные представления вытесняли культовые родоплеменные представления. То же самое происходило и в индийском фольклоре: «Универсальная архаическая модель мироздания – мировое дерево – эксплицитно присутствует, следовательно, в космографии эпоса, дублированная

посредническую роль между фольклорным сюжетом и миром как моделью мира играли, очевидно, миф-нарратив, описывающий „сакральный прецедент“ средствами повествовательного искусства, и ритуал, служащий образцом соотнесения „конкретной ситуации“ с „сакральным прецедентом“, чем ей и придавался „статус истинного события“. Архаическому фольклорному сюжету непременно должен сопутствовать некоторый мифологический или ритуальный фон, без которого он лишился бы истинности и значимости. В таком случае осознанность мифологических и ритуальных связей для ранних форм фольклора будет не исключением, а правилом. В этом, по-видимому, и состоит суть отношений архаического фольклора к мифу и ритуалу, которые являются не генетическими, а, как определяет их Г. А. Левинтон, сигнификативными, т.е. отношениями обозначения» [Васильков 1988: 11], см. также [Левинтон 1975: 314].

образом „мирового человека”» [Невелева, 1988: 160]. Будда, как и Нараяна-Кришна, отождествлялся с Махапурушей.

Принципиальное отличие буддийского исторического повествования от мифологического состоит, пожалуй, лишь в том, что для архаического сознания обретение царского статуса возможно в любом месте, годящемся для отправления соответствующих ритуалов, тогда как в буддизме священное дерево Бодхи, под которым свершилось Просветление и Щакьямуни обрёл сверхцарственный статус Будды, одно, а его месторасположение зафиксировано в конкретных земных координатах.

Этот же круг мифологических представлений, с одной стороны, вскрывает для древнего слушателя содержание эпизода о первой проповеди, с другой – помогает передать новую семантику, новый смысл «царственности». Как известно, эта проповедь называется «Приведение в движение колеса Учения» (*Дхарма-чакра-правартана*). Само учение есть «колесо драгоценностей», а вращающий его Будда – «вращатель колеса» (*чакра-вартин*). Такое же определение получал у буддистов мирской царь – покровитель их монашеского братства, из чего выросла знаменитая концепция царя чакра-вартана.

Пучок значений «колеса» – это не только мифологема солярных культов долины Ганга, через родственные мифологемы «колесницы», «коня» он был связан с богатым, тщательно разработанным ведийским мифо-ритуальным комплексом «завоевания царства» и с обрядами царского посвящения. Отсюда, вероятно, Будда получил титул «завоеватель» (*джайя*), но имеющий новое смысловое значение, поскольку он обращал земли и народы в свою веру [Самозванцева 1989: 153–160]⁷². Для буддизма этот комплекс оказался полноводнейшим источником как смысло- и образотворчества, так и теоретической текстовой деятельности. Ясно, что эти процессы явились важнейшим вкладом в социальное признание буддизма.

Последний вопрос, который нужно обсудить здесь в связи с жизнеописаниями Будды, касается их сюжетостроения. Как уже

⁷² Приведённый автором буддийский материал, на наш взгляд, демонстрирует всё-таки не его «генетическую общность с ритуалами царского посвящения», а скорее сигнификативное отношение между ними.

говорилось, многочисленные позднейшие полные и неполные агиографические памятники основоположнику движения, созданные в нескольких школах буддизма и, следовательно, прошедшие разное длительное редактирование⁷³, имеют практически одинаковую композицию и содержат сходные схемы сюжетов, интерпретирующих в образах и доктринах ключевые идеи. Некоторые учёные видели в этом достоверность «биографий» исторически реальной жизни Щакьямуни, что, конечно, не выдерживает никакой критики. Э. Ламонт объяснял похожесть житий обязательной для авторов редупликацией легенды о Будде-Випащьяине (см. выше).

Однако, во-первых, почему они вторили ей, а во-вторых, каковы мотивы составления данной легенды, в содержании которой минимален мифический план (нисхождение героя с неба Тушита), отсутствует эпическая героика, заменённая повествованием о подвижнической практике как отшельничества, так и обретения Просветления. Поскольку ни о генетическом заимствовании из мифологии, ни о сигнификативном отношении к ней здесь, очевидно, говорить не приходится, остаётся вопрос, что же вызвало эту легенду к жизни?

Посмотрим на «Маха-авадана-сутру» с композиционной точки зрения. В ней отчётливо выделяются следующие сюжетные узлы:

1. Обстоятельства чудесного рождения бодхисаттвы (будущего Будды-Випащьяина) и проявление им сразу же после рождения необычных свойств и признаков великого человека, предопределившие его судьбу либо в качестве могущественного царя чакра-вартина, либо совершенного, просветлённого мудреца. Это наиболее «мифогенный» участок житийного повествования, элементы которого можно было бы сопоставить с образцами из эпических сказаний древней Индии и искать какие-либо архаические модели их происхождения.

⁷³ Согласно Дж. Джоунсу, «„Махавасту“ – собрание практически всех историй, квазиисторий, легенд, относящихся к Будде, которые прошли долгий период формирования. Составители достигли лишь коллекции Авадан, во многом напоминающей собрание *сарвастивадинов* – „Дивья-авадану“. Хотя по стилю это Виная, но создаётся впечатление, что были опущены почти все элементы, характерные для Винаи» [Maha-vastu 1949, т. 1: XII–XIII].

2. Описание молодости бодхисаттвы, проведённой в роскоши и удовольствиях дворцовой жизни, резким диссонансом которой оказались четыре встречи героя (со стариком, больным, похороной процессией и нищим монахом), они же суть мотивы полного и безусловного отречения от мирского благополучия. Бодхисаттва переживает неприязнь к окружающему, его бренность, покидает город, бреет голову, надевает жёлтую накидку и удаляется в уединение. Мотивация акта отречения, кажущаяся алогичной с позиции здравого смысла и обыденного сознания, вполне объяснима в рамках ритуального сознания, особенно в кругу племенных представлений об обрядах возрастных переходов и перемены жизненного статуса [Левинтон 1980: 543–544].

Но в этом сюжете наряду с тем, что герой покидает пределы обжитого культурного пространства и как он это делает, присутствует ещё один кардинальный момент. Бодхисаттва ушёл один и навсегда, т. е. из двух альтернатив судьбы он сознательно отказывается от подготовки к церемонии царской инаугурации, выбирая духовный путь. В этом, очевидно, и состоит антропоцентризм буддийского архаического фольклора, «нащупывание» его творцами новых подходов в текстовой деятельности, отвечающей иной социально-исторической ситуации, через переосмысление архаического наследия. В настоящем акте отречения должно усматривать образную основу для созидания позднейшей идеи ухода в монашество и его законности, противопоставляемой индуистской дхарме четырех жизненных стадий, брахманическим ритуалам и образу жизни [Gonda 1965: 377–390].

3. Описание «пограничного» периода пребывания бодхисаттвы в лиминальном пространстве, открытие им в медитативных сеансах основных законов буддизма и опять-таки самостоятельное обретение им состояния Просветления (*бодхи*) и соответственно статуса Будды, а также решение, принятое под влиянием уговоров бога Брахмы поведать своё учение людям. Древняя сутра, в отличие от позднейших житийных текстов, уделяет мало места повествованию об испытаниях, искушениях героя, вышедшего из них победителем (*джина*), о чём читатель может составить представление по «Буддха-чарите» Ашвагхоши [Ашвагоша 1913; Ашвагхоша

1990]. По-видимому, это была избыточная информация для тех, кто жил в древних обществах. В то время как позднее, когда эта фаза посвятительных ритуалов стала забываться, индийский эпос и буддийская агиография уделила ей максимум «художественного» внимания [Невелева 1988: 120, 146 и др.].

4. Повествование о первых проповедях, обращениях, достижениях архатства учениками, духовных успехах верующих и создании ими сангхи. Это последняя – третья – стадия инициационных обрядов, когда герой воссоединяется с обществом в новом статусе.

«Трёхчастность структуры посвятительного комплекса предполагает, во-первых, обрядовое отделение индивида от обычной социальной среды, во-вторых, испытательно-приобщительный период, когда над посвящаемым совершаются семантически определяющие действия, и, в-третьих, ритуал возвращения неофита в социум в кардинально новом качестве» [там же: 130]. Однако в рассматриваемой легенде и во всей буддийской словесности житий герои остаются совершенно самостоятельными во всех фазах перехода в новое состояние бытия – сознания, чем они отличаются от пассивности объектов ритуализации и «фатального» поведения героев индийского эпоса, вызванного «стечением обстоятельств», которых они добровольно не выбирали.

Следовательно, мы имеем все основания считать буддизм изначально ориентированным на человека и на гражданские отношения в обществе, что позволяет предположить их, хотя и раннее, но достаточно развитое состояние⁷⁴. Последнее играет немало важную роль при определении времени происхождения буддизма. Новое отшельнически-миссионерское движение, несмотря на свои общечеловеческие ценности и критику жречества, а также родоплеменной культуры, «прибегло» при организации своего образотворческого процесса к структуре посвятительной обрядности вкупе с перетолкованным космогоническим мифом о рождении Будды⁷⁵. Благодаря этому цели нового движения стали понятны гражданам.

⁷⁴ Имеется в виду «развитое состояние» на момент создания и, возможно, редактирования «Маха-авадана-сутры».

⁷⁵ Это свойственно эпическому фольклору многих регионов земли [Левинтон 1980: 54].

«На ранних дописьменных этапах литературного творчества... когда оно непосредственно „вплеталось“ в трансляцию текста, роль общезначимых (надиндивидуальных) подсознательных парадигм в процессе порождения композиционных схем часто оказывалась решающей» [Романов 1985: 88].

Таким образом, агиографы Будды трудились уже в создаваемой ими надритуальной сфере культуры, но пользовались смысловыми полями обрядовых актов. Если представления ритуалов перехода сообщали о перемене статуса индивида, то возникающие в творимой буддистами новой культурной нише идеи уже суть образцы поведения и программы действий в ином плане – в полном отвлечении от наглядно-действенного содержания обряда, в подчинении поведения не социальным, а этическим задачам.

Древние буддисты создали колоссальное количество текстов. Их обилие, возможно, объясняется тем, что авторам, во-первых, противостояла очень жёсткая структура не только в социальном, но и в культурном отношении, имевшая многовековые традиции, и потому приходилось затрачивать огромные усилия, чтобы «отвоевать» себе роль авторитетных учителей и придать социозначимость внеструктурному образованию – сангхе. Во-вторых, буддизм конкурировал с другими шраманскими течениями мысли.

Кроме того, по мере становления гражданских отношений в обществе его потребности в мировоззренческих образцах увеличивались ввиду того, что происходило постепенное осознание «гражданского поведения», отличного от родового, семейного, обрядового, бытового и прочего. Очевидно, то же самое будет справедливым сказать о речевом общении и перемене значений и смыслов в мышлении. Внутригосударственные связи и их регламентация, законы, кодификация различных форм собственности, структура общества и т. д. предполагали не только сознательный контроль в действиях и словах, не только научение ему через объяснение действий и толкование слов (в то время как в родоплеменных культурах опыт передавался преимущественно через подражание, научение и ритуальное повторение), но и осмысление событий, поступков, высказываний.

В результате объект, понятие и его значения в различных контекстах получали раздельное существование, требовавшее как осмысления, так и соединения в семантические блоки и идеи, которые способствовали бы выработке адекватного новой ситуации поведения и соответствующего текста. Историческое развитие общества сопровождалось историко-культурным развитием мышления и языка – сознания (или речевого мышления)⁷⁶, высшей формой бытия которого становится текстовая деятельность [Тульвисте 1976: 98–101] в законо-, смысло- и образотворчестве.

Названные процессы углубляли гетерогенность и комплексность психики, и без того сложной. Л.С. Выготский отмечал, что «индивид в своём поведении обнаруживает в застывшем виде различные законченные уже фазы развития. Генетическая многоплановость личности, содержащей в себе пласты различной древности, сообщает ей необычайно сложное построение и одновременно служит как бы генетической лестницей, соединяющей через целый ряд переходных форм высшие функции личности с примитивным поведением в онто- и филогенезе» [Выготский 1960: 89–90]⁷⁷.

⁷⁶ «Различные формы практики, которые соответствуют разным периодам или укладам социально-экономического развития, определяют формирование различных по своей структуре психологических процессов... Значительные социально-исторические сдвиги, связанные со сменой общественно-исторических укладов и коренными культурными изменениями, приводят и к коренным изменениям строения психических процессов, в первую очередь к коренной перестройке познавательной деятельности» [Лурия 1971: 48, 49]. См. также [Тульвисте 1978: 81–93].

⁷⁷ См. также [Тульвисте 1978: 93–97].

Вместо заключения: к вопросу о датировке нирваны Будды

В заключение зададимся вопросом: в какой степени рассмотренные в настоящей работе особенности и закономерности ранней буддийской текстовой деятельности помогают решать конкретные проблемы буддологии? В частности, по-прежнему актуальна проблема хронологических начал буддизма и датировки нирваны Будды. С одной стороны, кажется очевидным, что у первых буддистов был свой духовный лидер и организатор, сумевший приобрести авторитет среди разношёрстного обездоленного и униженного слоя населения, сплотить его программой действий и идеей, ориентированной на социальную реабилитацию общины нищенствующих монахов, отобрать себе ярких, целеустремлённых сподвижников и т. п. С другой стороны, нельзя не заметить несовпадение конструируемого образа реального лидера и его идеально-канонического облика, в котором не только отсутствуют «психологически полагающиеся» претензии на лидерство, но и констатируется «несовместимость» Щакьямуни с этой весьма сложной ролевой функцией.

Итак, если отрешиться от трудностей моделирования реально-исторического существования Будды и принять чисто теоретическую точку зрения, согласно которой жизнь Будды была временем начала буддийской текстовой деятельности, то когда же это было? Учёные, соглашаясь с традиционным преданием буддистов о том, что их основоположник жил 80 лет, ведут спор только о дате его ухода из жизни. Ясно, что определение года нирваны имеет кардинальное значение как для буддизма, так и для его изучения, поскольку это опорный пункт летосчисления, аналогичный «Рождеству Христову».

К сожалению, у буддистов различных школ, направлений и стран распространения этот пункт принадлежит к наиболее разноречивым слоям культурного наследия. Как известно, в 1956–1957 гг. по инициативе тхеравадинов Шри-Ланки широко праздновалось 2500-летие нирваны Будды. Однако 544/543 год до н. э. в качестве года

нирваны появился в сингальских источниках лишь в XI в. [Nakamura 1989: 13; Bechert 1986: 6–10]. Тогда как тхеравадины Таиланда и Бирмы указывают другие годы: 624, 638 и 744 г. до н.э. [Кожевников 1916, т. 1: 280]. Большие разногласия содержатся в книгах северного буддизма. Так, в тибетской литературе упоминаются 14 различных годов ухода Щакьямуни в период от 2422 до 546 г. до н.э. По индийской «Бхагавата-пуране», Будда родился в 1101 г. до н.э.

Китайские и монгольские источники тоже дополняют этот список весьма противоречиво. Китайский монах Сюань-цзан, посетивший буддийские монастыри Индии в середине VII в., сообщил, что тогда авторитеты расходились во мнениях относительно времени нирваны Первоучителя, полагая, что с тех пор прошло 900, 1000, 1200, 1300 и даже 1500 лет [Кожевников 1916, т. 1: 278–279]. Японские буддисты праздновали 2500-летие со дня рождения Будды в 1932 г. и в своих расчётах опирались на данные индийского монаха Сангхабхадры, пришедшего в Китай в 489 г., который датировал жизнь Будды 566–486 гг. до н.э. по точкам в конце рукописи Винаи. Однако приверженцы сект Дзёдзицу и Нитирена считают годом нирваны Щакьямуни 949 г. до н.э. [Nakamura 1989: 13–14; Bechert 1986: 11–13]⁷⁸. Подводя итог изучения источников буддологами, Х. Бехерт заключает, что традиционные письмена позволяют датировать паринирвану Будды периодом «от 2420 до 290 гг. до н.э.» [Bechert 1991: 1].

При таком состоянии источников буддологам, занимавшимся этим вопросом в течение последних 150 лет, приходится придерживаться принципа исторического здравого смысла. Но тем не менее у них оказалось достаточно оснований для разделения по меньшей мере на два больших лагеря. Одни опираются на «длинную» хронологию сингальских хроник «Дипавансы» и «Махавансы», согласно которым коронавание Ашоки произошло на 218 г. после нирваны Будды, что по различным системам счисления даёт для нирваны один из годов промежутка между 489 и 477 гг. до н.э.

⁷⁸ Хотя в целом японские учёные датируют начало буддийского летосчисления гораздо позже: от 400 до 368 гг. до н.э. [Bechert 1991: 6–7]. В то время как древние китайцы, начиная с Фа-сяня (IV–V в.), нередко «запутывали» вопрос [Бехерт 1993: 20–21].

Учёные из другого лагеря прибегают к «короткой», сопоставительной хронологии памятников северного буддизма, авторы которых полагали, что ко времени Второго собора в Вайшали прошло «сто лет» после нирваны Провозвестника. В результате сложных и во многом неубедительных пересчётов буддологи получали для неё дату приблизительно от 400 до 365 г. до н. э. Были и другие мнения корифеев науки [Bechert 1986: 42–46; Кожевников 1916, т. 1: 281–282].

Крупный западногерманский текстолог Хайнц Бехерт подверг тщательному анализу как данные источников, используемых в расчётах учёных, так и методику последних (в том числе и авторитетной работы Андре Баро о датировке нирваны [Bareau 1963]). Он пришёл к выводу, что цифры в буддийских книгах носили совершенно отвлечённый характер; что династийные списки индийских царей в домаурийскую эпоху нельзя использовать ввиду их крайней предположительности, как, впрочем, и списки преемников Будды; что не представляют никакой научной ценности ни джайнские, ни китайские хронологии, ни свидетельства астрономов; и фактически нет ни одного доказательства в пользу «длинной» или тем более «короткой» хронологии, которые «равно стоят на глиняных ногах» [Bechert 1986: 1–52].

Х. Бехерт взглянул на проблему с другой стороны: если буддийская традиция не имела ни малейшего понятия о точной дате ухода Первоучителя, то должны ли мы задаваться таким вопросом? Для учёного ясно одно: буддизм все ещё был «юным» во время Ашоки, когда религиозное движение стало оформляться в церковь и её организаторы стали задумываться о своей предыстории, но, не имея точных представлений о начале, говорили обтекаемо: «сто лет». Немецкий буддолог считает более весомыми «непрямые свидетельства» об историческом окружении раннего буддизма, и в частности о греческом влиянии на стиль буддийских текстов, что даёт ему основание датировать жизнь Будды «последними десятилетиями перед походом Александра – в середине IV в. до н. э.» [там же: 52–56].

Греческое влияние – старая проблема буддологии, решаемая с противоположных позиций. Так, согласно одним, первая версия знаменитого буддийского текста «Милинда-паньха» была

на греческом языке [Pobozniak 1986: 58]. Согласно другим, буддизм оказал существенное воздействие на греческих философов, например на Пиррона [Nanajivako 1985]. Я.В. Василькову удалось ввести разногласия по поводу «Милинда-паньхи» и греческого влияния в более широкий круг культурологии, что представляется мне более перспективным.

По его мнению, целесообразно искать следы греческого влияния в «Вопросах Милинды» не в области философских концепций или жанровой формы (которую автор выводит из «архаического словесного агона» – состязания, перенесённого на индо-буддийскую почву в виде философского диспута), а в той области, в которой две генетически чуждые философские традиции, представляющие разные культурные миры, встречаясь на уровне устного общения, скорее всего, могут действительно позаимствовать что-либо друг у друга, а именно в области техники философской аргументации [Васильков 1989: 100].

Однако споры учёных продолжаются, как то показал симпозиум «О датировке исторического Будды», организованный Х. Бехертом близ Гёттингена в апреле 1988 г., материалы которого публиковались позднее [Dating 1991–1992, 1997]. Большинство исследователей по-прежнему держатся за старые методы и данные. Археологические раскопки свидетельствуют о позднем развитии городской культуры в Индии, которая ассоциируется с буддизмом, и об этом говорилось на симпозиуме [Hartel 1991]. Однако учёные возражают против этого, либо ссылаясь на то, что карбонный метод датировки неточен (± 100 лет), либо указывая на то, что буддизм мог возникнуть и в догородском обществе, а успех к нему пришёл позже [Norman 1988: 149–154].

Думается, что предпринятые в настоящей работе изыскания по проблемам происхождения буддизма и его текстовой деятельности свидетельствуют не только в пользу хронологических начал буддийского движения по Хайнцу Бехерту⁷⁹, но и в пользу приближения

⁷⁹ Правда, на симпозиуме и в своей последней работе, подготовленной для российской аудитории, немецкий ученый даёт более «мягкую» датировку: «Нирвана Будды может быть датирована временем между приблизительно 80 и 130 годами до коронации Ашоки, т.е. незадолго до индийского похода

года нирваны Будды к правлению Чандрагупты Маурьи. На мой взгляд, более обоснованным, как археологически, так и культурологически, будет утверждение о том, что **вся проповедническая деятельность Щакьямуни проходила в IV в. до н.э., а его нирвана приходится примерно на 343 г. до н.э., т.е. на 200 лет позднее, чем принято в тхеравадинской хронологии.**

Поскольку известно, что социальная база для щраманских течений нищенствующего монашества могла сформироваться именно в результате крушения родоплеменного строя и образования ранних государств в долине Ганга и что укрупнение Магадхи вплоть до распространения её влияния на Мадхьядешу, сопровождавшееся, видимо, развитием её государственных структур, гражданских отношений, торговли, строительством укрепленных поселений и т.д., происходило в середине I тысячелетия до н.э., когда северная чёрнолощёная керамика из Бихара вытеснила серую расписную керамику арийских племен⁸⁰, постольку и появление в этом регионе скитающихся отшельников, мудрецов с учениками, соперничающих в популярности со жречеством и проповедующих этико-каузальные учения, не отправляющих ритуалы и создающих повествовательные тексты, лишь внешне похожие на мифы, должно связываться с этими историческими событиями.

Следовательно, ранее V в. до н.э. ни нищих, ни аскетов, ни тем более учительских традиций в долине Ганга просто и быть не могло. Они складывались в этом и следующих веках в том или ином районе по мере изменения в нём общественного отношения к *паривраджикам*, зависимого от степени их включения в систему социальных отношений раннего государства. Формирование же монашеских организаций-братств, объединивших адживиков, джайнов или буддистов, имевших определённую внутреннюю структуру, иерархию, устав, цели, понятные как монахам, так и содержащим их

Александра, следовательно, между 400 и 350 гг. до н.э.» [Bechert 1991, P. 1: 236; Бехерт 1993: 24].

⁸⁰ О конкретных археологических материалах, а также о методах датировки этого периода см.: [Бонгард-Левин 1981: 304–308; Lal 1981: 278–290; Gaur 1981: 326–336]. См. также: [Sarao 1989: 1–47; Sarao 1990: 1–46; Hartel 1991: 61–89]. Герберт Хертель вообще считает, что истоки чёрнолощёной керамики в Бихаре относятся примерно к 500 г. до н.э. и, соответственно, жизнь Будды нужно датировать V–IV вв. до н.э. [Hartel 1991: 61–63, 80].

окружающим, очевидно, должно было произойти уже на очередном этапе развития государственности и соответствующей ей культуры.

Когда воздвигались города, прокладывались дороги, устанавливались отношения собственности, институты власти и социального подчинения, тогда только появилась потребность в строителях и ремесленниках, способных превзойти традиционные образцы, в купцах, чиновниках и администраторах, а также в законо-, смысло- и образотворчестве, без чего они бы просто не смогли действовать, связанные мифо-ритуальными представлениями и антикаузальным мышлением.

Этот этап государственности начался с правления династии Маурьев в конце IV в. до н. э. Его культурная и текстовая деятельность была подготовлена предшествующими полутора веками переосемантизации мифов в эпосе и других жанрах фольклора, развитием вербально-логического мышления, его категоризацией.

Буддисты настолько абсолютизировали нищество, что полный отрыв от форм общественно полезного труда возвели в принцип. Такое бытие буддийской сангхи, возникшее, вероятно, из переосмысления лиминальной фазы посвятительных обрядов, переиначенной в «дискретный» вариант, поскольку буддисты, в отличие от иницилируемых, ежедневно обращались к мирянам за милостыней, создало у членов общины профессиональное отношение к текстовой деятельности – род обязательных и каждодневных занятий по изменению речевого сознания индивидов.

Из всего сказанного явствует, что по историко-культурологическим соображениям время жизни Щакьямуни следует отнести к IV в. до н. э., накануне решительных событий в индийской цивилизации, своего рода провозвестником которых он был как в идейно-теоретическом плане, так и в организаторском, как в антропоцентрическом плане, так и в ценностно-ориентационном. Если считать, что он ушёл в паринирвану в середине века, когда до воцарения Ашоки оставалось 60–70 лет, тогда многие сообщения буддийских историографов приобретают реальные очертания.

Так, о сложении буддийской церкви речь может идти только со времени проводимой Ашокой внутренней политики, и, значит, тогда же появилась вероятность расколов, документированная

надписями царских эдиктов. Следовательно, отчёт о «раскольническом» вайшалийском соборе, состоявшемся через «сто лет» после нирваны Будды, неожиданно получает действительное и хронологически близкое подтверждение. Тогда вполне естественной реакцией стало не только осуждение «еретиков» в царских указах, но и созданный Моггалипуттой собор стхавиров (старейшин).

Очевидно, что в этой и других проблемах буддологии предлагаемое конструирование буддийских древностей и исторической канвы этого движения обещает быть плодотворным, развязывающим многие туго затянутые узлы. Речь идёт не только о таких частных вопросах, как: почему в эдикте Ашоки названо только семь авторитетных буддийских текстов или почему буддийские источники знают имена только пяти патриархов – старейшин сангхи после Будды и до Моггалипутты Тиссы, но и об историческом вкладе буддизма в развитие древнеиндийской цивилизации. Это религиозное течение, возможно, представляло этнокультурную общность долины Ганга [Gopal 1981: 350–368], которая, хотя и находилась в длительном многовековом контакте с ведийско-брахманской культурой, тем не менее в период возникновения буддизма ещё сопротивлялась влиянию последней.

Очерк 2

ДОКТРИНА МАХАЯНЫ И МЕСТО ФИЛОСОФИИ В БУДДИЗМЕ

Я слышал так, что однажды в Щравасте, в лесу Джеты, где некогда отдыхал Анатхапиндада, пребывал Благодатный (*Бхагавант*) совместно с большой общиной нищенствующих монахов (*бхикшу*), [числом] 12 с половиной сотен, и с очень многими великосущими просветлёнными существами (*бодхисаттвами*). Так вот, в первой половине дня, надев накидку и взяв чашу, Благодатный отправлялся в славный город Щравасте за подаянием для пропитания. После того как совершив обход великого города Щравасте и собрав подаяние, Благодатный по возвращении вкусил его из чаши. Он отложил её и накидку, омыл ноги, уселся на прежнее место, скрестив их, распрямил тело и сосредоточился. Тогда многочисленные монахи стали подходить к Благодатному и, склоняя головы к Его ногам, трижды обходили вокруг Него и рассаживались в стороне.

«Алмазная сутра», 1

Источники и доктринальные особенности

Письменных источников по изучению доктринальных основ Махаяны чрезвычайно много. По численности и по объёму содержания сохранившихся канонических текстов они превосходят, пожалуй, каноны всех западных и восточных религий (включая ведизм и брахманизм) вместе взятых. Эти памятники (*сутры*) в Индии создавались на санскрите (отдельные – на гибридном санскрите) с I в. до н. э. вплоть до XII в. К сожалению, далеко не все санскритские версии дошли до нас.

На китайском языке сохранились собрания переводов, собранные в единую колоссальную Трипитаку («Сань цзан» или «Да цзан цзин»). Её современное издание энциклопедического формата занимает 85 томов, содержащих 2184 текста. С VIII в. санскритские рукописи переводились также на тибетский язык, и в XIV в. они были отредактированы и упорядочены в едином каноне, состоящем из двух собраний: Кангьюр (Слово Будды в 108 томах энциклопедического формата) и Тенгьюр (Толкования Закона индийскими мастерами в 225 томах) – всего в этих собраниях не менее 4566 текстов. Китайский и тибетский каноны, во-первых, содержательно и структурно не совпадают, во-вторых, включают в себя также сутры Хинаяны и тантры Ваджраяны (Алмазной колесницы), поскольку Махаяна осознанно признаёт бесконечное многообразие буддийских путей и способов освобождения.

Что касается только сутр Махаяны, то они в Кангьюре распределены по следующим разделам: (1) Дулва, или Виная, – 13 томов; (2) Шэрчин, или Праджня-парамита (Совершенствование мудрости), – от 21 до 24 томов (в зависимости от издания, которых четыре); (3) Палчэн, или Аватамсака (Гирлянда сутр), – шесть томов; (4) Концог-цзэк, или Ратна-кута (Собрание драгоценностей), – шесть томов, включающих 49 махаянских сутр; (5) До, или Сутра, насчитывает 30–32 тома с 270 текстами, треть которых хинаянские, а остальные махаянские; (6) Ньянган-ладай, или Махапаринирвана-сутра, в двух томах.

В последние годы учёные познакомились и изучили иные, по-видимому, более ранние рецензии Кангьюра, первым редактором которых был Джайя-пандит. Эти рецензии отличаются от вышеназванных как количеством произведений, так и структурой собрания. Манускрипты двух таких собраний текстов ныне хранятся в Токио и в Улан-Баторе (этот Кангьюр был подарен правительством Пятого Далай-ламы главе монгольских буддистов Джебцун-дамба-хутухте в 1671 г.); учёные относят их к «редакции Them-spangs-ma» в 114 томах, которую позднее «исправлял» Бутон [Skorupski 1985: XVII–XXII].

Но «редакция Them-spangs-ma» имела по крайней мере ещё одну известную рукописную рецензию канона из «дворца Тог»

в Ладаке, принесённую туда из Бутана в начале XVIII в. Этот манускрипт офсетным способом печатался в Индии с 1975 по 1980 гг. Хотя в этом Кангьюре всего 811 отдельных произведений (из которых только 113 имеют соответствующие санскритские названия и 4 – китайские), тем не менее собрание состоит из 109 томов, разделённых на двенадцать разделов. Последних больше главным образом потому, что тексты Праджня-парамиты помещены не в одном, а в пяти разделах. Любопытно, что в «Кангьюре из дворца Тог» больше и сутр, и тантр. В разделе сутр 299 названий в 37 томах, а в разделе тантр 430 названий в 18 томах [там же: XIV–XV].

Собственно говоря, сохранились и сотни санскритских манускриптов с махаянскими сутрами в нескольких версиях. Этому благоприятствовали засушливые районы Индии (например, Раджастан), а также Гималаи, Тибет, Синьцзян и некоторые другие места. Уже опубликованы десятки критических изданий этих сутр и большинство переведено на основные европейские языки, но русский среди них не в числе лидеров, невзирая на то, что Махаяна в России исторически – народная религия. Отдельное собрание санскритских сутр и один из циклов махаянских произведений будут рассмотрены ниже.

Одним из наиболее аутентичных собраний является непальское. Надо особо отметить, что именно в Непале прекрасно сохранились важнейшие санскритские манускрипты Махаяны и Ваджраяны. Здесь не было захвата и уничтожения буддийских монастырей. Непальский буддизм славен тем, что исповедовал, сохранял и передавал «девять дхарм» или девять «огромных» (*вайпуля*) сутр, которые стали своеобразным непальским каноном буддизма. Хотя эти сутры по отдельности известны и в китайском, и в тибетском переводах, но только в Непале они рассматривались в качестве единого комплекса. Эти тексты были созданы в Индии в первой половине I тыс. н. э., а «Татхагата-гухьяка» (она же «Гухья-самаджа-тантра», см. очерк 4 и перевод во второй части монографии) позже – в VI–VII вв.

Разумеется, буддизм Непала был индианизированным. В стране в древности правили индийские династии. Земли, расположенные на территории современного Непала, включая его южную часть, где

родился Будда Щакьямуни, испытали сильное влияние индийской культуры и государственности. Из Индии происходила и первая династия непальских правителей – Личчавов (с IV в.). Близость индийских центров Махаяны и Ваджраяны, а также Тибета обусловила особенность непальского буддизма, который преобладал в религиозной жизни населения с VII в. Здесь популярны были культы будд (непальцы верят, что все они родились в их стране), бодхисаттв, особенно Авалокитешвары и Манджушри, изучались санскритские сутры. Сильное и постоянное влияние индуизма наложило отпечаток на развитие культа Изначального Будды – Ади-Будды, который считается самосущим (*сваямбху*), пребывающим на высочайшем небе Акаништха и освещающим всё мироздание.

Фактически эти тексты представляют всю историю формирования Махаяны и её постепенный переход к Ваджраяне. Так, начальной в списке из «деяти дхарм» является «Благородная сутра в 8 тысяч строк о Совершенствовании мудрости» («Арья-Ашта-сахасрика-праджня-парамита-сутра»)¹ из цикла «Праджня-парамита-сутра» (санскр. *Prajñā-pāramitā-sūtra*, тиб. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa* 'I mdo, или текст «Совершенствования мудрости»). Это название отдельных сутр и всего цикла махаянской канонической литературы (чаще во мн. ч. – сутры). Создание наиболее ранних образцов этих текстов Великой колесницы датируется I в. до н. э. В I–II вв. Махаяна уже имела свои сложившиеся священные тексты – агамы, написанные на «смешанном» санскрите. В этом цикле используется уже разработанный в целом терминологический аппарат, общепринятый в религиозно-философской культуре Индии.

Единство цикла подчёркивается тем, что большинство его сутр имеют в названиях число строк. Например, самыми известными и доктринально определяющими являются «Восьмитысячная-» («Ашта-сахасрика-»), «25-тысячная-» («Панча-вимишати-сахасрика-») и «100-тысячная сутра совершенствования мудрости» («Щата-сахасрика-праджня-парамита-сутра»). Первая

¹ Первое критическое издание санскритского текста было подготовлено индийским пандитом Раджендра Митрой [*Ashtasahasrika* 1888], который использовал непальские и другие манускрипты, датируемые XI–XII вв.

из названных сутр была переведена на китайский язык Локакшемой уже в 178–180 гг. Но сохранились и «малые» варианты от 300 до 800 строк, к ним относится, например, «Алмазная сутра», «Сутра сердца»² и др. Рюсо Хиката называл 27 сутр цикла Праджня-парамита, сохранившихся на санскрите, китайском и тибетском языках [Ashtasahasrika 1960: X; Hikata 1983: XIII–XIX], а самый знаменитый исследователь, издатель и переводчик этих сутр – 44 текста под санскритскими названиями [Conze 1978: 121]. «Большинство наших манускриптов Праджня-парамиты происходят из Непала, где они продолжали копироваться в течение девяти веков с постоянно уменьшающейся аккуратностью» [там же: 23].

Относительно происхождения этих сутр существует миф, что Будда Щакьямуни проповедовал их при жизни, как и прочие сутры, но тексты «Совершенствования мудрости» были поняты только бодхисаттвами, богами и нагами (змее-драконами народной мифологии). Именно последние и сохранили их в своих подводных дворцах. Нагарджуна (II–III вв.) был первым святым, который специально спустился в эти дворцы, чтобы прочесть и постичь смысл данных сутр. Он осознал их значение, принёс в земной мир и стал их распространять, истолковывать, защищать излагаемые доктрины в полемике и т. д. Поэтому его называют Вторым Буддой.

Как жанр Праджня-парамитские сутры продолжали создаваться и после Нагарджуны: самые поздние тантрические образцы датируются XII в. Авторам этих текстов была известна теория дхармического анализа. Термин «дхарма» в них многозначен, как и в стхавира-сарвастиваде, основные же значения: «буддийское Учение» и частица «потока сознания». В сутрах не критикуется Абхидхарма, хотя и приводятся иные списки дхарма-частиц, которые понимаются здесь как существующие вне индивидуального потока сознания, куда они попадают в процессе мышления (*манас*).

В этих произведениях впервые излагались идеи, доктрины, практики и идеальные образцы поведения, составившие

² Имеются аннотированные русские переводы с санскрита этих двух сутр, принадлежащие автору данной монографии: [Андросов 2000: 610–639; Андросов 2006: 505–519; Андросов 2010: 70–122, Алмазная сутра 2012]. Подробный разбор и анализ всего цикла см. [Conze 1973; 1978; 1990].

основоположения Махаяны, отличавшие её от Малой колесницы. Творцы этих сутр разрабатывали важное учение о созидательной функции человеческого сознания – *кальпане*. Согласно им, взаимообусловленное и непрерывно изменяющееся эмпирическое сознание спонтанно порождает дхарма-частицы и создаёт их новые комбинации, которые в свою очередь становятся причинами последующих сочетаний. Активная роль мышления и мыслесозидания оценивается буддийскими авторами негативно, поскольку такого рода психическая деятельность препятствует успокоению волнения дхарма-частиц, необходимому для Просветления. Тексты «Праджня-парамиты» рекомендуют относиться к возникающим мыслям и чувствам, т. е. к дхармическим состояниям и отдельным дхарма-частицам, как к «пустым» (*шуньята*) или «незначимым» для духовного роста.

Но главные идеи этих сутр состоят в другом. Вся Вселенная есть только Абсолют, Дхарма, а то, что мы различаем в ней, и многое другое является иллюзией (*майя*), маревом проявлений Тела Закона. Самым высоким из этих проявлений можно считать Тело Будды, умопостигаемое в цветах и формах (*рупа-кайя*), которое даётся либо в виде будд созерцания (*дхьяни-будды*) мастерам йоги, либо в виде живых будд-учителей, например Щакьямуни, воспринимаемых даже обыденным сознанием. Но стоит лишь вспомнить о единстве сущего, об Абсолюте, становится ясно, что между подлинной реальностью и иллюзией, между нирваной и сансарой нет никакого различия. Дхарма и состояние Будды – всегда здесь, сейчас и в каждом из существ.

Необозримо много в сутрах «Праджня-парамиты» и будд. Считается, что состояния Будды (*буддхатва*) может достичь каждый. В писаниях Великой колесницы эта доктрина получила значительное развитие. Здесь Будда – высший принцип единства всего сущего, он есть везде, всегда и во всём, в том числе в каждом из бесчисленных существ, которые в результате обретения Закона и духовного совершенствования во многих жизнях в конце концов станут буддами. В то же время Будда – это и есть всё мироздание, которое рассматривается как Тело Будды (*буддха-кайя*) или Тело Закона (*дхарма-кайя*). Любого рода множественность является лишь иллюзией (*майя*), например, иллюзорна множественность

существ в сансаре, ибо каждое из них воистину будда и, следовательно, существо нирваны.

«Ашта-сахасрика-сутра» (санскр. *aṣṭa-sāhasrikā-sūtra*, тиб. *brkhyad stong pa mdo, shes rab kyī pha rol du phyin pa brkhyad stongs pa*, «Сутра в 8 тысяч строк [о Совершенствовании мудрости]»)³ – одна из самых ранних сутр Махаяны (I в. до н. э. – I в. н. э. [Encyclopedia 2002: 79]). Состоит из 32 глав. Сутра содержит беседы Щакьямуни с его учениками (махаянистом Субхути, абхидхармистом Щарипутрой и др.), а также с богом Щакрой (Индрой). В этом тексте провозглашено учение о бодхисаттвах, высшие из которых излучают беспредельное сострадание, совершенствуются в добродетелях, изучают праджня-парамиту и становятся буддами. Сутра проповедует о двух Телах Будды: явленном в цвете и форме (*рупа-кайя*) и Теле Закона (*дхарма-кайя*). Тело Закона – это абсолютные истины, сообщаемые только праджня-парамитскими текстами, чистые дхарма-частицы Будды, коими познаётся пустотность (*цуньята*). Тело Закона – это сама пустотность или подлинная природа мироздания. Явленное же Тело Будды живёт, умирает, хранится в реликвариях (*ступа*).

В сутре говорится об интуитивной мудрости (*праджня*) – главным, что нужно развивать бодхисаттвам, без неё другие практики (даяния, нравственности, терпимости и решимости, а также сосредоточения) слепы. Учение об иллюзорности (*майя-вада*) также относится к важнейшим в «Ашта-сахасрике»: «Даже нирвана подобна мареву, сновидению», не говоря уж о вещах и явлениях. Мудрость состоит не только в восприятии мироздания и самого себя как сновидения, но и в умении созерцать пустотность (*цуньята*) – осознавать пустоту Тел Будды, его Учения, нирваны, сансары и т. д.

Сутра предложила и новую систему ценностей, в которой помимо накопления добродетели и заслуг значимы и более конкретные вещи: благополучие, долголетие, здоровье. Здесь излагаются первые собственно религиозно-философские и доктринальные основы Махаяны.

³ Перевод на английский язык Э. Конзе и издания санскритского текста см. [Ashtasahasrika 1888; 1958; 1960].

«Сутра Сердца» (санскр. Hṛdaya-sūtra, тиб. snying kha mdo) – популярное название одного из коренных текстов не только ранней Махаяны, но и всех школ Великой колесницы. Сегодня она ежедневно распевается и читается как в традиционных буддийских общинах Китая, Вьетнама, Кореи, Японии, Тибета, Гималайских стран, монгольских народов, в том числе и России, так и в общинах Европы, Северной Америки, Австралии и других стран. Этот текст высоко чтит и постоянно цитирует Далай-лама XIV, духовный глава в том числе и буддистов России. Именно повторением «Сутры Сердца» он обычно очищает сознание, приступая к практике, успеха в которой можно достичь, созерцая пустотность так, как советует сутра [Далай-лама 1993: 136, 198–199; Далай-лама 2007: 183, 261–262]. Она является Словом Будды безусловного смысла и окончательной истинности [Далай-лама 1996: 61]. Она сохранилась в санскритских оригиналах, а также в китайских и тибетском переводах с многочисленными комментариями.

Полное название текста – «ārya-prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra» («Благородная сутра о сущности совершенствования мудрости»), и это один из «величайших духовных памятников человечества. В нём по-новому (сравнительно с палийскими текстами) истолковываются четыре благородные истины в свете главенствующей идеи пустотности (*цуньята*)» [Conze 1978: 11], являющейся, во-первых, символом неопишуемого абсолютного единства реальности, во-вторых, понятием, передающим значения всеобщей относительности, обусловленности, взаимосцепленности мироздания, отсутствия в нём какой бы то ни было самостоятельной, независимой сущности, и, в третьих, объектом высших практик медитации.

Как известно, буддийское отождествление существования и страдания в Махаяне несколько модифицировалось. Русский востоковед XIX в. академик В.П. Васильев отмечал, что, по мнению махаяниста, мир плох не потому, что мучителен, «но потому, что он пуст, следовательно, в нём нет ни одной точки, на которую ум мог бы достойно обратить своё внимание» [Васильев 1857: 123].

Кроме того, в древней индийской философии всё текучее, зависимое, находящееся в любого рода отношениях и т. д. не является абсолютно действительным, т. е. существует столь самостоятельно,

что словами это не выразить. Поскольку всё здесь подчиняется закону взаимозависимого происхождения, в том числе и дхарма-частицы, постольку оно нереально или пусто (ММК, XXIV, 18, см. [Андросов 2006: 416]). Таким образом, всеобщая относительность есть пустота, которая не имеет ни статуса сущности, ни свойства существования или несуществования.

«Чтобы достичь осознания этой всеобъемлющей природы, мы должны опустошить себя от всякого понятийного мышления и различающего восприятия. Эта опустошенность (*шуньята*) является не отрицательным свойством, а состоянием свободы от препятствий и ограничений, состоянием спонтанной восприимчивости, в котором мы открываемся к всеобъемлющей реальности более высокого измерения» [Говинда 1993а: 13].

Категорией шуньяту сделала школа мадхьямиков, планомерно подвергавших деструкции все другие категории индийской философской мысли. Доказывая их несовершенство, недостоверность и абсурдность, Нагарджуна и его последователи тем самым обращали их в пустые, недостойные внимания (подробнее см. [Андросов 2001: 290–301])

Главным действующим лицом «Сутры Сердца» является бодхисаттва Авалокитешвара («Владыка, взирающий на существа милостиво»; другое прочтение: «Владыка, внимающий мольбам страдающих существ») – просветлённое существо, которое дало обет, достигнув Просветления, не уходить в нирвану и не становиться буддой, чтобы здесь, в сансаре, из сострадания (*каруна*) оказывать существам помощь на Пути освобождения от страданий. Его второе имя Падмапани («Держащий лотос», лотос – его неперменный атрибут в литературе и иконографии).

Считается, что он безотказен к мольбам верующих. Сила его сострадания достигает даже самого мучительного из подземных кругов буддийского ада – авичи. В любой беде или опасности обращались к Падмапани индийские приверженцы Махаяны. Очень показательна в этом отношении «Лотосовая сутра» (XXV); см. в русском переводе с китайского языка А.Н. Игнатовича [Лотосовая сутра 1998: 282–288] (здесь Авалокитешвара назван «бодхисаттва, Внимающий звукам мира»).

В махаянской мифологии Авалокитешвара необыкновенно деятелен. Свои религиозные функции он выполняет посредством многочисленных воплощений то среди существ ада, то среди животных (львы, лошади), то среди стихий природы (смерч). В сутрах он – олицетворение идеала сострадания и «делатель будд» (*буддха-кара*), ибо он способствует обретению этого высшего духовного состояния; ему иногда приписываются и функции творения мира (в «Каранда-в्यूхе», см. [Андросов 1996: 116–119; 2000б: 290–292] и очерк 5 данной монографии), что по большому счёту несвойственно буддизму. Будды Великой колесницы пребывают в нерушимом покое, являя собой объекты созерцания; бодхисаттвы же суть деятельная сторона горних сил, «сыновья будд».

Собеседником Авалокитешвары в сутре стал Щарипутра – один из главных учеников Будды Щакьямуни (подробнее о нём см. [Андросов 2001: 126–128]). В отечественной буддологической литературе сутра издана на санскритском и тибетском языках с переводом, комментариями и исследованием [Терентьев 1989]. Кроме того, уже дважды публиковался перевод «Сутры Сердца» с тибетского языка [Лепехов 1986; 1999: 201] и вышел комментированный перевод китайского варианта сутры [Торчинов 2000: 231–234] (см. источниковедческие и историографические сведения в этих изданиях).

Ниже перевод с санскрита фрагмента «Сутры Сердца» (полностью см.: [Андросов 2006: 505–519; Андросов 2010: 85–88]):

«Здесь (в этом мире), о Щарипутра, цвет и форма (*рупа*) суть пустота (*иуньята*), и опять-таки пустота есть цвет и форма. Цвет и форма неотличимы от пустоты, а пустота неотличима от цвета и формы. Что [обладает] цветом и формой, то есть пустота, что есть пустота, то есть цвет и форма... В пустотности нет цвета и формы, нет ощущений, нет представлений, нет сил и влияний прежних деяний, нет собственно сознания, нет <...> также неведения (*авидья*), как и нет искоренения неведения, нет старения и смерти, как нет и искоренения старения и смерти. Нет также страдания, нет его причины, нет его прекращения и нет Пути. Нет также истинного Знания (*джняна*), как нет ни соединения [с ним], ни разъединения.

Поэтому, о Щарипутра, будучи несвязанным и применяя Совершенство мудрости, просветлённое существо (*бодхисаттва*) пребывает, как не имеющий препятствий для сознания. Благодаря отсутствию препятствий для сознания он без страха преодолевает заблуждения и обретает прекращение череды рождений (*нирвана*) в качестве вершины [Пути].

Присутствующие в трёх временах (прошлом, настоящем и будущем), все Просветлённые (*буддха*), применяя Совершенствование мудрости, обрели наивысшее подлинное Просветление (*ануттара-самъяк-самбодхи*)».

«Алмазная сутра» – образное название «Ваджра-ччхедика праджня-парамита сутры» (букв. с санскр. – «Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии»), основополагающий текст махаянского буддизма, созданный во II–III вв. Она была известна, цитировалась и истолковывалась в трудах, традиционно приписываемых Нагарджуне, основателю Махаяны. В IV в. содержанию «Алмазной сутры» было дано догматическое толкование в 77 строфах (*кариках*) одним из первых зачинателей йогачары – Асангой [Vajracchedika 1978], чей трактат пространно прокомментировал его ученик и не менее знаменитый буддийский автор – Васубандху. Вплоть до VIII в. индийцы продолжали писать комментарии на труд последнего, а также на собственно «Алмазную сутру», хотя сохранились они только в китайских и тибетских переводах⁴.

Необычайной была и остаётся популярность «Алмазной сутры» в странах распространения Махаяны, о чём свидетельствуют её многочисленные старинные переводы на китайский (самый ранний выполнен в 400 г. Кумарадживой; существуют шесть переводов на китайский язык, см. исследование и перевод: [Андросов 2000: 610–639; Андросов 2010: 89–122]), тибетский, монгольский, маньчжурский, японский и другие языки. Знаменательно, что после изобретения книгопечатания в Китае самым первым датированным отпечатанным текстом стала китайская версия «Алмазной сутры» (868 г.). Об исключительном авторитете «Алмазной сутры» свидетельствует то, что она переведена практически на все языки «северного буддизма», сохранились даже хотанская и согдианская её рукописи. Разумеется, она неоднократно переводилась на европейские языки, причём первое издание в Европе её тибетского и немецкого переводов осуществлено Российской императорской академией наук [Schmidt 1837]. Кроме того, в России издан старокалмыцкий

⁴ Комментарий Камалацилы (VIII в.) был восстановлен на санскрите с тибетской версии Пема Тензином [Vajracchedika-tika 1994].

(ойратский) перевод «Алмазной сутры» с тибетского языка, осуществлённый в XVII в. знаменитым ойратским просветителем Зая-пандитом, а также перевод её со старокалмыцкого на калмыцкий язык (см.: [Алмазная сутра 1993; Алмазная сутра 2012]).

Главная тема «Алмазной сутры» – поведение, речь и образ мыслей «вступивших на стезю бодхисаттв», т. е. тех, кто всецело посвятил себя духовному совершенствованию, отказываясь от нирваны и состояния будды из сострадания к другим существам. Тем же, кто только намеревается так поступить, «Алмазная сутра» рекомендует накапливать добродетели (*пунья*), из которых наиболее ценными считаются заучивание данного текста, медитация над ним и распространение знания о нём. «Алмазная сутра» учит думать, не прибегая к таким понятиям, как «независимая самость» (*атман*), «существо», «живая душа», «человеческая особь» (*пудгала*), что должно привести к искомому мышлению, не опирающемуся ни на что. Рекомендуемый «Алмазной сутрой» способ рассуждения можно выразить формулой: если есть А, то есть и не-А, поэтому А есть только в этом относительном смысле (например, «то, о чём Будда проповедовал как о Совершенствовании мудрости, о том же он поведал, как о несовершенствовании, поэтому оно названо Совершенствованием мудрости»).

«**Лотосовая сутра**» (санскр. *sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra*, тиб. *dam chos pad dkar*, «Сутра белого лотоса благого Закона») – один из самых ранних и авторитетных текстов Махаяны (см. русский перевод А. Н. Игнатовича с китайского языка [Лотосовая сутра 1998], а также английский перевод этой же версии Кумарадживы [Saddharmapundarika 1976]). Её можно считать хронологически «второй дхармой» непальского собрания. Белый лотос – символ незапятнанной чистоты. В большинстве версий (в том числе сохранившихся санскритских [Saddharmapundarika 1908–1912; 1960; 1968])⁵ сутра состоит из 27 глав в стихах и прозе, из которых первые 20 (особенно 1–9, 17) датируются I в. до н. э., остальные были

⁵ Китайский учёный Цзи Сяньлинь считает, что первая версия сутры была создана на ардхамагадхи, с которого затем она постепенно переводилась на санскрит [Saddharmapundarika 1988: 11–15].

завершены к III в. Первый китайский перевод выполнен в 255 г., после этого сутра переводилась в 286, 290, 335, 406 (Кумарадживой, чей перевод стал священным текстом нескольких школ Китая, Кореи и Японии, – он же переведён на русский язык)⁶ и в 601 г., но сохранились только третий, пятый и шестой переводы. Имеется и тибетский перевод.

Сквозная тема «Лотосовой сутры» посвящена ключевой доктрине Махаяны – достижению освобождения от страданий и обретению Просветления с помощью искусных средств (*упайя-каушалья*). Поскольку природа Будды (*буддхатва*) непостижима рассудком (*ачинтья*), Будда Шакьямуни, беспрдельно сострадая живым существам, сформулировал Закон (*Дхарма*), доступный пониманию верующих, но его истинность относительна (абсолютная же истина вне слов и знаков). Закон подобен средству передвижения (например, плоту), надобность в котором отпадает по прибытии в пункт назначения. Проповедуемый в сутре Путь освобождения объявляется единственным (*эка-яна*)⁷, считается, что им прошёл Будда (*буддха-яна*), и посредством него все существа станут буддами. Остальные степени святости Хинаяны и пути их достижения несовершенны. В сутре немало отводится места предсказаниям того, что великие архаты Хинаяны, например, Шарипутра, придут к Просветлению.

В сутре действующими лицами являются бодхисаттвы, позднее (т. е. примерно со II в.) ставшие великими: Майтрея, Манджушри, Авалокитешvara, а также другие, безымянные и бессчётные. В ней также приводятся суждения о сверхъестественности Будды, который «превосходит и время и пространство», и о том, что достижение Буддой нирваны не означает его исчезновения (это можно считать предварительным условием возникновения доктрины Дхарма-кайя (Тела Закона Будды). Из сострадания он всегда пребывает

⁶ В переводе Кумарадживы (и соответственно в русском переводе этого перевода) – 28 глав. Эта сутра чрезвычайно влиятельна в культурах Дальнего Востока, см. [Williams 1989: 141–166].

⁷ Известные в то время три Колесницы буддизма: для «слушателей» (*шравака-яна*), будд-одиночек (*пратьека-буддха-*) и бодхисаттв – объявляются лишь искусными способами (*упайя-каушалья*) единой Колесницы.

в этом мире, а его жизнь в качестве Щакьямуни является лишь иллюзией.

Своему успеху, особенно в странах Дальнего Востока, «Лотосовая сутра» обязана как «драматической» форме изложения, так и тому, что основные буддийские доктрины в ней излагаются посредством пространных сопоставлений с жизненными ситуациями, как и в Джатаках. Кроме того, в ней повествуется о вещах, популярных у простых верующих, – магических силах Будды, чудесах, творимых Авалокитешварой, пребывании Будды на небесах и т. д., а также сообщаются мистические формулы (*дхарани*), правильное произношение которых способствует земным успехам. Буддийские мыслители не случайно относили эту сутру к текстам «лёгкой практики», т. е. культивирующей базовые основы религии, а не трудное совершенствование в познании и созерцании. В школах буддизма Дальнего Востока объектом поклонения стал собственно текст «Лотосовой сутры».

«Самадхи-раджа-сутра» (санскр. *Samādhi-rāja-sūtra*, «Сутра царя созерцания») является, по-видимому, хронологически третьей⁸. В Кангюре её тибетское название гораздо сложнее: «*'Phags-pa chos thams cad kyi rang-bzhin mnyam-pa-nyid nam-par spros-pa ting-nge-'dzin gyi rgyal-po zhes bya-ba theg-pa chen po'I mdo*». Это соответствует «*Sarva-dharma-svabhāva-samatā-vipañcita-samādhi-rājā-nāma-mahāyāna-sūtra*». Возможный перевод: «Махаянская сутра, называемая Царь созерцания, расширяющего (видение) равности самосущего (или сущностной природы) всех дхарма-частиц». Китайские буддисты предпочли другое название, которое транслитерируется как *Candrapradīpa-samādhi-sūtra* [Great Vehicle 1989: 15]. Чандрапрадипа (он же Чандрапрабха санскритских текстов) – князь (бодхисаттва), главное действующее лицо сутры.

Самое первое упоминание об этой сутре относится к середине II в., и это был перевод одной из её версий на китайский язык

⁸ Надо признать, что дальнейшую хронологию установить чрезвычайно сложно и считать её следует сугубо условной. Каждый текст формировался столетиями, редактировался, дописывался, сокращался. Об этом говорят китайские переводы этих текстов, которые выполнялись несколько раз.

парфянцем Ан-ши-гао (148 г.). Сам перевод не сохранился, но включён в каталоги буддийских текстов. Затем ранние версии сутры переводились на китайский язык в 420–479 гг. Полный перевод осуществлён в 557–568 гг. Однако сохранившийся санскритский текст из Непала, составленный из 40 глав, который создавался с VI по IX вв. и близко соответствующий тибетскому переводу, имеет множество дополнительных вставок по сравнению с китайским.

Помимо непальских манускриптов обнаружена также рукопись из Гилгита (ныне это северо-восток Пакистана) VI–VII вв., правда, она повреждённая, но содержательно короче. Учёные полагают, что были и другие краткие стихотворные версии, при расширении дополнявшиеся прозой [Samadhiraja 1961: VII–IX]. Разумеется, столь долго создававшийся текст, непрерывно функционировавший в буддийских медитативных практиках более тысячи лет только в Индии, естественно, становился циклом близкородственных трудов различной ёмкости, как это было с Праджня-парамитой. Поздние редакторы, по-видимому, проанализировали их и соединили с существующей большой версией.

Буддийские мыслители Индии придавали огромное значение содержанию сутры, о чём свидетельствует множественное цитирование в трактатах крупнейших учителей. Так, Чандракирти (VII в.) процитировал 27 раз «Самадхи-раджу» только в своей знаменитой «Прасанна-паде» («Ясные строки»), Щантидэва (VII в.) только в «Щикша-самуччайе» («Собрание поучений») 25 раз сослался на положения сутры. Так же поступали в VIII в. Щантаракшита и Камалашила, в IX в. – Праджнякарамата, в XI в. – Атиша, Вималамитра, Джнянашримитра и другие [Great Vehicle 1989: 32–38].

Невзирая на такое значение сутры, как ни странно, не существует ни одного полного перевода санскритского текста на европейские языки, только отдельные главы, чаще всего первые. На русском языке имеется перевод П.Л. Гроховского глав I и III–IX, однако без исследований, комментариев, толкований и транслитерации терминов [Стержень жизни 1997: 117–171]. На японском языке есть переводы полного китайского текста и полного санскритского текста из Гилгита с издания Налинакши Датта [Samadhiraja 1941] в 37 глав (см. [Great Vehicle 1989: 44–49]).

Имеются два обзора содержания каждой главы сутры, к сожалению, совсем кратких [там же: 19–28; Encyclopedia 2002: 185–192]. Зачин сутры обычный для большинства махаянских сутр: Благодатный (*бхагаван*) Будда пребывал близ Раджагрихи на горе Коршуна (*Гридохракута*) в окружении 100 тысяч монахов (*бхикшу*) и большого числа (*ниюта*) бодхисаттв. Чандрапрабха задал ему вопрос: «Как обрести знание, неохватимое мыслью (*ачинтиям джнянам*)?.. Поведай мне, что должен я делать?.. Благодатный ответил: Кто является бодхисаттвой, тот применяет единое Учение (*дхарма*), кое есть дар, тот такое устремление обретёт, которое побуждает тотчас к Просветлению...» (строфы 4, 6, 11) [Samadhiraja 1961: 2–4].

Сутра заявляет, что главная задача ищущего – найти такое самадхи, созерцание, метитацию, которое откроет природу всех элементов и этапов духовного пути, всех достоинств и добродетелей будд и бодхисаттв. По мнению авторов сутры, это состояние сознания и духовная практика под названием «созерцание, которое достигается состоянием равности сущностной природы всех дхарма-частиц». Это самадхи есть возможность постижения опыта пустотности. «Соответственно мы можем говорить о равенстве: сутра = самадхи = щуньяте. В этом смысле название “Самадхи-раджа” в точности выражает содержание сутры» [Great Vehicle 1989: 16]).

Высказан в сутре (фактически отождествлён с ней) и главный нравственный постулат Махаяны: «Эта сутра называется “победой” благодаря великому состраданию (*махакаруна*). Услышав множество её наставлений, мне нетрудно обрести Учение Будды» (III, 20; см. [Samadhiraja 1961: 16]).

«Ганда-вьюха-сутра»⁹ (санскр. gaṇḍa-vyūha-sūtra, тиб. sdong mo bkod pa mdo, возможный перевод: «Сутра распределения сторон света») – девятая и самая крупная часть махаянского собрания «Аватамсака» и одна из сутр непальского махаянского собрания на санскрите «Девять дхарм» (*агама*). Существуют также

⁹ По крайней мере, в одном из новейших обзоров буддийских текстов, представленном Карлом Поттером, она датируется 150 годом [Encyclopedia 2002: 96–97].

китайский и тибетский переводы сутры. Она создавалась в период острого соперничества Малой и Великой колесниц (по-видимому, во II–III вв. н. э.). Среди её действующих лиц – Будда, бодхисаттвы Майтрея, Самантабhadра, Манджушри, архаты Щарипутра, Маудгальяна, Кашьяпа, сын купца Судхана и др. В основном сутра посвящена обсуждению бесчисленности будд, особых способностей и сил бодхисаттв, остающихся в сансаре, неопишемости стран будд (*буддха-кшетра*), поиску духовных друзей (*кальяна-митра*) и т. д. Кроме того, постоянно подчёркивается огромное значение для Махаяны великого сострадания (*махакаруна*) и великой мудрости (*махапруджня*). Немало места уделено и культу любви – бхакти, свойственного ранней Махаяне, а также элементам, которые войдут и в тантризм. Согласно А. К. Уордеру,

«"Ганда-вьюха" является литературным образцом, достойным восхищения, и наиболее читабельным из всех махаянских сутр, это наиболее организованное и сбалансированное произведение искусства... Тщательно продуманные описания, богатство сравнений и метафорический язык – отличительная черта этого шедевра... Название туманное и интерпретируется как набор цветов, букет... Главная тема – поиск бодхисаттвой Просветления, начинающийся с сознания Просветления» [Warder 1970: 424–430].

«**Даща-бхумика-сутра**» (*Daśa-bhūmika-sūtra*, «Сутра десяти ступеней, или стадий, [совершенствования бодхисаттвы]»). Эту махаянскую сутру следует отличать от текста с таким же названием, входящем в «Махавасту» и относящемся к канону махасангхиков. «Даща-бхумика» Махаяны входит в два канонических собрания – «Девять дхарм» непальского буддизма [Dashabhumika 1967], а также является частью огромной «Аватамсака-сутры» – популярного среди учителей Великой колесницы культур Дальнего Востока свода сутр (в китайском переводе). Сутра неоднократно переводилась. Первый перевод датируется 265–316 гг., имеется и тибетский перевод. Начало создания «Даща-бхумики» следует, вероятно, отнести к концу II – началу III вв.

Входящий в название термин «бхуми» (санскр. *bhūmi*, тиб. *sa*, земля, страна, основа положения) используется в буддийском учении о последовательных стадиях духовного совершенствования. В Малой колеснице называются восемь стадий духовного роста,

в Великой колеснице – десять стадий духовного роста бодхисаттв, а также три и более стадий роста великолепия и всемогущества будд.

В Махаяне понятие Срединного пути дополнилось новыми смыслами, такими, как средняя позиция между любыми противоположными точками зрения и вообще между любым «да» и любым «нет». Так, согласно мыслителям Великой колесницы, суждения «нечто есть» или «ничего нет» лишь усугубляют заблуждения, ибо мудрый не судит ни о бытии, ни о небытии; утверждать вечные начала или отрицать их – в равной мере бессмысленно. Поэтому Срединный путь есть видение взаимозависимости и пустоты, отсутствия самосущего.

Махаянисты вместо идеи архатства (достижения нирваны при жизни) выдвинули религиозный идеал бодхисаттвы (санскр. *bodhi-sattva*; существо, стремящееся к Просветлению, просветлённое существо). В раннем буддизме и в книгах школ Малой колесницы так называли Будду Шакьямуни до Просветления, в том числе во всех предыдущих рождениях. В данном случае точен первый из приведённых переводов термина, который применим также к буддам предыдущих вселенских периодов (*кальпа*) и к Майтрее – Будде будущего, пребывающему ныне на небе в качестве бодхисаттвы. В Махаяне бодхисаттва – во-первых, класс небесных существ, достигших Просветления, но продолжающих череду рождений в сансаре, помогая другим освобождаться, во-вторых, особый класс монахов (и даже мирян), давших обет достигнуть Просветления из сострадания к другим существам, а не ради себя (см. интересное исследование [Vetter 1994]).

Бодхисаттва Великой колесницы проходит последовательно 10 стадий (*бхуми*) духовного роста, на которых он постепенно обретает необычные, чудесные и божественные качества. Это 10 видов власти (имеет власть над собственной жизнью, умом, поведением, осознанным будущим рождением, наклонностями, деяниями, овладевает Законом, сверхъестественными способностями, медитацией, знанием) и 10 видов силы – терпимость, интуиция, отречение, сосредоточение, добродетель, практика, а также врождённая, аналитическая, созерцательная и умственная сила.

В данной практике бодхисаттва – это уже не просто «стремящийся к Просветлению», как мирянин или монах, давший обет такого рода, а уже достигший тех высот, на которых обретаются духовные плоды, описываемые ниже. Это уже бодхисаттвы из списка «Дхарма-санграхи» (ДС, XII) и тысячи других, в том числе Нагарджуна. Терминологический состав 10 стадий роста (*бхуми*) см. ДС, LXIV [Андронов 2000: 535–536], а также [Dayal 1932: 270–291; Thomas 1953: 206–210]. О другом списке стадий роста из «Махавасту» см. [Кожевников 1916. Т. 1: 230–233]. Терминологически списки 10 бхуми из РА и ДС тождественны. Кроме того, и в своем комментарии на «Даща-бхумика-сутру» Нагарджуна назвал эти же 10 стадий [Inagaki 1998: 18]. Там же он пояснил условия, выполнив которые можно вступить в первую стадию духовного роста:

«Подвижникам нужно высадить корни добра (*бодхи-चितта*), сотворить различные благодеяния, умножить накопления [добродетельности и знания Закона], совершить подношения буддам, принимать покровительство духовных друзей, обладать глубоким и сильным устремлением [к духовным вершинам], помнить о живых существах с состраданием, верить в благой Закон. Выполнив восемь названных выше условий, они должны дать обет: “После достижения мною освобождения [от череды рождений] Я буду спасать живые существа”. Поскольку они стремятся обладать десятью силами (см. ДС, LXXV), постольку они присоединятся к группе тех, кому определённо обеспечено Просветление. Они присоединятся к тем, кому обеспечено Просветление. Они родятся в роду Истинносущего (*Татхагата*) и освободятся от всех недостатков. Они отвернутся от мирских путей и вступят на высший Путь. Таким образом, они войдут в первую стадию» [там же: 18–19, 84–85].

Рассматриваемая сутра имеет несколько ранних комментариев, в том числе Нагарджуны. Согласно его комментарий («Даща-бхумика-вибхаша»)¹⁰, даже первая стадия (*прамудита*) знаменует достаточно высокий духовный уровень. Нагарджуна назвал семь правил пребывания на этой стадии: «Бодхисаттвы проявляют терпимость (1), не любят спорить (2), их сердца полны радости (3) и счастья (4), они постоянно ищут чистоты сердца (5), они страдают живым существам (6), они не имеют ни злобы, ни вражды (7)» [Inagaki 1998: 20, 4]. Кроме того, бодхисаттвы здесь не испытывают никакого

¹⁰ Он сохранился в китайском переводе, см. [Inagaki 1998].

страха (в том числе перед смертью и плохим рождением), они полностью удовлетворены и избавлены от представлений о Я и Моё [там же: 21–23].

На этом уровне непосредственно воспринимается пустотность (*цуньята*), а бодхисаттва занят совершенствованием даяния (*дана-парамита*). Подробно о каждой стадии словами Нагарджуны из «Драгоценных строф» (V, 40–62, аннотированный перевод см.: [Андросов 2000: 262–273; Андросов 2010: 259–263, 434–442]). Кратко только строфы и извлечения из его комментария приводятся ниже:

40

Как в Колеснице слушающих (*щраваков*) говорится
О восьми стадиях [духовного роста] слушающего,
Так в Великой колеснице [известны]
Десять стадий [роста] просветлённых существ.

41

Самая первая из них — Услаждающая, [названная так] потому,
Что доставляет радость просветлённому существу,
Сопровождается тройственным отторжением оков [к
Освобождению]

И потому, что влечёт рождение в роду Истинносущего.

42

По мере созревания [в нём] Услады он рождается
Полностью поглощённым совершенствованием даяния,
Великим владыкой Южного материка (*Джамбудвипы*)¹¹,
Сотрясающим сотни миров Вселенной.

¹¹ Jambū-dvīpa-maheśvara, тиб. 'dzam gling dbang phyug chen po – скорее всего, этот мифологический образ нужно понимать лишь в качестве сравнения, а именно: бодхисаттва уже первой стадии духовного развития столь велик, что его можно сопоставить с индуистским образом бога-творца Махешвары. Величие бодхисаттвы объясняется тем, что, находясь даже на этой первой стадии, он больше не способен духовно пасть, т.е. не будет больше движения вспять и в том случае, если бодхисаттва не сможет обрести Просветление (*бодхи*) сразу же [там же: 86]. См. также ДС, СХХ.

43

Вторая стадия — Незапятнанная — называется так
Из-за незапятнанности десяти деяний¹²
Его тела, речи и ума, а также соответственно [чистоте]
Природы сознания, в которой он пребывает, совершая
эти [деяния].

44

По мере созревания [в нём] Незапятнанности он рождается
Полностью поглощённым совершенствованием нравственности,
Обладателем семи драгоценностей,
Великолепным Вселенским правителем — помощником
живых существ.

45

По мере созревания [в нём] Незапятнанности он рождается также
Царём — Владыкой четырёх материков,
Справедливым ко всем существам благодаря тому,
Что он устранил в себе нравственное зло.

46

Третья стадия — Светозарная — [названа так]
Благодаря происхождению от света умиротворения
и подлинного знания,
Благодаря происхождению от сосредоточенного созерцания
И чудесных способностей, а также благодаря забвению страсти
и ненависти.

¹² О 10 деяниях см. РА, I, 14–22 как в отрицательном (или в ДС, LVI), так и в положительном модусе. Согласно «Даща-бхумика-вибхаше», это считается кратким изложением [там же: 90, 96], которое Нагарджуна в этом тексте делает пространным. Прежде всего, в Колеснице слушающих (щраваков) эти 10 благих деяний совершаются без практики Великого сострадания, но в страхе перед кругом рождений. В Колеснице просветлённых одиночек (пратьека-будд) неведомо как Великое сострадание, так и сила искусных духовных средств (упайя). Только в Махаяне бодхисаттвы творят 10 благих деяний абсолютно правильно, будучи неколебимы в сострадании, практикуя духовные средства, не забывая о живых существах, устремляются к обретению мудрости Будды, его сил и освобождению. Каждый из аспектов этих деяний объясняется автором не только на фоне духовных практик Великой колесницы, но и под углом зрения правил монастырского Устава [там же: 98–123].

47

По мере созревания [в нём] Светозарности он рождается
В качестве превосходного мастера практик [совершенствования]
Терпимости и решимости, а также добродетельным и
великим главой богов,
Предавшим забвению желания и страсти.

48

Четвёртая стадия — Сияющая — называется так
Благодаря происхождению от луча истинного знания
И особенно благодаря развитию всех навыков,
Способствующих Просветлению.

49

По мере созревания [в нём] Сияния он рождается
В качестве царя богов на прекрасном небе бога смерти¹³
И в качестве искусного разоблачителя
Воззрений о реальном существовании личности¹⁴.

50

Пятая стадия — Наиболее трудно преодолимая — [называется
так потому],
Что на ней преодолеваются самые трудные из всех зол,
А также потому, что на ней достигается умение
Пользоваться знанием тончайших значений [четырёх]
благородных истин и других.

51

По мере созревания [в нём] этой стадии он рождается
В качестве царя богов на небе удовольствий Тушита
И в качестве преодолевшего омрачающие взгляды,
[Которые проповедуют] главы всех небуддийских школ.

¹³ Для буддистов это небо бога Ямы, расположенное космологически выше неба 33 богов. Они считают его прекрасным, см. ДС, СХХVII, 4 [Андросов 2000: 590].

¹⁴ Это воззрение относится в буддизме к пятёрке грубых скверн сознания, см. ДС, LXVIII. Согласно Аджитамитре, именно это воззрение порождает невежество и является причиной лжесозидания Я [Ajitamitra 1990: 140]

52

Шестая стадия — Приближающая [к Просветлению] —
называется так потому,
Что на ней [бодхисаттва] непосредственно приближается
к природе Будды¹⁵
С помощью постоянного упражнения в медитативной
проницательности
И в умиротворении¹⁶. [На этой стадии] прекращаются
омрачения и наступает чистота.

53

По мере созревания этой стадии он рождается
В качестве царя богов неба наслаждения магическими
превращениями.
Для слушателей (*шраваков*) он считается непревзойдённым,
Усмиряющим гордыню тех, кто надменен и сверхвысокомерен.

54

Седьмая стадия — Далеко продвигающая [совершенство] —
называется так потому,
Что в далеко продвинувшемся увеличивается количество
достоинств,
И на этой стадии он постепенно достигает
[Состояния полного] прекращения [волнений дхарма-
частиц].

55

По мере созревания этой стадии он рождается в качестве
Бессмертного повелителя неба богов, надзирающих за
перевоплощениями,

¹⁵ buddha-dharma(tā), тиб. sangs rgyas chos – бодхисаттва приближается здесь к состоянию Будды, к Телу Будды, но обет помогать другим удерживает его от буддства.

¹⁶ vipaśyanā-śama(tha), тиб. zhi gnas lhag mthong – два главных способа общеподдйских духовно-созерцательных практик сосредоточения, т.е. *випацьяна* и *шаматха*. Согласно Аджитамитре, первая есть мудрость (*праджня*), а вторая – созерцательное сосредоточение (*дхьяна*) [Ajitamitra 1990: 141]. Об этих двух способах в южной традиции см. [Кхантипалло 1994: 60–117], в северной — [Далай Лама 1993: 220–231].

И в качестве великого покровителя учителей,
Обучающих проникновенному познанию [четырёх]
благородных истин.

56

Восьмая стадия — Неколебимая, или стадия Детства¹⁷, —
[Называемая так потому,] что в достигшем неподвижности
Прекращается знаково-понятийная деятельность мышления¹⁸,
Действия же его тела, речи и ума не воспринимаемы
[другими существами].

57

По мере созревания этой стадии он рождается
Богом Брахмой — владыкой тысячи миров.
Для достойных нирваны, просветлённых одиночек и других
[Он становится] непревзойдённым, полностью установившим
смысл [Закона].

58

Девятая стадия — Благая — называется так
Из-за сходства с [положением] Юного царевича¹⁹,
Ибо по достижении этой стадии ум становится
Глубоким и чистым в намерениях.

¹⁷ Аджитамитра подчеркнул, что бодхисаттва этой стадии видится, воспринимается именно с неподвижным телом и членами из-за полного отсутствия внешних проявлений различных сфер жизнедеятельности. Поясняя, почему это стадия Детства (*kumāra-bhūmi*, тиб. *gzhon nu'i sa*), комментатор прибегает к древнему санскритскому прочтению термина: *ku-māra*, что означает «лёгкая смерть» (см. словарь М. Monier-Williams) в детстве, когда ребёнок ещё полон интереса к жизни, чувств, привязанностей, и, если бы он не умер, это стало бы оковами. «Точно так же в Махаяне „легкая смерть“ есть состояние отмирания чувственных привязанностей и прочего» [Ajitamitra 1990: 142]. Отмечу также, что для Нагарджуны термин «Кумара», по-видимому, важно было упомянуть ещё и потому, что он является эпитетом бодхисаттвы Манджушри, Величественно-прекрасного, которому поклонялся автор РА.

¹⁸ *nirvikalpatva*, тиб. *mi rtoḡ phyir* – это вовсе не означает безумие или физическую смерть, напротив, так открываются внезапная интуиция и высшие духовные состояния сознания.

¹⁹ *yuva-gājan* – в Индии юные царевичи приглашались для участия в работе царского совета, чтобы набираться мудрости. «Считается, что, как у юного царевича растёт влияние [при участии в совете], точно так же и у юного царевича (бодхисаттвы этой стадии) растёт знание Законоучения, — таково значение» [Ajitamitra 1990: 142].

59

По мере созревания этой стадии он рождается
Богом Брахмой — владыкой двух тысяч миров.
По сравнению с достойными нирваны и прочими, он
непревзойдённый [мастер],
Отвечающий на вопросы, возникающие в умах существ.

60

Десятая стадия — Облако Закона — [называется так потому,]
Что из этого Облака выпадают дождём учения Благого Закона
И что просветлённые существа (*бодхисаттвы*) здесь
созерцают
Сияние, излучаемое Самопросветлёнными (*буддами*).

61

По мере созревания этой стадии он рождается
Владыкой богов пяти высших небес чистоты²⁰,
Самым превосходным владыкой всех богов²¹,
Учителем подлинного знания, непостижимого для рассудка²².

62

Эти десять стадий объявлены
Десятью стадиями просветлённых существ.
Стадии собственно просветлённых (*будд*) отличны
от предыдущих,
Будучи во всех смыслах беспредельно неизмеримыми.

²⁰ *śuddha-āvāsa*, тиб. *gnas gtsang* – это пять верхних миров четвёртого уровня созерцания (*дхьяна*, см. ДС, СХХVIII, 14–18), а также их божественные обитатели. Высшее из небес (Акаништха) считается иногда уже местом нирваны [Kloetzli 1983: 30, 33–34]. В буддийской мифо-космологии боги этих небес объединяются в единую группу на том основании, что они «переправились» сюда в момент обретения Щакьямуни состояния буддства. До этого же они пребывали на небесах Брахмы (первый уровень созерцания) и, как известно, принимали активное и благотворное участие в жизни Будды [там же: 105–106; Lamotte 1944. Т. 1: 527].

²¹ *maheśvara*, тиб. *dbang phyug chen po* – он же Шива индуизма, но Аджитамитра подчеркнул, что это выражение здесь нужно понимать не буквально (в буддизме нет Бога-творца), а условно [Ajitamitra 1990: 143], т. е. мощь бодхисаттв этой стадии сопоставима с той, которую приписывают Шиве.

²² Фактически на этой стадии бодхисаттву можно называть буддой, поскольку он уже обладает всеми качествами последнего [Dayal 1932: 277], но остаётся просветлённым существом либо рождаясь на земле, либо так или иначе воплощаясь в различных сторонах и странах Вселенной.

В ваджраянских источниках буддист, принимающий обет бодхисаттвы, обещает «отныне и до достижения полного Просветления развивать в себе устремлённость к состоянию Будды и трудиться на благо всех существ, помогая им освобождаться от страданий». Особенность сутры «Десяти ступеней» в том, что проповедь ведёт бодхисаттва Ваджрагарбха, а не Будда.

Создание следующих трёх сутр из непальского собрания «Девять дхарм», скорее всего, происходило в III–IV вв.

«**Лалита-вистара**» (санскр. *lalita-vistara*, тиб. *rgya cher rol pa*, «Пространное повествование о прелести [жизни и Слова Будды]») – ранняя буддийская сутра, сохранившаяся оригинальная версия которой датируется III в. Четыре другие версии переводились на китайский (сохранились лишь второй перевод 308 г. и четвёртый, выполненный при династии Тан, по-видимому, в 683 г.) и тибетский язык в IX в. Санскритское издание [*Lalitavistara* 1958] неоднократно переводилось на европейские языки. На английский язык переведена и тибетская версия, но с французского [*Lalitavistara* 1983]. Начальные главы переведены на русский язык, причём не только с санскрита, но и с двух китайских версий. Переводы сопровождаются основательным исследованием [Александрова, Русанов, Комиссаров 2017].

Сутра состоит из 27 глав, написанных прозой и стихами, в которых излагаются легенды о многих сверхъестественных деяниях Будды Щакьямуни, начиная с его пребывания бодхисаттвой на небе Тушита, намеревающимся снизойти на землю, дабы быть рождённым последний раз матерью Майей (гл. 1), и завершается его первой передачей Закона пятёрке аскетов-брахманов в Сарнатхе. Эпизоды сутры полны описаниями знамений, чудесных явлений. В событиях принимают активное участие боги различных небес буддийской Вселенной и т. д.

Первоначально «Лалита-вистара» создавалась в хинаянской школе махасангхика. Позднее некоторые её версии (в том числе и сохранившаяся санскритская) были отредактированы и дописаны (по-видимому, целиком две последние главы) махаянистами, всячески выделявшими новые идеи и идеалы буддизма: об Абсолюте

(*танхата*), о любви и сострадании, о бодхисаттве, его сверхъестественных силах и способностях, о многообразных формах поклонения Будде с целью освобождения от страданий и т. д. Большинство житийных эпизодов этой сутры и их сюжетных ходов имеют много общего с палийскими и другими санскритскими источниками, однако некоторые уникальны, например, список 54 будд или рассказ о посещении Бодхисаттвой (одно из имён Будды до Просветления) в детстве школы письма.

В странах Махаяны и Ваджраяны (элементы последней учёные тоже нашли в сутре) «Лалита-вистара» до сих пор остаётся одним из самых популярных произведений буддизма.

«**Ланка-аватара-сутра**» (санскр. *laṅka-avatāra-sūtra*, тиб. *lang kar gshegs pa'i mdo*, «Сутра о схождении [Будды с небес на остров] Ланка») – доктринальный текст махаянского буддизма, созданный, вероятно, в IV в. Сохранившийся санскритский оригинал состоит преимущественно из прозаических, неравных по объёму девяти глав и десятой стихотворной (в 884 строфах). Первый китайский перевод выполнен в 435 или 443 г. с более ранней версии, он неполон и без последней главы. Два других китайских перевода выполнены в 513 г. и 700–704 гг. Наиболее полон третий перевод. В сутре проповедуются главные учения Махаяны «второй волны», которые появились уже после триумфа цикла сутр Праджня-парамиты и легли в основу формирующейся второй школы Великой колесницы – йогачары.

Сутра содержит беседы и проповеди Будды, спустившегося с небес в мистический замок царя подводных змее-драконов (*нага*), находящийся близ Ланки. Среди внимающих Будде были не только бодхисаттвы, архаты, но и многие мифологические персонажи древней Индии.

Авторы сутры, соглашаясь с мадхьямиками относительно учения о пустотности (*шуньята*), дополнили целый ряд ранних доктрин Махаяны, такие как природа высшего состояния сознания Будды (*буддхатва*), Тела (*кайя*) Будды, количество «колесниц» буддизма, четыре вида нирваны, мировая иллюзия (*майя*), две истины: абсолютная и относительная (а также её формы) и др.

Этим религиозно-философским проблемам были найдены иные решения в свете новых для Махаяны учений о «только-сознании» (*читта-матра*), его структуре, функциях, о «сознании-сокровищнице» (*алая-виджняна*), о «лоне Будды» (*татхагата-гарбха*) и др.

Согласно «Ланка-аватара-сутре» (II, 18), существует только сознание (или только нирвана), всё остальное иллюзия, проистекающая оттого, что в сознании-сокровищнице (*алая-виджняна*) возникает волнение, приводящее всё в движение и образующее миры с их объектами и субъектами. Обратный Путь к нирване есть Путь успокоения ума (*манас*), прекращение любых его проявлений, что возвратит сознанию его первоначальное чистое состояние невозмутимости и покоя. В этом смысле нирвана тождественна алая-виджняне. Главная идея сутры состоит в том, что Истинносущий (*Татхагата*) пребывает во всех существах, а они пребывают в его лоне (*татхагата-гарбха*), и, следовательно, им всем доступно достижение состояния Будды (*буддхатва*). Философские положения сутры проанализированы в работе Ф. Саттона [Sutton 1991].

Российский исследователь Е.А. Торчинов писал:

«Ланка-аватара сутра во многом является антиподом *Сандхи-нирмочаны* и, прежде всего, антиподом, если так можно выразиться, формальным: если *Сандхи-нирмочана* – одна из самых систематических и целостных сутр, то *Ланка-аватара* – одна из самых беспорядочных и даже несколько путаных и противоречивых. По-видимому, существующий ныне текст является результатом неоднократного переписывания и механического соединения разных редакций и вариантов этого памятника. По своему учению *Ланка-аватара*, также содержащая весьма интересные и глубокие философские пассажи, тоже тесно связана с учением йогачаринов, однако она, в отличие от *Сандхи-нирмочаны*, излагает не только основы классической йогачары, но и содержит в себе содержательный пласт, отражающий доктрину *Татхагатагарбхи* – учения о единой для всех существ природе Будды. Дополнительная (десятая) глава этой сутры, известная как *Сагатхакам*, содержит некоторые доктрины, вступающие в противоречие с нормативным буддийским пониманием принципа *атмавады*. Не исключено, что древние переписчики просто по ошибке вложили в уста Будде заявления оппонентов буддизма, тезисы которых опровергаются в других частях сутры» [Торчинов 2000: 69].

Ныне текст сутры чрезвычайно влиятелен особенно среди буддистов Восточной Азии, в том числе среди последователей чань/дзен буддизма. Сутра издавалась на санскрите несколько раз,

наиболее известны издания [Lankavatara 1923; 1963]. Первый перевод на английский язык осуществил Д. Судзуки [Lankavatara 1932]. Перевод на русский язык выполнялся сотрудницей Института востоковедения РАН, прекрасным знатоком буддизма и моей наставницей по переводам философских буддийских текстов Октябриной Фёдоровной Волковой в 80-е гг. XX в. К сожалению, он не был завершён и судьба рукописи туманна.

«Суварна-прабхаса-сутра» (Suvarṇa-prabhāsa-sūtra, тиб. Gserod mdo, «Сутра золотого блеска»). Эта хронологически восьмая дхарма непальского буддизма создавалась в IV в. и уже в 397–439 гг. на китайский язык была переведена её первая редакция, а в VII в. – расширенная версия. Санскритский текст сутры из Непала состоит из 19 глав. Сутра имеет и другие версии на тибетском, хотанском, согдианском, тангутском, монгольском и староуйгурском [Suvarṇa-prabhāsa 1930] языках и отличный от санскритской состав, который может включать от 18 до 31 главы. Все эти варианты опираются не столько на санскритский оригинал, сколько на китайский перевод начала VIII в., состоящий из 31 главы. Монгольская версия основана на тибетском переводе.

Содержание сутры не философское, а мифологическое и ритуалистическое. Она содержит разнообразные материалы: две главы посвящены древней медицине, в неё вошли также три известные джатаки. Авторы считают, что само по себе повествование распространяет «золотое сияние», в которое погружаются и слушатели, и учителя.

В сутре приводится множество мантр. Наверное, поэтому в Тибете «Суварна-прабхасу» нередко называли тантрой. В Китае и Японии сутра занимала центральное место в императорских ритуалах, чему, вероятно, способствовали многочисленные обеты богов защищать тех, кто постоянно её слушает.

«Гухья-самаджа-тантра», или «Татхагата-гухьяка» («Тантра тайной встречи», «Тантра тайной общины») – это девятая дхарма непальского буддизма. Она будет рассмотрена во второй части данной монографии.

Является ли древняя буддийская философия детищем только индийской культуры?

Условия возникновения и развития древнебуддийской философии можно считать даже более благоприятными, чем древнегреческой, поскольку становление первой происходило в тесном контакте и соперничестве с богатыми брахманистскими традициями, со множеством других течений философско-религиозной мысли, зарождавшимися в Индии с V в. до н.э., например с джайнизмом. По-видимому, состояние постоянной полемики было одной из причин семантического, синтаксического и прагматического близкого родства между различными направлениями и школами буддийской философии, предстающей перед нами из источников гораздо более целостной, чем древнегреческая, несмотря на то что творцы последней пользовались одним языком, а буддисты несколькими. И это притом,

«что системы буддизма вообще, помимо отдельных школ, не существует вовсе. Стремиться к созданию такой абстрактной буддийской системы – бесполезно. Существует только ряд отдельных систем, принадлежащих разным школам и разным авторам. Но они объединяются общностью вопросов, общностью методов и общностью некоторых решений и выводов. Они расходятся, главным образом, в том, какие из проблем выдвигаются на первый план в ущерб другим проблемам, оставляемым без внимания. В этом смысле наличие единства некоторых основных положений, некоторого круга идей, составляющих неотъемлемую принадлежность каждой из индивидуальных систем, остов, вокруг которого они образовались, даёт нам право говорить о „буддизме“ вообще как о характерном буддийском мировоззрении, в том же смысле, как мы говорим о „христианстве“, несмотря на то что оно тоже разбито на ряд враждующих направлений»²³.

²³ См. [Розенберг 1918: IV-V; Розенберг 1991: 46]. О времени возникновения буддизма и проблемах изучения его раннего периода см. [Андросов 1995], а также в данной книге очерк 1. Невзирая на то что я убеждён в более позднем времени формирования буддизма, как об этом сказано выше (Щакьямуни Будда первую проповедь произнёс в начале IV в.), тем не менее в этом очерке чаще всего приводится традиционная хронология. Объясняется это тем, что большинство авторов

Автор этой цитаты О.О. Розенберг – блестящий представитель отечественной буддологии – не указал здесь, что тождественность доктринально-ценностному ядру обеспечивалась различными течениями буддийской мысли прежде всего посредством занятий учителей и учеников с каноническими писаниями – как на ранней, так и на зрелой стадии религии. Хотя буддизм не знал единого канона, а палийские сутты по составу и содержательно весьма отличаются от сутр Махаяны и тантр Ваджраяны, тем не менее традиционная трансляция знания путём экзегетической работы и других видов текстовой деятельности сохраняла и некую умопостигаемую инвариантную основу, благодаря которой тексты соперничающих школ, даже будучи переведёнными на языки, далекие от индийских (китайский, тибетский, монгольский), оставались буддийскими по сути и оказывали «совместное» влияние на культуру новых, в том числе развитых (к примеру, китайской) цивилизаций. Поэтому ныне на этих языках мы имеем единые буддийские канонические собрания, включающие как бы всю индийскую мудрость, т.е. все индо-буддийские тексты, известные их собирателям.

Труднее с вопросом относительно того, являются ли мировоззренческие сюжеты палийских сутт философскими текстами или какими-то другими? Если вопрошаемое перефразировать, то речь идёт о том, соответствуют ли ранние буддийские писания понятию философии, как она оформилась в Древней Греции, идёт ли в них речь об этике, логике и о сущем? Фактически это вопрос о том, относятся ли эти сутты к подвиду теоретической текстовой деятельности, называемой философской?

На что со всей очевидностью нужно ответить – да. Для этого достаточно прочитать основоположения буддизма: четыре благородные истины, закон взаимозависимого происхождения (*пратитья-самутпада*), космологические сюжеты, этические заповеди и прочее, о чём уже говорилось выше во введении и очерке 1. Наверное, могут возникнуть возражения по поводу буддийской логики. Но они напрасны, поскольку Просветлённый создал не только закон причинно-следственных связей, но и замечательную тетралемму

обсуждаемых здесь работ ещё не знали о последних достижениях буддологии в определении даты паринирваны Будды.

(*чатух-котти*), не уступающую Аристотелевой, в качестве ответа на 10 безответных вопросов, или непрояснимых положений: «Мир вечен. Мир не вечен. Мир вечен и не вечен (одновременно). Неверно, что мир вечен и не вечен (одновременно)» (см. ДС СХХХVII [Андросов 2000: 596–597])²⁴.

Что касается того, что древняя буддийская философия – продукт преимущественно индийской культуры, поскольку весь субконтинент был культурно единым целым в древности, то уже в Средние века всё стало меняться, разделяться, противопоставляться. По-видимому, этот вопрос не вызвал бы возражений, если бы не правомерность постановки трёх других вопросов.

Во-первых, как расценивать в данной связи творчество мыслителей Шри-Ланки, тоже говоривших на индоарийских языках (сингальском и пали)? Действительно, место этой страны, рано получившей государственность, в буддийской истории весьма значительно. Буддийская традиция не прерывалась там со второй половины III в. до н. э., а в I в. до н. э. ланкийцами был записан первый буддийский канон на пали, представляющий собой литературу школы старейшин – тхеравады (санскр. стхавиравада).

Однако в древности и раннем Средневековье эта школа имела на Шри-Ланке лишь ответвление, тесно связанное с материковыми центрами буддийской учёности, представители которой, как, впрочем, и сторонние свидетели (например, Сюань-цзан, посетивший в VII в. монастыри острова во время своего путешествия по буддийским обителям Центральной и Южной Азии), не усматривали никакой специфики в тхераваде. Напротив, последняя всячески доказывала своё «индийское первородство», т. е. что именно её линия преемственности вероучителей является прямым и наиболее ортодоксальным выражением учения Гаутамы Будды.

Правда, то же самое утверждали представители всех школ буддизма – в полном соответствии с принципами религиозной аксиологии, согласно которым ценны не новизна идей, доктрин, культов, а их традиционность, преемственность, старшинство. О тесной

²⁴ Многочисленные подходы историков индийской философии, касающиеся её первоначал, а также периодизации рассмотрены и проанализированы [Шохин 2007: 8–33].

связи ланкийской тхеравады с общеиндийской можно судить также по следующим фактам. Почти все писания палийского канона созданы в Индии, как и многие постканонические сочинения (к примеру, «Милинда-паньха»). Крупнейший философ тхеравадинской школы Буддхагхоша (V в.) пришёл на остров, будучи уже авторитетным мыслителем. Наконец, если исходить из данных Сюань-цзана, то из 36800 монахов-стхавиров на Шри-Ланке подвизались только 20000 [Mookenji 1974: 523], причём уже в древности многие из них были тхеравадинами лишь по уставу («Пратимокше» и Винае), а по философско-религиозным воззрениям – махаянистами [Bechert 1985: 52].

В III–IV вв. на острове активно действовали другие школы Хинаяны и Махаяны, которые соперничали с тхеравадой и порою по популярности даже превосходили её [Buddhism 1975: 163]. В III–XII вв. в стране заметно было влияние Махаяны, которое распространял монастырь Абхаягири-вихара, хотя с V в. сингальские цари поддерживали только тхераваду, особенно в истолковании монахов монастыря Махавихары. В конце V в. на острове жил Буддхагхоша, завершивший редактирование и комментирование Типитаки (день его прибытия на Ланку отмечается как государственный праздник).

Таким образом, ни принципиальные установки буддистов, ни исторические факты не позволяют обособлять философско-религиозное творчество мудрецов Шри-Ланки от индо-буддийской философии древности. Однако признание этого не должно препятствовать поиску ланкийской специфики в сингальских хрониках «Дипавансы» (IV в.) и «Махавансы» (V в.) [Bechert 1978: 5–8], а также в народных «буддизированных» культах и т. д. Очевидно, в древних этнокультурных комплексах философия испытывала воздействие этносоциальной психологии в значительно опосредованном виде.

Во-вторых, необходимо остановиться на влиянии древнегреческой мысли на развитие буддийской философии. Хорошо известно, что со времён Александра Великого индийская цивилизация в течение нескольких веков имела тесные контакты с греческой, особенно на северо-западе и западе Южноазиатского субконтинента. Явные следы греческого воздействия свойственны, например, скульптуре

Гандхарской школы буддийского искусства [Пугаченкова 1982: 31–39, 43, 53 и др.; Бонгард-Левин, Ильин 1985: 592–595]. Отдельные учёные считают возможным говорить о заимствовании буддистами, особенно махаянскими школами мысли, если не аристотелевской логики, то по крайней мере элементов софистики, общих принципов формально-логических построений, диалектической аргументации [McEvelley 1982: 3–36; McEvelley 1980: 181–193; McEvelley 1981: 141–164]. Некоторые из них даже считают, что буддийская Праджняпарамита (богиня-*бодхисаттва* Совершенной мудрости) восходит к греческой Софии, а также находят основания писать о «дравидо-александрийском культурном синтезе»²⁵.

Не углубляясь в достаточно сложные проблемы компаративистики, стоит отметить, что корректнее и предпочтительнее подход, когда упор делается на изучение причин и условий возможного проникновения инокультурных идей, а не на констатацию априорного «влияния». Так, свидетельством интереса греков к буддизму может служить «Милинда-паньха», в которой повествуется о диспуте греческого царя-философа Менандра, правившего в Западном Пенджабе (Сиалкот) в конце II в. до н. э., с монахом Нагасеной [Вопросы Милинды 1989]²⁶. Исследователи не выявили очевидных серьезных заимствований (идеи, подходы) буддизмом у античных философов, а потому всякие моменты сходства целесообразнее объяснять параллелями в развитии двух цивилизаций, как то и делают крупнейшие буддологи мира, в том числе Ф. И. Щербатской

²⁵ См. [Conze 1978: 2]. По мнению Г. Хакмэна, многие доктринальные идеи Махаяны возникли под греческо-скифским влиянием [Hackmann 1982: 50–55], с чем невозможно согласиться.

²⁶ Есть даже необоснованное мнение, что первая версия этого буддийского текста была на греческом языке [Pobozniak 1986: 508]. В плане методологии ценно следующее наблюдение: «Представляется целесообразным искать следы греческого влияния в „Вопросах Милинды“ не в области философских концепций или жанровой формы, но в той области, в которой две генетически чуждые философские традиции, представляющие разные культурные миры, встречаясь на уровне устного общения, скорее всего могут действительно позаимствовать что-либо друг у друга, а именно в области техники философской аргументации» [Васильков 1989: 100]. Учёные говорят как о «присутствии греческой культуры» в данном индийском трактате [Вопросы Милинды 1989: 44–53 и др.], так и о существенном воздействии буддизма на греческих философов, например на Пиррона [Nanajivako 1985: 319–340].

[Щербатской 1988: 250–253; Stcherbatsky 1932: 114–118, 141–145, 175–180 и др.].

Даже касаясь общеиндийского наследия – источника, из которого буддийские мыслители действительно много почерпнули, – не стоит впадать в крайности, присущие высказываниям пионеров отечественной науки: «Буддизм развивался не столько из собственных начал, сколько под посторонним влиянием, перенимая у других, вводя или переделывая их идеи у себя» [Васильев 1857: 14].

Быть может, греко-римская философия повлияла на буддийскую в более глубоком смысле, например, стимулировав её своим принципиальным свободомыслием? Однако последнее явилось изначальным импульсом буддизма в противовес брахманизму. Ибо примкнуть к этому течению могли лишь те, кто в состоянии был думать иначе, чем предписывалось брахманской идеологией. Канонизированный путь Гаутамы Будды включал: сначала последовательное освобождение от брахманистских и щраманских учений, затем создание нового неавторитарного умозрения, способствующего достижению абсолютной свободы – нирваны. Согласно этому умозрению, ради духовного освобождения нужно отказаться от свободы в социальной, культурной, нравственной и даже умственной сферах, стать монахом (*бхикшу*), все жизнепроявления которого строго регламентированы. Аналогичные взгляды исповедовали стоики. Основоположник стоицизма Зенон из Китиона (336–264 гг. до н. э.) жил после походов Александра, но это вовсе не значит, что идея обретения свободы через безжеланность и бесстрастность была заимствована стоиками из буддизма.

В-третьих: разве не обогатили философию древнего буддизма китайские монахи? Да, к V в. эта религия в Китае укоренилась настолько, что стало возможным возникновение буддийских общин и обществ (например, «Белого лотоса»), а также первой местной школы – «Чистой земли». Так её назвали в 402 г. 123 приверженца Будды Амитабхи, когда вместе со своим учителем Хуэй-юанем (334–416) принимали обет стремиться к возрождению на небе Сукхавати. Их руководитель много занимался проблемами политического и идеологического обоснования сангхи [Комиссарова 1987], но в его 30 работах затронута и философская тематика. Правда,

соответствующие разделы интересны в большей степени тем, что иллюстрируют пути проникновения индо-буддийских учений в сознание человека китайской культуры, способы трансляции их семантики и т. д. [Robinson 1978: 99–114, 181–205].

То же самое можно сказать и относительно трудов китайских учеников Кумарадживы (344/350–409/413) – основателя школы сань-лунь («трёх трактатов»), аналога индийской мадхьямаки. Вклад его последователей Сэн-жуя (371–438) и Сэн-чжао (374/384–414) [там же: 115–161, 206–232], а также Хуэй-юаня в буддийскую философию заключался преимущественно в первых попытках её выражения на китайском языке. С одной стороны, отсеивались некоторые фундаментальные проблемы индийской философии: причины и следствия, времени, условий существования, логического вывода, достоверности познания и др., по-видимому, чуждые уже установившимся в Китае формам философского дискурса. В русле последних упор делался на социально-этическую и созерцательно-медитативную стороны «мудрости западных стран». С другой стороны, множество индийских текстов самых разных жанров, переведённых на китайский язык, не нашли продолжения в собственно китайской литературе, если не считать таковыми отдельные стилистические попытки подражания [там же: 114, 122, 154–161].

Всё это приводит к мысли, что первые шаги древней буддийской философии в Китае (а тем более в Корее, лишь в конце IV в. познакомившейся с буддизмом) свелись в целом к ученичеству и адаптации²⁷. Перед китайскими мыслителями стояли задачи усвоения буддийских идей, принципов, приёмов дискурса и приспособления их к философско-религиозному контексту своей культуры.

²⁷ Сказывалось и то, что в III–VI вв. восприятие буддизма в Китае было опосредовано даосизмом. См. [Zurcher 1982].

**Тесное переплетение религиозного
и философского начал в буддизме.
Современный подход:
виды текстовой деятельности**

В современной буддологии по-прежнему актуален спор по поводу того, что в буддизме следует отнести к философии, а что – к религии²⁸. В эту старую полемику втянуты и отечественные индологи²⁹. На первый взгляд убедительно выглядят новейшие изыскания В.К. Шохина, разграничивающего «дотеоретический» и «теоретико-аналитический» типы мышления в древней Индии. Преобладание последнего он относит к VI в. до н.э. – V в. н.э. [Шохин 1988: 41–42]³⁰. Позже автор уточнил свою периодизацию: «1) предшкольный период (щраманские философы и группы): V в. до н.э.; 2) школьный доклассический период (конгломераты родственных философских кланов): IV в. до н.э. – II в. н.э.; 3) школьный раннеклассический период (формирование основных школьных систем): II – IX вв.» [Шохин 2007: 33]³¹.

Однако, во-первых, если даже с согласиться с тем, что в VI–V вв. до н.э. сложился некий новый тип мышления, результаты творчества представителей которого запечатлевались в индийских памятниках той поры, то из этого отнюдь не следует, что он полностью вытеснил типы мышления, возникшие ранее. Ибо в действительности они сохранялись ещё очень много веков, если

²⁸ См.: [Дхаммапада 1960: 7–12; Thomas 1953: 92–93; Conze 1956: 9–22; Glaserapp 1966: 13–15; Buddhism 1969: 13–34, 54–61, 70, 90; Chatalian 1983: 167–222; Nanamoli 1984: 11, 206–211].

²⁹ Историографию вопроса см. [Лысенко 1987: 94–116; Шохин 1988: 11–15; Лысенко 1994: 11–13, 194–210 и др.].

³⁰ Более обоснованно и корректно типы мышления древнеиндийских философов рассматриваются в его монографии «Брахманистская философия», в которой подчёркивается «двухипостасный» характер деятельности мыслителей – в теории и в практике, т. е. во владении приемами магии, медицины и т. п. [Шохин 1994: 26 и др.].

³¹ В этой же работе В.К. Шохин согласился, наконец, и с «короткой» датировкой нирваны Будды [Шохин 2007: 27–29, примеч. 22].

не до сего дня. Ведь даже в сознании современных мыслителей то и дело проявляются те или иные архетипы. В средневековой же Индии продолжали создаваться упанишады, пураны, сутры, тантры, эпические и величественные философско-религиозные поэмы, гимны и прочие образцы «дотеоретического» мышления, в которых нашлось место и для плодов рассудочного, а также выводного знания.

Во-вторых, как расценить, опираясь на установленные разграничения, обязательные и узаконенные обращения древнеиндийских философов (носителей «теоретико-аналитического» типа мышления) к свидетельству писания (*шрути*) или к «слову Будды». Что их заставляло спускаться с высот теории, рационализма, анализа в стихию мифопоэтических представлений за «дотеоретической» поддержкой? Как объяснить, что авторство большинства мистических сочинений, а также гимнов-молений приписывается мыслителям, известным своей полемико-аналитической деятельностью (Нагараджуне, Дигнаге, Дхармакирти, Щантаракшите [Taranatha 1970: 387, 400, 407, 415], Щанкаре и др.)?

Правда, отдельные учёные сомневаются, что умы, изощрённые в логике (например, Дигнага), подвизались и в «дотеоретических» видах творчества [Warder 1970: 448–449]. Но очевидно, что подобные суждения выносятся на основании устаревшего предположения о гомогенности индивидуального человеческого мышления. Исследования психологов, этнопсихологов, культурологов и других современных специалистов свидетельствуют, что оно гетерогенно не только в целом, но и в рамках отдельных типов. Проявления тех или иных его составляющих вызываются задачами и поведением в той или иной ситуации, глубинными структурами личности, её культурным окружением, образованием и т. д. «Логическое единство мыслящего субъекта, которое признаётся как данное большинством философов, является лишь *desideratum* (чем-то желанным), но не фактом... Наша умственная деятельность является одновременно рациональной и иррациональной. Пралогический и мистический элементы сосуществуют в ней с логическим» [Леви-Брюль 1930: 319].

К аналогичным выводам пришёл выдающийся отечественный учёный Л.С. Выготский: «Индивид в своём поведении обнаруживает

в застывшем виде различные законченные уже фазы развития. Генетическая многоплановость личности, содержащей в себе пласты различной древности, сообщает ей необычайно сложное построение» [Выготский 1960: 89–90]. Психолог П. Тульвисте, рассмотрев историю изучения этой проблемы в мировой науке, пишет:

«Исходя из положения о развитии мышления в ходе деятельности, причину гетерогенности мышления следует видеть в разнообразии деятельности, распространённых в обществе или совершаемых индивидом. С развитием материального и духовного производства появляются новые виды деятельности, порождающие новые типы мышления, а ввиду сохранения прежних видов деятельности сохраняются и соответствующие им типы мышления. Это относится, по-видимому, ко всем типам мышления, но хочется особо подчеркнуть гетерогенность *вербального* мышления, которую имеют в виду Леви-Брюль, Вернер и Выготский. Положение о гетерогенности мышления в одном и том же сознании не учитывается авторами межкультурных работ, отвергающими генетический подход.

Негласное допущение гомогенности мышления приводит к попыткам охарактеризовать „всё“ мышление индивида на основе частных данных, пользуясь каким-либо одним термином. Переоцениваются то универсалии, то межкультурные различия; исторические изменения то абсолютизируются, то отрицаются... Разумно считать, что некоторые типы мышления (соответствующие общераспространённым видам практической и теоретической деятельности) общи всем культурам, в то время как некоторые типы существуют в одних культурах и отсутствуют в других» [Тульвисте 1978: 95]³².

Историкам философии уже нельзя не учитывать результаты исследований, наблюдений и теоретические построения антропологии культуры. На мой взгляд, древнебуддийские общины и творчество их учителей подчинялись закономерностям, которые были сродни описанным В. Тёрнером:

«Пророки и художники имеют склонность к лиминальности и маргинальности, это „пограничные люди“, которые со страстной искренностью стремятся избавиться от клише, связанных со статусом и исполнением соответствующей роли, и войти в жизненные отношения с другими людьми — на деле или в воображении. В их произведениях можно увидеть проблески этого неиспользованного эволюционного потенциала человечества, который ещё не воплотился в конкретную форму и не зафиксирован структурой. Коммунитас прорывается через щели структуры в лиминальность, через её окраины — в маргинальность, из её низов — в приниженность. Почти всюду к ней относятся как к сакральному или „блаженному“, вероятно, потому, что

³² См. также: [Анцыферова 1978: 3–20; Тульвисте 1976; Левада 1965: 56–59].

она нарушает или отменяет нормы, управляющие структурными и институционализированными отношениями, и сопровождается переживаниями небывалой силы...

Лиминальность, маргинальность и низшее положение в структуре – условия, в которых часто рождаются мифы, символы, ритуалы, философские системы и произведения искусства. Эти три культурные формы снабжают людей набором шаблонов или моделей, являющихся на определённом уровне периодическими переклассификациями действительности и отношения человека к обществу, к природе и культуре. Однако это нечто большее, чем классификация, поскольку они побуждают людей к действию, так же как и к размышлению. *Каждое из этих произведений многозначно и многосмысленно, и каждое способно привести людей на множество психологических уровней одновременно* (курсив мой. – В. А.).

Здесь есть диалектика, поскольку непосредственность коммунитас сменяется опосредованностью структуры, в то время как в *rites de passage* люди высвобождаются из структуры в коммунитас лишь затем, чтобы вернуться к структуре оживлёнными опытом и переживаниями коммунитас. Не вызывает сомнений, что ни одно общество не может адекватно функционировать без этой диалектики...

Структура стремится к прагматичности и посюсторонности, в то время как коммунитас созерцательна и порождает образность и философские идеи» [Тэрнер 1983: 198–199].

Очевидно, такого рода общеметодологические положения необходимо применять и при воссоздании образа жизнедеятельности, и при описании механизмов регуляции поведения древнебуддийских монахов. По определению они не могли не исполнять предписанные Винаей ритуалы, не участвовать в культово-церемониальной, миссионерской и прочих обязательных видах общественной деятельности (нелишне напомнить о ежедневном прощении пропитания у домохозяев и регулярных ежемесячных покаяниях). Следовательно, несмотря на отдельные теоретико-аналитические продукты философского творчества, запечатлённые, например, в полемико-эпистемологических трудах, их авторы были глубоко религиозными людьми и свои трактаты сочиняли в религиозных целях³³, хотя и опосредованных законами жанра, конкретным поводом, уровнем развития школы и *цастры* в тот период, индивидуальной одарённостью и т. д.

³³ См.: Топоров В. Н. Комментарий к буддологическим исследованиям Ф. И. Щербатского [Щербатской 1988: 298–299, примеч. 5].

Поэтому независимо и от степени рационалистичности тех или иных текстов, и от того, приписываются ли их создателям сугубо мистические творения, делить письменное наследие древнего буддизма на философское и религиозное некорректно, если не ошибочно. Понятие «религиозная философия» целиком включает в себя понятие «буддийская философия», и думается, при таком подходе можно вполне удовлетворительно определить как теоретические значения базисных трактатов систем, экзегетики школ, так и «дотeorетический» смысл ключевых идей, принципов, учений, схем рассуждений и т. п., приводимых в сутрах, гимнах, космологических и медитационных зарисовках [Рудой, Островская 1987].

Через понятие «буддийская философия» проходит водораздел между двумя сторонами буддизма – философской и социально-религиозной. О.О. Розенберг писал: «Буддизм, как *эпизод индийской философии*, и буддизм, как *народная религия*, являются двумя течениями в буддизме, которые хотя по времени и параллельны, но имеют каждое свою историю» [Розенберг 1918: 48].

Современные общеметодологические положения позволяют утверждать, что на каждом этапе деятельности древнебуддийских мыслителей различных школ и учительских традиций сказывалось влияние нескольких пластов общественного сознания и различных слоёв буддийского наследия. Проявлялась же эта деятельность полифункционально. Так, лица, скажем, иррационального склада ума могли и подвизаться в логико-полемиических упражнениях (а в период ученичества даже обязаны были это делать), и быть умелыми архитекторами, ваятелями, миссионерами. В свою очередь, «трезвомыслящие» монахи не могли духовно совершенствоваться без умения погружаться в состояние транса (участвуя в ритуальных церемониях или медитируя). В течение всего исторического периода древности буддизма одновременно развивались все «старые» типы мышления, которым эта философия обязана своим становлением, однако в отдельных школах происходило не только количественное, но и качественное изменение – появлялись новые типы мышления.

Вероятно, появление любого течения философской мысли, оставившего заметный след в истории культуры, вызывается не менее чем тремя группами причин. Применительно к древнему буддизму

к первой относятся составляющие социально-мировоззренческого и культурного окружения сангхи. Ко второй – особенности внутримонастырского образа жизни с присущей ему системой образования, воспроизводящей учительский способ передачи знания изустно, а также культовые и другие отличия религиозных общин. К третьей – составляющие психологического свойства, к каковым можно отнести сущностные характеристики откровения Будды, сказавшиеся на природе канонического писания и на неавторитарном отношении как к «слову Будды», так и к мнению наставника.

Все три группы причин, но в разных сочетаниях для каждого исторического периода и конкретного места деятельности буддистов, влияли на их экзегетическую традицию, на задачи как общинного бытия, так и индивидуального духовного совершенствования ума, речи, деяний, йогической практики. В это крайне сложное взаимодействие причин, условий, следствий, к тому же постоянно меняющееся, глубоко вникали личности, творцы буддизма с определённым уровнем способностей и начинали действовать самым разнообразным образом в конкретных исторических ситуациях.

На следующей ступени абстрагирования можно говорить уже об определённой автономии философского процесса, ограниченной общим контекстом индийской философии, развитием средств её философского дискурса, предмета философствования и т. д. «Однако, обретая свой собственный предмет, религиозно-философские системы неизбежно обращались к рассмотрению проблем, далеко выходящих за пределы, первоначально обусловленные задачами брахманистской или буддийской экзегезы» [Рудой, Островская 1987: 76].

Обращение к этой ступени, по-видимому, предпочтительнее при общем обозрении философии древнего буддизма, ибо для того, чтобы учесть влияние всего континуума причин, факторов, условий, уровней и т. д., необходимы специальные исследования для каждого конкретного случая. А ведь в основных источниках – древних текстах – далеко не всегда сообщаются даже имена их творцов, а также авторов многочисленных явных и скрытых цитат. И выяснить эти имена нередко крайне сложно. Историку же надо знать

и социальные круги, и «географию» функционирования текстов, и время, и состав творчества и прочее.

Чтобы разобраться в многофункциональном древнебуддийском наследии, я предлагаю использовать понятия «текстовая деятельность» и «виды текстовой деятельности» (лишь частично совпадающие с жанрами литературы). Современные психологи, психолингвисты, культурологи и другие специалисты, на наш взгляд, изучают предметы своих наук через описание феноменов, характеризуемых названными понятиями [Тульвисте 1976: 98–99], заимствованными из терминологии школы «деятельностного подхода» отечественной психологии (Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, А.Р. Лурия и их последователи), широко признаваемой в мировой науке³⁴.

Объём понятия «текстовая деятельность» применительно к древним буддистам не столько включает в себя объёмы понятий «умственная деятельность», «речевая активность», «религиозное поведение» и др., сколько даёт представление о том, что регулировало, ориентировало и даже содержательно определяло те реалии, которые обозначены последними понятиями. Именно традиционное воспроизводство текстов (в условиях монастырской культуры – труд каждодневный, если не ежечасный), стремление руководствоваться ими в поведении, в общении с окружающими и наедине с собой, а также создание новых текстов при возникновении в них экзегетической, дидактической, полемической, социально-мировоззренческой и иных потребностей обеспечивали существование и развитие буддийской философии.

Разумеется, конкретные тексты, истолковывающие писание в том или ином духе, отвечали на реальные потребности. Авторы текстов писали, как правило, для определённых адресатов, которых можно подразделить на несколько классов в зависимости от проявляемого интереса либо к эзотерической, либо к экзотерической литературе. Каждому классу предназначался тот или иной вид, или тип, текстовой деятельности буддийского мыслителя, опиравшегося в своём творчестве на писания, признаваемые в данной

³⁴ [Слобин, Грин 1976: 9–15, 167–172, 193–197, 206–208]. Отметим, что понятие «текстовая деятельность» отличается от понятия «языковая активность» (linguistic performance) [там же: 22–23].

учительской традиции «словом Будды». Многогранная работа со «словом» основателя, будь то слово Лао-цзы, Конфуция, Моисея, Иисуса или Мухаммада является важнейшей в любой религиозной традиции.

Таким образом, первым основополагающим для определённой группы учителей и учеников видом текстовой деятельности являлось редактирование известных им сутр и составление комментариев к ним. Эта экзегетическая работа, сопровождавшаяся заучиванием текстов и обсуждением сделанного предшественниками, обеспечивала трансляцию буддийского знания с IV в. до н. э. «Обычное наставление ученику-монаху: „Постоянно произносить речения Будды наизусть, быть готовым к проверке учителем этого знания, проповедовать и объяснять Законоучение (Чула-вагга, VIII, 7, 4). Некоторые ученики делали упор на заучивании положений Закона, другие – текстов сутр, Винаи, а также на мастерство проповедников (Махавагга, IV, 15, 4)“» [Mookerji 1974: 448]³⁵.

Второй вид текстовой деятельности соответствовал культово-обрядовой стороне жизни монахов, составлявших практические наставления к ней, уставы поведения, сочинявших ритуальные песнопения, гимны-моления. В этих текстах отразились результаты ритуального, медитативно-йогического опыта, а также канонизации различных моделей поведения первоучителей. «Только монахам (*бхикку*), обладавшим высокими способностями, давали уроки медитации (четыре Jhanas)» [Mookerji 1974: 448]³⁶.

Третий вид текстовой деятельности формировал буддийскую шастру разных видов – науку по описанию, адекватную интерпретации и классификации содержания сутр. В такого рода теоретических занятиях буддисты вырабатывали свои методологические подходы к изучению тех или иных тем как собственной проблематики, так и общеиндийской. Здесь мыслители, философы

³⁵ В Махаяне работа со словом Будды стала главным способом накопления духовных заслуг, см.: «Ваджраччхедика Праджняпарамита сутра, или Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии» 8, 11, 14–16 и др. [Алмазная сутра 1993: 124, 127, 131 и др.; Алмазная сутра 2012: 124–127, 134–136, 142–156].

³⁶ См. также: [Пятигорский 1968]. В качестве образца махаянского текста см. «Чатух-става» («Четыре гимна Будде») Нагарджуны [Андросов 1995а; Андросов 2000: 400–450; Андросов 2010: 282–319, 454–476].

закрепляли за терминами значения понятий той или иной школы мысли (*никайя*) и на их основе создавали особые учения, подходы или особые интерпретации доктрин, содержащихся в сутрах. Плоды этой деятельности зафиксированы в систематических трактатах и кратких очерках основных положений школы (*карика*). «Из дошедших до нас трактатов самые ранние относятся к III–II в. до Р. Хр.» [Розенберг 1918: 45–46]. Такое понимание щастры свойственно отечественной буддологии [там же: VI, 39, 43–48, 52–63]³⁷.

Четвёртый вид сопровождал полемическую активность, порождавшую изначальным соперничеством буддизма с брахманизмом, джайнизмом, шраманскими течениями в полирелигиозном обществе. Первые образцы полемики с оппонентами содержатся уже в самых ранних сутрах. Позднее идейные споры между буддийскими школами, а также между буддистами и небуддистами стали яркой приметой философской жизни в древней Индии. Диспуты нередко проходили в присутствии царей, обставлялись пышным ритуалом. Монастырю, победившему в споре, гарантировалась материальная поддержка в виде щедрых дарений [Васильев 1857: 67–68; Базаров 1998: 16, 20–30].

«Буддийская и брахманская системы образования равное внимание уделяли эффективности метода дискуссии. Буддизм был даже более прозелитическим. Карьера Будды-учителя – это постоянные споры и дискуссии с представителями других школ мысли или ответы на вопросы учеников... Буддисты регулярно съезжались на соборы для обсуждения различных своих доктрин. Местами таких важных диспутов, которыми была отмечена культурная и религиозная жизнь в те дни, были общественные залы, называемые в палийских текстах *Santhāgaras* или *Samayappavādakasāls*. Буддийская литература много внимания уделяет правилам поведения на таких дискуссиях и собраниях сангхи. Самый ранний труд об этом – „Катхаватху“ (I, 1–69) времён Ашоки» [Mookerji 1974: 452–453]³⁸.

³⁷ См. также: [Madhyanta-Vibhanga 1936: IV–V]. В качестве образца махаянской щастры см. «Махаяна-вимшика» («Двадцать строф о Великой колеснице») Нагарджуны [Андросов 1995б; Андросов 2000: 388–399; Андросов 2010: 272–281, 450–454]. Переводы других его аналогичных трактатов см. в главе 4 в монографии [Андросов 2000].

³⁸ В качестве образца полемического трактата и одновременно учебника по ведению философских споров с позиций Махаяны см. труд Нагарджуны «Рассмотрении разногласий» (*Vigraha-Vyavartani*) – [Андросов 1991; Андросов 2000: 297–338].

Письменное наследие древнего буддизма донесло до нас огромное число текстов – руководств для диспутов, в которых совершенствовались логико-полемиические приёмы. Как правило, трактаты шастрического уровня содержат признаки и третьего и четвёртого типов текстовой деятельности – позитивную философию, построенную катафатическим методом, разработанным для третьего типа, и негативную (апофатическую) философию. Однако имеются и отдельные «чистые» образцы, т. е. тексты, выполненные одним из методов. К таковым можно отнести, например, полемиические труды махаянской школы «срединников» (мадхьямиков), основанной Нагарджуной во II–III вв. (подробно о творчестве Нагарджуны под этим углом зрения см. следующий очерк).

Пятый вид текстовой деятельности был связан с проникновением буддизма в социально-духовную сферу общества в древнеиндийских государствах, что нашло отражение в «Наставлениях» и «Посланиях» разным монархам, в которых буддийские учителя популяризовали религиозные, этические, философские и другие положения, подчёркивая преимущества аксиологии и сотериологии своей религии. Особенно показательна в этом отношении «Ратна-авали раджа-парикатха» («Драгоценные строфы Наставления царю») Нагарджуны [Андросов 2000: 111–286; Андросов 2010: 165–271, 150–450].

Шестой вид охватывает разные направления проникновения буддизма в индийское искусство и культуру, например строительство храмов и монастырских комплексов (а это тоже, безусловно, тексты); миссионерскую деятельность среди широких народных масс: рассказы паломников, жития святых, мифы, связанные с новыми культовыми персонажами, легенды, предания, истории, буддийские версии фольклорных памятников и т. д., а также «буддизацию» комплексов естественно-научных традиционных познаний в медицине, астрологии и т. п.

Последовательность перечисления указанных видов текстовой деятельности имеет определённое значение: если первые три – сакрально-текстовая, культово-монастырская и учёная деятельность – обеспечивали развитие религиозной культуры изнутри, то следующие три – полемико-диалектическая, идеологическая

и изобразительно-распространительная – укрепляли взаимосвязи духовных процессов *сангхи* с её окружением. Несмотря на стремление буддистов к мистическому переходу за пределы сферы действия естественных законов природы и общества, вся их творческая деятельность, запечатлённая даже в наиболее эзотерических текстах, представляла собой не что иное, как форму общения с мыслителями прошлых, современных им и будущих поколений³⁹.

Здесь уместно привести высказывание Ю. А. Левады, использовавшего результаты школы деятельностного подхода в психологии:

«В социально значимой регулятивной системе „приобретения“ индивидуального сознания отдельных людей не просто суммируются, но проходят отбор... Лишь в социально значимых семиотических системах преемственность идей, представлений и тому подобных „актов сознания“ выступает как цельная и действующая система регулятивных механизмов; незначительное и внешнее для отдельных индивидов порой оказывается значащим и внутренне необходимым в социальной системе... Социальное значение, „смысл“ поступков отдельных людей может быть понято только в соотношении их с системой жизнедеятельности общества в целом. Учёт этого обстоятельства весьма важен при рассмотрении религиозных систем. Вот почему социальное сознание не просто количественно, но принципиально отлично от индивидуального... В процессе мышления человек оперирует с социально значимыми семиотическими системами и употребляет соответствующие правила и операции, которые в принципе не контролируются им и лишь отчасти могут быть осознаны... Анализ социальной природы любой мыслительной деятельности приводит к постановке вопроса о типах мыслительной деятельности; последние выступают перед нами как типы хранения и преобразования информации в семиотических системах» [Левада 1965: 56–58].

Опираясь на исследования как психологов, так и лингвистов и психолингвистов [Слобин, Грин 1976: 182–215], я полагаю, что применительно к древнебуддийскому монастырскому социуму корректнее говорить о типах не мыслительной, а текстовой деятельности, в которой, кстати говоря, и производился отбор результатов работы индивидуальных сознаний.

³⁹ Опыт конкретного анализа шести видов текстовой деятельности на примере одной махаянской школы (мадхьямаки) II–IV вв. см.: [Андросов 1990: 52–67, 84–133, 142–159; Андросов 1997: 87–89; Андросов 2000; Androssov 1986–87; Androssov 1989].

Критерии аутентичности и тройственная мудрость

С самых ранних времён буддийские монахи с большим вниманием относились не только к теориям экзегезы и саморефлексии, но и к их метатеориям, т.е. предметам, непосредственно касающимся текстовой деятельности. Богатейшие материалы по этому вопросу собраны выдающимся бельгийским буддологом Э. Ламоттом.

В ответ на вопрос, как отличить одни тексты от других, когда и первые и вторые приписываются их носителями Будде, были созданы критерии аутентичности. Согласно канонической «Маха-падаеща-сутре» («Сутра о великих авторитетах, или о достоверности»), «текст, признаваемый за „слово Будды“, должен основываться на авторитете самого Будды, быть формально узаконенным общиной, одним или несколькими учёными-старейшинами, а также находиться в гармонии с доктринальными писаниями (*сутрами*), дисциплинарными сборниками (*винаями*) и духом буддийской философии» [Lamotte 1985: 4].

Интерпретаторская деятельность тоже регулировалась правилами, известными по «Чатух-пратисарана-сутре» («Сутра четырёх прибежищ»), составленной, по-видимому, на рубеже новой эры и дошедшей до нас в нескольких версиях на санскрите и китайском языке. Эти правила таковы: «1. Опора на Законоучение (*Дхарма*), а не на личность. 2. Опора на значение, а не на букву. 3. Опора на сутру точного значения (*нитартха*), а не на сутру условного значения (*неяртха*). 4. Опора на непосредственное (интуитивное) знание, а не на рассудочное дискурсивное знание» [там же: 5, 21].

Согласно источникам, первый пункт следует понимать следующим образом: о принадлежности того или иного текста к буддийской доктрине нужно судить, опираясь не на мнение авторитетной личности (как поступают неофиты и ученики), а на собственное зрелое знание Учения (*Дхармы*). Относительно второго пункта источники единодушны: значение, смысл текста гораздо важнее его речевого выражения, но оно также должно быть правильным и годным для понимания; те же монахи, которые ограничиваются

запоминанием текстов, не стремясь вникнуть в их смысл, в значение терминов и фраз, не достигнут цели («Маджджима-никая», I). Неправильно же зазубрив непонятное, они только вредят учению («Ангуттара-никая», II, III). Поэтому комментирование лишь слогов и выражений (т. е. чисто филологический экзегезис), не касающееся содержательной стороны, убивает дух учения и смысл текста («Ланка-аватара-сутра») [Там же: 5–9, 21–22].

Третий пункт вызвал разногласия среди хинаянских школ. Махасангхики считали, что точные значения присущи всем сутрам Будды (*нитартха*), а сарвастивадины говорили, что между ними много противоречий и что сам Будда называл некоторые сутры неточными (*анитартха*) [там же: 9–10]. Васумитра (I в.) писал об основных положениях махасангхиков: «Всё произнесено ясно; всё произнесено в таком смысле, какой имеет»⁴⁰.

Васумитра изложил и точку зрения сарвастивадинов: «Все слова Татхагаты произносились сообразно Колесу Учения, но не все произнесены ясно, не все произнесены так, как какой имеют смысл: не все сутры произнесены с точным смыслом, но хотя и не все сутры имеют точный смысл, но есть сутры с точным смыслом»⁴¹.

Мадхьямиковский автор «Махапраджня-парамита-щастры» (III–IV вв.) попытался снять противоречия:

«Законоучение будд необъятно, как океан. В зависимости от способностей существ оно излагается различными способами: иногда в нём говорится о существовании, а иногда – о несуществовании, о вечности или постоянстве, о страдании или блаженстве, о самости или несамости. Иногда оно учит стараться быть троякодейственным (телом, речью и умом), что предполагает активное участие всех благоприятных дхарма-частиц [в деятельности потока сознания], а иногда учит, что все частицы [потока сознания] внутренне бездейственны. Таковы многочисленные и разнящиеся друг от друга учения. Услышав о них, невежественный человек считает их искажёнными; мудрец же, проникшийся тройственным Законоучением, знает, что все слова Будды являются истинным Законом и не противоречат друг другу. Тройственное учение есть учение „Сутра-питаки“, „Абхидхарма-питаки“ и „Шуныаты“ (махаянские сутры. – В. А.). Человек, который проникает в тройственное Учение, знает, что положения Будды

⁴⁰ Цит. по: [Васильев 1857: 234–235]. Другие переводы см.: [Masuda 1925: 19–20; Walleser 1927: 27].

⁴¹ Цит. по: [Васильев 1857: 251–252]. Соответствующий перевод приведён в книге Дз. Масуды на с. 52, а в книге М. Валлезера – на с. 43.

не противоречат друг другу. Постигается это силой Совершенства мудрости (*праджня-парамита*), которая не страшится никаких препятствий, когда приступает к освоению учений Будды. Кто же не овладел искусством Праджня-парамиты, тот будет сталкиваться со многими противоречиями при истолковании Законоучения. Если он следует только учению Абхидхармы, он впадёт в крайности утверждения сущностей. Если он следует учению «Шуньяты» – в крайности отрицания сущностей. Если же он следует учению «Сутра-питаки» – впадёт либо в крайности утверждения, либо в крайности отрицания» (Цит. по: [Lamotte 1944–1980, Т. 2: 1074, 1095]).

Согласно этому же трактату, в сутрах точного значения намёки очевидны и легко понимаемы, в сутрах неопределённого значения они таковыми лишь кажутся и требуют пояснений [там же, Т. 1: 539–540; Lamotte 1985: 12]. По мнению автора, различие значений проистекает от того, что Будда не ограничивал себя словоупотреблением, прибегал к загадочным выражениям и менял способы изложения, один из которых был безусловным (*парамартхика*), а три других – относительными (*самврити*). Первый из них – мирской (*лаукика*), когда он говорил языком обычных людей; второй – личностный (*пратипаурушика*), когда «Будда старался приспособить своё учение к интеллектуальным и моральным возможностям (*ащайа*) слушателей. С теми, кто не верили в жизнь после смерти, а считали, что всё исчезает со смертью, он обсуждал вопросы бессмертия и пророчествовал о том, что их ждёт в различных мирах («Ангуттара», I). Пхалгуну, который верил в вечность самости, он учил о несуществовании личности... («Самьютта», II). Можно сказать, что это противоречие, но на самом деле это лишь искусные средства (*упайя*)». Третий – точка зрения врачавателя (*пратипакшика*), с которой он похотливых учил созерцанию на разлагающемся трупе, а мстительным рекомендовал практиковать добротолубие (*майтри-читта*) [Lamotte 1985: 16]⁴².

В «Прасанна-паде» Чандракирти (VII в.) выразил мадхьямиковское отношение к рассматриваемой проблеме цитатами из двух махаянских сутр – «Акшаямати-нирдеши» и «Самадхи-раджи». Согласно первой, в сутрах, проповедующих Путь освобождения (*марга*), использована неопределённость значений терминов,

⁴² См. также: [Lamotte 1944–1980, Т. 1: 26–46].

а в проповедующих плод освобождения (*пхала*) – точное [значение], именно они учат такой цели, как обретение сознанием пустоты (*шуньята*). Аналогичная мысль высказана в «Самадхи-раджа-сутре»: наставления Будды о пустотности – отличительный признак сутр точного значения, когда же речь идёт о личности, существе, человеке и т. п., то это сутры неопределённого значения [Prasannapada 1903–1913, Т. 1: 43, 44].

Однако в писаниях Махаяны уже следующего поколения, ставших базисными для йогачаров, например в «Сандхи-нирмочана-сутре», изложения мадхьямиковской негативной диалектики высшей цели рассматриваются как тексты условного значения (*неяртха*), а сутрами точных значений (*нитартха*) стали считаться тексты, наставляющие той же цели путём позитивных суждений [Katz 1983: 118].

Э. Ламотт отметил, что избираемые буддистами критерии весьма субъективны: каждая школа полностью признаёт те тексты, доктринальные положения которых не противоречат её тезисам, и наоборот, считает условными другие сочинения [Lamotte 1985: 13]. Полемика по этому предмету разгорелась в сангхе, по-видимому, со времён собора в Вайшали (IV в. до н. э.) и с тех пор не прекращалась.

Напомним, что последнее правило «Чатух-прагисарана-сутры» гласит: не дискурсивное, а непосредственное знание является прибежищем, опорой. В «Бодхисаттва-бхуми» (IV в.) говорится: «Бодхисаттва придаёт большое значение знанию (*джняна*) постижения (*адхигама*), а не только рассудочному знанию (*виджняна*) предметов учения (*дхарма-артха*), доступных и слушающему (*шрута*), и размышляющему (*чинта*). То, что должно быть познано посредством знания, порождённого созерцанием (*бхавана-майя*), не может быть распознано средствами познания ни слушающего, ни размышляющего. Наиглубочайше постигнув учения, поведенные Истинно-сущим (*Татхагатай*), он уже не спорит, слушая, и не отвергает»⁴³.

Здесь речь идёт уже о знаменитой буддийской концепции тройственной мудрости, или трёх уровней понимания буддийских истин и путей освобождения.

⁴³ Цит по: [Lamotte 1985: 18, 24].

«Первые два являются мирскими (*лаукика*) и омрачёнными (*сасрава*) дискурсивным сознанием (*виджняна*), ибо в своем профанном проявлении они остаются оскверненными желанием, ненавистью и заблуждением. Мудрость слушающего (*шрута-майи-праджня*), передаваемая через устное обучение, принимает буддийские истины на веру и находится в согласии со словами Будды. Такого рода мудрость позволила Сихе («Ангуттара-никая», IV) сказать: „Я не верю, что подаяние приносит плод здесь, внизу, но я знаю, что подающий родится на небесах, моя вера в это от Будды“. Объект такого познания – слово (*нама*) или слог, т. е. то, как выразился Будда.

Мудрость размышляющего (*чинта-майи-праджня*) является личным и осмысленным пониманием буддийских истин, она постигает их значение, смысл (*артха*), а не только букву. Лишь опираясь на самих себя, монахи в „Маджджима-никае“ (I) могли заявить: „Если мы говорим то или это, то не из уважения к Будде, но потому, что мы сами признали, увидели и поняли это“.

Эти два первых уровня мудрости (*праджня*), будучи диалектичными по природе, остаются испорченными заблуждением, они практикуются как подготовительные упражнения (*прайога*) мирянами, которые ещё не ступили на путь, ведущий к нирване. Они имеют лишь временную ценность и после применения должны быть отброшены. „Махавибхаша“ (гл. 42 и 81), а также „Абхидхарма-коща“ (VI) сравнивают первую мудрость с пловцом, за которого постоянно хватается человек, не умеющий плавать; вторую – с тем же помощником, за которого плохой пловец держится иногда. Тот же, кто овладел третьей праджней – мудростью, возникающей из медитативного созерцания (*бхавана-майи*), подобен сильному пловцу, пересекающему реку без всякой поддержки.

Мудрость созерцающего (*бхавана-майи-праджня*) не является больше дискурсивным сознанием (*виджняна*), а подлинным знанием (*джняна*), непосредственным постижением буддийских истин (*сатья-абхисамая*); будучи свободным от намёка на заблуждение, оно трансцендентно (*локотара*) и не омрачено (*анасрава*). Его неожиданное обретение знаменует вступление на путь к нирване, а за аскетом признаётся звание святого (*арья*). На стадии тренинга (*щайкша*), продолжающегося на пути медитативного созерцания (*бхавана-марга*), этот святой постепенно освобождается от всех страстей, которые ещё могут сосуществовать с неомрачённой *праджней*. Однако она приведёт его в конце концов к архатству. <...>

Мудрость (*праджня*) имеет в качестве своего объекта вечные законы взаимозависимого происхождения феномена (*пратитья-самутпада*) и их общие признаки: непостоянство, страдание, бессамость, пустотность и, наконец, утверждение нирваны. Будучи подготовленной верой и размышлением, неомрачённая праджня превосходит их отчётливостью видения и прямо овладевает объектом. Она образует простой и совершенно необходимый инструмент истинного экзегезиса» [Lamotte 1985: 19–20].

Таким образом, в учении о тройственной мудрости со всей очевидностью отразилось, сколь пристально относились древние буддисты не только к сущностным проблемам текстовой деятельности, но и к способам её осуществления через процессы творческого познания и духовного самопознания, тесно увязанных с аксиологией и сотериологией. Всё это стало прекрасной питательной средой для буддийской философии, которая уже с середины III в. до н. э. начала приобретать социальную значимость и мировоззренческий авторитет. Думается, её с полным правом можно охарактеризовать (в античном смысле) царицей всех наук. Не случайно многим знаменитым мыслителям древнего буддизма приписываются труды из областей естественного и прикладного знания (биологии, медицины, алхимии и даже металлургии). Поэтому всякое ограничение понятия «буддийская философия» эпитетами: рационалистическая, полемическая, теоретико-аналитическая, дотеоретическая и т. д. — уместно лишь в узкоспециальном плане исследования, в котором рассматривается её частный аспект.

Древняя и средневековая историография философии буддизма

История изучения буддийской философии началась задолго до серьёзного знакомства с ней первых европейских учёных – венгра Чомы де Кёреши, француза Е. Бюрнуфа, русского В.П. Васильева, консультировавшихся с монахами, знатоками текстов в конце 20-х – 40-е годы XIX в., авторов обзорных работ по буддизму, его литературе, а также переводивших философские и историко-философские трактаты. Судя по всему, буддисты интересовались историей своего движения всегда. Древнейший дошедший до нас систематический труд такого рода создал Васумитра (I в.). Он собрал предания и детально разбирал последовательность формирования 18 ранних школ (*никая*) буддизма и расхождения их во взглядах⁴⁴.

Буддийские учёные Индии периодически возвращались к истории своей конфессии, к примеру Бхавья (VI в.)⁴⁵, Винитадэва (VIII в.) [Bureau 1956: 167–191], Бодхибхадра (IX–X вв.), Мокшакарагупта (XI–XII вв.) [Kajiya 1966: 139–151] и др. Однако эта тема занимала сравнительно немного места в их полемико-энциклопедических штудиях. В то же время подлинный расцвет историко-философского творчества был характерен для тибетского буддизма. Принципы классификации, результаты и методы исследования мудрецов Тибета находят всё большее применение в современной науке, по мере того как их сочинения (*сиддханты*) переводятся и анализируются⁴⁶.

В основу средневековых периодизаций индо-буддийской философии положена махаянская идея «трёх поворотов колеса Учения».

⁴⁴ Перевод труда Васумитры см.: [Васильев 1857: 222–258; Masuda 1925: 1–28; Walleser 1927: 1–77].

⁴⁵ Он же Бхававивека, см.: [Rockhill 1972: 181–196; Walleser 1927: 78–93; Iida 1980].

⁴⁶ Начало этому было положено В.П. Васильевым, кратко изложившим многотомный труд Кунчен Джамьянг Шадпы (1648–1722) [Васильев 1857: 258–335]. Из последних монографических работ, содержащих переводы с тибетского фрагментов *сиддханта* или их кратких вариантов, см.: [Guenther 1976; Iida 1980; Mittal 1984].

Начало первому, естественно, положила проповедь Гаутамы Будды, от учеников которого пошли цепочки преемственности, или учительских традиций, позднее сгруппированных по 18 школам⁴⁷ щраваков (букв. «слушателей»), большинство из которых в махаянскую эпоху получили общее название вайбхашики. Последняя вместе со школой саутрантикой, возникшей в III–IV вв., входила в единое философско-религиозное направление Хинаяна («Малая колесница»). Второй и третий повороты соответствуют появлению учений мадхьямиков и йогачаров, толковавших уже новые циклы сутр – сутры Махаяны («Великой колесницы») [Mittal 1984: 34–38].

Другие точки зрения представлял Кунчен Джамъянг Шадпа (1648–1722): «Некоторые тибетцы причисляют йогачарьев к яне пратьек (*pratyeka-yana* – В. А.), а Гунь-шэй мхань-бо, относя саутрантиков к вайбхашикам, полагает всего только три школы (в соответствии с тремя *янами*, или периодами проповеди); другие, напротив, полагают пять школ, отделяя ватсипутриев от вайбхашиков. Если впоследствии щраваки (т.е. представители Хинаяны. – В. А.) и были снисходительнее к учению Махаяны, то тем не менее первоначально они смотрели на последователей ее, как на внешних еретиков. Махаянисты говорят, что они столько же буддисты, как и щраваки, потому что почитают своим учителем Будду, потому что их учение не в противоречии с сущностью его учения и не отходит от четырёх печатей, которыми обуславливается буддизм» [Васильев 1857: 262, 264–265].

Философы индуизма знали то же четырёхчастное членение буддийских школ на вайбхашику, саутрантику, мадхьямаку (или шунья-ваду) и йогачару (или виджняна-ваду) [Sarva-siddhanta 1909: 9–18; Sarva-darshana 1961: 14–35]. В определённых целях они могли либо объединять родственные школы, например вайбхашику

⁴⁷ На самом деле школ, а тем более цепочек учительской преемственности (*парампара, арьявамца*) было гораздо больше. Каждый крупный учитель, к которому шли учиться монахи из других мест и монастырей, создавал свою группу последователей. Получив комплекс духовных знаний, они расходились и разносили славу о своём мастере. Некоторые из таких групп способных учеников, продолжавших тесно взаимодействовать десятилетия и века, получали известность и некое обобщающее название (по имени учителя, по главному учению и т.д.). Со временем поток способных учеников иссякал и школа затухала.

и саутрантику в сарвастиваду, как то сделал Шанкара (IX в.) в своём комментарии к «Брахма-сутрам» [Исаева 1988: 151], либо вообще представлять буддистов одной системой философии (*дарщана, сиддханта*), как поступили Джаянта Бхатта (IX в.) [Nyaya-Manjari 1978: 57–65, 119, etc.] и джайн Харибхадра (IX–X вв.) в «Шад-дарщана-самуччайе» [Антология 1969: 139–141].

Итак, мыслители раннего Средневековья прибегали к схеме буддийской философии, выработанной их махаянскими современниками и зафиксировавшей её состояние в IV–V вв., поскольку ранее ещё не было йогачары, а подшколы начали возникать позднее. Однако следует сразу же оговориться, что данная четвёрка систем философии буддизма является историко-философской абстракцией, созданной постфактум. Ибо в реальности школы не имели никакого организационного единства, а представители тех цепочек преемственности учителей, которые позднее были объединены под одним названием, нередко даже не знали о существовании друг друга. Кроме того, и в Средние века, и ныне учёные продолжают спорить о принадлежности тех или иных трудов, тех или иных философов к определённой школе, потому что для буддистов всегда была естественной проповедь примирения, согласия.

Тем не менее полемика в буддизме II–V вв. вызвала глубокие изменения в самой природе философского дискурса, оказала необычайно плодотворное воздействие на формирование развитого понятийного аппарата, концепций познания, критериев знания и истинности, систем доказательства, вывода, опровержения и т. д. — одним словом, всего того, что способствовало созданию в VI в. теории буддийской логики и эпистемологии, отцом которой средневековые историки зовут Дигнагу.

Тибетские учёные монахи образно отразили в своих трудах и эту переменную, но уже не мифологемой об очередном повороте «колеса Учения», а представлением о шести светилах буддийской мысли: Нагарджуна и Арьядэва — основоположники мадхьямаки, Асанга и Васубандху — йогачары, Дигнага и Дхармакирти — прамана-вады, или теории достоверного познания. К сожалению, эти труды не добавляют ничего нового о домахаянском периоде буддийской философии, в основном пересказывая известное Васумитре,

Бхавье и другим индийцам. Сведений о том периоде сохранилось сравнительно мало, хотя действовавшие тогда цепочки учительских преемствий, традиционно подразделявшиеся на 18 школ, продолжали активно соперничать с Махаяной вплоть до VIII–IX вв., имели свои монастыри на всей территории влияния индийской культуры, их миссионеры доходили до Китая, где переводились отдельные тексты этих школ.

Очевидно, что организационная структура буддизма в виде учительских традиций была запрограммирована изначально. В «Махавагге» (I, 55) от лица Будды говорится: «Я позволяю, о монахи, учёному сведущему *бхиккху* посвящать двух новичков или столь много, сколькими он способен руководить». По мнению Р.К. Мукерджи, такие «группки учителей с учениками соединялись в вихару – федерацию монастыря, связанную единым дисциплинарным уставом и правилами общежития» [Mookerji 1974: 406]. Он считает, что к принципам федеративного устройства относились: независимость и достаточность каждой отдельной группы учителя с учениками; регулирование отношений между этими группами; создание законов, управляющих всеми как единым целым и объединяющих всех его членов [там же: 407].

В общем-то из этой структуры исходили авторы тибетских историко-философских трактатов, особенно когда они останавливались на взглядах учителей новых ответвлений внутри четырёх школ, их интересовавших⁴⁸. Кроме того, к достоинствам тибетцев следует причислить и чрезвычайное внимание к особенностям терминологии школ, нюансам полемики между ними. Всеми этими разысканиями, обозначениями, характеристиками можно смело пользоваться современным специалистам, и стоит лишь сожалеть, что до сих пор крайне мало изучен этот колоссальный фонд буддийской учёности.

Однако и при чтении этих трудов не покидает чувство некоторой неудовлетворённости, проистекающее отнюдь не из непривычности для европейца иного языка науки, иных критериев познания, относительно низких оценок рационалистической философии на пути

⁴⁸ Например, тибетцам была и остаётся интересной теория *Татхагата-гарбхи*, см. [Williams 1989: 96–115; Ruegg 1989: 4–5, 17–55; Brown 1991; Торчинов 1998: 253–258; Торчинов 2002: 183–196].

религиозного освобождения, а скорее из некоей искусственности объяснений, даваемых кардинальным изменениям, происходившим в истории буддизма и его философии, лёгкости, с какой средневековые мыслители прибегали к мифологизации перемен, не стремясь отыскать причин внутреннего или внешнего характера.

Для европейски образованного читателя это может показаться странным хотя бы уже потому, что изначально буддийские мудрецы придавали огромное значение именно проблемам причинности. Правда, и в древности, и в Средневековье их пристальный интерес был направлен преимущественно на связи в дхармических процессах, т. е. на анализ микроуровня осознания того, что происходит в мыслительной, вербальной, психофизической деятельности индивида. Макроуровень же осознания культуры подвергался в основном мифопоэтическому осмыслению, особенно в космологии и в многочисленных учениях о сверхъестественных, а также собственно религиозно-культовых предметах.

Закономерности же философского дискурса в истории буддизма, причины возникновения, развития, упадка последнего в Индии, внешние воздействия на него – всё это осталось вне интересов тибетских учёных. Историю философии они понимали лишь как историю цепочек преемственности учителей, поэтому для них Махаяна восходит ко времени Гаутамы Будды, а не к рубежу нашей эры: «После ухода (*паринирвана*) Учителя Махаяна развивалась в мирах богов (*дэва-лока*) и драконов (*нага-лока*). Считается, что она стала преобладать и во многих других землях (*двипа*). На Джамбудвипе (т. е. на земле. – В. А.) она также практиковалась бодхисаттвами различных уровней (*бхуми*), йогами тантры и теми, кто давал тайные обеты. Они передавали её, наставляя подвижников учеников. Но из-за чрезмерной популярности школ *шравака-яны* Махаяна пребывала в бездействии долгое время. Затем пришёл великий мудрец (*маха-пандита*) Сарахапада, который проповедовал главным образом это учение (Махаяну), а также учение, известное как тайная тантра. После него пришли Второй Будда Нагарджуна

и Асанга»⁴⁹ [Mittal 1984: 37]. Это фрагмент из тибетского обзора индийской философии принадлежит крупному мыслителю XVI в. — Чокьи Ньима.

Вероятно, мифические обоснования единовременного старта «трёх колесниц» религии в их движении по многим мирам Вселенной покоятся на принципах традиционной учёности, согласно которым всякое новое (в умопостигаемой сфере) должно иметь старые корни, т. е. его провозвестникам нужно показать, что это не их выдумки, а древнее знание, переданное им почитаемыми существами. Другими словами, чтобы укрепиться среди социозначимых знаковых систем того времени, новому учению следовало подыскать себе достойную родословную, включающую имена самых популярных религиозных персонажей. Кроме того, проповедникам первотекстов нового течения приходилось, очевидно, доказывать подвижнической деятельностью нескольких поколений, что их книги суть писание, или «слово Будды».

⁴⁹ Здесь тоже происходит своего рода «хронологический сдвиг»: основоположники Махаяны Нагарджуна и Асанга поставлены после Сарахи-тантрика (VI–VII вв.). Нагарджуна-тантрик и Асанга-тантрик, вероятно, жили после Сарахи, но на 500–600 лет позже махаянской деятельности этих «однофамильцев».

Преодоление европоцентризма

Современного же буддолога, в отличие от средневекового, интересует не только что, как и почему так думали древние мыслители, но и когда это было, какое влияние они испытывали и какое воздействие оказывали их труды? Кроме того: как соотносятся результаты древнебуддийского философствования с общеиндийским и общемировым? Не менее важны для учёного вопросы, касающиеся природы буддийской философии, направлений её развития в логико-понятийной, мифопоэтической, мистической и иных сферах.

В силу расхождения целей, подходов, критериев и т. д., в историко-философском творчестве средневековых мыслителей и нынешних учёных ответы на поставленные вопросы последним приходится искать самим. И западные учёные создали, строго говоря, совершенно иную историю буддизма и его философии, уделяя несравнимо больше места проблемам, занимающим их. К сожалению, не обошлось и без значительных перехлёстов, когда буддийские учения, категории и прочее объяснялись не столько через истолкование текстов, сколько путём использования знакомых европейцам понятий и уподоблений. Причём изрядная доля пренебрежительного отношения, доставшегося учёным в наследство от поры христианского миссионерства, нередко мешала им вести культурный диалог на дистанции, позволяющей охватить взглядом богатство и ценность буддизма для мировой цивилизации.

Сложившуюся в науке ситуацию очень точно отразил Н.И. Конрад:

«Научный европоцентризм всегда таит в себе опасность механического перенесения категорий, открытых в истории и культуре стран Запада, на явления, наблюдаемые в истории и культуре стран Востока. Мы прилагаем к оценке философских идей Востока обозначения, сложившиеся в философской науке у нас, в Европе, такие, например, как материализм, идеализм, рационализм, интуитивизм, мистицизм, критицизм, монизм, плюрализм и т. д., даже не подумав всерьёз о том, подходят ли вообще эти обозначения к тому, что мы хотим обозначить ими; не лучше ли обратиться к тем обозначениям и характеристикам, которые выработаны научной мыслью там же – на Востоке; не соответствуют ли именно эти обозначения

природе и содержанию обозначаемых ими явлений. Во всяком случае, первое, что мы должны сделать, — это обратить самое пристальное внимание на эти обозначения, постараться понять их из них самих, как они сложились в истории философской мысли в данной стране. Надо полностью учитывать, что и в Индии, и в Китае в древности и в средние века существовала не только богатая, всесторонне развитая философская мысль, но и наука о философии со своей терминологией, своей технической номенклатурой» [Конрад 1972: 24, 26–27].

В то же время нельзя не согласиться и с тем, что научное изучение иной культуры (особенно её древних этапов) вряд ли возможно без теоретического багажа собственной, как исключается для учёного и состояние *tabula rasa* при обращении к инокультурным вещам. Конечно, недопустимо смешивать различные системы соотносительных понятий, аксиологических принципов и прочего, но ясно и то, что современному учёному не обойтись без определённого изменения рисунка ткани буддийской философии, задаваемого не только социокультурными ценностями и уровнем знаний учёного, но и языком современной науки.

Более того, история буддологии XX в. демонстрирует, что и учёные Востока, в том числе буддийские монахи, прибегая к языку науки, волей-неволей изменяют стилю философствования, обозначениям, схемам традиционной учёности [Андросов 1986а: 278–294]. Однако в отношении некоторых проблем изменение перерастает в измену — когда нынешняя позиция становится прямо противоположной той, какую занимали мыслители древнего и средневекового буддизма, например в случае с идеей бога-творца [Андросов 1986: 235–256; Андросов 1985а: 130–152]. По-видимому, в отличие от христианских миссионеров XVIII–XIX вв. современные буддийские монахи пошли иным путём (кстати, имеющим опыт около 2,5 тыс. лет): они не просто терпимо относятся к ценностям западной культуры, но и готовы включать их в свою систему, как они поступали и в прошлом при распространении буддизма в иных цивилизациях.

Атмосфера диалога равных культур способствует освобождению буддологии от всевозможных стереотипов как европоцентризма, так и востокоцентризма, хотя проявления того и другого

можно встретить в литературе даже наших дней. Тем не менее эта отрасль знания, особенно по отделу древностей, достигла известных успехов в интерпретации понятийных систем, истолковании текстов, описании историко-философских процессов, раскрытии семантики языка буддийской философии, в освещении её специфики и схожести с любомудрием греко-латинян и Запада. Изучению философского творчества древних буддистов способствуют доступность многих источников и их переводов, а также текстологические и культурологические исследования.

Приятно осознавать, что в преодолении крайностей оценочных суждений о философии древнего буддизма существенный вклад внесло отечественное востоковедение. Так, Ф. И. Щербатской считал, что «принципиальные линии развития индийской философии проходили параллельно тем линиям, которые хорошо известны изучающим европейскую философию» [Madhyanta-vibhanga 1936: IV]. Его ученик О. О. Розенберг писал:

«Буддизм отнюдь не отличается какой-либо особенной неясностью и неопределённостью, которую в нём иногда находили; в нём нет вовсе „странности интеллектуального ландшафта“, о которой говорил Уоррэн; он отнюдь не является каким-то таинственным учением, якобы не имеющим аналогий в европейском мышлении, как думают некоторые буддисты только потому, что они не знакомы с историей европейской философии. Ни в буддизме, ни в индийской философии вообще мы не встречаем проблем, которые бы по существу для нас были непонятными и странными; однако те же известные нам проблемы рассматриваются индусами с иных точек зрения, они иначе комбинируются, иначе освещаются. Вот в этом смысле индийская философия, когда она будет раскрыта во всех деталях, несомненно, дополнит и обогатит результаты европейского философского мышления» [Розенберг 1918: X].

Добавим, что хотя культурные и социальные условия становления индийской философии были общими и для древнебуддийской, тем не менее то обстоятельство, что буддизм противопоставлял себя брахманизму и индуизму, привело к тому, что многие сходные философские проблемы получали в них противоположные решения. Эта конфронтация являлась одной из причин развития обеих философий в течение более чем 1,5 тысячи лет.

Проблемы периодизации буддийской философии

Весьма важен вопрос об основаниях периодизации истории буддийской философии и о том, сколь правомерно её деление на древнюю (IV в. до н. э. – V в. н. э.) и средневековую (начиная с VI в.). Подавляющая часть историков индийского буддизма явно или неявно следует традиционному учению о «трёх поворотах колеса Учения», выделяя три периода: ранний (или хинаянский), махаянский, поздний (или йогачаровский), к которому зачастую относят и философию тантры, Ваджраяны. Первый из них иногда делят на два: «чистой Хинаяны» и «смешанной Хинаяны» [Dutt 1930: 1–40]. Исследователи буддийской философии отмечают также отдельные этапы формирования школ⁵⁰.

В такого рода периодизациях учитываются лишь количественные накопления конфессионального и умозрительного планов, а также в интерпретации растущего корпуса идей и в истолковании текстов. Не соблюдается в них единообразие оснований для выделения периодов: если первые два связываются с зарождением всего буддизма и буддизма Махаяны, то третий – с неким торжеством Махаяны.

«В истории буддийской философии можно установить три больших периода. Период так называемой чистой *Хинаяны* и её разветвлений, т. е. древнейший буддизм; период *возникновения Махаяны* и борьбы её с Хинаяной; период победы и *расцвета Махаяны*. Второй период начинается около начала нашей эры. В противоположность учениям вайбхашиков и родственных им систем появляются новые течения, критические нападки и попытки новых формулировок; это – период Нагарджуны и Ашвагхоши, заканчивающийся деятельностью Васубандху и Асанги. В это время философия Хинаяны продолжает развиваться и процветать; она достигает высшего развития у Сангхабхадры и в сочинениях Васубандху в первый период его деятельности.

В Индии этот период ознаменован развитием не только буддизма, но и брахманизма. В этот период сосуществования самых различных философских направлений Махаяна ещё не имеет перевеса над Хинаяной, мистицизм не преобладает над рационализмом. Создателями догматического

⁵⁰ См., например: [Розенберг 1918: 37–40; Thomas 1953: XVI; Frauwallner 1956: 119–121, 143, 255, 264–270, 296 etc; Buddhism 1975; Kalupahana 1976].

фундамента для третьего периода являются Асанга и перешедший от Хинаяны к Махаяне Васубандху. Наступает период победы Махаяны, которая, в свою очередь, начинает развиваться, дробясь на ветви и секты» [Розенберг 1918: 37–38].

К достоинствам данной периодизации О.О. Розенберга, на мой взгляд, относится её неслепое следование традиционной, согласно которой Асанга и Васубандху совершили «третий поворот колеса Учения». Русский же учёный полагал, что их творчество, наряду с творчеством Сангхабхадры (VI в.), характерно для текстовой деятельности второго периода (см. также [Stcherbatsky 1932: 3–14]). С историко-философской точки зрения их труды более похожи на писания Нагараджуны и Арьядэвы, чем на сочинения Дигнаги и Дхармакирти (VI–VII вв.).

Первым и, пожалуй, единственным учёным, четко сформулировавшим качественные отличия трёх периодов истории индо-буддийской философии, был Ф.И. Щербатской. По его мнению, «на протяжении всех этих периодов буддизм оставался верным своей центральной концепции динамического безличного потока существования. Но дважды в его истории – в I и V вв. н. э. – интерпретация этого принципа радикально менялась, поэтому каждый период имеет свою собственную новую центральную концепцию» [Щербатской 1988: 56]. Во второй период

«буддизм отказался от идеала Будды – человека, полностью исчезающего в лишённой жизни нирване, и заменил его идеалом божественного Будды, царящего в нирване, исполненной жизни. Он отказался от эгоистического идеала личного спасения и заменил его идеалом всеобщего спасения любого живого существа. В то же время в своей философии буддизм перешел от радикального плюрализма к не менее радикальному монизму. Эта перемена, по-видимому, совпала с глубинными процессами, происходившими в брахманских религиях Индии, где в ту же самую эпоху начали утверждаться культы великих национальных богов, Шивы и Вишну, причём утверждение этих культов происходило на основе монистической философии. Фундаментальной философской концепцией, с которой начинался новый буддизм, была идея реального подлинного, высшего бытия, или конечной реальности, – реальности, лишённой каких бы то ни было отношений, независимой и ничем не обусловленной реальностью в себе» [там же: 60].

Далее Ф.И. Щербатской называет качественные отличия этого периода [Там же: 62]. Вернувшись, в отличие от О.О. Розенберга, к традиционному членению буддийской истории и связывая начало третьего периода с именами Асанги и Васубандху, он даёт чёткое определение его сущности: «В полном соответствии с духом нового времени было отброшено прежнее осуждение всякой логики, и буддисты начали проявлять живой интерес к логическим проблемам. Острый интерес к логике, который к концу этого периода стал подавляющим и практически вытеснил другие аспекты теории буддизма, и является первой характерной особенностью третьего периода истории буддийской философии» [Там же: 64].

Нельзя не отметить в наблюдениях Ф.И. Щербатского (несмотря на их излишнюю категоричность, известное абстрагирование от действительной истории текстовой деятельности и пристрастие к европейскому языку науки), что в третьем периоде произошло не только изменение способа интерпретации центральной концепции буддизма (в его понимании), но и возникла потребность в эпистемологии, включающей в себя и теорию достоверного познания посредством самоанализа, принятого в буддизме изначально в иных контекстах.

О.О. Розенберг тоже считал VI в. переломным в связи с «расцветом Махаяны». В чём же он выражался, если концептуальные, методологические и конфессиональные изменения происходили и раньше и позже? Конечно, можно было бы указать на социально-экономические, политические успехи буддизма, на рост монастырей, расцвет искусства и т. д. Но всё это лишь благоприятные условия, а не причины интеллектуального прорыва буддистов в сферу философии познания, их глубокого интереса к логике.

В поисках таких причин моё внимание привлекли записи китайских буддистов, путешествовавших по Индии до и после VI в. (Фа-сянь в 399–411 гг., Сюань-цзан в 629–645 гг., И-цзин – с 672 г.), особенно в той их части, где авторы касались проблем образования и текстовой деятельности в буддийских монастырях. Так, Фа-сянь в монастырях Северной Индии не нашёл ни одной книги по Винае, так как знания передавались изустно [Fa-Hien 1886: 98; Фа Сянь 1990: 341–342]⁵¹.

⁵¹ О рукописном деле среди буддистов см.: [Воробьева-Десятовская 1988: 20–45].

Он обнаружил лишь две рукописи необходимых ему священных текстов на Востоке Индии, откуда, вероятно, пошла письменная литература буддистов на санскрите [Mookerji 1974: 497–498], которым, кстати говоря, Будда палийского канона тхеравады не рекомендовал пользоваться (Чула-вагга, V, 33, 1) [там же: 449].

Сюань-цзан же застал совершенно иную картину. Монастыри больше походили на школы-университеты с развитой системой начального и высшего образования. Там с семи лет детей учили «великим шастрам пяти наук»: грамматике, искусствам, медицине, логике (*хету-видья*, или *ньяя*) и философии (*адхьятма-видья*), т. е. «метафизическим и полемическим трудам великих мастеров *абхидхармы*» [Watters 1904–1905, vol. 1: 158]. Высшее же образование подразумевало специализацию в той или иной традиции экзегетической литературы, обрамлявшей своды писаний каждой отдельной школы Хинаяны и Махаяны [там же: 226, 292, 297, 322]. Причём в крупных университетах-монастырях преподавали учёные-монахи нескольких течений философской мысли и даже небуддисты ([там же: 319], а также [Watters 1904–1905, vol. 2: 100, 108]).

Весьма важно и то, что основной формой обучения являлась работа с текстами (прежде всего письменными). Именно она составляла главное содержание теоретической, умственной, духовной, миссионерской и т. д. деятельности. Тексты по-прежнему заучивались, и учителя заставляли отыскивать в них глубинный смысл, но особое место в системе образования получила подготовка диспутантов, т. е. лиц, способных защищать положения определённой философской школы в учёных трактатах и публичных дискуссиях [Watters 1904–1905, vol. 1: 162]. Последние рассматривались и как экзамен готовности учёного-монаха, и как проверка аргументов и доказательств отдельной учительской традиции или даже школы, а победа в полемических баталиях гарантировала материальную поддержку общине монахов, расширение контактов с другими буддийскими общинами Индии [Mookerji 1974: 533–534].

Не забывали в университетах-монастырях о нравственном и духовном росте студентов, о чём подробно сообщает И-цзин, как и о том, что учиться в них могли и небуддисты, а также непосвящённые послушники [там же: 540–546].

Таким образом, монастыри исполняли уже не столько религиозно-доктринальные, сколько воспитательно-образовательные, культурные, научные и другие функции. Монастырские общины стали средоточиями высокой учёности и глубокой духовности, творческими коллективами поэтов (не потому ли Бхартрихари много раз возвращался в монастырь? [Бхартрихари 1979: 7]), художников, мыслителей, философов-энциклопедистов. Это превращение монастырей в университеты происходило, по-видимому, в конце V–VI вв. Очевидно, что именно новая система образования вызвала к жизни эпистемологию Дигнаги и другие сдвиги в философской сфере.

Знаменателен и тот факт, что в исследованиях современных психологов, психолингвистов, этнопсихологов подчёркивается кардинальное значение перехода от несистематического обучения учителем в полудомашней обстановке к систематическому образованию детей в школе. В результате такого перехода в их сознательной жизни совершается качественный скачок: вербальное мышление обретает способность пользоваться научно-понятийными формами, предпочитать силлогизмы и логические рассуждения, а не обыденные суждения, научную достоверность высказываний и их конструкцию, а не авторитарную, а также общепринятую истинность и т. д.⁵²

Конечно, ретроспектива результатов, полученных при экспериментальном изучении онтогенеза мышления, на его историческое развитие нуждается в конкретизации для каждой культуры, тем более древней. Так, в случае с индийским буддизмом VI в. было бы совершенно неверным говорить, что до того его философия не имела логических экспликаций или находилась на дотеоретической стадии, как нельзя утверждать и отсутствия в ней саморефлексии, содержательного анализа усваиваемого знания и прочих отличий, свойственных сознанию родоплеменных и дописьменных обществ. Поэтому, думается, и скачок буддизма поры расцвета Махаяны был совершён отнюдь не вдогонку за соперничающими конфессиональными культурами, а в опережение их. Ответным

⁵² См.: [Тульвисте 1976: 94–102; Тульвисте 1978: 97–102; Запорожец 1978: 250–255; Давыдов, Маркова 1978: 297–316; Слобин, Грин 1976: 184–196]. См. также богатые библиографические разделы в этих работах.

шагом индуизма стало, с одной стороны, усиление адвайта-веданты Щанкары, а с другой – прогресс в поздней ньяе.

Всё это убеждает нас в наличии причинной связи между изменениями в системе образования буддистов и развитием логико-понятийного знания, а также систематизацией на его основе всей философской проблематики, нашедшей отражение в создававшихся в тот период фундаментальных энциклопедических трудах, называвшихся *санграхами* («собраниями»). Именно поэтому VI век является для нас границей между древней и средневековой индо-буддийской философией.

Однако в том же веке или немного раньше началось движение Ваджраяны, в котором «разумное вечное знание», на первый взгляд, совершенно разрушалось, а вместо него предлагался колоссальный массив нового мифо-ритуального познания, йогического мистического опыта. И ритуалистика, и йога были совершенно противоположны прежним практикам буддийских монахов, вплоть до того, что сексуальные приёмы признавались средствами на пути Просветления в Наивысшей йога-тантре (*ануттара-йога-мантра*). И учителя, и наставники буддийских университетов не только не увидели в этом «крамолу», падение высокой нравственности, но, напротив, приступили к исследованию новых мифических комплексов. Славные философы, мастера буддийских логико-полемиических дебатов занялись редактированием, анализом, систематизацией лавины новых текстов, переводом их на санскрит с общенародных пра-критов. Поскольку в это время тантризм охватил и индуистские направления и даже отчасти джайнизм, то в задачи учёных монахов входило чёткое установление текста в качестве буддийского, его маркировка традиционными индикаторами Дхармы Будды.

Последний буддийский монастырь (Викрамашила) в равнинной части Индии был разрушен, разграблен и сожжён воинами ислама в 1203 г., хотя до середины XIII в. тибетские паломники ещё встречали маленькие общины индийских монахов. Отчасти идейное наследие буддизма было поглощено индуизмом, в котором Будду объявили одним из аватар (земных воплощений) бога Вишну.

Очерк 3

НАГАРДЖУНА – «ВТОРОЙ БУДДА»: ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСТВО

1

Даже если царь является гонителем истинного Закона
И поступает неразумно, то он всё равно
Восхваляется подданными, а потому едва ли
Имеет представление о терпимости (*кшамма*)
и нетерпимости.

2

Если кто-то дурно говорит о терпении
Как о неприятном, то что, о царь,
Властелин великой державы (*раджа махабхаума*),
Могу сказать тебе я, простой монах (*бхикку*)?

3

Из-за возникшего к тебе расположения
И из сострадания ко всем живущим
Я сообщаю тебе только благое (*бхрицц*),
Хотя оно и не доставляет удовольствий.

4

В свой срок из сострадания [учителя] ученик узнает
Действительно полезную и благотворную истину.
Так учил Благодатный (*Бхагават*) –
Вот почему тебя знакомят с этим [Законом].

Нагарджуна («Драгоценные строфы», глава IV)

Агиография Нагарджуны

Письменные источники, сообщающие о жизни и творчестве Нагарджуны, многочисленны и относятся к различным жанрам словесности. Это и памятники агиографии, и махаянские сутры, и ваджраянские тантры, и исторические хроники, и обрамлённая

санскритская проза, и тибетские истории буддизма и т. д. Наиболее раннее датированное письменное упоминание о Нагарджуне оставил Дао-ань (312–385) в своём «Описании западных стран» («*Si yu tche*»), составленном в середине IV в. Согласно ему, основоположник мадхьямаки проповедовал в Северной Кошале (столица Щравасты) и в царстве Каши (Варанаси) [Lamotte 1970. Т. III: XXXVIII–XXXIX; Lamotte 1973: 32–33]¹. Самое первое сохранившееся «Житие Нагарджуны» составил Кумараджива² (344–413) в конце IV в., полагавший, что герой «Жития» жил в середине III в. [там же: 32]. В Индии примерно до XII в. имя Нагарджуны оставалось одним из самых популярных преимущественно в буддийской литературе. В Гималаях, Тибете и у монгольских народов оно таково остаётся до сих пор.

Но и после исхода буддистов из Индии жизнеописание Нагарджуны и их отдельные сюжеты не только не были утрачены в этой стране, но были преобразованы в XII–XIV вв. джайнскими агиографами [Granoff 1994: 46–58]. Они использовали огромную популярность имени Нагарджуны, «обратив» его в последователя Махавиры – основоположника джайнизма. Показательно уже то, что Нагарджуна – единственный из бывших оппонентов философии джайнизма, кто занял место в пантеоне этой религии [там же: 46]. Её проповедники делали упор на сверхъестественных способностях нашего героя, который всё больше превращался в колдуна, чародея, выдающегося алхимика, сына царя *нагов* (мифических полузмеев и полулюдей), наставника земного царя из династии Сатаваханов³ и т. д. [там же: 47–50]. Не столь систематически образ Нагарджуны был использован тантрическим шиваизмом

¹ Согласно индийскому исследователю Упендре Тхакуру, опирающемуся на китайский источник «Биографии великих монахов различных веков» (*Li-Tsi-Kao-Seng-Chuan*), «Двести китайских монахов обучались в Индии, и 24 мудреца проповедовали в Китае с большим успехом... Китайские монахи приходили в Индию с конца III в. или с начала IV в... Царь Щри Гупта, основатель династии, построил монастырь близ Бодх-Гаи для удобства китайцев» [Thakur 1992: 348–350]. Дао-ань создал один из первых каталогов буддийский текстов в Китае, см. [Хуэй-цзяо 1991: 105–108, 118–119, 124, 127, 137], основал монастырь и культ Будды Майтреи.

² Его жизнеописание см. [Хуэй-цзяо 1991: 131–144].

³ Династия Сатаваханов (конец I в. до н. э. – середина III в.) успешно правила в Центральном и Восточном Декане, расцвела во II в. при царе Гаутамипутре,

X–XI вв. [Murty 1978: 26–30]. И сегодня для джайнов и шиваитов Индии его имя значит многое.

Исследование индийских, китайских и тибетских жизнеописаний Нагарджуны, а их насчитывается более 20 [Lamotte 1973: 31], имеет уже более чем 160-летнюю историю. За это время учёные на их основе создали разнообразные версии *реалистического* жизнеописания Нагарджуны (обзор их см. [Андросов 1990: 7–26]). Очевидно, что отнюдь не последняя будет представлена и в настоящей работе. Это говорит об отсутствии верхнего хронологического предела в этом виде текстовой деятельности.

Сам Нагарджуна, несмотря на огромное приписываемое ему текстовое наследие, о себе сказал только то, что он был «простым монахом» (bhikṣu, PA, IV,2), дружески расположенным к великому царю некоего государства (PA, IV,3). К сохранившимся же памятникам житийной нагарджунианы нужно относиться с большой осторожностью и, главное, ни в коем случае не путать их с произведениями жанра литературной биографии. Различие между этими двумя жанрами словесности колоссально (см. [там же: 27–30]), что, к сожалению, не принимается во внимание большинством нагарджуноведов, пытающихся переписать агиографию в биографию. В то время как житие вовсе не является подвидом последней.

Первые агиографы Нагарджуны были всего лишь собирателями легенд, преданий и мифов об известном деятеле Великой колесницы, которого возвели в сан святого просветлённого существа (*бодхисаттвы*) его религиозные последователи. Будучи «назначен» святым в соответствии с природой агиографии, наш герой не просто отдавался на волю народной фантазии. Он становился центром аккумуляции фольклора, пересматриваемого махаянскими монахами под углом зрения новых идеалов — это, прежде всего, сострадание, всезнание, перевоплощение в течение нескольких веков только бодхисаттвой, владение сверхъестественными способностями и полемическим мастерством, свидетельствующим о победе над всеми оппонентами. Но в то же время именно этот вид текстовой деятельности как самый начальный уровень религиозной культуры являлся

много строила буддийских монастырей, в том числе Амаравати [Алаев, Вигасин, Сафронова 2010: 109–116, 134].

первичным каналом распространения идей и мифов Великой колесницы, понятным для восприятия и детям, и простым людям. Уникальность образа Нагарджуны ещё и в том, что он был первым известным провозвестником этого Пути. Поэтому величия и славы ему было отмерено несравненно больше, чем всем остальным махаянским мудрецам Индии. Сопоставить его можно только с Щакьямуни – вот почему он назван Вторым Буддой. За пределами Индии примерно такая же роль была уготована Бодхидхарме (V–VI вв.) приверженцами чань/дзен буддизма в странах Дальнего Востока и Падмасамбхаве (VIII в.) последователями школы нyingма в Гималаях и Тибете.

Персонаж житийной литературы обречен выглядеть и действовать по определённой парадигме. По большому счёту он уже не человек, а объект житийного прославления. «Подвижники приобщены к лику святых, и именно эта идеальная сущность описывается в житии, вернее, явлена в нём. Поступки житийного персонажа не могут быть понимаемы, как человеческие поступки» [Плюханова 1986: 122–123]. Теоретическое изучение богатейшего наследия индийской агиографии только начинается на материале изданных источников. Крупнейший специалист в этой области Ф. Гранофф отмечает, что наиболее общей тенденцией такого рода словесности, причём безотносительно её религиозной принадлежности, является опора на мифологию и особенно на доктрину аватар – воплощений бога (или буддийских, джайнских святых) на земле, призванных ниспровергнуть враждебные силы ради торжества «праведной веры» [Granoff 1984: 291–293].

Мифологические парадигмы, заимствованные из эпоса, придают жизнеописаниям даже великих мудрецов и религиозных деятелей воинственный оттенок, а также предписывают им необычный образ действий. Всё это должно восхищать верующего, вызывать у него доверие к святому, убеждать в уникальности этого лица, или, вернее, *лика*. Так, «святой уже с детства ничем не похож на других, он легко усваивает науки, проявляет равнодушие к мирским делам. Его взросление сопровождается чудесами, он ищет себе учителя» [там же: 297–298]. Нередко величие святых предсказано задолго до их рождения, а в жизни они способны творить чудеса, хотя последнее вовсе не обязательный элемент агиографии [Granoff

1986: 402]. К примеру, чудотворство не свойственно палийским и некоторым санскритским житиям Будды [там же: 390–391].

Если с этих позиций рассматривать агиографию Нагарджуны, то можно сделать ряд интересных наблюдений. Так, самое первое его жизнеописание (см. ниже) своим сверхъестественным содержанием отличается не только от раннебуддийских, но и от житий Ащвагхоши (I–II вв.) и Арьядэвы (III в.), которые тот же Кумараджива перевел на китайский язык (см. в русском переводе [Васильев 1857: 211–215]). Вместе с тем это «Житие Нагарджуны» своими мифологическими парадигмами больше соответствует жизнеописанию Васубандху [там же: 215–222], которое переводилось на китайский язык примерно 250 лет спустя и в котором тоже приводится миф о небесной борьбе между богом Вишну и демоном Асурой.

Последнее, как отмечалось выше, относится к правилам жанра. К ним же следует отнести и ещё ряд эпизодов «Жития», без которых имя Нагарджуны не могло бы оказаться в кругу самых святых лиц Индии. Это – характеристики его (1) брахманской образованности, (2) необычных мнемонических и (3) медитативных способностей, (4) познавательной гениальности, позволившей герою овладеть глубинами как индуистских наук, так и всей буддийской мудростью, (5) чудотворства, (6) творческой плодовитости, (7) умения проповедовать и распространять религию, (8) умения побеждать в публичных религиозно-философских диспутах. Обязательным правилом агиографии святого было также отречение от мирской жизни ради конфессиональной деятельности.

Однако в первом житии Нагарджуны остался неосуществлённым один из общих принципов средневековой агиографии: в нём отсутствуют предсказания относительно появления этого героя на земле и пророчества Будды, касающиеся его роли и деятельности. Поздние махаянские сутры восполнили и этот пробел. В них имя «Нага» (и его производные) прямо или иносказательно упоминается в пророчествах Будды. Говорится, что на юге Индии появится монах (bhikṣu), который опровергнет все лжедоктрины и явит миру истинное Учение – Великую колесницу Закона Будды, а затем, достигнув совершенства, возродится в горном краю Сукхавати (небесах блаженства Будды Амитабхи).

Так, согласно пророчеству «Ланка-аватара-сутры», этот монах под именем Нагахвайя явится миру через 400 лет после паринирваны Будды Щакьямуни и будет действовать во благо Закона в течение 600 лет [Lankavatara 1923: 286; Lankavatara 1932: 239–240]⁴, очевидно, возрождаясь вновь и вновь. Причём, цифры и даты имеются только в изданном санскритском оригинале (по-видимому, достаточно позднем тексте), тогда как в трех китайских переводах сутры (403 г., 513 г. и 700–704 гг.) их нет, а в первом переводе нет и главы «Сагатхакам», содержащей пророчество о нашем персонаже [Robinson 1978: 24]. Аналогичное предсказание находится и в «Манджушри-мулакальпа-тантре» ([Walleser 1979: 22], соответствующие ему санскритские строфы – 53. 449–451, см. [Hahn 1990: 97]), а также в «Махабхери-вьюха-сутре» [там же: 96].

По китайской версии «Махамегха-сутры», переведенной с санскрита в 414–421 гг., этот бодхисаттва будет жить после Щакьямуни спустя 1200 лет под именем Нагараджа в период «злого Сатаваханы». Но в тибетской версии этой же сутры уже другие сведения: «Через 400 лет после того как Я полностью уйду в нирвану [возвестил Щакьямуни], мое Учение будет распространять монах по имени Нага. В конце он станет Буддой на Чистых небесах (dangs pa'i 'od, śuddha-ābhāsa, ср. ДС, СХХVIII) [под именем] Джнянакарапрабха (ye shes 'byung gnas 'od)» [там же: 96–97]. В китайской «Махамайя-сутре» говорится, что через 760 после паринирваны Будды появится монах Нагарджуна, очень искусный в проповеди Закона и в разоблачении лжевоззрений [Robinson 1978: 24; Tucci 1930: 144–147].

В имени Nāga-arjuna ключевым словом является первое, к которому индийские авторы по тем или иным причинам (метрическим, смысловым и т. д.) присоединяли, помимо Арджуны – семантически значимого для всех индийцев имени героя «Махабхараты», – имена Ахвайя, Бодхи, Буддхи, Мати и другие [Taranatha 1970: 389]. Судя по всему, это было достаточно обычной практикой не только в Индии, но и в Тибете, не только применительно к Нагарджуне, но и к другим мастерам буддийской истории.

⁴ Санскритские строфы (X, 164–166) первого издания привел и М. Хан в своем филологическом комментарии к колофону «Праджня-щатаки», приписываемой Нагарджуне [Hahn 1990: 97].

Это подметил ещё А. Састри: «Тибетцы называли одну и ту же личность по-разному — Майтри, Майтрейянатха, Майтрейяпада, Майтринатха, Майтрипада и т. д., видимо, не придавая этому большого значения» [Sastri 1938: XXXII–XXXIII]. Хотя вполне может оказаться, что труды, приписываемые авторам со схожими по ключевому слову именами, весьма различаются по внутренним критериям текстов и могли быть написаны разными мыслителями [там же: XXXIII–XXXIV].

Но Таранатха в своём жизнеописании Нагарджуны (см. ниже) расценил имена Нагахвайя, Нагабодхи и Нагабуддхи как имена учеников Нагарджуны. По-видимому, эти имена могли быть как эпитетами Нагарджуны, например «Нагахвайя» в пророчествах «Ланка-аватары» и других сутр, так и действительно именами его последователей.

Из наиболее общих приёмов индийской агиографии теория *аватар* тоже была применена к житийной нагарджуниане, но, по-видимому, уже в её тантрический период. Тогда все буддийские мудрецы и цари, поддерживавшие буддизм, стали воплощениями будд созерцания и небесных бодхисаттв. Так и Нагарджуна постфактум по одним источникам происходил от Манджушри [Цыбиков 1981. Т. 2: 76], которому посвящены два гимна-восхваления, приписываемые Нагарджуне в тибетском Тенгьюре [Pathak 1977: 210], и к которому обращены некоторые посвятительные строфы Нагарджуновых трудов, в том числе «Дружественного послания» («Сухрил-лекха»); по другим — от Амогхасиддхи [Murty 1978: 24].

В колофоне отдельных трудов, сохранившихся в тибетском Тенгьюре, переведённых с санскрита во второй половине VIII в. и приписанных Нагарджуне (например, «Праджня-щатака»), их автор именуется Вторым Буддой, который явится (скоро) и под собственным именем Истинносущего (*Татхагаты*) Джнянакарапрабхи [Hahn 1990: 13, 62–63], как о том и пророчил Будда Щакьямуни в приведённой выше цитате из «Махамегха-сутры». Ещё в ряде источников, величающих Нагарджуну «Вторым Буддой», он сам становится исходной фигурой для последующих инкарнаций, т. е. Ваджра-каией [Tucci 1930: 138–139].

Анализ агиографических материалов

Правомерно сделать вывод, что агиография Нагарджуны менялась в зависимости от изменения жанровых приёмов, идейных установок того или иного периода махаянского и ваджраянского буддизма, адресата конкретного жития, принципов той или иной школы, пристрастий и т. д. Естественно, всё это имело отношение не к реальной личности, но к образу и лику, призванному отвечать конкретным обстоятельствам религиозной действительности того или иного времени, того или иного места.

Первое житие Нагарджуны наименее противоречиво. Сравнительно малый объём мифической информации – вполне обычное явление при описании жизни и деятельности оригинального религиозного древнеиндийского учителя и при традиционной передаче культового и культурного значения его духовного наследия. Я не думаю, что есть смысл в том, чтобы членить этот памятник агиографии на реалистические и мифологические, или правдоподобные и вымышленные, сообщения, как иногда поступают с ним исследователи, поскольку в любом случае нельзя составлять биографию, опираясь на плод по меньшей мере двухвекового фольклорно-коллективного творчества почитателей первого махаянского Учителя.

В этом отношении показательна фраза концовки «Жития» Кумарадживы, которая до сих пор не привлекала внимание исследователей. В ней сказано, что через 100 лет после «исчезновения» Нагарджуны его культ приобрёл религиозную значимость, сопоставимую с поклонением Будде. На мой взгляд, историческое содержание этого суждения состоит в том, что даже безымянные авторы Нагарджуновой агиографии осознавали необходимость долгой и трудной работы по распространению учения мадхьямаки и Великой колесницы, дабы преумножить их роль, а вместе с ней и славу первого Учителя. Для этого последователям Нагарджуны постоянно приходилось создавать новые тексты или дополнять имеющиеся, чтобы заполнять бреши, естественно возникающие при теоретико-практическом расширении своего учения в полирелигиозной

культуре. Им приходилось отстаивать это учение в популярных в то время философско-полемических состязаниях и делать многое другое, нередко приписывая эти деяния Нагарджуне. В результате его жизнеописание обрастало всё новыми деталями.

Можно предположить, что только после успеха такого рода коллективной деятельности школы мадхьямиков царям и правителям Индии стало выгодно поддерживать культ Нагарджуны и Великой колесницы. В буддийской традиции немного лиц, носящих имена без слова-приставки «Нага», которые способствовали славе Нагарджуны. Среди последних – его великий преемник Арьядэва, или просто Дэва, чьё жизнеописание тоже составил Кумараджива [Васильев 1857: 214–215], и первые комментаторы «Мула-мадхьямака-карики» – Пингала, текст которого перевёл на китайский язык всё тот же Кумараджива (см. в переводе М. Валлезера [Walleser 1912], а также [Robinson 1978: 77, 206–207]), и Асанга (IV в.), затем основавший другую махаянскую школу – йогачара.

Есть все основания полагать, что десятки, возможно, сотни безымянных проповедников, учителей и «соавторов» Нагарджуны работали на его имя в ранний период мадхьямаки вплоть до конца IV в., когда Кумараджива покинул Центральную Азию и прибыл в Китай, куда вместе с ним пришли легенды и предания об основоположнике школы, а также его труды. Это единственная хронологически достоверная верхняя граница ранней мадхьямаки.

Примерно к такому же выводу пришёл и наш выдающийся востоковед В.П. Васильев: «Лицо, достигшее знаменитости, не только упрочивает свою славу в потомстве, но даже поглощает в себя другие личности. Таким же точно образом Нагарджуна, знаменитое лицо буддийское, странствует по всем знаменитым местам. Он сочиняет столько книг, знает столько предметов, что для этого надобно прожить века, потому Нагарджуне некоторые приписывают до 600 лет существования. С первого взгляда на жизнь этого лица мы убеждаемся, что все противоречия, встречаемые в определении эпохи жизни Будды, произошли от расширения границ жизни этого Нагарджуны» [Васильев 1857: 76].

Итак, Кумараджива был уверен, что жизнь Нагарджуны прошла в Южной Индии, за исключением времени паломничества, учёбы

в Гималаях и пребывания в подводном царстве. Но вот что странно. Сам Кумараджива южнее Кашмира не бывал. Тогда как китайский учёный-паломник Сюань-цзан (602–664) посетил Амаравати и Нагарджунаконду – знаменитые южноиндийские центры буддизма, в которых якобы обитал легендарный Нагарджуна, – беседовал там с монахами и обнаружил, что они не только не знали его трактатов, но, будучи исстари махасангхиками, о махаянских сутрах даже не слышали. Сюань-цзан назвал главным местом деятельности Нагарджуны столицу Южной Кошалы город Видарбху (или Берар), а гору, на которой царь из династии Сатаваханов (или Садвахов) построил для него монастырь, – Бхрамарагири (гора Чёрной Пчелы) [Walleser 1979: 24].

К этому можно добавить, что никаких буддийских сооружений на данной горе археологи не нашли. «Путевые записи» Сюань-цзана, по мнению К.С. Мурти, с географической точки зрения вообще не выдерживают критики [Murty 1978: 57–59]. К тому же у историков нет никаких свидетельств о том, что Южная Кошала могла входить в империю Сатаваханов. Напомню также, что упомянутое выше «Описание» Дао-аня середины IV в. локализовало поле деятельности Нагарджуны в Северной Кошале и царстве Кашчи. Поэтому весь комплекс вопросов о его местожительстве и о контактах Учителя с какими-то конкретными царями настолько противоречив, что не позволяет сделать определённые выводы.

По-видимому, в первых вариантах житий и преданий паломников сюжет о Нагарджуновом монастыре был привязан к нескольким буддийским святыням. То же самое можно сказать и о связи героя легенд с царскими домами. Естественно, что для прославления мудреца нужно было записать в его почитатели великую династию. В самых различных по жанру индийских произведениях Нагарджуна традиционно соотносится с Сатаваханами. В «Харша-чарите» Баны (VII в.) повествуется, что он выпросил у владыки нагов сутру и отдал её своему другу, властителю трёх океанов царю Сатавахане [Bana 1897: 252]. А.К. Уордер указал, что о связи этих двух славных имён говорится в романе «Лилагаи» (VIII в.) и трудах по алхимии [Warder 1970: 375]. В одном джайнском тексте рассказывается, что Нагарджуна был учителем царя Сатаваханы, его жены Чандралекхи,

владел искусством магии и алхимии [Warder 1968: 331; Warder 1972: 183, 213–214].

Подобные ассоциации – своего рода парадигмы агиографии – встречаются в жизнеописаниях и соответствующих сюжетах иных литературных жанров применительно ко всем знаменитым индийским мудрецам древности. Некоторые примеры приведены Этьеном Ламоттом: «Могалипутта Тисса и Упагупта соотносятся с Ащокой, а Ащвагоша, Нагарджуна, Паршва, Сангхаракша и другие – с Канишкой» ([Lamotte 1962: 72]; автор рассмотрел и другие проблемы, касающиеся жизни и творчества Нагарджуны [там же: 70–77]). Кстати, именно поздние индийские, особенно кашмирские, и тибетские источники склонны видеть связь между Нагарджуной и Канишкой (II в.) – великим кушанским императором⁵.

Так, в хронике царских династий Кашмира «Раджа-тарангини» Кальхана (XII в.) высоко отзывался о деяниях «славного бодхисаттвы Нагарджуны», который жил в Шадархадване в годы правления Канишки, 150 лет спустя после нирваны Шакьямуни. Кальхана величает Нагарджуну господином, владыкой земли (bhūmi-īśvara), покровителем буддистов, победителем в полемических баталиях с идейными противниками, численно преобладавшими в стране. Причём плоды победы Учителя Махаяны выразились в том, что в стране перестали отправляться ведические обряды и совершаться культовые действия в честь нагов – автохтонных божеств Кашмира [Kalhana 1963: 21–30].

В то же время земляк и почти современник Кальханы индеец Сомадева (XI в.) располагал и использовал в своём романе совсем другие предания и легенды о бодхисаттве Нагарджуне – алхимике, министре, целителе, искусном в науке омолаживания [Сомадева 1982: 145–147]. Дж. Туччи полагал, что житийная нагарджуниана имела как бы три серии, посвящённые трём различным мастерам [Tucci 1930: 139–147].

⁵ Кушаны (или тохары) – ираноязычный народ из Центральной Азии, который, объединившись в I в. н. э., овладел Северной Индией, образовал огромное государство, его влияние распространялось и на долину Ганга. Его властители активно покровительствовали буддизму, строили монастыри, способствовали проведению буддийского собора. К концу III в. Кушанское царство сошло на нет [Алаев, Вигасин, Сафронова 2010: 115–120, 124–127, 134].

Другой итальянский учёный – Амалия Пеццали – предположила даже, что таких мастеров было пять⁶.

Поэтому, на мой взгляд, упоминание в нагарджуниане Сатаваханов – действительно правивших огромной империей в Южной Индии II – начала III вв. и покровительствовавших буддийским общинам (хотя и хинаянским) – является всего лишь приёмом житийного превознесения мудреца, а не историческим свидетельством. Однако уже то, что провозвестник Махаяны в ранних источниках ассоциировался именно с этой династией и, вероятно, именно с порой её расцвета, дает историку некоторые основания датировать время жизни Нагарджуны названным периодом.

Есть ещё один момент, который косвенно мог бы способствовать установлению некоторой связи между первым мадхьямиком и Сатаваханами или их временем. Как известно, при дворе последних привлекались поэты, по-видимому, участвовавшие в составлении пракритской антологии «Саттасаи», приписываемой Хале (возможно, царю этой династии). В этой антологии использован фольклорно-песенный размер ария, характерный для любовной лирики, особенно народов Махараштры, входившей в империю Сатаваханов (см. [Индийская лирика 1978: 7–18, 21–22, 30–32]). Нагарджуна первым из философов воспользовался этим поэтическим метром в ряде своих трактатов («Виграха-вьявартани», «Шуньята-саптати», «Пратитья-самутпада-хридая-карики»), а также близким ему арьягити («Сухрил-лекха»), что само по себе является странным с филологической и эстетической точек зрения [Hahn 1990: 17]. Поэтому вполне возможно, что Нагарджуна вырос и получил брахманское образование в среде, где эта поэзия была популярна.

Правда, надо признать, что размер ария уже применялся и в буддийской священной литературе, а именно в «Песнях монахинь» («Тхери-гатхе»), в «Махавасту». Скорее всего, ко времени составления «Саттасаи» и деятельности Нагарджуны такая поэтическая метрика уже

⁶ Первым Нагарджуной был автор ММК («Коренных строф о Срединности»), вторым – философ-мадхьямик, автор «Упадеши», третьим – врач и автор медицинских трактатов, четвёртым – алхимик и автор трудов по этой дисциплине, пятым – тантрик, создатель тантрических текстов; жили они со второй половины III в. до IX в. [Pezzali 1986: 502].

стала или становилась литературной нормой⁷, которая, по-видимому, не препятствовала фольклорной жизни ария. В изысканной придворной поэзии (*кавья*) этот размер продолжал жить и далее. К примеру, он присутствует в «Гита-говинде» Джаядэвы (XII в.), но ещё более показательна «Арья-сапташати» Говардханы — 700 строф размером ария, посвящённых любви (см. исследование А.Я. Сыркина [Гитаго-винда 1995: 9. 25–26, 34–38, 129–130, 132 и др.]). Эти произведения создавались в Бенгалии, при этом буддийская тантрическая поэзия (отчасти, фольклорная) в Бенгалии того же времени была несколько иной, как можно судить по «Чарья-гити» [Kvaerne 1986: 1–8].

Очевидно другое. Деятельность Нагарджуны неразрывно связана с бурным развитием Махаяны в Северной, Восточной и Центральной Индии, входивших в Кушанскую, а затем в Гуптскую империю (IV–VI вв.) Этот процесс приходится как раз на II–IV вв. [Bhattacharjee 1979: 119], тогда как на Юге Индостана в это время активно распространялись шиваитские культы [Бонгард-Левин 1980: 318–321]. В Андрхе с III в., когда к власти пришла династия Икшваков, отношение к буддизму изменилось. Согласно эпиграфическим данным, цари этой династии «сооружали индуистские храмы, а царицы и знатные женщины — буддийские. 90% донаторов Нагарджунаконды — женщины» [Murty 1977: 10]. Кстати, среди многочисленных надписей Нагарджунаконды и Амаравати археологи не обнаружили никаких упоминаний о Нагарджуне — буддийском философе, основоположнике мадхьямаки [там же: 1]. Единственное эпиграфическое свидетельство об имени «Нагарджуна» найдено примерно в 40 км северо-западнее Амаравати при раскопках холма Джаггайяпета, но датируется эта надпись VI–VII вв. [Wayman 1997: 61].

Предшественники Икшваков — Сатаваханы были ревностными почитателями индуистских богов, в том числе Шивы и Сканды. Все цари этой династии отправляли индуистские ритуалы, включая и кровавые жертвоприношения. Так, полководец Гаутамипутра Сатакарни (именно его называют «другом Нагарджуны» [Ramanan 1978: 27–30; Suhriekha 1978: XIV–XVI]) в начале II в. совершил два обряда жертвоприношения коня (*ащва-медхи*) [Bhattacharjee 1979: 223]. Правда,

⁷ Этим наблюдениям я обязан Виктории Викторовне Вертоградовой, за что выражаю признательность.

это не мешало представителям царствующей фамилии вносить пожертвования на постройку и буддийских культовых сооружений

«Жизнь Нагарджуны» (см. ниже) тибетца Бутона (1290–1364) значительно отличается от индо-китайской агиографии основоположника мадхьямаки, созданной в «дотибетские» времена, т. е. от Кумарадживы до Сюань-цзана. И для тибетцев, и для китайцев общим мифологическим событием стало лишь посещение подводного дворца царя нагов. Однако и тут композиционные и другие детали разнятся. Можно предположить, что в древнем и средневековом индийском фольклоре и в монастырских преданиях существовало множество локальных традиций передачи легенд о Нагарджуна. Сюжет же о царе нагов – скорее общеиндийская интерпретация части имени, а не свидетельство единого места происхождения мифа.

Главная особенность тибетской агиографии Нагарджуны состоит в том, что она опиралась на иной комплекс или даже комплексы фольклорных преданий, которые, по всей видимости, первоначально создавались вокруг других и более поздних персонажей буддийской истории. Это были йогины, маги и тантрические мастера-иллюзионисты, искусные алхимики, прекрасные врачеватели и тел, и сердец верующих, архитекторы и строители, буддийские монахи – политические деятели, помогавшие утвердиться новым царским династиям, поэты и мудрецы Ваджраяны, сочинители десятков текстов из самых разнообразных областей средневекового знания и действовавшие практически во всех областях Индостана: от Кашмира и Гималаев до Юга полуострова.

Все чудесные, выдающиеся и необычные сюжеты их жизнеописаний оказались включёнными в единую, хотя и довольно разношёрстную, противоречивую, агиографию Нагарджуны. Последнему отмерили 600 лет жизни, что вдвое больше, нежели у Кумарадживы⁸.

⁸ У читателей, получивших советское образование, относительно «возраста» Нагарджуны могут возникнуть некоторые аллегории. Все мы помним, что почти 70 лет в нашем обществе укоренялась мысль, что Ленин, по словам поэта, «живее всех живых». Если прибегнуть к этой же идеологии, имеющей глубокие корни в архаическом сознании, резонно предположить, что ко времени Кумарадживы в махаянских общинах Нагарджуна уже 300 лет был «живее всех живых». Ещё через 300 лет во времена Чандракирти Нагарджуна уже 600 лет был все таким же. Большого «возраста» ему не приписывали, по-видимому, по той причине, что окончательно сложилась не только доктрина «бессмертия

Поскольку он был фактически бессмертным бодхисаттвой, посвящённым в Будды бессмертия — Амитаюс, творцом «эликсира бессмертия», то уйти из земной жизни (к которой он как просветлённое существо оставался «непривязанным») ему надлежало через самопожертвование.

Очевидно, всё это агиографическое «расширение» вызвано было по меньшей мере двумя побудительными мотивами: всемерного восхваления Второго Будды, провозвестника Махаяны и установления через его образ, лик неразрывной связи Махаяны и Ваджраяны. Буддийский тантризм сильно отличался от традиционного буддизма, особенно в своей немонастырской мистико-чудотворной части, о которой вещали бродячие мастера йогического совершенства и эротических культов, называвшие себя *сиддхами* — совершенными, достигшими целей духовного освобождения. Их было 84 (см. [Taranatha 1913–1914; Taranatha 1990]), и в числе первых значился Нагарджуна [там же: 4–8].

Поэтому уже признанный величайшим буддийским учителем Нагарджуна как нельзя лучше подходил на роль проповедника и защитника Ваджраяны. В своё время Нагарджуне-мадхьямику приходилось отстаивать перед хинаянистами право Великой колесницы считаться Словом Будды (см. «Драгоценные строфы», особенно РА, IV, 66–100 [Андросов 2000: 240–250, Андросов 2010: 245–251, 421–427]). Примерно то же самое ему «приходилось делать» в агиографическом пространстве буддийского тантризма. Здесь его образ обрел новую жизнь — оброс плотью новых мифов, чудодейства, волшебных сил и способностей, фантастической творческой одарённости и т. д. В этой среде прежние сюжеты потеряли свою значимость и частично были забыты.

Житийная нагарджуниана продолжала пополняться в Тибете в течение нескольких веков и после полного исхода буддистов из Индии. Для этого достаточно сравнить труды Бутона и Таранатхи (1575–1634, см. ниже). Последний использовал жизнеописание Нагарджуны в том числе и в некоторых целях своей школы (см. [Андросов, 1990: 37–38]).

небесных бодхисаттв», но и были признаны убедительными способы «зачисления» в этот ранг святых наиболее значимых исторических персонажей. Всё это получило дальнейшее развитие в Тибете [Андросов 1996: 117–119, 134 и др.].

Совершенствование даянием и неритуальное самопожертвование героя нагарджунианы

В заключение обзора агиографии Нагарджуны необходимо обсудить значение ещё одного эпизода, а именно акта неритуального самопожертвования героя. Это специфически махаянское нововведение в буддизм, аналогов которому не найти в палийском каноне⁹. Ранние сутры Махаяны приводят многочисленные примеры ритуального принесения в жертву бодхисаттвами собственного тела – это и «Лотосовая сутра» (см. [Лотосовая сутра 1998: 273–275; Saddharmapundarika 1976: 294–295] или гл. 22 санскритского текста [Saddharmapundarika 1908–1912]), и «Самадхи-раджа-сутра» (глава 23 [Samadhiraja 1961: 147–148]), и «Каруна-пундарика» (гл. 5), и «Суварна-прабхаса» (гл. 19). Важное место самопожертвование занимает и в праджня-парамитских сутрах. В главах 30–31 «Аштасахасрики» бодхисаттва Садапрарудита дважды приносит в жертву своё тело, чтобы почтить учителя – бодхисаттву Дхармодхату [Ashtasahasrika 1888: 498, 523; Ashtasahasrika 1960: 238–256]. Типологически близкий эпизод из «25-тысячной Праджня-парамиты» (имевший место при встрече юноши Сумедхи с Буддой Дипанкарой) комментировался Нагарджуной в «Упадеше» – толковании на эту сутру [Lamotte 1944. Т. I: 228–229].

Неритуальное самопожертвование – это своего рода кульминационный момент, высшая точка духовного совершенствования даянием (*дана-парамита*), согласно раннемахаянскому учению о «шести совершенствованиях». Бодхисаттва целиком и полностью посвящает свою жизнь спасению других существ. Как подчёркивают сутры Праджня-парамиты, спаситель пребывает в состоянии «безупорности» сознания, т. е. он ведёт все существа «к полному освобождению в мире нирваны», не думая ни о себе и ни о ком. Его

⁹ Тем не менее другие хинаянские школы, например локоттаравадина, тоже прибегали к сюжету жертвенности бодхисаттвы (см. [Ольденбург 1893: 228–229, 237–238]). О распространённости сюжета см. [Андросов 1990: 48–52].

сознание не должно опираться ни на какие объекты: ни на видимое, ни на слышимое, ни на значение и т. д. Только тогда его деяния считаются даянием. Когда же он опирается на что бы то ни было, тогда ему не должно совершать даяние (см. «Алмазная сутра», 3–4 [Алмазная сутра 2012: 114–117, 197–200]).

Жития Нагарджуны переполнены рассказами о его деяниях. Но всё это поступки – либо человека, либо мага и волшебника, либо даже рядового божества, обычные сюжеты мифо-фольклорной словесности. В то время как расстаться с бессмертной жизнью, причём не ради какой-то высокой цели, а просто так, без объяснений, не помышляя о результате, – это уже нечто новое, являющееся махаянским вкладом в идеи и практики духовного совершенствования. Через такое описание раскрывается идеал абсолютной непривязанности настоящего просветлённого существа, бодхисаттвы.

Знаменательно и то, что составители житийной нагарджуны всё-таки приводят мотив самопожертвования, но он абсурден с позиций здравого смысла. В одном случае (у Кумарадживы) жизнь приносится в жертву по просьбе еретического проповедника, уже побеждённого Нагарджуной и по правилам древнеиндийских публичных споров обязанного либо перейти в Махаяну, либо покончить с собой. В других случаях это просьбы негодяев-царевичей (имена их различны), ждущих кончины отца, жизнь которого продолжается благодаря эликсиру бессмертия Нагарджуны¹⁰.

Следовательно, главным становится сам акт даяния независимо от того, нравствен ли он, добродетелен, целесообразен ли по земным меркам и независимо от нравственно-духовного облика того, кто просит смерти Нагарджуны. Всё это способы фольклорного описания «безупорности» сознания героя житий, т. е. того состояния, которое трудно передать обыденными словами. Если герой повествования способен на такой акт даяния, подтверждающий его обладание абсолютным состраданием бодхисаттвы, то он, разумеется, великий святой, и его духовный плод – отдельное небо буддийской Вселенной.

¹⁰ Классификации таких сюжетов и их обзору посвящена статья Лал Мани Джоши [Joshi 1977].

В ещё более поздних житиях Нагарджуны, нежели рассматриваемые здесь, например в «Пагсам-Чжонсане», отчётливо просматривается стремление авторов обязательно перечислить все эпизоды и черты характера героя, ибо они уже стали литературно-агиографическим стандартом (каноном). Сумба-Хамбо (1704–1788, он же Сумпа-Кхемпо) отнюдь не расцвечивает деяния и способности Нагарджуны, как то делалось в более ранних жизнеописаниях. Напротив, этот монгольский автор сжимает, схематизирует «иконографическое пространство», в результате чего принесение Нагарджуной себя в жертву прочно увязывается с его вознесением на небо блаженства (*Сукхавати*), а духовные достоинства героя – с его происхождением от небесного бодхисаттвы Манджушри и обладания им 32 знаками-отметинами великого человека [Pathak 1954: 93–95].

Неритуальное самопожертвование как кульминационный момент описания духовного совершенствования даянием и текстообразующий механизм агиографии Нагарджуны следует отличать от буддийского ритуального самоубийства. Последнее признавалось и Хинаяной, и Махаяной. Оно фактически продолжало брахманистский культ *атма-яджни*. При этом ритуальное самоубийство вовсе не противоречило общебуддийским установкам, запрещающим убийство, самоубийство и поощрение к этому. Запрет (как этот, так и любой другой) не распространялся на лиц, уже приближающихся к нирване.

Палийский канон содержит ряд эпизодов, когда Будда одобрял такого рода действия (см. [Sharma 1987: 120–124]). По этому поводу Этьен Ламотт писал: «Для обычного человека самоубийство глупо и не ведёт к намеченной цели. Наоборот, для духовно благородных лиц, которые утратили желания и нейтрализовали свои поступки, так что они не могут уже иметь последствия, самоубийство оправданно. С точки зрения раннего буддизма, оно нормально для человека благородного, завершающего своё земное существование потому, что он разрывает последнее звено связи с миром и добровольно идет в нирвану» [Lamotte 1987: 106–107].

В приведённой работе бельгийский учёный опирался в выводах не только на палийские тексты, но и на Нагарджунову «Упадешу»: «Согласно Виная-питаке, самоубийство не есть убийство. Вина

и заслуга вытекают соответственно из зла, причиненного другим, и добра, творимого для других. Поддержание собственного тела или уничтожение его не означает, что некто приобрёл заслугу или совершил преступление» [Lamotte 1949, Т. II: 740–742].

Э. Ламотт выделил три фазы развития идеи ритуального самоубийства. Только что описанная хинаянская является первой. Неритуальное самопожертвование в соответствии с дана-парамитой — *даянием*, примеры которого приводятся в агиографии Нагарджуны, — вторая. Третьей же фазой считается ритуальное самопожертвование, как оно приводится в «Лотосовой сутре», а именно самосожжение бодхисаттвы Приядаршаны в знак высшей степени почитания Будды (см. [Lamotte 1987: 111–115]).

Отмечу, кстати, что перечисленные кровавые действия в литературе имели и вполне реальные приложения. Китайский буддист И-цзин (635–713), путешествовавший и учившийся в Индии с 671 по 695 г., поведал, что ритуальные самосожжения, утопления, оскпления и ритуальная смерть от голода — частые явления среди индийских буддистов середины первого тысячелетия [Takakusu 1960: 197–199]. Эту практику переняли и китайские буддисты. Помимо «Лотосовой сутры», на Дальнем Востоке пользовалась широкой популярностью тоже переведённая Кумарадживой «Брахмаджала-сутра», в которой говорится, что тот не бодхисаттва, кто не почтил Будду ритуальным сожжением собственного тела, руки или хотя бы пальца [Lamotte 1987: 115–116].

Таким образом, сюжеты различных жизнеописаний Нагарджуны прекрасно вписывались не только в литературные, но и в религиозные процессы буддийской культуры. В то же время сообщения агиографических источников о жизни основоположника мадхьямаки могут быть использованы историком лишь опосредованно. В этом смысле я вполне разделяю пессимизм В.П. Васильева, М. Валлезера, Э. Ламотта и других учёных, которые пришли к выводу, что ничего научно достоверного о жизни первого философа Великой колесницы нам не известно. Тем не менее я думаю, на основании его агиографии и изложенного выше, мы вправе констатировать следующие факты, хотя многие лишь предположительно.

Прежде всего, Нагарджуна несомненно существовал, и жил он, скорее всего, во II – начале III вв¹¹. Вполне возможно, что он родился и получил брахманское образование в империи Сатаваханов. Основная его деятельность состояла в распространении Великой колесницы, в философских спорах с учителями Малой колесницы, в создании школы срединников (мадхьямиков) и в написании большого числа религиозно-философских трудов. Эта деятельность осуществлялась, по-видимому, в местах наибольшей активности буддистов, а таковыми изначально в Индии являлись города и веси, которые посещал Шакьямуни. Это достаточно компактная территория, почти полностью охватываемая современными границами индийских штатов Бихар и Уттар-Прадеш.

Кроме того, из слов самого Нагарджуны известно, что он был монахом. Из его мадхьямиковских трудов ясно, что он хорошо знал не только Трипитаку Хинаяны, но и философские взгляды её отдельных школ (см. его «Мадхьямака-шастру» [Андросов 2006]). Умело опровергая эти воззрения, Нагарджуна применял технические приёмы и методы, знакомые не только буддистам, но и разрабатываемые логиками ньяя-вайшешики. Искусное владение классическим санскритом и санскритской поэтикой даёт основание согласиться с ранней агиографией в том, что он получил прекрасное брахманское образование и, возможно, происходил из брахманов.

Вот, пожалуй, и всё, что можно сказать о жизни и деятельности Нагарджуны, основоположника мадхьямаки, опираясь на исторически достоверные факты. Остальное же, в том числе и суждения о мере его гениальности, способностях и т. д., выводится каждым учёным в зависимости от сугубо личностных оценок. Вряд ли новые научные открытия что-нибудь изменят.

¹¹ Мнение Алекса Ваймана, что его жизнь была долгой (свыше 90 лет) и до конца плодотворной, примерно датируемой 105–202 гг. [Wayman 1997: 60], в общем-то нельзя признать научно аргументированным. Мнение Амалии Пеццали, что Нагарджуна жил во 2-й половине III в. [Pezzali 1986: 502], а через 50 лет после него творил «второй» Нагарджуна – «мадхьямиковский философ, автор „Махапраджня-парамита-упадешчи“», тоже является только предположением (см. также: [Pezzali 1984: 21]).

Творчество Нагарджуны: традиционный подход

Большей определённости требуют проблемы авторства религиозно-философских трактатов, атрибутируемых Нагарджуне. Эти проблемы тесно связаны с современным уровнем научной буддологии, с её познаниями о характере и природе ранней Махаяны, о значении и судьбах идей этого движения, о культовом и философском их применении, о социальной роли Великой колесницы и т. д.

Текстовое наследие Нагарджуны колоссально, хотя точно определить его состав практически невозможно. Согласно наиболее полной калькуляции ламы Чимпы и Алаки Чаттопадхьяи, «в Тенгьуре (Пекинского издания) около 180 трудов по всем тематическим видам приписываются Нагарджуне» ([Taranatha 1970: 385], см. также [Chattopadhyaya 1972])¹². По-видимому, в данном случае в общее число вошли и тексты, авторство которых условно, т. е. они «подписаны» именами Нага, Нагахвайя и другими, считающимися синонимами Нагарджуны. Ниже в цитируемой книге [Taranatha 1970: 389] приводятся некоторые произведения под этими именами. Возможно, к общему числу произведений Нагарджуны причислены трактаты, авторство которых атрибутируется другим лицам (так, в некоторых каталогах Нагарджуне приписаны труды Арьядэвы, Шантидэвы и др.), но не учтены его тексты, сохранившиеся только в китайских переводах, а также «Дхарма-санграха» (ДС), сохранившаяся на санскрите.

Самым ранним исторически засвидетельствованным произведением, соотносимым с Нагарджуной, является «Даща-бхумика-шастра». Это толкование одноимённой сутры, которое входило ещё в первую китайскую Трипитаку и было переведено задолго до Кумарадживы Дхармаракшей (265–313) [Lamotte 1962: 76; Ruegg 1981: 29, примеч. 67; Ruegg 1982: 506]. Из упомянутых Кумарадживой в «Житии» пяти текстов первого мадхьямика два либо не сохранились, либо их трудно идентифицировать по приведённым

¹² А. Пеццали, ссылаясь на это же самое издание Тенгьюра, насчитала только 125 произведений Нагарджуны [Pezzali 1986: 503].

названиям. Так, ни в одном собрании буддийской литературы нет «Буддха-марга-аланкара-щастры» (5 тыс. строф) и «Махакаруна-упайя-щастры» (5 тыс. строф). В. Раманан предположил, что первая из них опиралась на «Даша-бхумика-щастру» [Ramanan 1978: 34]. Возможно, это просто другие названия известных нам трудов. Нужно помнить также, что перевод Дхармаракши не сохранился.

Собственно Кумараджива перевёл на китайский язык четыре сочинения Нагарджуны:

- 1) «Махапраджня-парамита-щастру (или *упадешу*)», которая часто называется просто «Упадеша», – незавершённый французский перевод в пяти томах см.: [Lamotte 1944–1980];
- 2) «Даша-бхумика-вибхаша-щастру» – стихи и одна из прозаических глав которой переведена на английский: [Inagaki, 1998];
- 3) «Двадаша-мукха (или *-двара*)-щастру» – полный английский перевод см.: [Cheng 1982] и
- 4) «Мадхьямака-щастру» – полный немецкий перевод, с тибетского см.: [Walleser 1912]). Последняя включала в себя строфы Нагарджуны («Мула-мадхьямака-карики») и комментарий Пингалы, хотя авторство последнего спорно [там же: I–XIII; Robinson 1978: 26–31], поскольку текст очень близок автокомментария Нагарджуны («Акутобхайя», сохранившемуся на тибетском, ср.: [Walleser 1911]. Полный русский перевод см.: [Андросов 2006].

Позже в китайскую Трипитаку вошли ещё 20 трудов (нередко в нескольких переводах), приписываемых Нагарджуне. Впрочем, ни один из исследователей не считал этот список полностью аутентичным, несмотря на то что к большинству текстов писались толкования средневековыми мыслителями [Nakamura 1960: 57–61; Ramanan 1978: 34–37; Robinson 1978: 26–27]. Но японские учёные иногда отказывают Нагарджуне в авторстве, например, «Дашабхумика-вибхаша», исходя из задач своей школы [Robinson 1978: 250, примеч. 11].

В оглавлении (dkar-chag) Тенгьюра издания Дерге 116 отдельных произведений приписано именно Нагарджуне (klu-sgrub, читается: Лудуб). С.К. Патхак составил их полный каталог по следующим разделам:

- А** (bstod tshogs) — 19 гимнов,
- Б** (rgyud) — 49 тантрических сочинений,
- В** (dbu-ma) — 20 трудов по философии мадхьямаки,
- Г** (mdo 'grel dan 'dul-ba) — 5 текстов в стиле сутр, а также комментариев к ним,
- Д** ('dul-ba) — 2 монастырских служебника,
- Е** (sprin-yig) — 5 посланий и наставлений,
- Ж** (gso-rig) — 2 медицинских трактата в стиле Айюurvedы,
- З** (bzo-rig) — 2 алхимических трактата о способах продления жизни и омоложения,
- И** — 3 наставления в должном поведении,
- К** (smon-lam tsnis byad) — 9 культовых руководств [Pathak 1977: 209–223].

Кроме того, учёный приводит ещё четыре трактата, приписанных Нагарджунагарбхе (Klu-sgrub snyin-po), — это имя, вероятно, тоже считалось синонимом Нагарджуны [там же: 223].

Относительно наследия последнего, сохранившегося в китайском буддийском каноне, С.К. Патхак отметил, что из 24 текстов, здесь приписанных Нагарджуне, 12 не имеют тибетских аналогов [там же: 205–209].

Если же рассматривать собственно религиозно-философские трактаты ранней мадхьямаки, атрибутируемые Нагарджуне, то в Тибете их традиционно подразделяли на три класса:

- 1) экзегетические труды, или щастры (yukti-kāya), среди которых, в свою очередь, различают (а) толкования сутр, (б) философско-полемические сочинения, (в) очерки основных положений школы и (г) антологии выдержек из сутр;

- 2) гимны-молитвы (*stava-kāya*), используемые как при медитативных упражнениях, так и при отправлении буддийских культов;
- 3) проповеди (*kathā-kāya*), среди которых выделяют (а) этико-дидактические послания (*lekha*), (б) религиозно-догматические наставления (*parikathā*), (в) нравственно-духовные поучения (*nirdeśa*) (см. [Dietz 1980, В. 1: 30–47, 130–159; Ruegg 1982: 509].

В Тибете существовали и другие классификации письменного наследия Нагарджуны (см. ниже классификацию Бутона, а также [Андросов 1990: 69–71]). Самые разнообразные варианты состава наследия первого мадхьямика предложили учёные в XX в. (обзор и научную полемику по этому поводу см. [там же: 71–84]). Они же прилагают огромные усилия по выработке критериев аутентичности этих текстов.

Системный подход и шесть видов текстовой деятельности в нагарджунизме

Мне представляется, что в вопросе авторства Нагарджуны — основоположника религиозно-философской школы ранней Махаяны — вряд ли возможно в принципе прийти к каким-то определённым и бесспорным выводам. Причины этого очевидны, поскольку нет конкретных решений проблемы жизнеописания Нагарджуны (в том числе и того, что им сделано), как нет и ответов на вопросы, касающиеся абсолютно всех текстов, приписываемых ему, но тем не менее содержащих дополнения, вставки, сшивки и многое другое (не говоря уже о версиях и различных рецензиях), что могло быть внесено и самим позднейшим автором при рецензировании, и несколькими поколениями его учеников¹³.

Поэтому чтобы не спорить об объёме текстового наследия, атрибутируемого Нагарджуне — первому мадхьямику, и о содержании конкретных памятников, созданных то ли им, то ли его учениками, то ли включённых в единое произведение много позже, я предлагаю системный подход. В его задачи входит воссоздание целей и условий текстовой деятельности ранних мыслителей и учителей Махаяны. Без достижения этих целей и создания условий Великая колесница осталась бы в лучшем случае очередной школой (или сектой) буддизма. Не используя определённые виды текстовой деятельности, Махаяна не смогла бы перерасти уровень традиционной учительской передачи её сутр, продолжавшейся ко времени Нагарджуны, по-видимому, уже более двух веков (см. об этом: [Воробьева-Десятовская 1989]). Ибо сутры и обеты Великой колесницы зачастую относились к тайному (guhya) знанию, точно так же как позднее (VII–XII вв.) к нему будут отнесены тантры Ваджраяны.

¹³ Речь идет о многих текстах. Это и «Драгоценные строфы», «Четыре гимна», «Собрание основных положений» (см. [Андросов 2000]). Но даже относительно «Коренных строф о Срединности» (ММК), [Андросов 2006], нельзя быть уверенным, что это плод труда одного мастера.

Однако успех Нагарджуны и его последователей заключается не столько в раскрытии «тайны», сколько в создании из неё (ср. РА, II, 8–9)¹⁴ сердцевины нового направления в буддизме, фактически новой религии, плоды миссионерской деятельности которой и количественно, и качественно превзошли прежний монастырский буддизм. Махаяне удалось выйти за стены обителей и стать широким общественно-культурным течением государств и народов Индостана, Центральной и Восточной Азии, а в раннее Средневековье – и Юго-Восточной Азии.

Предлагаемый системный подход мыслится мной как способ анализа и описания культурных процессов¹⁵, происходивших в те времена и запечатленных в трудах ранних мадхьямиков, подписывавшихся именем «Нагарджуна». Он состоит, в первую очередь, в том, чтобы отказаться (хотя бы на время чтения настоящей книги) от идеи оценки Нагарджуны как конкретного человека. Это имя при таком подходе *истолковывается как понятие, обозначающее религиозно-философское течение периода исторического становления Махаяны во II–IV вв*¹⁶. Вероятно, более удобно будет пользоваться здесь термином «нагарджунизм», предложенным Ричардом Робинсоном [Robinson 1978: 39–40] применительно не к учению автора «Мадхьямака-карик», а к текстовой деятельности всей ранней мадхьямаки – философско-религиозной системы с совершенно чёткой внутренней структурой [там же: 50–70].

Теперь, применяя весь комплекс современных знаний о том, что происходило в названный период в индийском буддизме, в какой последовательности развивались махаянские идеи, как они обосновывались терминологически до возникновения полемики между мадхьямиками и йогачарами и какие Нагарджуновы тексты

¹⁴ «Почему же Всеведущий оставил без разъяснения, / Что же происходит в начале и конце мира? // [Ответ на] это сокрыт в глубинах Законоучения, / Которые суть тайна для обычного человека. / Учение о бессмертии, провозглашённое буддами, / Состоит в том, что мир подобен мареву» [Андросов 2000: 168–169; Андросов 2010: 199, 381–382].

¹⁵ Я не считаю необходимым вычленять в них культовое начало, тем более что нагарджунистские тексты скорее «вживляют» сакрально-религиозное в повседневное и учат неразличимости, единству восприятия.

¹⁶ Именно триста лет жизни «Нагарджуны» отмерил Кумараджива, см. ниже.

называть раннемахаянскими, нагарджунизм можно определить следующим образом.

Нагарджунизм — это система текстовой деятельности, предназначенная для:

- 1) внутриобщинного, т. е. внутри сангхи, «установления» Великой колесницы, в качестве подлинного буддизма, а не еретической секты;
- 2) создания её культовой обрядности, медитационной практики, уставных положений и т. д.;
- 3) формирования махаянского доктринального ядра понятий и терминов;
- 4) защиты её доктрин в полемике и выработке в связи с этим логико-полемических методов;
- 5) разработки социально-этических рекомендаций по укоренению Махаяны в обществе как религии;
- 6) широкого распространения Махаяны через миф, фольклор, агиографию, а также путём строительства храмов, посвящённых её сакрально-культовым фигурам.

Все перечисленные виды текстовой деятельности были реализованы во II–IV вв., о чём можно судить по конкретным Нагарджуновым произведениям.

(1) Чтобы утвердить буддистское содержание Махаяны среди многочисленных существовавших школ истолкования Слова Будды, необходимо было прежде всего убедить монахов, что хранимые ими несколько веков собрания хинаянской Трипитаки являются отнюдь не законченными сокровищницами текстов Закона (*Дхармы*). Величие Закона в принципе неисчерпаемо, и он предназначен для спасения всех существ, а не только монахов. Ведь ученики Щакьямуни были обычными людьми с ограниченными способностями, которые не могли запомнить, а тем более понять Законоучение целиком. Поэтому Будда проповедовал для существ всех миров¹⁷, где тоже

¹⁷ В зачине большинства махаянских сутр говорится, что Будда их произнес на Горе Коршуна (Гридхра-кута, на которую и сейчас указывают паломникам по пути из Сарнатха в Бодхгайю) в присутствии архатов, бодхисаттв, богов, царей нагов, гандхарвов и других мифологических существ Индии (см. первые

имеются сокровищницы его текстов. Таковы «Сутры совершенной мудрости» (*праджня-парамиты*), сохранённые нагами и принесённые Нагарджуной людям.

Сказанное являлось очевидным для монахов Великой колесницы и рядовых верующих: «После ухода в паринирвану Учителя знание, известное как Махаяна, развивалось в мирах богов (*дэва-лока*) и змеев (*нага-лока*). Кроме того, на земле оно было преобладающим на других материках (*двина*). Затем в соответствии с предсказаниями Будды-Победителя пришли Второй Будда Нагарджуна и Асанга, которые научились различать сокровенно-подлинное (*нитартха*) и условно-подлинное (*нейяртха*) Слово Будды. Они также принесли настоящие методы и способы следования Великой колеснице» [Mittal 1984: 37–38].

Хотя это цитата из тибетского произведения XVI в., но для знающих махаянские сутры и агиографию Нагарджуны понятно, что эта мифологема сыграла главную роль в культовом обосновании сутр Великой колесницы как Слова Будды. Другим обоснованием являлось то, что представители Малой колесницы просто уходили, когда Просветлённый проповедовал идеи Махаяны [Лотосовая сутра 1998: 102]. Хинаянские авторы обвиняли Нагарджуну за то, что он свои сочинения выдает за Дхарму Щакьямуни. Ещё Таранатха знал предания о таких обвинениях (см. ниже). Самому Нагарджуне тоже приходилось оправдываться, как уже указывалось (см. РА, IV, 66–99 [Андросов 2000: 240–249; Андросов 2010: 245–251, 421–427]). Правда, он говорил не о себе лично, а вставал на защиту всей Махаяны. О нём «лично» говорилось в житийной литературе и в предсказаниях сутр.

Но это, так сказать, внешняя сторона внутри буддийского установления Великой колесницы. Гораздо более важной была конкретная работа, проделанная Нагарджуной с сподвижниками, по составлению и редактированию сутр цикла Праджня-парамиты и ряда других (прежде всего, «Даща-бхумика-сутры»). Первые мадхьямики

страницы, к примеру, [Лотосовая сутра 1998: 63, 83; Saddharmapundarika 1908–1912; Samadhiraja 1961]. Некоторые сутры были возведены вообще в божественных мирах (см. например, [Dashabhumika 1968: 117]) и слушали их только небесные бодхисаттвы и высшие боги.

не только собирали родственные тексты, по-видимому, в различных монастырях, но и соединяли их воедино, очевидно, частично переделывая их содержание. Лучший знаток сутр Праджня-парамиты Эдвард Конзе датировал их базисную фазу I в. до н. э. — I в. н. э. [Conze 1978: 1–10]; она перешла в фазу расширения базисного текста в I–III вв., а затем в фазу его сокращения в III–V вв. [там же: 1, 10–13].

Учёный не сомневался в участии Нагарджуны во всей этой колоссальной работе с сутрами [там же: 1–3, 93–94 и др.]. Правда, желание видеть в его житии биографию мыслителя Южной Индии несколько запутало и проблему происхождения текстов Праджня-парамиты, и проблему авторства «Упадеси», которая «по-видимому, была составлена сарвастивадинами, обращёнными в школу мадхьямиков. Переводчик Кумараджива был таким же обращённым. Авторы были выходцами из Северо-Западной Индии» [там же: 94]. Заметим, что первое «Житие» Нагарджуны как раз согласно с тем, что его главный персонаж сначала был хинаянистом, а позже обращён в Махаяну.

Поскольку ранняя мадхьямака — это прежде всего школа интерпретации сутр Праджня-парамиты, постольку конкретная текстовая деятельность нагарджунизма в этой сфере проявлялась в виде:

- 1) толкования сутр (и не только праджня-парамитских¹⁸), щастры, вибхаши, упадеси и другие классы комментаторской литературы (см.: [Lamotte 1944–1980; Sastri 1937–1938; Sastri 1938; Pathak 1977: 208–209, 219]);
- 2) составления антологий выдержек из сутр, прекрасным примером которых является «Сутра-самуччайя» (см.: [Pasadika 1978–1982; 1982; 1988; 1996 и 1996a]);
- 3) создания своего рода махаянской Абхидхармы, в которой предельно кратко и систематически излагались доктрины и учения Великой колесницы традиционно зашифрованным стилем списков, матриками и перечислениями терминов, имён, понятий, суждений и т. д. Эта задача была реализована

¹⁸ Помимо «Даща-бхумики» и «Бхава-санкранти», это и малоизвестный комментарий к «Упайя-каушалья-хридае», приписанный Нагарджуне и переведённый на китайский язык в 472 г. [Pathak 1977: 208], но не упомянутый М. Тацем [Urayakaushalya 1994: 16–18].

в «Дхарма-санграхе» [Dharmasangraha 1885; 1984 и 1984a; Dharmasangraha 1988; 1993; Андросов 1999; 2000].

Так происходило «установление» школы внутри буддийской общины (*сангхи*).

(2) Помимо создания канонического ядра из сутр и разъяснения их содержания, Махаяна должна была иметь собственную монашескую обрядово-культовую практику (второй пункт приведённого выше определения нагарджунизма), отвечающую новому идеалу просветлённых существ (*бодхисаттв*), идеалам сострадания (*каруна*, *крипа*), совершенствования мудрости (*праджня-парамита*) и т. д. Эта практика, очевидно, сказывалась и на медитативных техниках, и на образе поведения адептов, дававших обет бодхисаттв как в монастыре, так и вне него. Знаки отличия суть далеко не последнее дело в религиозном устройении. Конечно, многие элементы практик, техник и поведенческих образцов были выписаны и в сутрах. К тому же махаянские монахи могли пользоваться хинаянскими уставами и совершать покаяние по древним дисциплинарным служебникам, называемым Пратимокшами (см.: [Bechert 1985: 52–53]). Поэтому неудивительно, что Нагарджуне приписывается текст не собственно махаянский: «Арья-муласарвастивада-шраманера-карика», или «Строфы для монаха-новичка [о поведении в монастырской школе] муласарвастивады» (см. в английском переводе с тибетского с подробным комментарием Мипема, выполненным в конце прошлого века [Nagarjuna 1978]).

Текстовая деятельность, направленная на создание обрядово-культовой практики, была проведена нагарджунистами и, по-видимому, способствовала становлению махаянского культа. Здесь опять-таки эта деятельность имела две стороны, как внешнюю, проявлявшуюся например, в агиографии, в трактатах общедоступных для понимания – СЛ (особенно 119–123), РА и других аналогичных [Pathak 1977: 220–222; Андросов 1990: 91–106; Андросов 2000; Андросов 2010], так и внутримонашескую, предназначавшуюся сугубо для монахов. К текстам внутримонашеского употребления, к примеру, можно отнести и Нагарджунов список поведенческих проступков (РА, V, 1–33), и выписку о 10 ступенях духовного роста

бодхисаттв (РА, V, 40–62), и молитву в 20 строф для трёхкратного ежедневного повторения (РА, V, 66–86), и гимн-восхваление Будды, также применявшийся для молитвы (см.: [Hahn 1987a: 63–69]). Среди подобных текстов имеются и собственно эзотерические, в которых запечатлён опыт высших медитативных упражнений, — это тоже гимны, но совершенно особые. Важнейшие и древнейшие из них включены в нагарджунистскую «Чатух-ставу».

Первый и второй виды текстовой деятельности нагарджунизма касались преимущественно внутренней организации махаянского движения. Хотя, конечно, во многих трактах отражены характерные черты и религиозно-философские принципы мадхьямаки, к примеру, в тех же «Четырёх гимнах». Однако своеобразие школы «срединников» стало очевидным лишь на фоне текстовой деятельности йогачары, фактически выросшей из нагарджунизма примерно к середине IV в. Отличие йогачары состояло, главным образом, в доктринально-философском понимании сути махаянских сутр, которое представлено в нагарджунизме третьим видом текстовой деятельности.

(3) Мадхьямака — это прежде всего первая махаянская щастра, или философско-религиозная наука. Она терминологически единообразно формулирует темы изучения, логико-методологические подходы, создаёт специальные учения и понятия, составляет своды основных принципов и т. д.¹⁹. О результатах этой многогранной работы свидетельствует ряд небольших по объёму трактатов, в которых в сжатой, конспективной форме излагаются «философские очерки» мадхьямаки для махаянских монахов. Эти доктринальные Нагарджуновы компендиумы в стихотворной форме (к некоторым сохранились прозаические автокомментарии) содержат почти все разделы философского знания, называвшегося в западной культуре либо метафизикой [Oetke 1988], либо онтологией, эпистемологией и сотериологией [Williams 1981: 227–229]. Как правило, в этих произведениях не затрагиваются проблемы ни логики (хотя отдельные фрагменты написаны в полемическом стиле), ни этики, если последнюю не смешивать с теорией духовного освобождения [Андросов 1990: 117–127].

¹⁹ Такое понимание щастры свойственно отечественной буддологии [Madhyanta-Vibhanga 1936: IV–V].

(4) Следующий вид текстовой деятельности нагарджунизма наиболее известен как в истории индийской философии, так и западным философам. Ибо главный труд, его характеризующий, это знаменитые «Коренные строфы о Срединности», или «Мула-мадхьямака-карики», чаще называемые просто «Мадхьямака-карики» и «Мадхьямака-шастра» (далее – ММК). Его известность во многом скандальная, поскольку это первое произведение не только буддийской, но и всей индийской религиозно-философской мысли, в котором фактически опровергались все признанные философские теории того времени. Используя именно апофатический (всё отрицающий) стиль, вступил Нагарджуна в логико-полемическую стихию индийских философских диспутов.

Позиция нагарджунизма в полемике состояла в отсутствии собственного тезиса, т. е. мадхьямики не считали необходимым доказывать свою правоту и соответственно приводить какое бы то ни было теоретическое обоснование своих положений. Вполне достаточным было разгромить категории идейного противника, продемонстрировав их логическую несостоятельность, недостоверность, абсурдность и т. д. Тибетцы полагали, что абсолютизация именно такой полемической методологии привела к разногласиям среди мадхьямиков и выделению из них школы йогачаров, которые не только разоблачали другие доктрины, но и готовы были публично утверждать свои собственные [Васильев 1857: 290–291, 318].

Естественно, полемические задачи нагарджунизма вызвали интерес его творцов к формально-логической проблематике [Galloway 1989], гносеологии и т. д., что тоже нашло отражение в трактатах этого вида текстовой деятельности (см.: [Андросов 1990: 114–117]). Но важнейшим и определяющим для неё, на мой взгляд, была всё-таки адресная предназначенность философам немахаянской ориентации, представлявшим многочисленные школы Хинаяны, брахманизма-индуизма, джайнизма и др. Если три предыдущих вида текстовой деятельности посвящались внутреннему устройству Махаяны, нагарджунизма и школы мадхьямаки, то сложение системы полемической философии – это уже выход нагарджунистов во внешний мир, в мир острого полирелигиозного соперничества. Поэтому содержательные, композиционные,

стилевые и некоторые другие характеристики нагарджунистских трактатов меняются [Андросов 2000а]²⁰.

Всепобеждающее полемическое мастерство Нагарджуны — главный мотив и агиографической литературы, что, очевидно, свидетельствует о том высоком месте, которое занимала традиция философских диспутов в древней и средневековой культуре Индии. Только признав это, можно понять почему, несмотря на огромное письменное наследие основоположника Махаяны, он вошёл в историю индийской и мировой философии прежде всего как автор ММК. По этому же тексту преимущественно судят о ранней школе мадхьямаки. Все остальные трактаты считаются лишь приложением, помогающим раскрыть глубины «Коренных строф о Срединности».

Со своей стороны, я убеждён, что это только историко-философский миф, опирающийся, во-первых, на почтение тибетских буддистов к этому трактату²¹, а во-вторых, на непонимание западными историками философии содержания ММК. Непонимание всегда создаёт почву для ссылок на таинственность, загадочность, глубину предмета и т. д. Хотя философское значение «Мадхьямака-карик» действительно велико, тем не менее, заостряя внимание только на нём, историки философии умаляют вес и величие других нагарджунистских трудов, которые ни в чём не уступают «Коренным строфам о Срединности». Более того, именно благодаря комплексному подходу нагарджунистов, выразившемуся в различных видах текстовой деятельности, в их разножанровости и разноадресности, уже во II в. состоялись и Махаяна, и мадхьямака. В противном случае ММК, вероятнее всего, не сохранились бы как текст, оставшись только примером эпатазирующего философствования.

(5) Направленная на укрепление Махаяны как религии общества, деятельность нагарджунизма представлена произведениями,

²⁰ Этому виду текстовой деятельности целиком посвящена моя монография, в которую вошёл полный перевод ММК с автокомментарием («Акутобхайя» [Андросов 2006]). Перевод одной из глав ММК см.: [Андросов 1990: 185–189], двух других [Антология 1969: 154–157].

²¹ Это в свою очередь объясняется отчасти просто тем, что ММК входила в круг обязательных предметов обучения в большинстве тибетских монастырей, и свои первые духовные звания монахи могли получить, только победив в публичном диспуте, в чём огромную помощь им оказывали как раз «Мадхьямака-карики», будучи руководством по полемике.

в которых разрабатывалось махаянское учение в социально-этическом, религиозно-дидактическом и даже политическом контекстах. Эти трактаты (прежде всего «Дружественное послание», или «Сухрил-лекха», и «Драгоценные строфы», или «Ратна-авали»)²² адресовались широкой аудитории образованных индийцев. Этот вид текстовой деятельности, безусловно, имел огромное значение как для поиска социальных кругов, заинтересованных в религиозных переменах в странах Индостана и потому готовых поддерживать Махаяну как материально, так и для поиска своей общественной позиции собственно учителями Великой колесницы, которые по определению и в соответствии с данными обетами должны были трудиться ради других существ.

Кроме того, эти трактаты наиболее зримо демонстрируют доктринальную общность буддизма, поскольку они создавались с объединительных позиций. Их авторы, нагарджунисты, выступали не только против раскола в буддийских общинах, но и всячески подчёркивали единство Махаяны со всем ранее накопленным духовным наследием буддизма. В содержании этих текстов превалирует изложение домахаянского этико-дидактического и доктринального богатства Закона Будды. Особенно это характерно для «Сухрил-лекхи» и других нагарджунистских посланий, наставлений, писем (см. [Андросов 1990: 91–100; Pathak 1974; 1977: 220–221; Hahn 1990]). Только в «Ратна-авали» автор решается на достаточно полную экспозицию Учения Великой колесницы и даже доказывает её преимущества, как для общественной жизни, так и для индивидуального стремления к спасению.

(6) Последний, шестой вид текстовой деятельности включает в себя множество задач по распространению Махаяны среди самых широких слоёв населения. К сожалению, фольклорные по своей сути произведения этого вида (агиографические, паломнические

²² Эти два текста общепризнанно нагарджунистские, тогда как остальные (примерно шесть) аналогичные труды (см. [Андросов 1990: 99; Pathak 1974; Pathak 1977: 220–221; Hahn 1987a; Hahn 1990]) нуждаются в дополнительном исследовании (в отношении «Праздн-я-щатаки» его провёл М. Хан [Hahn 1990: 13–21]). Некоторые из них были приписаны Нагарджуне много позже периода нагарджунизма и фактически не имеют к нему отношения [там же: 21]. Перевод с монгольского языка ещё одного такого трактата («Джана-пошана-бинду») с комментарием, см. [Nagarjuna 1985].

и другие) почти не сохранились. Периоду нагарджунизма принадлежит только сочинение Кумарадживы «Житие Нагарджуны» и отдельные упомянутые выше фрагменты из сутр. По-видимому, о богатом фольклорном наследии той поры свидетельствуют и поздние предания о Нагарджуне, в том числе и переводы из Бутона и Таранатхи, которые выступали лишь в качестве собирателей и литературных редакторов житийной нагарджунианы.

Этот вид текстовой деятельности реализовался, конечно, в миссионерстве, а также в строительстве храмов и монастырей — это тоже тексты, хотя и иной знаковой природы. Как агиографические источники, так и доктринальные труды Нагарджуны подчёркивают активное участие мадхьямиков в культовом зодчестве, прежде всего посвящённом Авалокитешваре, Манджушри, Амитабхе и другим фигурам махаянского пантеона. Но опять-таки данные археологии не позволяют научно документировать эту работу применительно к Нагарджуне. Поэтому остаётся только предполагать, что нагарджунисты действовали и в этом направлении. Сведений о других махаянистах, особенно II–III вв., у нас просто нет. Однако раскопаны махаянские храмы, датируемые этим периодом.

Все отмеченные виды деятельности нагарджунистов создали единый текстовый комплекс, который способствовал передаче традиционных знаний и культовых практик. Одновременно он являлся действенным регулятором культуры и обуславливал жизнестойкость Махаяны и мадхьямаки в изменчивых социально-политических обстоятельствах.

Кумараджива «Житие Нагарджуны»²³

Нагарджуна родился в Южной Индии и происходил из браминской касты; он от природы одарён был удивительными способностями и ещё в детстве изучил четыре Веды, из которых каждая содержала 40 тысяч *гитх* (строф), считая в каждой по 42 буквы-слога... <Он заучил эти строки наизусть и овладел их смыслом. В свои 20 лет он уже был широко известен> и узнал все светские науки, каковы: астрономия, география, таинственные и магические средства; потом <устав от скучной жизни и желая вкусить удовольствий> сдружился с тремя также отличнейшими человеками и, узнавши средство, как делаться невидимкой, забрался с ними в царский дворец, где начал бесчестить жён; присутствие их открыли по следам, и три товарища Нагарджуны были изрублены, только он один спасся, <ибо стоял невидимым рядом с царём и его не коснулись мечи.

В этот момент в нём пробудилась мысль о страдании, он видел, чем оно вызывалось, отверг вожеление, и у него появилось желание оставить дом: «Если я обрету свободу, я стану *шраманом* (буддийским монахом) и буду стремиться к отшельничеству, т. е. к *правражье* (странничеству)»>. Действительно, придя в горы к пирамиде (*стуне*) Будды, он принял обеты и в 90 дней изучил все три Питаки (канон раннего буддизма) и постиг их глубокий смысл; после этого он стал отыскивать другие сутры, но нигде не находил; только в глубине снежных гор один престарелый *бхиккху* (монах) дал ему сутру Махаяны, которой глубокий смысл, хотя он и понял, но не мог найти пространного истолкования.

<Он путешествовал по многим странам в поисках других сутр. Во всей Джамбудвипе он не нашёл их, хотя искал повсюду. Он

²³ Перевод с кит. В.П. Васильева [Васильев 1857: 212–214] с дополнениями (в угловых скобках), заимствованными из полного перевода китайского источника [Walleser 1979: 27–31]. Как правило, эти дополнения заменяют краткий пересказ В.П. Васильева, который здесь по этой причине опускается. В круглых скобках даются мои пояснения, а в квадратных – В.П. Васильева. Для удобства чтения текст разбит на абзацы, которых в первом издании было всего два.

победил *тиртхиков* (индуистских философов-полемистов) и шраманов и настолько преисполнился сознанием собственной непобедимости, что стал надменным и гордым. Он счёл мирские дхарма-частицы слишком подлыми и грязными, а сутры Будды, хотя и глубокими, но несовершенными в логическом отношении. То, что ещё несовершенно, нужно логически углубить. Кто учит, должен, прежде всего, ясно понять, а затем учить. Логика не должна быть противоречивой, в предмете не должно быть погрешности. Разве возможна здесь недоработка?

После медитации на этих объектах> он возмечтал сделаться основателем новой религии, выдумал новые обеты и новое платье для своих учеников. <Теперь он сам определял то, что свойственно Закону Будды. Затем он вновь захотел продемонстрировать всеведение с помощью упражнений в неотклонении и безжеланности. Он избрал день и назначил час свидания с учениками, после чего изложил новые правила поведения и придумал новые одежды для учеников>.

Тогда Нагараджа, царь драконов, сжался над ним, взял (его) к себе в море в свой дворец и там показал ему семь драгоценных хранилищ с книгами *Вайнулья*²⁴ и прочими сутрами глубокого и сокровенного смысла. Нагарджуна читал их в продолжение 90 дней. <Дух его проник в их смысл и понял истинную пользу. Нага прочел его мысли и спросил: «Разве ты ещё не вник в сутру, которую видишь?» Он ответил: «В твоём хранилище великое множество сутр, количество их неисчислимо. Мне нужно снова прочесть их десять раз на Джамбудвипе». Нага сказал: «Сутр и служебников намного больше, чем в моём дворце». Тогда Нагарджуна постиг единый смысл сутр и добился больших успехов в сосредоточении (*самадхи*) со смирением перед безначальностью. Нага вручил ему их, и он вернулся на Джамбудвипу>.

В это время в Южной Индии был царь, несколько не благоговевший к истинному учению. Нагарджуна, желая обратить на себя

²⁴ Букв. «пространными, большими, объемными» – так первоначально называли ранние составные сутры Малой колесницы, затем это название стали применять к крупным составным сутрам Махаяны. Именно последнее значение использовано здесь.

его внимание, в продолжение семи лет ходил впереди его с красным флагом (цвет тела Будды Амитабхи). Когда царь вступил с ним в разговор, то потребовал от него в доказательство его всеведения сказать, что делается на небе. Нагарджуна объявил, что идёт война между *асурами* (демонами) и *дэвами* (богами), и в подтверждение его слов с неба падало оружие и оторванные члены асуров. Тогда царь уверовал и десять тысяч браминов (брахманов) покинули (т. е. перестали) носить волосы в пучке [т. е. обрились] и приняли обеты совершенства [т. е. духовного звания].

Тогда Нагарджуна весьма распространил в Южной Индии буддизм, унизил *тиртхиков* и в объяснение учения Махаяны составил *Упадешу* (толкование), состоявшую из 100 тысяч *гатх*²⁵. Сверх того, он сочинил ещё: «Чжуан янь фо дао лунь» – «Великолепный Путь Будды в 5 тысяч *гатх*», «Да цзы фан бьянь лунь» – «Искусство великого милосердия в 5 тысяч *гатх*», чрез это учение Махаяны стало в большом ходу в Индии. Ещё сочинил он: «У вэй лунь» – «Рассуждение о бесстрашии в 100 тысяч *гатх*»²⁶.

<В это же время жил брахман, который знал магические формулы и хотел в состязании победить Нагарджуну. Он сказал царю Индии: «Я могу повергнуть этого *бхиккху*, и царь будет свидетелем». Царь ответил: «Ты совсем глуп. Это *бодхисаттва*. Его свет подобен свету солнца и луны, а ум благородного имеет такой же блеск. Откуда в тебе столько самодовольства и дерзости, почему ты не испытываешь почтения?» Брахман ответил: «Почему бы, царь, тебе не позволить, дабы узнать человека и самому убедиться, увидеть, как он будет смущён и повержен?»

Царь выслушал его и, наконец, попросил Нагарджуну, чтобы они уселись ясным утром друг перед другом во Дворце Закона и Добродетели. Брахман> произвёл магический пруд, на середине которого находился тысячелистый неньюфар (лотос). <Он сел на него и стал

²⁵ Это произведение под названием «Махапраджня-парамита-упадеша (или -щастра)» сохранилось только в китайском переводе Кумарадживы и является самым огромным из приписываемых Нагарджуне см. [Lamotte 1944–1980], а также [Ramanan 1978].

²⁶ Имеется в виду «Акутобхайя-щастра» – автокомментарий на ММК, различные версии которого сохранились в китайском и тибетском переводах, см.: [Walleser 1911; 1912; 1923; Madhyamaka-shastra 1988–89]. Русский перевод см. [Андросов 2006]. Правда – указанное число строк (100 тысяч) – фантастическое.

глумиться над Нагарджуной: «Тебя запрягли в повозку, и ты не отличаешься от вола, а ещё собираешься состязаться со мной, сидящим на чистом лотосе и в совершенстве постигшем толкование *шастры*».

Нагарджуна, прибегнув к волшебству, сотворил на поверхности пруда белого слона с шестью бивнями, и тот разрушил лотосовое сиденье. Он подхватил его бивнями, вырвал и бросил на землю. Брахман, раненный в бедро, упал и взмолился, обращаясь к Нагарджуне: «Я не оскорбляю и не унижаю выдающегося мастера. Я только хотел, чтобы он мог принять меня милостиво и забрать от тех глупых людей. Они — учителя Хинаяны, в чьих сердцах всегда гневливость». Нагарджуна спросил его: «Рад ли ты тому, что я долго пребываю на земле?» Тот ответил: «По правде говоря, мне это не нравится». Нагарджуна удалился в покои, заперся и не появлялся весь день. Ученик сломал дверь и заглянул; оттуда тотчас вылетела цикада.>

Через сто лет во всех государствах Южной Индии воздвигли в честь его храмы и стали почитать его как Будду. Так как мать родила его под деревом *арджуна* (*а-чжоу-то-на*), то он и получил имя Арджуна, а вследствие того что *Нага* (дракон) участвовал в его обращении, присоединено ещё имя *Нага*, отчего и вышло Нагарджуна. Он был тринадцатый патриарх и управлял религией триста с лишком лет.

Бутон. «Жизнь Нагарджуны»²⁷

Четыреста лет прошло после нирваны Просветлённого. На Юге, в стране Видарбха, жил богатый брахман, не имевший детей. Во сне ему было пророчество, что если он пригласит сто брахманов на религиозную церемонию, то у него родится сын. Он так и сделал, и десять (лунных) месяцев спустя сын родился. Отец показал его прорицателям, а те поведали, что, хотя признаки благоприятны, сын не проживёт дольше десяти дней. Во избежание этого нужно снова пригласить сто брахманов, и жизнь его будет продлена на семь месяцев, а ещё одно такое же приглашение продлит ему жизнь на семь лет, но не более.

Когда приблизился последний срок, родители отправили сына путешествовать со слугой. Они пришли в Наланду. Здесь он начал читать гимны «Самаведы»²⁸, которые услышал брахман Сараха, посоветовавший мальчику для продления собственной жизни стать монахом. Он принял посвящение в магическом круге *Амитаяс* – Победителя Смерти и произнёс магическое заклинание. Так же поступил он в ночь семилетия и тем спасся от смерти, после чего явился к обрадованным родителям и стал изучать с Сарахой тексты «Гухья-самаджа-тантры» (ГСТ)²⁹ с комментариями. Затем он просил Рахулабхадру, настоятеля Наланды, стать его наставником и постригся в монахи, получив имя Щриман.

Во время, когда он занимал пост настоятеля Наланды, случился голод. Щриман добыл эликсир (для добывания) золота и сумел обеспечить общину питанием. Но это считалось несправедным средством, и он был изгнан из общины. Желая очиститься от проступка,

²⁷ Из «Истории буддизма» в переводе с тибетского Е. Е. Обермиллера [Obermiller 1931–1932, Pt. 1: 122–130] и в моем вольном изложении.

²⁸ Одна из четырех книг ведийского канона древних ариев Индии.

²⁹ Одна из древнейших *Ануттара-йога-тантр* (см.: [Wauman 1995], а также ниже в этой книге раздел о ГСТ), возможно, начала складываться (или составляться) в VI–VII вв., и Нагарджуна-тантрик создал комментарий на ГСТ [Pancakrama 1896; Pancakrama 1994; Pindikrama and Pancakrama 2001].

он построил 10 миллионов (?) монастырей и святынь, после чего обрёл естественные и сверхъестественные магические способности³⁰.

Щанкара составил «Ньяя-аланкару» в 1200 тысяч строф и ниспроверг всех противников. Чтобы победить его, Щриман изложил Учение в Наланде. Во время проповеди два мальчика, слушавшие его, исчезли под землей. Они были нагами и обо всем поведали своему царю, а тот пригласил учителя. Последний принял приглашение и стал проповедовать там. Наги умоляли его остаться, но он решил унести «Сутру Праджня-парамиты» в 100 тысяч строф, а взамен воздвиг им 10 миллионов святынь, и те стали его друзьями. С тех пор он известен как Нагарджуна.

Учитель пришел в восточную страну Патавеша и построил много храмов, как и в стране Радха. В северной стороне на материке Куру он встретил мальчика Джетака и предсказал ему, что тот станет царём. Когда это случилось, Нагарджуна преподнёс ему «Ратна-авали».

Его деятельность выражалась: а) в составлении сборника мадхьямиковских гимнов, в которых учение излагается в соответствии с писанием, и шести фундаментальных мадхьямиковских трактатов, которые научают логическим приёмам; б) в демонстрации учения с помощью сборника цитат из Трипитаки «Сутра-самуччая» и методического наставления «Свапна-чинтамани-парикатха», способствующего очищению умов махаянистов и пробуждению святости у хинаянистов. Труд, содержащий принципы поведения домохозяина, называется «Сухрил-лекха», а принципы поведения монахов — «Бодхи-гана».

К его тантрическим трактатам относится «Тантра-самуччая» — краткое изложение теоретического и практического аспектов учения, «Бодхи-читта-виварана» — преимущественно теоретическое сочинение, «Пинди-крити-садхана» — труд по духовному

³⁰ Этот абзац, как и следующий, пересказаны совсем вкратце. Можно добавить, что «эликсир» для добывания золота Щриман, или Нагарджуна, нашёл на другом материке (gling bar), но не на материке Куру. Кстати, Бутон поведал (с. 124–125), что Нагарджуна «добывал золото» ещё не один раз уже после посещения нагов. Из этого следует вывод, что тибетцы, по-видимому, не считали справедливым изгнание Нагарджуны из общины, жившей по Уставу (Пратимокше) Малой колесницы, хотя они сами должны были его соблюдать.

совершенствованию. Его сочинениями по медицине являются «Йога-щатака» и другие, по науке политики – «Джана-пошана-бинду» (для низших чиновников), «Праджня-щатака» (для министров), «Ратна-авали» (теория и практика Махаяны для царей). Кроме того, ему принадлежат «Пратитья-самутпада-чакра», «Дху-райога-ратнамала», труды по алхимии и прочие, а также комментарии к чужим работам: «Гухья-самаджа-тантра-тика», «Щалистамбака-карика», «Чатур-мудра-нишчайя» и другие. Учитель Праджнякарамати в комментарии к «Бодхи-чарья-аватаре» сообщает, что Нагарджуна составил ещё и сборник правил по монашеской дисциплине.

Всего Нагарджуна пропагандировал свое учение шестьсот лет. У царя Антивахана, или Удаянабхадра, был наследник Щактиман. Мать подарила ему очень красивую мантию. Он сказал, что наденет её, когда взойдет на трон. Мать возразила: «Ты не будешь править. Твой отец и учитель Нагарджуна открыли эликсир жизни». Сын пошел на Щрипарвату – место пребывания Нагарджуны. Тот стал проповедовать ему учение. Юноша пытался отрезать голову учителя, но безуспешно. Учитель объяснил, что только стеблем травы куша можно это сделать. Тот отрезал ему голову, а из шеи вышел стих. *Якиша* (божество леса) отобрал голову у юноши и забросил на расстояние *йоджана* (7,2 км), но тело и голова с каждым годом сближались и, наконец, соединились. И вновь Нагарджуна стал трудиться ради учения и живых существ.

В его имени часть «*Нага*» имеет следующие значения: 1) рождённый из Океана, который есть сущность, абсолют (*дхарма-дхату*), ибо настоящий Нага рождён в море; 2) не прилипающий к двум крайним точкам зрения о вечности и всеобщей уничтожимости (ибо настоящий Нага не знает границ своего пребывания); 3) хранящий сокровищницу жемчужин Писания (ибо *Нага* владеет богатством в виде золота и жемчуга); 4) снабжённый пронизательностью, сжигающей и уничтожающей (огнем, как глаза нагов), – а часть «*Арджуна*» имеет значение «тот, кто обрёл мощь». Учитель есть Арджуна, так как он, во-первых, страж – правитель царства Учения, во-вторых, победитель духов зла и всех греховных сил мира. Об этом же говорится в подписи к стиху «Прасанна-пады»: «Сочинил

Нагарджуна-*бодхисаттва*, который отправился в Сукхавати после того, как разрешил отрезать свою голову и передать её тому, кто пришёл просить об этом».

Некоторые авторитеты утверждают, что в «Махамегха-сутре» сказано: «Спустя 400 лет после моего (Будды) ухода один из личч-хавов станет монахом под именем *Нага* и будет проповедовать моё учение. В конце концов в мире Прасанна-прабха он станет Буддой по имени Джанакапрабха (скорее *Джнянакапрабха*)...» Однако неясно, идёт ли здесь речь о Нагарджуне.

Согласно «Махабхери-сутре», Нагарджуне было предсказано, что он достигнет восьмой стадии духовного совершенства, но это ещё требует проверки.

Духовный сын Нагарджуны — Арьядэва рождён на острове Симхала (имеется в виду Шри-Ланка) в цветке лотоса и принят царём той страны. Когда же он вырос, то пришёл на место, где пребывал Нагарджуна, и стал его учеником.

**Таранатха о Нагарджуне:
из «Истории буддизма в Индии»³¹**

Религией управлял учитель Нагарджуна и чрезвычайно распространил систему мадхьямика. Он принёс великую пользу и щравакам, особенно когда изгнал множество нарушавших правила *бхикшу* и *щраманеров* (т. е. монахов и отшельников), которые пользовались большой силой между духовенством и которых, говорят, было до восьми тысяч; тогда все школы признали его своим начальником.

Учитель Нагарджуна с помощью состава, превращающего в золото (камни или железо), содержал в продолжение многих лет четыреста проповедников Махаяны в Шри-Наланде. Потом он совершил (сотворил) богиню Чандика, которая хотела было однажды унести его (к себе) на небо, в местопребывание богов, но учитель (Нагарджуна) сказал, что ему теперь не предстоит надобности отправиться в жилище богов, но что он вызвал её для того, чтобы она, до тех пор пока существует религия, доставляла содержание духовным (лицам) Махаяны. Поэтому эта богиня поклялась жить неподалёку от Наланды, приняв вид Вайшьяхбхадры (благородной женщины из вайшьев); и учитель, вколотив большой, какой только человек может снести, гвоздь из дерева *кхадира* в весьма высоком месте большой стены в храме Манджушри, сложенном из камня, приказал ей кормить духовных до тех пор, пока этот гвоздь не превратится в прах. Таким образом, в продолжение 12 лет она доставляла всё потребное духовным (монахам). Напоследок, когда непотребный *щраманера* (отшельник), исправлявший должность эконома, докучал ей постоянно страстью, на которую она (сначала) не говорила ни слова, (но потом) она обещала соответствовать его желаниям, если он превратит в пепел гвоздь из *кхадира*; этот скверный *щраманера* сжег его, и, когда он превратился в пепел, она тотчас же исчезла.

³¹ Отрывки из гл. 15–17 в переводе с тибет. В.П. Васильева [Дараната 1869: 74–97], сверенные по новейшему переводу ламы Чимпы и Алаки Чаттопадхьяи [Taranatha, 1970: 106–129]. В скобках – мои пояснения.

После того учитель на месте этом основал 108 школ Махаяны в 108 храмах и в каждом поставил по кумиру Махакалы, которому препоручил охранение веры³².

В это время арья [Нагарджуна] достал многие *дхарани* (заклинания) и Щатасahasрика-Праджня-парамиту, о которых шраваки сказали, что они сочинены самим Нагарджуной. С того времени не являлось более сутр Махаяны. Для опровержения возражений *шраваков*, признававших существование материи, [Нагарджуна] сочинил пять рассуждений и другие книги...

[Им] построено также множество храмов на Востоке в царствах Патавеша, или Вугам, Одивиша, Бхангала и Радха...

Под конец своей жизни арья Нагарджуна прибыл в южные страны [Индии], просветил царя Удаяна и [там ещё] много лет управлял верой. На Юге, в царстве Дравали, были невообразимо богатые два брамина (брахмана) Мадху и Супрамадху, которые стали состязаться с учителем [Нагарджуной] в познаниях браминского учения: в четырёх ведах, 18 науках и пр.; оказалось, что они не знали и сотой части того, что знал учитель. Тогда оба брамина сказали: «О ты, сын браминов, достигший до конца (изучивший в совершенстве) все шастры, относящиеся к трём ведам, к чему ты сделался буддистом?» Тогда Нагарджуна изложил им всё достойное порицания в ведах и похвальное в религии (буддийской), от чего они чрезмерно возблаговели и стали чествовать Махаяну. Учитель посвятил их в чары [*мантры*]...

Таким образом, этот наш учитель [Нагарджуна], поддерживая верховную религию всеми способами, как-то: слушанием, преподаванием, созерцанием, построением храмов, содержанием духовных (лиц), деяниями в пользу демонов (ракшасов, якшей и других

³² Далее Таранатха рассказывает о Нагарджуне-зодчем, который предпринимал многочисленные усилия по реставрации, укреплению и прославлению центрального места паломничества буддистов – святилища у дерева Бодхи, где Будда достиг Просветления. Среди архитектурно-сакрально-охранительных мер принимались и тантрические: установка на вершинах каменных столбов скульптурных образов тантрического божества Махакалы, скачущего на льве и держащего в руках дубину. Позднее эти образы якобы были укреплены на 108 камерах-*чайтах*, вырубленных в каменной стене. Кроме того, сообщается, что в этот же период несколько царей со своими слугами обрели сверхъестественные силы – *сиддхи* благодаря вступлению в мантраяну (тантризм) и совершению тантрических обрядов.

духов. – В. А.), опровержением нападок *тиртхиков*, – оказал несравненное благодеяние преподаванию Махаяны.

Но так как я уже изложил подлинную биографию великого брамина Рахулабхадры (или Сараха) и *арья* Нагарджуны в «Истории семи передач Слов (Будды или) рассказе, подобном драгоценному источнику», (то подробности о них и можно) узнать оттуда³³.

Есть два мнения, согласные в том, что царь Удайна прожил около 150 лет, но разногласящие в годах жизни Нагарджуны; по одним, ему недоставало до 600 лет жизни 71 года, а по другим – 29. По первым, он прожил 200 лет в Магадхе, 200 – на Юге и 129 лет на горе Щрипарвата; очевидно, что это (говорится только) примерно, притом мой учитель (*Лама*) и *пандита* говорят, что здесь половина года считается за целый год. По последнему (второму мнению), сходному во всём прочем с первым, жизнь Нагарджуны на горе Щрипарвата полагается в 171 год.

³³ Переводы этого текста на немецкий и английский языки см. [Taranatha 1913–1914; Taranatha 1990]. «В нём кроме легенд, относящихся к тантрийскому учению, мы не находим ничего заслуживающего внимания для уяснения истории Нагарджуны. По этому сочинению, он родился в Юж. Индии, в царстве Вайдарбха, от браминов и для спасения от преждевременной смерти прислан в Наланду, где и учился у Рахулабхадры различным тантрам. По возвращении от драконов опроверг бхикшу Щанкару и, собрав все книги, оспаривающие Махаяну, сочинённые шраваком Сэндхаба, спрятал их в землю; в местности Джатасангхата обратил 500 тиртхиков. Когда он отправился на Север, в Двипа Уттаракуру, то встретил мальчика, которому он предсказал, что будет царём, и через 12 лет по возвращении нашёл, что это уже осуществилось. Это был царь Удайна, который также сделал успехи в тантрах и не мог умереть, пока не умрёт Нагарджуна. Тогда Сушакти, сын Удаины, прибыв на гору Щрипарвата, обратился к учителю, чтобы он отдал ему свою голову. Из Бутона мы узнаем, что духовное имя его было Щримат, а по другим – Щакьямитра, что Удайна называется ещё Антивахана, и мальчиком, когда его встретил Нагарджуна в городе Саламана (или Аламана?), назывался Джетака. Бутон говорит, что он родился через 400 лет после Будды; в одном китайском самом древнем толковании на «Мула-мадхьямику», приписываемом Виндурлоке («Голубоглазый» теперь передаётся как Пингала. – В. А.), говорится, что Нагарджуна начал опровергать шраваков через 500 лет. Мы здесь не можем перечислить всех сочинений, приписываемых Нагарджуне: одних главнейших, в роде пяти рассуждений, насчитывают 25... У Сюань-цзана гора Щрипарвата названа Парамалагири в царстве Косала» (примеч. В.П. Васильева). Сюжет рассказа о царе Удаине, его сыне Сушакти и Нагарджуне был достаточно популярен в Индии. Русский читатель может с ним познакомиться, например, по роману средневекового индийского писателя Сомадевы в переводе И.Д. Серебрякова [Сомадева 1982: 145–147]. Правда, имена царя и сына здесь уже другие, как, впрочем, и в повествовании Бутона (см. выше), который использовал этот рассказ. Следующий отрывок из «Истории» Таранатхи интересен тем, что проливает свет на процесс традиционной передачи древних преданий.

Так как Нагарджуна совершил (создал) жизненный эликсир, то цвет его кожи сделался подобным цвету драгоценности; а занимаясь созерцанием на горе Щрипарвата, он достиг первой области (бодхисаттв)³⁴, и тело его украсилось 32 признаками³⁵.

Нагарджуна, живя в Магадхе и управляя религией, сооружал храмы и прочее во множестве, это был период увеличения. Но когда Нагарджуна отправился на Юг и там трудился для пользы одушевлённых существ, тогда началось учение Млеччха, а как скоро Нагарджуна поселился на горе Щрипарвата и при царе-брамине Пушьямитра, произошли все такие бедствия, очевидно, что это начало (периода) понижения.

В то время в Щри Наланде [при Чандрагупте] правили верой с великой пользой учитель Арьядэва и Нагахвая...

Около того времени, как учитель Нагарджуна отправился из владений царя Удаяны на гору Щрипарвата, Арьядэва встретился с ним и, сопровождая его на эту гору, приобрёл *сиддхи* [совершенство благодаря применению] жизненного эликсира и многие другие; наконец, Нагарджуна вручил ему и задушевное учение. По смерти учителя Нагарджуны Арьядэва, живя в ближайших южных странах, доставлял пользу тварям созерцанием, слушанием и преподаванием...

В одно время с учителем Арьядэвой жил в южных странах учитель Нагахвая — «позванный драконами», которого настоящее имя было Татхагатабхадра; но он прозван так потому, что по приглашению драконов семь раз приходил в их царство, сочинил многие толкования на сутры Махаяны и несколько объяснил *мадхьяму йогачарьев*... Этот учитель есть также ученик Нагарджуны.

Сверх того, на Востоке, в царстве Бхангала, у двух престарелых родителей был один сын; так как они были бедны, то Нагарджуна

³⁴ «По другим — даже восьмой» (примеч. В. П. Васильева). Речь идет о десяти стадиях духовного роста, или уровнях совершенствования бодхисаттвы.

³⁵ «...которые свойственны одному только Будде. Легенда говорит, что Нагарджуна ставил себя наравне с Буддой» (примеч. В. П. Васильева). О 32 знаках-отметинах см. ДС, LXXXIII [Андросов 2000: 552–588]. Далее в «Истории» следуют пространные рассказы о Вараручи, царе Удаяне, Калидасе и других персонажах, которые будто бы действовали в период Нагарджунова управления Наландой. На этом заканчивается глава о периоде Нагарджуны, но в двух последующих о нём и его учениках делаются добавления.

дал им много золота, и все трое, весьма возблагодарив, сделались его учениками. Этот сын, который, живя подле Нагарджуны, приобрёл *сиддхи* жизненной эссенции и, поступив в духовное звание, стал знатоком в трёх сосудах (Питаках), есть (не кто иной, как) Нагабодхи. Он во всю жизнь Нагарджуны был при нём слугой, а когда тот скончался, то поселился в глубокой пещере в боку горы Шрипарваты и, занимаясь с единой мыслью (т. е. сосредоточением на одном объекте) созерцанием, чрез 12 лет приобрёл верховную *сиддхи* Махамудра и провёл [остальную] жизнь в теле, подобном солнцу и луне. Ему есть два имени: Нагабодхи – «драконова святость» и Нагабуддхи – «драконов ум».

Учитель Нагарджуна жил с тысячью учеников на Севере на горе Ушира, и один из учеников оказался столь глупым, что даже не мог заучить одной шлоки в продолжение нескольких дней, и Нагарджуна в шутку сказал ему, чтобы он представлял себе, что у него растут на голове рога; тот действительно стал созерцать и, так как был одарен весьма сильной фантазией, тотчас же ощутил признаки рогов, которые (вскоре) уперлись в стену пещеры, в которой он сидел; тогда Нагарджуна, видя, что он имеет отличные способности, велел ему представлять, что у него рога пропадают, и они (действительно) пропали; Нагарджуна, преподав ему некоторые сведения о Нишпанна-крама³⁶, велел созерцать, и он вскоре приобрёл *сиддхи* Махамудра. После того учитель вместе с учениками приготовил в шесть месяцев ртутный эликсир, но при раздаче каждому по пилюле Шинкхиба (?), прикоснувшись к пилюле головой, бросил её куда попало и на вопрос Нагарджуны о причине отвечал: «Мне этого не нужно. Если ты сам, учитель, хочешь иметь их (такие пилюли), то вели приготовить сосуды, наполненные водой». Тогда поставили тысячу больших винных сосудов, наполненных водой, и лес тот (в котором они стояли) казался набитым [ими]. Тогда волхв в каждый сосуд влил по капле своей урины и все они стали наполнены волшебной эссенцией, или соком золота. Учитель Нагарджуна скрыл все это в одной трудно доступной пещере

³⁶ «Окончательный путь созерцания в занятиях чарами» (примеч. В.П. Васильева).

в боку той горы и произнес желание, чтобы в будущее время оно послужило к пользе одушевленных существ...

Хотя и подлинно известно, что учитель Махашакьямитра был учеником Нагарджуны, но я не видел и не слышал его биографии...

Волхв Матанга, хотя также известен за ученика Нагарджуны и его учеников, но он появился не в это время.

Очерк 4

БУДДИЙСКИЙ ТАНТРИЗМ И ТАНТРЫ НАИВЫСШЕЙ ЙОГИ

Мы будем разъяснять главу о божествах

[«Йога-ратна-мала»]:

«Глава о божествах» — эта глава посвящена Хеваджре [и его свите] божеств и алмазных йогинь (Ваджрайогини), например, здесь подробно сказано о практике (*йога*) построения (*утпатти*) [медитативной мандалы] Хеваджры и других. Здесь же мы поясним это, сообщив особенности.

[«Мукта-авадх»]:

«Глава о божествах» — это Хеваджра, алмазная йогиня (Ваджрайогиня) и божества, глава о них. Почему же о них? В силу того, что здесь воочию излагается подробно практика (*йога*) построения (*утпатти*) [медитативной мандалы] Хеваджры, а также в силу того, что указывается на сходство практик богинь (*дэви*) с теми [другими практиками Хеваджры]. Таким образом сказано о надлежащей практике для Хеваджры и других.

1. Во-первых, нужно пребывать в любви (*майтри*),

Во-вторых, испытывать сострадание (*каруна*),

В-третьих, переживать радость (*мода*),

И, наконец, быть невозмутимым (*упекша*).

[«Йога-ратна-мала»]:

«Во-первых» и т. д. Первым названо то, что перед состраданием и до невозмутимости. Но прежде всего, остановившись в радующем глаз месте и приняв удобную позу, следует трижды произнести:

«om rakṣa rakṣa huṃ huṃ huṃ phat svaha»,

чтобы защитить место, себя и практику. Затем нужно почтить образ Благодатного (*Бхагавант*) на картине или изображённого иначе, повторяя его собственное речение (*сва-мантра*), признаваясь в проступках и радуясь совершённым благим деяниям, и приняв обет трёх прибежищ. Тогда,

установив волю (настрой) к Просветлению (*бодхи-читта*), можно приступать к первой медитации «*пребывать в любви*», что является видом подношения высочайшего блаженства (*сукхи*) всем существам.

«Во-вторых, испытывать сострадание» есть вид устранения всех несчастий именно тех существ. «В-третьих» означает вид радости (*мудита*) от обета доставлять непрерывное божественное наслаждение (*дивья-сукхи*) именно тем существам. «И, в конце концов, быть невозмутимым» означает вид противодействия противникам пути (*марга*), включая все яды сознания (*клеши*) и другие его омрачения (*упаклеши*), свойственные всем существам».

«Хеваджра-тантра», 3,1 («О божествах»)

Вводные положения

Буддийский тантризм – Ваджраяна (санскр. vajra-yāna, тиб. rdo rje theg pa), Колесница ваджры, Молниеподобная колесница, Алмазная колесница, Алмазный путь – третье направление в буддизме, в котором духовное и текстовое наследие Хинаяны и Махаяны дополнилось новыми методами, практиками, текстами, именуемыми тантрами, а также мифологией и ритуалами. Теоретической основой Ваджраяны является учение о единой природе Будды, которой обладают все существа, а практические методы построены на отождествлении с состоянием Будды и включении всего опыта в Путь Просветления. Ваджраяна базируется на идее бесконечного многообразия форм жизни и их перетекания одна в другую. При этом Ваджраяна утверждает единство мироздания и одновременно иллюзорность его многообразия.

Под словами «всего опыта» имеется в виду не только опыт адептов Малой и Великой колесниц, но и опыт индуистского тантризма, развивавшегося параллельно, а также опыт отвергаемых ранее буддизмом практик визуализации сексуального соития, когда женское и мужское начала сливаются в единое целое, и практик *самата*, или равного отношения, равенности, неразличения любой двойцы (дуализма) добра и зла, светлого и тёмного, отца и матери, чужого и родного, приятного и отвратительного, наслаждения и боли и т. д. Последняя практика применялась для кардинального изменения сознания верующих в ритуалах, считалась освобождающей

на Пути Просветления. Психологи признают, что дихотомия потока сознания относится к коренному состоянию, фактически формирующему процессы чувств, мысли, жизни человека. По мнению тантриков (и не только), любая двоица, застрявшая в сознании, – главное препятствие на пути единства (*эка-яна*), на пути к духовному Просветлению.

Научение такому состоянию осуществлялось кардинально: через мистерию разрушения (трансгрессию) человеческой культуры, через ритуальный слом нравственных норм, принципов общежития и всего привычного, впитанного с молоком матери. Естественно, такое не могло происходить в широком общественном контексте. Такого рода ритуальные действия могли создаваться только втайне, в таинственных местах, в пύстынях, в глубинах джунглей, куда уходили семьями (вместе с домашними животными, скотом) почитатели тантрических учителей (*гуру*).

Помимо нарушения норм сексуального поведения, вторым ярким и действенным методом (*упайя*) обучения равности стал пищевой рацион, который не просто отменял известное общеиндийское вегетарианство, призывая поедать пять видов мяса: быка, собаки, слона, человека и лошади, – но и «запивать» мясо пятёркой нектаров (*амрита*¹): мочой, экскрементами, кровью, мужским семенем, костным мозгом. Вот такие идеалы и практики провозгласили эзотерические тантры Наивысшей йогии (*ануттара-йога-тантра*).

В силу перечисленного и основываясь на сотнях текстов тантр, вошедших в тибетский канонический Кангьюр и частично в китайскую Трипитаку, это направление можно считать самостоятельным. Оно также называется Мантраяна (Колесница сокровенных речений). Для эзотерических практик употребляется ещё одно название: «сахаджа-яна» (санскр. *saḥaja*, тиб. *lhan skyes*, природный, врождённый, вмести́рождённый) – тантрический термин, обозначающий врождённое единство мудрости и блаженства, которое представляется культовой парой «два в одном» (тиб. *яб-юм*), т. е. в созерцаемом изображении соития женских и мужских сакральных

¹ Буквально – напиток бессмертия, снадобье, лекарство.

персонажей. Кроме того, этот термин означает врождённое наличие у всех существ Просветления и чистоты, временно скрытых под пеленой омрачений. Нередко употребляемое обозначение «сахаджа-яна», под которой понимается ветвь Ваджраяны, предназначенной для совершенных адептов (*сиддха*), является одним из названий ануттара-йога-тантры [Неваджра-тантра-1 1959: 22–25; Kvaerne 1986: 61–64].

Буддийский тантризм формировался в Индии в V–XII вв., а с VIII–IX вв. начал преобладать на северо-востоке, в долине Ганга. Во второй половине I тысячелетия тантризмом проникся и индуизм, особенно кашмирский шиваизм, что связано с наступлением на традиционные формы индийской религиозности низовых автохтонных верований с присущими им культами плодородия и материнского начала, половой символикой и образностью, с использованием языка эротики при описании высших духовных принципов.

Для Ваджраяны характерны тайные посвящения и обряды, непривязанность к нравственным запретам, стремление преобразить (а не искоренить) тёмные стороны личности, а также преодолеть двойственность добра и зла. Здесь культивировались и создавались новые виды йоги, в соответствии с которыми направление делится на системы внешней и внутренней тантры.

Более ранние внешние системы тантризма в Средние века распространились во всём буддийском мире, даже на его крайнем юге – в Индонезии. Ныне же они имеют приверженцев в основном в Китае, Вьетнаме и особенно в Японии, например школа сингон. И внешние и внутренние системы практиковались в Индии, гималайских странах, а также в тибето-монгольском буддизме, в котором Ваджраяна признаётся венцом, высшей вершиной Махаяны. Распространению способствовала и простота языка «внешних» тантр. Но большинство текстов Ануттара-йога-тантры записаны символическим языком-шифром, например, «Хеваджра-тантра».

В середине I тысячелетия н. э. Алмазная колесница представлялась как ещё одно изложение и толкование первоначального учения Будды. Мировоззрение буддийских ваджраянистов развивалось параллельно и взаимосвязано с индуистским и джайнистским тантризмом и получило распространение на северо-западе Индии,

но особенно на северо-востоке (Бихар, Бенгалия, Орисса, Ассам). Самые ранние тексты (тантры) Алмазной колесницы относятся к V–VI вв. К таковым мифо-религиозным трактатам принадлежит и наиболее известная «Гухья-самаджа-тантра» (начало создания, по-видимому, IV–V вв.). Для сотериологии Ваджраяны характерна вера в мгновенное, подобно удару молнии, Просветление, что существенно отличало её от махаянской доктрины постепенного накопления духовных совершенств.

Учителя тантризма наставляют бесчисленным способом йогической практики (которая включает в себя и элементы многочисленных тайных материнских культов), только посвящённых, поэтому здесь огромное значение придаётся ритуалу инициации (*абхишека*). Будучи доктринально почти идентичной Махаяне (однако дополненной положениями о возможности обрести Просветление именно в этой жизни, о главенстве в духовном пути практических средств и т. д.), Ваджраяна развивала многоуровневую систему йоги.

Это означает, что в учениях о духовном совершенствовании в Алмазной колеснице акцент переносится с интеллектуальных занятий на практическую йогу высших уровней созерцания (*дхьяна*), а также на ритуально-медитативные упражнения в названных выше тантрических циклах. Ваджраяна считается самым быстрым путём, позволяющим достигать Просветления, состояния Будды, в течение нескольких жизней и даже, как в случае Миларепы, за одну жизнь. Согласно буддийскому эзотерическому тантризму, состояния Просветлённости может достигнуть любой верующий в настоящей жизни. С этой целью тантристы, помимо махаянских методов, практиковали магию, йогу, различные ритуалы, чтение мантр, визуализации и т. д.

Среди последователей Алмазной колесницы были особые духовные подвижники, которые либо не принимали монашеских обетов, либо считали, что достигли более высокой стадии совершенства и соблюдать правила монастырского устава (*Пратимокша*) им нет надобности. В отличие от монахов они не стриглись наголо, не брились и не носили предписанных одеяний, могли проживать как в монастырях, так и вне их стен. Они величались «совершенными» (*сиддха*), а наиболее выдающиеся из них – «великими

совершенными» (*махасиддха*) [Невајра-tantra-1 1959: 12; Snellgrove 1987: 130, 156–157, 183].

Об их жизни слагались легенды, которые составили особый жанр житийной литературы (*намтар*). Духовный уровень махасиддхов сопоставляют с уровнем «небесных бодхисаттв Великой колесницы», но, в отличие от последних, первые охотно занимались чудотворениями, колдовством, демонстрацией своих сверхъестественных способностей (за что в своё время Будда Шакьямуни осуждал монахов). В поздние тантры включаются списки 84 сиддхов, среди которых обязательно фигурирует и имя Нагарджуны, которого смело можно величать историческим основоположником Махаяны, Вторым Буддой. Наряду с обычным для Индии почитанием духовных наставников (*гуру*) некоторые течения Ваджраяны, как правило, происходящие от махасиддхов, обожествляли своих первоучителей [Дылыкова 1986: 128–148].

Большинство персонажей тантрической литературы – будд, бодхисаттв, йидамов и др. имели женские соответствия (*тары, праджни* и т. д.), что, безусловно, способствовало более широкому включению в Ваджраяну инородных мифологических комплексов по сравнению с Махаяной. Более того, все милостивые махаянские просветлённые существа, бодхисаттвы, получают новые роли и новые образы – защитников Законоучения в гневных формах. Причём некоторые из них имеют несколько проявлений, как, например, Манджушри – Ямантака и Ваджрабхайрава.

По два проявления получают и женские образы святых. В Алмазной колеснице особое значение придавалось духовно-йогическому совершенствованию женщин, причём не только в роли Тары – «супруги» небесных будд и бодхисаттв, заступницы и спасительницы простых верующих. Видимо, из автохтонных матриархальных культов заимствуется разряд новых для буддизма женских божеств и духов, называемых дакини (их мужские соответствия – даки). Они тоже оказывают помощь буддистам, посвящены в тайны Законоучения, но более всего дакини известны как безжалостные защитницы Дхармы, не гнушающиеся убивать, казнить её врагов, упиваясь их страхом, болью и кровью. Кроме того, дакини яростно выступают против всего, что продлевает существование в сансаре.

Некоторые из йогинь обретали статус дакинь, создавая сложнейшие тантрические практики, которые передавались из поколения в поколение. И только в последние века жизнь и учения дакинь были записаны. Одной из ярких представительниц подобной ветви буддизма стала Мачиг Лабдрён (1055–1145 [Прензель 2013: 200–219]) – создательница необычайно многогранной и непривычной для западной культуры практики чод, или забвения страха. Женщины Ваджраяны бесконечно многообразны, хотя, будучи иллюзорно разными, они сохраняли тождество с единой Праджней – мудростью и подругой Будды в Теле блаженства.

Первых европейцев Ваджраяна поразила не столько своим мистическим содержанием, сколько так называемым эротическим искусством – поэтическими, скульптурными, живописными сценами соития буддийских культовых персонажей с их духовными супругами, а также изображениями, на которых представлены гипертрофированные половые органы. Эти образы являются объектами медитации. Монахи учили только духовному созерцанию подобных объектов. Но в отдельных направлениях тантры половой акт был частью тайных культов, называемых «гухья-самаджа», буквально «тайное соитие». В доктринальном плане речь идет о видении Абсолюта – единого и неразделимого. В Ваджраяне этого достигают способами тантрических созерцаний «единения двух [тел]». Эта система практиковалась в нескольких циклах ваджраянских тантр и всеми школами буддизма в Тибете, гималайских странах и у монгольских народов.

Кристиан Ведемейер о тантризме

В конце XX в. в отношении тантризма сложился ряд популярных предубеждений. Чтобы его обсуждать, нужно сделать важные отрицательные определения, т. е. сказать, чем тантризм не является. В последние десятилетия тантры стали предметом пристального изучения в западной буддологии. Создаются многочисленные труды, как популярные, так и специальные. Ваджраяна – модный тренд современной культуры и на Западе, и на Востоке, особенно в Индии и Японии, будоражащий умы и чувства необычностью решений духовных задач. Специалисты, как правило, отрезвляют популизаторов и многочисленных мастеров искусств, но не мастеров в изучении тантризма. Одним из таких знатоков тантрических текстов, традиций, практик является американский исследователь Кристиан Ведемейер.

Его многолетний проект изучения Ваджраяны вызывает уважение. Это и критические издания текстов [Caryāmelāpakapradīpa 2007; Caryāmelāpakapradīpa 2009], и публикации в статьях и обобщающих работах [Wedemeyer 2001; Wedemeyer 2007; Wedemeyer 2013]. Начиналась же видимая часть всего проекта с диссертации [Wedemeyer 1999], в которой уже проявился и опыт изучения, и ясное понимание тантрического контекста: истории индийской культуры с ведийских времён до Средних веков, глубокое знание буддийской словесности. Тексты обеих традиций уже содержали элементы и практики прототантры и тантр Наивысшей йоги.

«Нужно преодолеть широко распространённое неправильное представление (как на Западе, так и на современном Востоке), что “тантра” есть ключевое слово для чего-то такого, как “священный секс”. У этого представления действительно имеются свои учёные сторонники, но мне кажется, что, несмотря на присутствие сексуальных образов и даже сексуальных практик в некоторых тантрических школах, в целом сексуальность является явно периферийной в тантризме. Можно было бы сказать, что те практики, которые действительно существуют, лучше понимать как “сексуальная йога”, нежели “йогический секс”. Контекстуальный акцент последовательно и ясно делается на йоге, а не на сексе. Далее, несмотря на их (практик) кажущееся выдающееся положение в тантрической литературе

(и действительно нужно спросить: “выдающегося для кого?”), практики, вовлекающие сексуальные органы, довольно редки в Ваджраяне. Хотя сексуальная образность действительно является элементом во многих тантрах, это по большей части только образы. Существуют сексуальные йоги, но о них вообще говорится посредством несексуального словаря. Редко они описывались как таковые. Часто, если использовались сексуальные слова, то они относились к несексуальному йогическому процессу. И наоборот, если применялись слова религиозной йоги, то у них вполне мог быть сексуальный референт» [Wedemeyer 1999: 163–164].

В тантрах мы скорее имеем

«целенаправленную систему “нарушающей сакральности”, которая использовала аморальные образы и практики с целью религиозного превосходства. Рассмотрите, к примеру, ритуальное употребление “пяти видов мяса” – быка, собаки, слона, человека и лошади в традициях Наивысшей йога-тантры. Разве мы должны понимать, что они суть доставляющие удовольствие вещи для еды, т. е. такие, что авторы тантрических традиций чувствовали, что они должны потворствовать в предоставлении им буддийской модернизации, чтобы наслаждаться ими и всё же поддерживать свой статус в буддийской иерархии? Я не могу доверять такой интерпретации, и другие данные относительно их социального контекста в Индии свидетельствуют иное. Сюань-цзан сообщает, что индийцам запрещено есть плоть вола, осла, слона, коня, свиньи, собаки, лисы, волка, льва, обезьяны и всего, что покрыто волосами. Те, кто ест их, являются презируемыми и высмеиваемыми, они всеми порицаются» ([Beal 1981: 89; Сюань-цзан 2012: 69]).

Да, в Индии существует запрет на поедание не только человеческой плоти, но и всех других её видов. И в тантрах говорится не о том, что

«монахи хотят есть барбекю. Но они (положения) появляются потому, что представляют самую сущность непослушания (нарушения закона). Это символическая природа, я отстаиваю своё мнение, характерна для всего буддийского тантрического дискурса. В буддийских тантрах существует очевидный импульс для противодействия тенденции со стороны буддистов тиражировать параметры чистоты и осквернения, характерные для общиндийского религиозного контекста. Такой тип беспокойства об условной чистоте вступал в противоречие с видением тех, кто был склонен к йоге (многие буддисты и другие шраманские традиции), это стало излюбленной целью буддийских тантрических школ и их литературы.

Могут быть приведены и другие примеры. Даже в случае особенностей идеала тантрической подруги – это уже нечто нарушающее предписания, которые вполне преднамеренно предлагают инверсию обычных кодексов чистоты и загрязнения. Арьядэва в “Светильнике объединённой практики” пишет:

“Нужно заняться любовью с шестнадцатилетней девочкой...
Такой как дочь мясника, прачка, танцовщица, составительница

гирлянд,

Та, что изготавливает стрелы, работница,
Женщина друга или чья-либо женщина”.

Этот список отчётливо ниспровергает строгую критику чистоты, обнаруживаемую в индийских традициях эротизма. Каждая особенность выбрана, чтобы быть намеренно нарушаемой. Одно запрещается в «Кама-сутре» (спать с женщиной друга). Аналогично, различные нечистые касты, перечисленные здесь, делают их традиционно недопустимыми подругами, как и “чья-либо женщина” опрокидывает базисную *панча-шилу* – обязательство самих буддистов. Кроме того, относительно места совершения тантрических обрядов – это преимущественно *цмащана* (место сложения трупов) или сексуальная земля – одинокое место, куда никто не идёт, согласно Сюань-цзану ([Beal, 1981: 166; Сюань-цзан 2012: 253])² [Wedemeyer 1999: 166–168].

Важной отличительной чертой тантрических традиций является то, что они эзотерические, т. е. эти учения и практики доступны не всем ищущим освобождения.

«Они провозглашались просветлёнными существами для избранных учеников, которые были прежде всего готовы в качестве сосудов для этих экстраординарных откровений благодаря ритуалам, известным как *абхихека*: ритуальное посвящение или инициация. Линия передачи этих учений ограничена теми, кто считается квалифицированным и получил необходимую сущностную подготовку. Сама инициация и ритуалы, ассоциированные с традицией, совершаются в особо подготовленных священных местах, известных как *мандала*. Это может быть пространство от очень простой ограниченной платформы до чрезвычайно сложных трёхмерных космических дворцовых структур. Важно понимать в связи с эзотерическими тантрами, что ни одно ритуальное деяние, проводимое его участниками, не совершается в обычном окружении. Тантрические ритуалы получают часть своей экстремальной эффективности именно из-за того, что они отправляются на полностью очищенной, усовершенствованной “чистой земле”, своего рода *буддха-киштре*, специально сотворённой просветлёнными существами для того, чтобы оптимально провести практику Просветления... По этой причине тантрический путь называется “колесницей плода” (*пхала-найя*), т. е. это религиозная практика, которая приносит желаемый результат непосредственно в качестве средств... Тантры настаивают, что все деяния в настоящем выполняются в совершенном окружении и участниками, которые сами уже будды. Выражением этого является

² Собственно говоря, у Сюань-цзана в этом месте вовсе не идёт речь ни о сексуальной йоге, ни о тантрических ритуалах, а говорится о *щитавана* (холодный лес) – место, куда относят покойников.

применение священных жестов, свойственным просветлённым существам, известным как *мудра*... а их речь выражает этот дух через использование *мантры*... Тантрическая традиция часто называется Колесница тайной мантры (*гухья-мантра-найя*)... Существуют также и несколько малых характеристик тантрического буддизма. Среди них стоит назвать ритуал *хомы*, буддийский тантрический эквивалент ведийской *яджни*» [там же: 169–170].

Веды свидетельствуют об использовании священных звуков (называемых *мантра*) в самых ранних стратах индийской цивилизации. Эти мантры не имели форм, характерных для тантр, тем не менее их сходство настоящее. Использование определённых слогов, представляющих божества, можно проследить вглубь веков, к литературе ведических араньяк. Эта техника мантрического выстраивания божеств является сущностной чертой как ритуала мандалы, так и тантрической йоги, хотя и создавалась в столь ранний период индийской религии.

«И наконец, я бы указал, что доктрина пяти жизненных ветров (*прана*), столь ключевая для тантрических йог, тоже фактически ясно засвидетельствована в Ведах... Ко времени Упанишад, т. е. самому позднему слою ведической литературы, большинство которой современно раннему буддизму, элементы тантрической йоги стали прогрессировать более заметно. Сами Упанишады детализируют тип йоги, который почти идентичен тому, что составляет главную часть тантр, – йога ветров, которая опирается на манипуляции с процессом смерти. Это особенно справедливо для Брихадараньяка-, Чхандогья-, Шветашватара- и Катха-упанишад» [там же: 172–173].

Но является ли школа тхеравады «аутентичным буддизмом»? Фактически Будда не говорил на пали, и ошибочно объявлять палийский канон его «оригинальным учением». Пали – это диалект западной области Индостана, который не стал популярным и несколько столетий спустя после Будды. Более того, мы не знаем, в каком виде палийский канон существовал до его кодификации Буддхагхошей приблизительно в IV в. н. э. Махаянские традиции, которые были переведены на китайский язык за несколько столетий до Буддхагхоши, столь же «аутентичны» [там же: 176–177].

«Существуют несколько аспектов буддизма, сохранённых и в палийском каноне, и в махаянских писаниях, которые удостоверяют наличие

элементов, продолженных ваджраянскими традициями. Фактически сама структура *сангхи* даёт неверное представление о ранних эзотерических наклонностях. Палийские писания, Виная, и другие подобные документы намекают, что Будда часто исчезал с полностью освящённой *сангхой*, чтобы дать им частные учения, которые нельзя открывать ни мирянам, ни не-буддистам». Место, которое использовалось для посвящения бхикшу в религиозную жизнь, называлось мандала. Т. е. посвящение осуществлялось в хорошо освящённом месте. Церемонии, совершаемые на этих священных мандалах, принципиально не отличались от тех, которые были общи для эзотерических школ. Посвятительные церемонии, которые применялись в школах Хиньяны и Махаяны, экстенсивно прибегали к мантрам. Изначально ранние буддийские обряды опирались на ритуалы по древним ведийским моделям. Они ничем не отличались от ритуалов тантрических школ. Например, в Никаях сообщается о практике ритуального пожертвования огню (*хома*) [там же: 178–179].

Поэтому неудивительно, что ранние махаянские практиканы были вовлечены и в тантрические практики. Роберт Турман отметил в «Вималакирти-нирдеше», что Вималакирти учит чисто тантрической доктрине, которую можно найти и в «Гухья-самаджа-тантре». Вся Махаяна подчёркивает первичность *упай*...

«Родство между махаянскими учениями, такими как у Вималакирти, и ваджраянскими традициями, такими как *Гухья-самаджа* и *Ваджра-кила*, может быть даже глубже, чем простое сходство учений. По-видимому, необходимо провести дальнейшие исследования исторических и идеологических связей *Вималакирти-сутры* и различных тантрических традиций» [там же: 180–181].

Состав тантрических систем и их классификация

В качестве системы каждая тантра состоит из коренного текста (*мула-тантра*), его сокращённых вариантов (*лагху-тантра*), комментариев (*тика*, *панджика*) и разнообразных руководств (*садхана*) по созерцательным практикам, визуализациям, йогическим упражнениям и т. д. В этом смысле каждая тантра должна включать в себя три неперенные составные части: основу (воззрения о мироздании и философия бытия), Путь (способы и методы обретения Просветления) и плод (описание *мандалы* божеств и состояния просветлённости – *буддхатва*). Тибетцы эту триаду называют *gzhi lam 'bras bu* (*жи-лам-дре-бу*). Путь практикующих ту или иную тантру пролегает через ежедневные ритуально-созерцательные практики, структура которых полно излагается в текстах *садхан*.

Первые внутренние классификации текстов тантр «Видьядхара-питаки» появились ещё в Индии, например, в трудах Буддхагхуи (VIII в.) [Dalton 2005: 121–124]. Среди них простейшей являлась третичная классификация – крийя-, чарья-, йога-тантры. Последние назывались также «тайные». Позднее появились шести- и семиричные классификации (например, у Атиши в XI в.). При окончательной кодификации канона школы ньяингма были приняты шесть классов тантр: крийя-, упайога-, йога-, махайога-, ануйога-, атийога- (или *дзогчен*). Все остальные школы тибетского буддизма и мировая буддология пользуются классификаций, установленной в XIV в. Бутоном, упорядочившим тексты Кангьюра. Она считается четверичной – крийя-, чарья-, йога-, ануттара-йога-тантры. Последняя состоит из трёх внутренних классов: махайога-, ануйога-, атийога-тантры, тексты которых часто называют «отцовскими», «материнскими» и «недвойственными» соответственно.

И эта четверичная система тоже была создана в Индии и включена в «Ваджра-панджара-тантру» (санскр. *ārya-dākinī-vajra-rañjara-mahātantra-gāja-kalpa-nāma*, тиб. *'phags pa mkha' 'gro ma dor rje gur zhes bya ba'i gryud kyī rgyal po chen po'i brtag pa*, условный перевод – «Благородная великая тантра царских ритуалов,

поведанная дакини Ваджрапанджарой, или той, что носит алмазную сеть»), один из культовых текстов Ваджраяны. В Тибет его, по-видимому, первым принёс Марпа, который получил его в качестве духовной передачи от своего учителя Наропы. Судя по всему, это достаточно поздняя тантра или окончательно зафиксированная поздно (не раньше X–XI в.), поскольку рассматривает Ваджраяну как сложившуюся тантрическую систему, состоящую из четырёх отделов, которым соответственно принадлежат все тексты тантр. Другое краткое название – «Дакини-ваджра-панджара-тантра». Исследования же показывают, что хорошо известная ныне четырёхчастная система буддийского тантризма была установлена лишь в XI–XII вв.

Согласно пояснениям «Ваджра-панджара-тантры», четыре отдела тантрической системы называются тантра деяний (*крийя-тантра*), тантра исполнения обетов (*чарья-тантра*), тантра йоги и тантра наивысшей йоги (*ануттара-йога-тантра*):

- «Тантры деяний служат низшему (уровню практики).
- Йога не деяний (а обетов, или *чарья*) – тем, кто выше этого.
- Высокая йога явлена для высоких существ.
- Наивысшая йога – для тех, кто выше их» [Dalai Lama 1988: 121, 225, No. 2].

Уже к IX в. в Индии оформились десятки (а возможно, и сотни) систем буддийского тантризма, которые были в конце концов сгруппированы в четыре вида: три «внешних» и один «внутренний», подразделяемый ещё на три подвида.

Первые – это (1) *крийя-тантра*, предусматривающая действенные ритуалы очищения тела и речи, (2) *чарья-тантра*, обучающая умственному ритуализму, простой йоге ума, и (3) *йога-тантра*, обучающая сложной йоге ума, примерно соответствующей *раджа-йоге*, или «царственной» йоге индуизма. Относящиеся ко второму, «внутреннему» виду системы, именуемые обобщённо *Ануттара-йога-тантра* (т. е. наивысшие), – это (1) *маха-йога*, или Великая йога созерцания Иллюзорного тела (коим является всё в мире), называемая также «отцовской», поскольку упор делается

на действенном сострадании и методе, мужском начале духовности; (2) ану-йога, или йога по созерцанию пустоты (*шуньята*), считающаяся «материнской», т. е. практикующей открытие интуитивной мудрости (*праджня*) в качестве женского начала духовности, и (3) ати-йога, или йога Великой полноты (тиб. *дзогчен*), как состояние совершенства Изначального Будды, Абсолюта, единства сущего, недвойственности.

В творчестве Бутона много внимания уделяется обоснованию четверичного разделения тантр. Согласно А. Терентьеву [Терентьев 2006: 323–324],

1) разделение тантр основано на разделении индийцами людей на четыре варны или касты. Так, брахманы склонны к верованиям о достижении освобождения лицами благородного происхождения с помощью ритуалов. Они с радостью предаются аскезе, ритуальным омовениям и подобному, то есть тяготеют к крийя-тантрам. Люди из купеческого рода (т. е. вайшьи) не способны к тяжкому подвижничеству, не занимаются они и низкими делами. Они склонны сочетать метод внутренней йоги и мудрости – с внешними действиями, то есть тяготеют к чарья-тантрам. Люди царского рода (кшатрии) совсем не способны к аскезе, привержены пяти удовольствиям и тяготеют к йога-тантрам. Простолюдины (*шудры*) – нечисты телом, творят зло, не раздумывая, едят пять видов мяса и пять нектаров, делают чёрную работу, – для них Ануттара-йога-тантры;

2) классификация по четырём типам ядов ума (тиб. *nyon mongs*). Бутон относит к категории крийя-тантр людей с сильным и средним неведением (*авидья*). Для тех, у кого лишь слабое неведение, – чарья-тантры. Тем, у кого слабое или среднее неведение, дополнительное средней силы похотью и гневом, предназначены йога-тантры. Ануттара-йога-тантры – для тех, у кого наиболее сильны все три яда;

3) классификация по способностям. Личности с низшими способностями, малым умом – удовлетворяются внешними действиями, омовениями и т. д. Это для них придуманы внешние образы (тиб. *phyi'i bris sku*) и т. п. Адепты же Ануттара-йога-тантр – это те, кто обладает наибольшими способностями и остротой восприимчивости.

Считается, что наивысшими тантрами в качестве искусных средств (*упайя*) на Пути используются три главные человеческие омрачения (*клеща*), или врождённые яды ума. «Отцовские» предпочитают ярость, гнев, злость, «материнские» – желание, страсть, похоть, а «недвойственные» – неведение. В школе гелук тантры недвойственности не выделяют в отдельный класс, а по некоторым критериям относят их либо к «отцовским», либо к «материнским».

Системы тантризма раскрываются в сложных многоуровневых комплексах из взаимосвязанных текстов, ритуалов, практик и т. п., сгруппированных вокруг отдельных мифологических персонажей. Так, к системам внутренних тантр относятся комплексы Гухьясамаджи (Встречаемый в таинстве), Чакрасамвары (Оградитель; тантрическое значение: Соединяющий чакры йогина воедино, другое имя – тиб. *bde mchog*, букв. Высшая радость), Хеваджры (О Алмаз), Ваджрапани (Держащий ваджру в руке), Ямантаки (Покоритель бога смерти Ямы), Калачакры (Колесо времени) и др. [Рерих 1990: 9].

Хотя отдельные тантрические системы весьма различаются, они имеют и много общего. Одним из важных признаков сходства является деление многочисленных практик на две части или две стадии применения йоги (тиб. *gim pa gnyis kyi mal 'byor*). Во внешних видах Ваджраяны они называются «йога символов» и «йога вне символов». Во внутренних – это стадия построения и развития (*утпатти-крама*) и стадия свершения и слияния (*утпанна-крама*). Методы утпатти-крама развивают восприятие мира как мандалы и созерцание себя в кругу её божеств. Здесь много внимания уделяется рецитации мантр при медитации на *йидама*³ и отождествлении с ним.

³ Йидам (санскр. *Iṣṭa devatā*, тиб. *yi dam*, или *kyi lha yi dam*, «желаемое» для созерцания божество) – класс обожествлённых существ, которые используются в практике визуализации. Созерцание йидама призвано выявлять глубинную просветлённую природу адепта. Его сознание «перемещается» в мандалу и отождествляет себя с йидамом. Тогда ум, опираясь на пустоту формы йидама, постигает его содержание как Ясный свет, воплощение Абсолюта. На начальной стадии (*утпатти-крама*) цель созерцания устрашающих и воинственных видов многих йидамов состоит в противодействии порокам, страстям, желаниям. В тибето-монгольской иконографии канонизированы изображения всех йидамов. В тибетском буддизме под йидамами рассматриваются мирные (благодатные, *бхагавант*), полугневные и устрашающие формы будд и других духовных персонажей, в том числе покровителей (*дхарма-пала*). К мирным относятся Авалокитешвара, Манджушри, Тара и т. д., к полугневным – Гухьясамаджа,

Методы стадии свершения, слияния (*утпанна-*, или *нишпанна-*, или *сампанна-крама*) помимо физических и дыхательных упражнений включают созерцания тонких психических процессов, описываемых в тантрах через термины «пра́на» (энергии), «нади» (каналы), «бинду» (капли) и т. д. Только мистические знания и предельное самопознание адепта на стадии *утпанна-крама* ведут к обретению Просветления, к состоянию Будды. Стадии же внешних систем Ваджраяны и первая стадия внутренних систем лишь способствуют обретению различных совершенств (*сиддхи*), в том числе сверхъестественных (*махасиддхи*).

В Ваджраяне по-прежнему центральным для мифологии, культа, сотериологии и прочих аспектов религии оставались образ Будды и идея Просветлённости. В связи с ваджраянской созерцательной практикой здесь особое развитие получило учение о дхьяни-буддах (они же – Татхагаты, или Истинносущие). В «Гухья-самаджа-тантре» их называется пять. Они суть формы превращения Будды во время погружения в транссостояния: Акшобхья, Вайрочана, Ратнасамбхава, Амитабха и Амогхасиддхи. Каждый из них проявляется в одной из сторон света и имеет соответствующего земного Будду, бодхисаттву, праджню, окружение из мифических существ, а также определённый цвет и элемент (воздух, пространство, огонь, вода, земля).

Приведём схему различных соответствий и отождествлений пяти Просветлённых, выработанную уже в период написания первых комментариев на «Гухья-самаджа-тантру» VIII–X вв.

Калачакра и др., а к устрашающим – Ваджракилая, Хаягрива, Ямантака и др. Мужские йидамы называются херука, женские – дакини, а пребывающие в соитии пары – «отец и мать» (*яб-юм*) как единство искусного средства (*упайя*) и высшего знания (*джняна, праджня*). «Йидамы могут выглядеть просто, а могут иметь множество голов, рук и ног. Они могут быть обнажены или одеты, иметь разные украшения. Гневные Йидамы носят оружие, украшения из костей и черепов. Всё это имеет конкретную символику. И тому, кто её знает, достаточно воспроизвести в памяти фигуру Йидама, чтобы осознать сложные положения учения и философские концепции. Образы, кажущиеся обычному человеку недостойными, служат для разрушения привычных двойственных представлений типа “хорошо-плохо”» [Символы буддизма 2005].

Будды	Vairocana	Amitābha	Akṣobhya	Ratna-sa mḥbava	Amogha- siddhi
Алмазные богини мудрости	Locanā	Pāṇḍara- vāsinī	Dhātīśvarī	Māmakī	Samaya Tārā
Семьи	Buddha Просвет- лённый	Padma Лотос	Vajra Алмаз	Ratna Драго- ценность	Karma Деятель- ность
Алмазные формы	kāya Тело	vāk Речь	citta Ум	gūṇa Качество	karman Деяние
Алмазные группы дхарма-ча- стиц сознания	gūṇa Цвет и форма	sañjñā Пред- ставле- ние	vijñāna Сознание	vedana Ощуще- ние	saṃskāra Влияние прежних деяний
Омрачения – яды сознания	moha Духовная слепота	rāga Страсть	dveṣa Ненависть	krodha Злоба	īrṣyā Зависть
Алмазные элементы	pṛthvī Земля	tejas Огонь	ākāśa Простран- ство	āpa Вода	vāyu Воздух
Алмазные органы	cakṣu Зрение	jihvā Вкус	śrotra Слух	ghrāṇa Обоня- ние	kāya Осязание
Цвета созерцания	avadāta Белый	lohita Красный	nīla Синий	pīta Жёлтый	harita Зелёный

Такие и более сложные таблицы-списки терминов (*матрика*) предназначались в помощь мастерам и ученикам для точного воспроизведения ритуалов и практик созерцания, используемых в данной школе тантры. В других тантрических системах приводятся иные списки терминов, соответствующие иным созерцательным практикам.

Новым ваджраянским вкладом в пантеон буддизма стали так называемые главные будды. В позднейшей литературе тантр (VIII–XI вв.) к названным дхьяни-буддам и Ваджрадхаре добавились ещё Ваджрасаттва («Алмазное существо») и Ади-Будда, или

Изначальный Будда. Кстати, Ваджрасаттва впервые появился в конце двенадцатой главы «Гухья-самаджа-тантры» (см. перевод во второй части монографии). В первой же главе этой тантры названы не только пять Истинносущих (см. выше таблицу), но и шестой над ними, у которого уже было несколько имён.

Учение об Изначальном Будде отличает буддийский тантризм от индуистского. Однако даже образ Ади-Будды в Ваджраяне не трансформировался в образ Бога-творца. Создаваемые Ади-Буддой миры суть миры запредельных состояний сознания. Они составляют сакральную Вселенную, изображаемую на священных мандалах-диаграммах, не имеющих отношения ко всему видимому в обычном состоянии, т. е. к яви.

Согласно тантристам, саморождённый Ади-Будда всегда пребывает в нирване. Этот Будда различим лишь адептами шуньяты, поскольку представляет собой вселенскую пустоту, «наполняющую» видения созерцателя. В этом случае Изначальный Будда называется также Ваджрадхара, или «Держатель громовника», посредством которого он дарует своим приверженцам Просветление, дающее знание истинного учения и право его проповедовать. Свое учение Ваджрадхара передаёт великим и совершенным (*махасиддха*) йогинам, например Тилопе, мастеру махамудры («Великая печать», тиб. *phyag rgya chen po*) – системы тантрических созерцаний «единения двух [тел]», или непосредственного постижения природы Будды как печати на своём сознании.

В Ваджраяне значительное время занимал процесс подготовки к посвящению и ознакомлению с тайным учением, так как тантрические созерцания и священнодействия были опасны для психики неофита. Считалось, что посвящение мог выдержать лишь человек нравственный, способный быть «достойным сосудом». Повседневно и повсеместно ваджраянисты практиковали медитативные упражнения, включающие как особые позы, жесты, так и специфические размышления над краткими священными речениями (*мантра*), а также мистическими формулами и магическими заклинаниями (*дхарани*). Правильное исполнение этих действий могло принести достижение не только той или иной житейской цели, но и жизненной – спасения от череды рождений.

Обобщающие характеристики тантр Наивысшей йоги

Наверное, трудно найти в дисциплинах гуманитарного знания более противоречивые оценки, чем те, которые получили произведения индийского тантризма второй половины I тысячелетия. Если читать тантры Наивысшей йоги (*ануттара-йога-тантра*)⁴ без подготовки, то неизбежно окажешься в числе отрицателей этих текстов и традиций в качестве религиозно-нравственного учения, в качестве Пути духовного совершенствования.

Буддийский тантризм, Ваджраяна (или Алмазная колесница), Мантраяна (или Колесница мантр), вершина Махаяны, «эзотерический буддизм», «буддийский мистицизм» и т. д. суть названия, которыми авторы научно-исследовательских и популярных произведений обозначают, как правило, одно и то же. Примерно с середины I тыс. н. э. в буддизме Индии зарождаются новые религиозные течения с иной обрядностью, иными средствами выражения, иными йогическими медитативными техниками, предполагающими ускоренное достижение духовной цели. Они возникают в соответствии с новым Словом Будды, которое возведено в былые времена, но только теперь смогло быть понято и стать действенным в Пути освобождения от череды рождений, от круговерти страданий.

Появляются новые поведенческие, речевые и умственные виды йогической деятельности, зовущие обрести всё те же высшие духовные цели – природу Будды, Просветление, освобождение от рождений – иными средствами, объявленными гораздо более решительными и эффективными, ведущими к скорейшему (вплоть до одного рождения) избавлению от страданий. В Алмазной колеснице эти виды деятельности включили в себя и всё то, что

⁴ Относительно «*anuttara*» в российской традиции закрепилось название «наивысшая», хотя в английской традиции нередко говорят “*unexcelled*”, или «непревзойдённая». Санскрит в выборе подходящего слова не помогает: главная, наилучшая, превосходная. На тибетском “*bla med*”: наивысшая, превосходная, непревзойдённая. Известный американский специалист по текстам тантры Роберт Турман настаивает на термине “*unexcelled*” [Tsong Khapa 2010: 18]. Как увидим ниже, в комментарии Чандракирти (ПУТ) «Гухья-самаджа» названа просто «вершиной тантр» [Pradīpodyotana 1984: 1–2].

отвергалось, отрицалось, искоренялось из сознания, речи, физических действий предшествующими направлениями буддизма, всеми его школами. Менялась и иерархия духовных элит. Место прежних махатхера, ачарья, «земных» бодхисаттв теперь занимают сиддха – совершенные мастера, овладевшие несколькими из восьми сверхъестественных способностей (*сиддхи*) и отринувшие поведенческие и нравственные устои монашества. Роль учителя (*гуру*, *сиддха*, *махасиддха*) новых религиозных систем возросла настолько, что он не только обожествлялся, объявлялся последователями воплощением того или иного Будды, того или иного «небесного» Бодхисаттвы, но и расширил тысячелетнюю Три-ратну (три Драгоценности): Будду, Дхарму, Сангху. Учитель стал «четвёртой» Драгоценностью.

Те, в ком зародились сострадание и воля к Просветлению (*бодхи-читта*), вступают на Путь совершенствования. Одной из главных предпосылок успешности предприятия есть правильное определение собственного уровня развития, в чём может помочь только опытный учитель – гуру, он же психотерапевт, ясновидящий, знаток буддийского и тантрического Слова Просветлённого, опытный йогин, мастер проведения ритуалов тантры. Для любого уровня имеются соответствующие тексты, предписания, обряды, практики и т.д. Тестирование ученика является залогом правильного выбора тантрической практики. Самым способным, талантливым ученикам предлагалось специализироваться в тантрах Наивысшей йоги.

Алмазная колесница является чрезвычайно сложным комплексом представлений и практик, особенно для лиц европейского христианского или мусульманского склада ума. Более того, многие медитативные техники, сексуальные упражнения (воображаемые и реальные), этические постулаты и ритуальная обрядность не могут быть принятыми и использоваться ни буддистами тхеравады Южной и Юго-Восточной Азии, ни махаянистами культур Дальнего Востока, ни джайнами, ни большинством ответвлений индуизма в Индии, кроме некоторых форм шиваизма и отчасти вишнуизма, в которых тоже развивались тантрические виды деятельности и сопутствующая им обрядность.

Очень избирательно отнеслись к Ваджраяне китайцы. Хотя на китайский язык с VIII в. переводились многочисленные

тантрические тексты, в том числе Ануттара-йога-тантры, тантризм долгие века не приживался в Китае, оставался эзотерическим знанием с упором на мантры и медитации⁵, и только при династии Юань (XIII–XIV вв.) он приобрёл популярность в верхах общества, прежде всего в области сексуальной йоги и ритуалов. Примерно то же самое характерно и для Кореи, в которой расцвет тантризма происходит при династии Корё (918–1392)⁶. В Японии возникла собственная ритуальная тантрическая школа сингон, в центре культа которой оказался Будда Махавайрочана и тексты, посвящённые ему, переведённые с санскрита на китайский язык (подробно проблемы тантры на Дальнем Востоке рассмотрены в [Esoteric Buddhism 2011], а также [Тантрический буддизм 1999; Махавайрочана-сутра 2018]). Своеобразный тантризм свойствен и средневековому Вьетнаму.

На первый взгляд, Ануттара-йога-тантра, в том числе «Гухья-самаджа» и «Хеваджра-тантра», ниспровергает не только существующие религиозные начала, но и социально-нравственные устои традиционного индийского общества. Тантрические ритуалы потому отправляются тайно, что их невозможно демонстрировать непосвящённым. Они имеют отталкивающий характер, явно нарушающий все социальные запреты. Чего стоят только пресловутые обрядовые предписания поедать пять видов мяса (коровы, собаки, лошади, слона, человека) и поглощать пять нектаров (экскременты,

⁵ Условно тантрическим (или полутантрическим) стал культ «Махавайрочана-абхисамбодхи-сутры» и сутр этого круга, сформировавшийся в VIII в. Опять-таки в Китае к этому времени уже культивировались дхарани, мудры, мантры, абхишеки и т. д., изначально махаянские, но огромное развитие получившие в тантре. Поэтому здесь различать Махаяну и Ваджраяну крайне сложно. В принципе и эзотеризм как таковой это отнюдь не продукт тантризма, поскольку был свойствен буддизму изначально в виде упражнений высшей медитативной техники, доступной единицам. Различные мнения учёных, изучающих буддизм в Восточной Азии см. [Esoteric Buddhism 2011: 5–18]. По мнению А. Ваймана, появление тантризма в Китае (и на острове Ява) обязано деятельности индийских тантриков Ваджрабодхи и Амогхаваджры в первой половине VIII в., а также китайской школе тэндай, в которой тантра была одной из обязательных тем изучения; затем тантризм был перенесён в Японию Кобо Дайси – основоположником сингон [Wayman 1980: 53]. О вкладе названных тантриков см. в переводах с китайского А.Г. Фесюна [Тантрический буддизм 1999].

⁶ В корейскую Трипитаку в это время была включена и «Гухья-самаджа-тантра» [Esoteric Buddhism 2011: 599].

моча, кровь, сперма, костный мозг)? Не меньшую озабоченность вызывают обряды сексуальной йоги, рекомендующие совершать половые акты с близкими родственниками (матерью, дочерью, сестрой)⁷. И неважно, что, как правило, это лишь визуализации.

Обо всех этих ритуальных особенностях откровенно сообщается в текстах тантр. Учёные до сих пор спорят о том, как понимать и переводить такие пассажи, как истолковывать их: понимать ли их буквально или символически (метафорически). Тексты предоставляют и такую возможность, советуя при отсутствии того или иного обрядового элемента (например, человеческой плоти или дочери адепта) вообразить его, т. е. медитативно представить, что этот элемент есть.

Анuttара-йога-тантра обещает достойнейшим достигнуть Просветления в течение одной жизни. На вопрос «как?» отвечает не коренная тантра. Это возможно только совершенно индивидуально под руководством гуру и с общей методологической помощью текстов садхан (письменных руководств относительно йогических упражнений). Тантра же созидает космическое пространство Просветлённых будд, бодхисаттв (обоих полов), и оно кардинально отличается от Чистых земель будд Махаяны (*буддха-киетра*), прежде всего многогранностью созерцательных практик. Отличаются и пути достижения Просветления в Ваджраяне, на определённом уровне которых требуется полное отторжение морали как социума, так и буддийского монастыря.

Нам не просто осознать, что значит творить тексты и отправлять религиозные ритуалы тайно, встречаться сообщая с буддами, богами, дакинями, легендарными и живыми видья-дхарами, йоги-нами и йогинями (эти и прочие термины см. [Андросов 2011]), другими небесными персонажами и делать это в неких сакральных местах, превращаемых в царство света, в котором исчезают и мирские, и вероучительные представления о добре и зле, о грубости и ласковости, об отвратительном и прекрасном, где всё равно и с природою слиянно (*сахаджа*).

⁷ Да, Виктор Тёрнер, известнейший этнограф, специалист по символам и ритуалам, полагает, что обрядово-ритуальная действительность не совместима с этическими постулатами [Тёрнер 1983].

Постигая чаще всего в сравнении, мы не находим параллелей в подлунном мире ни прошлого, ни настоящего столь удивительного сочетания несочетаемого. Стремиться получить наслаждение, алкать самого желанного, отречься от впитанных с молоком матери нравственных постулатов, забыть родственные связи, отождествить каждого участника тайного сообщества с той или иной тантрической ипостасью, с её функциональной обрядовой ролью – и всё это считать высоким религиозным служением! По-видимому, такое могло стать действенным и реальным только в состоянии экстатического транса, превращения внутренних способностей и склонностей индивида в единый всплеск совокупного общинного плода этого действия.

Здесь акты поклонения и почитания, подношения даров буддам, обожествлённым лицам и живым адептам, учителям могут совершаться самым незамысловатым образом, например, соитием мужских и женских участников ритуалов или поеданием самых необычных веществ. Вероятно, более сложным культом поклонения было исполнение сокровенных речений (*мантра*), предполагавшее не только правильное произношение, рецитацию слогов, но их видение, медитацию. Причём самые гениальные творцы такого рода мистерий могли создавать их в собственном сознании, в меняющемся калейдоскопе картин созерцания.

Но всё это в равной мере виды высокого благоговения, все они служат высокой цели – слиянному единству тела, речи и ума. Такого рода обрядовые практики приводят к раскрытию необычных, сверхъестественных сил. Естество рядовых участников, учеников и опытных тайных общинников обогащается духовными силами, и каждый проявляющий рвение достигает результата соответственно своему психологическому, физиологическому и умственному уровню развития. Некоторые становятся адептами, называемыми здесь гуру, йогинами, йогинями, даками, дакинями и т. д., а кто-то – Просветлёнными, Буддами (к примеру, Падмасамбхава).

Но главное, по индийским представлениям о нашем циклическом существовании, это прекращение череды рождений в течение практик одной жизни, забвение мук, бед, несчастий навсегда. Тем не менее некоторые из этих освобождённых продолжают являться

на таинства посвящённых, продолжают научать искателей свободы. Именно Просветлённым и их воплощениям отводятся заглавные роли и авторство основных проповедей в текстах тантр.

Если в Хинаяне и Махаяне правила и предписания были очень строгими, причиняя много неудобств и телесных страданий, а для достижения состояния Будды требовалось необычно долгое время и много рождений, то согласно «Гухья-самадже», процесс освобождения занимал самое короткое время и был возможен даже в течение одной жизни. Согласно Б. Бхаттачарья [Guhyasamaja 1931: XI], цель ГСТ высказана в строфе 3 главы VII (здесь и далее в моём переводе с санскрита):

То, что хочется, не достигается практиками
Строгих ограничений и трудновыполнимых обетов,
Но достигается преданным почитанием
И наслаждениями всем желаемым.

Каждая тантра, а тем более тантрическая система отличается своеобразием. Для примера в данной книге приводится перевод первых глав «Хеваджра-тантры». Читатель с удивлением обнаружит разительное отличие от ГСТ: в темах, подходах, решениях. Неожиданное привлечение санскритской грамматики, придание новых смыслов и значений мантрам, их детальный анализ, применение учения о двух стадиях и т. д. Если же взять в руки только что опубликованный перевод первой главы «Кала-чакра-тантры», выполненный Виленой Санжеевной Дылыковой – ветераном российской буддологии и ученицей Юрия Николаевича Рериха [Кала-чакра-тантра 2018], то можно познакомиться с чрезвычайно сложными астрологическими воззрениями индийцев.

Российское научное востоковедение, российскую буддологию и российскую культуру ожидает необычайное приобщение к самым таинственным слоям индийского наследия, к самым трудным, но искренним откровениям духа. Восприятие привычных религиозных воззрений очень скоро становится популяризаторским, смыслы духовных устремлений «замыливаются», слова звучат, но не проникают в сознание. Под благонаравием, благочинностью,

благолепием внешних форм религиозности зачастую скрываются равнодушие, безразличие, туманное представление о достижении духовной цели и т. д.

Вот против таких обстоятельств и выступили первые тантрики буддизма, усомнившиеся в устремлениях священнослужителей и монахов, как Хинаяны, так и Махаяны. Ваджраянисты искали новые способы (*упайя*) воодушевления адептов и йогов к выполнению задач иного рода. Они подвергли разрушению всё устоявшееся, застывшее, остановившееся на словах, речах, за которыми ничего не следовало. Трансгрессия, таким образом, оказалась действенным методом слома застывшего уклада общественно-монастырского буддизма. Поэтому не стоит огульно обвинять Ваджраяну, прочитав непривычные духовные положения. Они требуют вдумчивого обдумывания и понимания особенностей контекста такой своеобразной текстовой деятельности.

Очерк 5

ПРОНИКНОВЕНИЕ ИНДИЙСКОГО БУДДИЗМА В ТИБЕТ (VII – VIII века)

В Тибете мы смотрим на все эти аспекты практики как на совместимые, мы не видим противоречия между сутрами и тантрами и вовсе не считаем противоположными практику человеколюбивых деяний и практику пустотности. Результатом такого отношения стало то, что мы объединили все системы воедино.

В целом альтруистическое намерение стать просветлённым является корнем, или основанием, многочисленных сострадательных практик. Доктрина же пустотности является корнем практики проникновенного видения. Для того чтобы развить ум, осознающий сущность явлений всё глубже и глубже, нужно заниматься медитацией. Чтобы достичь медитативной устойчивости и прилагать все силы к этим практикам, существуют особые методы божественной йогии...

Далай-лама XIV

Осознанный выбор тибетцами буддийской культуры Индии

В начале VII в. рядом с великой и древней индийской цивилизацией возникло тибетское государство, которое более двух веков являлось крупнейшей политической силой Центральной Азии. Формирование новой державы сопровождалось распространением и укреплением в ней буддизма. К середине IX в. в Тибете были заложены основы той духовной организации, которая стала определять дальнейшее развитие культуры вплоть до XXI в. не только для народов Тибетского нагорья, Гималаев, но и Монголии (Внешней и Внутренней), а также народов России – бурятов, калмыков, тувинцев.

Главными учителями тибетцев стали индийские буддисты разных направлений и школ. Как в далёком прошлом, так и ныне Индия и Тибет в этнокультурном отношении представляют собой совершенно непохожие исторические общности. Этноязыковые различия усугубляются климатическими и географическими особенностями, отразившимися на быте, психологии, труде и других сторонах образа жизни. Тем не менее тибетцы оказались обществом, хотя и архаическим, но весьма открытым для восприятия чужой и именно индийской культуры, заимствовав у неё письменность, литературу, науку, религию.

Необходимо подчеркнуть, что выбор культурной ориентации страны и её религиозный выбор были полностью осознанными и последовательно воплощались центральной властью. Жители горной страны хорошо были знакомы с духовной культурой народов Восточного Туркестана, входившего в состав Тибетского царства, Западного Китая, Непала, Кашмира, Бутана, Северо-Восточной Индии – все эти страны длительное время являлись данниками могущественного царя Тибета и в них стояли военные гарнизоны его армии.

VII–VIII вв. во всех названных странах был временем расцвета буддизма, который прекрасно уживался с другими конфессиями. В Тибете действовали многочисленные буддийские миссионеры из этих стран, представлявшие самые разные школы и направления этой религии. Особенно активно вели себя проповедники китайского буддизма, миссия и храм которых появились в столице Лхасе уже в 40-е гг. VII в. Казалось бы, известное этноязыковое родство [Рерих 1961: 19]¹ тибетцев и китайцев, языки которых относятся к обширной семье китайско-тибетских языков (тибетский входит в тибето-бирманскую группу этой семьи), высокий уровень

¹ Одной из составных образующих тибетского народа (называющего себя пёба) стали племена цян, относящиеся к китайско-тибетской языковой семье и жившие вокруг озера Кухунор (Хухунор) в исторической области Амдо (ныне – провинция Цинхай в КНР), расположенной между Восточным Туркестаном (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР) на западе, собственно Китаем на востоке, пустынями Гоби и Алашань на севере. Именно из Амдо эти племена с IV в. до н. э. и особенно с начала нашей эры после кровопролитных войн с императорским Китаем расселились южнее – в исторической области тибетской цивилизации Кхам (западная половина провинции Сычуань

китайской цивилизации и относительная простота уже адаптированных китайских форм буддизма, а также династические браки китайских принцесс с тибетскими царями должны были максимально облегчить работу китайских миссионеров.

Однако этого не произошло. Как это ни покажется странным для поведения архаического человека, но он осознанно выбрал в качестве государственной религии наисложнейшую форму мирового буддизма из всех известных ему (и, кстати, из всех известных человечеству). Как с точки зрения мифологии, ритуала, обрядности, так и со стороны йогической медитативной практики, философских теорий, этических доктрин таковой формой стало северо-индийское синкретическое единство Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны (буддийского тантризма), нашедшее своё выражение и в монастырях-университетах, и в государственной политике ранне-средневековой Индии VI–XII вв.

Очевидно, восприятие именно такого буддизма – это самый трудный из возможных путей тибетской культуры. Тем не менее тибетские цари сначала неоднократно посылали своих людей в Индию учиться, затем приглашали ко двору индо-буддийских монахов, отпускали из казны средства на строительство буддийских храмов и монастырей, на снабжение всем необходимым школ

в КНР и северо-западная часть провинции Юньнань) и в исторической области Цанг на Тибетском нагорье (Тибетский автономный район КНР). Последняя стала колыбелью созревания тибетской государственности. С той поры области Амдо и Кхам неоднократно завоевывались многими государствами Центральной Азии и Китая и были окончательно отделены от вассального Тибета Китаем в конце XVII–XVIII вв., но до 60-х годов XX в. тибетцы численно преобладали среди населения названных земель (см. [Богословский 1978: 15–21; Кычанов, Савицкий 1975: 22–24; Цендина 2002: 47–50]). По словам М.И. Воробьевой-Десятовской, ядро тибетского этноса сформировалось на Тибетском нагорье. В него вошли автохтонное население, цяны, а также соседние народы [Воробьева-Десятовская 1992: 157]. Лев Николаевич Гумилёв называет четыре этнические группы, населявшие в древности Тибетское нагорье. Это «индоарийские племена дардов и монов в верховьях Инда; кяны (цяны) – воинственные кочевники в Амдо, Цайдаме и Каме... Шаншун – Северный Тибет – был населён иранскими кочевниками, близкими сакам... осёдлые тибетцы – боты, распространявшиеся по долине Брахмапутры (Цангпо), – положили начало созданию Тибетского царства» [Гумилёв 1996: 318]. Любопытно мнение и монголо-тибетского учёного Сумпа-Кхенпо (1704–1788), см. [Пубаев 1981: 155–158]. Однако некоторые учёные считают, что источники не позволяют судить достоверно ни об этническом, ни о языковом родстве тибетцев не только с китайцами, но и даже с цянами [Beckwith 1987: 3–8].

переводчиков, на организацию рукописного, а позднее и книгопечатного дела для перевода буддийского канона с санскрита на тибетский язык и т. д. В результате Тибет стал хранителем огромного буддийского письменного наследия, в том числе и не сохранившегося в оригинале.

Для того чтобы понять, сколь необычайно сложную работу проделали индийские учителя и их тибетские ученики, достаточно сравнить её с современной научной буддологией. Вот уже более двух веков европейцы изучают буддизм, его традиции, практику, тексты, пытаются написать историю развития его доктрин, перевести его сочинения на европейские языки, но по-прежнему испытывают колоссальные трудности в понимании реалий как древнего, так и современного буддизма. Это особенно сказывается при передаче смыслов и значений технических понятий, категорий, идей философии, задач и процедур буддийской созерцательно-ритуальной практики и т. д.

До сих пор учёные обсуждают принципы перевода, их филологическую и философскую специфику. На европейские языки всё ещё не переведено полностью даже самое «маленькое» из буддийских канонических собраний – палийская Типитака. И совсем незначительное количество переводов выполнено из тибетского канона, а это 108 томов энциклопедического формата «Слова Будды» (Кангьюр)² и 225 томов комментариев к «Слову» (Тенгьюр)³ индийских авторов и другие тексты.

² Кангьюр (тиб. bka' 'gyur, переводы Слова Будды, в монголоизированном произношении – Ганджур) – каноническое собрание Законоучения, составленное из сутр и тантр, переведённых с санскрита на тибетский язык в VIII–XIII вв. Инициировал и организовал процесс перевода крупнейший буддийский мыслитель VIII в., индийский миссионер в Непале и Тибете Цантаракшита, поддержанный царём Трисонг Децэном. Как правило, тексты переводились индо-буддийскими учёными (*пандита*) и специально подготовленными тибетскими монахами (*лоцава*). Одновременно создавались лексические словари-справочники, в которых устанавливались почти однозначные соответствия между санскритскими терминами, понятиями, категориями Закона и тибетскими словосочетаниями. К XIV в. монастыри располагали отдельными «сырыми» коллекциями рукописей с многочисленными исправлениями, нередко с несколькими вариантами перевода одного и того же текста.

³ Тенгьюр (тиб. bstan gyur, переводы толкований Учения; монголоизированное произношение – Данджур) – тибетское каноническое собрание

Но если в данном случае проблема восприятия стоит перед носителями развитой европейской цивилизации, то можно себе представить, каким сложным казался буддизм носителям родоплеменной идеологии и каким чуждым он был для жрецов бон – тибетского шаманизма. Однако тибетцы сравнительно быстро преодолели все препятствия и встали на путь созидания текстовой культуры (одной из вершин человечества), в которой буддийская книга – предмет священный даже для неграмотного человека, а овладение буддийским знанием в монастыре – почётнейшая обязанность, по крайней мере, одного из членов каждой семьи земледельцев и скотоводов (см. интересное исследование [Огнева 1983]).

Интересно, что в это же самое время буддизм активно внедрялся и в Японию при сходных с тибетскими социально-политических и культурно-религиозных предпосылках [Мещеряков 1987; Мещеряков 1993]. Но сколь же различными оказались результаты этих двух процессов проникновения. Важную роль в установлении различий сыграла опосредованность японского буддизма китайским.

При всей обширности темы проникновения индийского буддизма в Тибет ограничимся в данной работе рассмотрением проблемы восприятия буддизма жителями горной страны на примере возникновения самой первой школы тибетского буддизма – ньингма («старейшая»). По-видимому, уровень восприятия тех или иных феноменов чужой культуры, как и степень «податливости», т. е. «приспособляемость» и интерпретируемость этих феноменов, суть необходимые условия межкультурного диалога и во многом определяют близость отношений. Последние, в свою очередь, могут обнаружить духовное родство, как между брахманизмом, индуизмом и буддизмом, языческими религиями автохтонных народов и буддизмом, даосизмом и буддизмом. Другие отношения – это вынужденное и зачастую напряжённое соседство, как между иудаизмом, христианством и исламом (хотя и происходящими из одного корня, подобно индийским религиям), как между язычеством и христианством, исламом и буддизмом.

переводов преимущественно санскритских текстов, комментирующих Слово Будды, сутры и тантры. Собираание и редактирование в основном завершилось в XIV в.

Таким образом, настоящая глава посвящена не столько описанию и перечислению того, чем обогатило индийское культурное наследие тибетскую цивилизацию, и даже не столько изложению событийной стороны проникновения индийского буддизма в Тибет (без чего, конечно, не обойтись), сколько проблемам теоретического осмысления того, благодаря чему это произошло и почему это должно было произойти. Как мне представляется, именно на последние два вопроса в науке пока нет ясных и достоверных ответов⁴, тогда как собственно история распространения буддизма в стране достаточно подробно освещена и тибетскими средневековыми историками, и в современной тибетологической науке (важнейшие труды вошли в приложенную к книге библиографию).

Вероятно, дать окончательный ответ на поставленные вопросы вряд ли возможно в одном исследовании. Но сам поиск ответа в области межкультурного диалога позволит заострить некоторые проблемы современной тибетологии. Ибо все эти сложнейшие процессы восприятия и усвоения тибетцами иной культуры помогут описать и характер архаического общества Тибета той поры, и его автохтонной религии (вид шаманизма), что весьма важно при известной малочисленности письменных источников.

В этой связи крайне интересно рассмотреть и программу действия носителей индийской культуры. Эта программа привела к впечатляющим результатам, причём не только в деле распространения религии, но и в создании механизмов трансляции культуры.

В противном случае трудно понять, почему и как тибетцы, будучи этнически и по языку в какой-то мере родственны китайцам, находясь с ними в постоянном взаимном общении, хотя и отличаясь от ханьских племен образом жизни, проходившей в суровых условиях гор и пустынь, не восприняли развитой

⁴ К примеру, не очень убедительно звучит, «что индийская форма буддизма была более доступной для понимания» [Кычанов, Савицкий 1978: 46], чем китайская. Ибо из всех национальных форм буддизма китайская является, пожалуй, самой простой формой, как с точки зрения ритуала, так и в отношении догматов, абстрактных идей, логических процедур, многие из которых не были задействованы в религиозной практике китайских буддистов, невзирая на их присутствие в переводных текстах китайского канона (*Taiṣe*). Тем более это справедливо в отношении китайской школы чань VIII в., соперничавшей с индийским буддизмом в Тибете.

древнекитайской культуры, несмотря на длительное пребывание в поле её воздействия.

Общеизвестно, что восточные общества весьма ревностно относятся к традиционным формам общежития и присущим им идейно-культовым системам. Поэтому любое начинание или новое предприятие в сфере культуры должно либо каким-то образом вытеснить традиционный институт, либо включить его в орбиту своего функционирования. В этом отношении Тибет является примером типичного восточного общества. С самого начала зарождения государственности в VII в. и по 50-е годы XX в. Тибет активно участвовал в политической жизни Центральной Азии и Китая, и при этом практически неприкосновенными сохранились социально-экономические отношения, патриархальный уклад жизни, формы производственной деятельности, техническая оснащённость и т. д.

Консерватизм названных сторон исторического бытия тибетцев вместе с тем не препятствовал религиозно-историческим нововведениям, становлению иной религиозной системы, распространившей своё влияние на все аспекты жизнедеятельности общества. Причём, в отличие от социально-экономической, религиозная система неоднократно модернизировалась, её коренные изменения касались, в первую очередь, степени участия религиозных институтов в государственном строительстве вплоть до перехода верховной власти в стране в руки духовных иерархов.

Выдающуюся роль буддийской религии в тибетской культуре предопределило множество факторов; условия для их действия создавались в период межкультурного диалога Индии и Тибета с середины VII по середину XIII вв. Здесь мы ограничимся анализом лишь первого этапа этого диалога, завершившегося несколькими знаменательными событиями, среди которых и выход указа тибетского царя (*ценпо*) Трисонг Децэна⁵ (755–797), провозгласившего буддизм государственной религией в 781 г.

⁵ В отечественной востоковедной литературе существует беспрецедентный разноречивый в передаче тибетских терминов и имён собственных. Объясняется он многими причинами: наличием нескольких диалектов тибетского языка, использованием различных систем транслитерации, «монголизацией» российской тибетологии и т. д. Вместо принятой европейскими

В отличие от Тибета, достигшего в VII–VIII вв. пика военно-политического могущества, многочисленные княжества-государства Индостана вступили в этот период в полосу непрекращающихся междоусобных войн [Алаев, Вигасин, Сафронова 2010: 154–158]. В результате последних в начале VIII в. области Синда потеряли политическую и культурную независимость, попав под власть арабов-мусульман, а с начала XI в. с севера хлынули орды воинов ислама, которые от набегов перешли к захватам, и к началу XIII в. вся Северная и Северо-Восточная Индия была покорена [там же: 178].

Веротерпимость, миро- и человеколюбие, упование на внутреннее самосовершенствование индивидов не вызывали ни понимания, ни уважения как у индуистов, так и у мусульман того времени. В пожарищах постоянных войн были сожжены и разграблены большинство университетов-монастырей и храмов-обителей, которые являлись не просто основой церковной организации буддизма, но и ядром системы воспроизведения буддийской культуры Индии. Существование монастырей и храмов буддизма обеспечивалось прежде всего правом собственности на крупные земельные угодья, полученные в дар от богатых покровителей и приверженцев. Это позволило монастырям стать хранилищами материальных и культурных ценностей, накопленных преимущественно в период расцвета буддизма в Индии с IV по VII вв., а в государстве Палов (т. е. на территории нынешних Бихара, Бенгалии и некоторых прилегающих землях) – по средину XII в.

учёными той или иной системы транскрипции, правила прочтения которой не совпадают, современные европейски образованные тибетские авторы предпочитают передавать латинскими буквами только произносимые фонемы в соответствии, чаще всего, с лхасским диалектом.

В отечественной науке ближе всего этой системе произношения отвечают труды Е.И. Кычанова, Л.С. Савицкого и М.И. Воробьёвой-Десятовской, но и в них сохранены некоторые имена и термины в устоявшейся монголизированной форме, например, «Цхонхава», «школа Каджутпа» вместо Цонкапа и Кагьюпа. В этом очерке я буду стремиться следовать именно современной тибетской системе транслитерации, избегая монголизмов, в отличие от своих же предыдущих работ. См. [Андросов 1981; Далай Лама 1993] и другие. Некоторые европейские учёные последних лет приводят наряду с тибетской транскрипцией и запись произносимых фонем основных имён и терминов. См., например: [Snellgrove 1987: 383; Williams 1989: 187–193], а также [Рерих 1990].

Смена власти феодалов-сюзеренов лишила монастыри прежних прав. Последний буддийский университет Индии – Викрамашила был разграблен и разрушен мусульманами в 1203 г. Всех монахов перебили, а рукописные книги сожгли и уничтожили [Bhattacharjee 1979: 355–357]. VIII–XII вв. – это время полутысячелетнего исхода буддийских учителей и монахов из Индостана, главным образом в Гималаи и Тибет, а также в Южную и Юго-Восточную Азию, иногда даже морем в Китай.

Вклад Сонгцэн Гампо и Тхонми Самбхоты в становление тибетской культуры

Первые исторические известия о проникновении буддизма в тибетскую горную державу совпадают с правлением царя Сонгцэн Гампо (613–649 гг.). В.П. Васильев и Р.Е. Пубаев высказали мнение о проникновении буддизма в Тибет до VII в., основанное на тибетской мифо-исторической традиции, относящей его начало к IV в. [Пубаев 1981: 17, 187–188]. Жившие в окружении нескольких буддийских цивилизаций, тибетцы, конечно, могли знать о буддизме и раньше, но, наверное, столько же они могли знать и о шиваизме, вишнуизме, даосизме, конфуцианстве и множестве языческих культов соседних племён и народов.

Исторический смысл проникновения религии состоит, вероятно, в возникновении потребности в ней у конкретного общества или государства (например, как в объединяющей различные племена и народы идеологии), а также в следовании ей. Последнее заключается в заимствовании определённой религиозной парадигмы, в создании механизма воспроизводства религиозных институтов и отношений на местной почве. О первых шагах Тибета в этом направлении можно судить только со времени правления ценпо Сонгцэн Гампо. Более того, даже позднее, когда тибетские военные отряды и чиновники-посланники ценпо десятилетиями жили в покорённых городах среди населения, исповедующего буддизм, то и тогда тибетские завоеватели Восточного Туркестана в VII–VIII вв. продолжали придерживаться традиционных верований [Воробьёва-Десятовская 1992: 187–188].

Только в VIII–IX вв. уже после победы индийского буддизма в религиозно-идеологическом противостоянии в Центральном Тибете и при царском дворе тибетские власти Восточного Туркестана, как убедительно показала М.И. Воробьёва-Десятовская, перешли к активной поддержке буддийского монашества, выделению земель для монастырей, организации школ перевода и размещению в них заказов на перевод на тибетский язык махаянских и других буддийских текстов, приёму и размещению монахов-беженцев из буддийских

центров Индии, Средней Азии и даже Китая [там же: 189–193], о чём свидетельствуют самые ранние тибетские рукописи [Воробьёва-Десятская 1988: 329–333, 338, 346–348].

В монастырях Восточного Туркестана и Дуньхуана появились первые образцы погодных хроник и летописей царских родословных на тибетском языке (хорошо знакомых китайской традиции). Есть основания считать, что существовала и другая тибетская историческая литература на тибетском языке в VIII–IX вв. [Востриков 1962: 19–22, 51–52]. О развитии собственно тибетских исторических жанров мы можем судить по сочинениям, сохранившимся только с XII–XIV вв. Хотя в науке имеются некоторые проблемы относительно исторической достоверности данных из этих книг, а также хронологические расхождения (см., например: [Tucci 1974: 453–466]), но для наших целей они не столь важны.

Согласно историческим хроникам тибетских учёных Бутона (1290–1364) [Bu-ston 1932: 183–184; Бутон 1999: 248] и Шоннупала (1392–1481) [Roerich 1949: 39–40], царь Сонгцэн Гампо завершил объединение тибетских племён под своей властью, построил крепость Лхасу, куда перенёс столицу государства. И уже на третьем году своего правления, в 632 г., отправил в Индию (Кашмир) группу молодых тибетцев во главе с сановником Тхонми Самбхотой получить хорошее образование. Под руководством индийских наставников они изучали санскрит, познакомились с буддийскими сочинениями и памятниками литературы. Вернувшись на родину, тибетцы создали свою письменность, составили руководства по грамматике и совместно с приглашёнными из Индии буддийскими учёными приступили к переводу различных индийских сочинений на тибетский язык. Первыми литературными опытами по-тибетски были переложения буддийских сутр.

В сообщениях тенденциозных буддийских авторов можно было бы усомниться, зная, какие потребности в письме испытывали делопроизводство и законоустройство молодого тибетского государства [Кычанов, Савицкий 1975: 34–35]. Однако некоторые факты действительно прямо или косвенно свидетельствуют о раннем интересе тибетцев к буддизму. Так, явно в VII в. в Хотане был подготовлен тибетский перевод с санскрита оригинального сборника джатак

и авадан «Сутра о мудрости и глупости» [Сутра о мудрости 1978: 9; Воробьёва-Десятовская 1988: 332].

Кроме того, потребность в знании буддизма при тибетском дворе постоянно подпитывалась династическими браками ценпо и его сыновей с принцессами из соседних буддийских государств. Начало этому процессу было положено тоже Сонгцэн Гампо, среди нескольких жён которого были, вероятно, непальская принцесса Бхрикути и, несомненно, китайская принцесса Вэнь-чэн [Кычанов, Савицкий 1975: 36–38]. Их пребывание обязывало власти строить храмы для статуй будд и бодхисаттв, а также других буддийских реликвий, привозимых с собой невестами и жёнами [Пагсам-джонсан 1991: 216–217; Sankrityayan 1984: 18–20].

Учёные не разделяют мнения тибетских летописцев (см., например: [Светлое зеркало 1961: 22–23]), что Сонгцэн Гампо был обращён в буддизм [Тусси 1980: 2]. Более того, учёные доказывают, что Сонгцэн Гампо следовал старинным добуддийским верованиям. Из них была популярна идея божественного царя, после смерти которого совершались соответствующие царские ритуалы и приносились кровавые жертвы [Williams 1989: 187–188; Hoffmann 1956: 10–12; Tucci 1974: 570].

В Дуньхуанских хрониках сказано, что и сам Сонгцэн Гампо обещал в случае смерти преданного министра принести в жертву не менее ста лошадей; более того, кровавые обряды существовали ещё в X–XI вв. [Кычанов, Савицкий 1975: 167]. При этом царе и последующих жертвоприношение животных являлось важной составной частью царских ритуалов, а также входило в обрядовые действия при заключении различных государственных актов [там же: 168–169; Бичурин 1833: 66].

Тем не менее при всей проблематичности оценок той далёкой эпохи ни в коем случае нельзя умалять достижений Сонгцэн Гампо, Тхонми Самбхоты, а также индийских и тибетских сподвижников последнего. Они сделали колоссально много для культуры народа гор. Царь Сонгцэн участвовал и обязан был участвовать также в бонских ритуалах, а не просто проявлял терпимость к бону, как писали средневековые буддийские историки Тибета. Не исключено, что в первом столичном храме Рамоче и других, построенных специально для буддийских святынь – образов Будды

Щакьямуни, Будды Акшобхьи, Майтреи и Тары [Chattopadhyaya 1967: 186–187], – совершались и бонские ритуалы [Кычанов, Савицкий 1975: 169].

Этот факт не должен удивлять. Более того, он знаменателен для новой тибетской культуры, в которой и в дальнейшем сосуществование двух религиозных систем выразалось во взаимообмене целыми обрядовыми и мифологическими комплексами. В период проникновения буддизм даже действовал опережающим образом: создавая идейно-организующие узлы монастырской системы, он стремился включать в себя (а не изменять) действующие обычаи и культы.

По сути, Тхонми Самбхота⁶ – это первый выдающийся деятель культуры Тибета. Он составил восемь руководств по тибетской письменности и грамматике, участвовал в переводе таких махаянских сутр, как «Каранда-вьюха», «Ратна-мегха» и других [Bhattacharya 1939: XX–XXIII]. Он также создал школу подготовки грамотных чиновников, стал первым «министром образования и культуры», был искусным дипломатом при заключении браков царя с непальской и китайской принцессами. Видимо, Тхонми занял пост регента после смерти Сонгцэн Гампо [Chattopadhyaya 1967: 209–211].

Относительно того, где Тхонми учился (в Кашмире или Наланде), у каких учителей и какая из индийских систем письма была им положена в основу тибетской, мнения расходятся как среди тибетских авторов, так и среди учёных-тибетологов. Сам Тхонми писал, что он использовал форму букв алфавита *нагари*, применяемого в Магадхе (современный индийский штат Бихар и прилегающие земли других штатов) [Bhattacharya 1939: XX–XXI]. Однако Бутон полагал, что Тхонми учился в Кашмире, а первый тибетский алфавит напоминал кашмирское письмо *царада* [Bu-ston 1932: 183; Бутон 1999: 249].

Современные учёные называют всевозможные известные варианты санскритской письменности. Обоснованной выглядит позиция

⁶ Самбхота – санскритское слово, которое переводится как «тот, кто при тибетцах», а в тибетской литературе понимается как «лучший» или «выдающийся тибетец». Такое прозвище выделяло Тхонми среди других шестнадцати тибетцев группы.

российских востоковедов Я. Шмидта и М.И. Воробьёвой-Десятовской: в основу тибетского письма был положен вариант *брахми*, засвидетельствованный в надписях, обнаруженных в пещерах Гайя, а также в рукописях с территории Кашмира [Воробьёва-Десятовская 1988: 31, 328, 336–338]. Если учесть, что письмо *брахми* было распространено и в монастырях Восточного Туркестана, то очевидно, что его выбор в качестве образца тибетской письменности являлся наиболее предпочтительным вариантом. Позднее, в VIII–XII вв., когда в Тибет хлынули потоком буддийские рукописи на пальмовых листах из различных культурных центров Индии [там же: 39–40], возникали и другие системы письма. Из *брахми* возникло и *дэва-нагари*.

Главное же состоит в том, что Тхонми смоделировал фонетическое письмо, алфавит, науку грамматики и саму форму книги на пальмовых листах и бересте (*потхи*), перевязанных нитью (*сутра*) [там же: 36–41]. Всё это он перенял у индийских учителей, и это радикально отличалось от китайской письменности и от китайской книги-свитка. Тем самым он упростил задачу многим поколениям индийских и тибетских переводчиков, а также тибетским авторам, для которых санскритская литература стала высоким образцом, художественной и научной нормой словесности. Язык ранних тибетских книг называется «лхасский санскрит» [Rao 1977: 12].

Какие формы буддизма были восприняты в Тибете первыми?

Вопрос о том, где учились тибетцы, вовсе не является досужим, поскольку ответ на него подсказал бы исследователю, с какими направлениями, школами и формами буддизма могли познакомиться тибетцы в Индии. Конечно, Тхонми не мог миновать Кашмир – основной посредник между цивилизациями Индии и Центральной Азии, как в географическом, так и в торгово-экономическом смысле. Но культовые тексты, привезённые тибетцем из Индии, свидетельствуют об особом влиянии Наланды на религиозные воззрения Тхонми Самбхоты.

Университет-монастырь Наланды приобрёл к этому времени славу центра буддийской учёности, где преподавали лучшие учителя Махаяны. В эти же 30-е годы VII в. и в Кашмире, и в Наланде учился знаменитый китайский монах Сюань-цзан (602–664 гг.), оставивший подробный отчёт об индийской монастырской системе образования, которая через полтора века будет активно вводиться в Тибете [Сюань-цзан 2012: 254–257].

Собственно говоря, о Наланде учёным известно достаточно много. Это буддийский монастырский комплекс в Северо-Восточной Индии (близ Раджагрихи – столицы древней Магадхи, ныне около г. Патна, штат Бихар). При царе Кумарагупте (415–455) и последующих царях здесь строились новые сооружения, в том числе шестизэтажное святилище, и воздвигались скульптуры, среди которых была бронзовая фигура Будды высотой 26 м. Вплоть до XII в. здесь велось монументальное культовое строительство, которое способствовало созданию центра культуры и образования. Согласно запискам китайских путешественников VII в., количество учителей, монахов и студентов Наланды достигало 10 тыс., и фактически это был первый университет Южной и Восточной Азии, где обучали не только буддизму и не только буддистов. Программа-минимум предусматривала основательную подготовку по «пяти великим наукам»: 1) изучение санскрита и книг великих его грамматистов,

а также других языков; 2) освоение искусств и ремёсел культового назначения; 3) овладение теорией и практикой врачевания; 4) усвоение логико-полемического мастерства; 5) постижение религиозно-философских систем.

По каждой из дисциплин давались также знания об индуистских и джайнских текстах, брахманы учили Ведам и аргументации ведических мыслителей. Но общим и обязательным условием пребывания в Наланде было знание монастырских правил (*Винаи*) и их соблюдение, участие в ритуальных действиях и буддийских празднествах. Университет Наланды славился не только выдающимися наставниками и настоятелями, но и строгим распорядком, а также требовательностью к студентам, которые должны были заучивать базисные тексты наизусть, знать комментаторскую литературу, участвовать в публичных тематических диспутах⁷.

Эта новая система воспитания и образования отличалась от традиционной, когда ученики жили в доме брахмана – жреца и учителя. Каждодневную жизнь монастыря и снабжение всем необходимым обеспечивали селяне приписанных к Наланде деревень (от 100 до 200), государственные подати которых состояли как в предписанном содержании монахов, так и в кормлении паломников, посещавших местные храмы. Данная организационная модель центра культуры и образования распространялась и на другие буддийские монастырские комплексы Индии, а в конце VIII в. фактически была перенесена в Тибет, где действовала до 60-х гг. XX в. Монгольские народы с XVII в. (в России со второй половины XVIII в.) тоже переняли эту модель.

Судя по переведённым Тхонми махаянским сутрам, а также по позднейшим тибетским источникам, единодушно величающих Сонгцэн Гампо «единственным сыном Авалокиты, милосердным, наставившим грешников на путь веры, покровителем всех живых существ, воплощенцем, покровителем веры» [Светлое зеркало 1961: 22], можно с большой долей уверенности утверждать следующее. Самым первым буддийским культом, пришедшим по душе тибетцам из индийской группы Тхонми Самбхоты и установленном

⁷ Подробное комплексное исследование истории и археологии монастыря, системы университетского образования и т. д. см. [Mookerji 1974: 557–585].

ими в Лхасе, был культ бодхисаттвы сострадания Авалокитешвары [Chattopadhyaya 1967: 204–205].

Действительно, позднее в легендах Тибет воспевался как «святая страна Авалокитешвары», воплощениями (инкарнациями) которого стали Сонгцэн Гампо и все Далай-Ламы, а также Кармапы. Согласно буддийским мифам, из слёз сострадания Авалокитешвары появилась Тара – «Спасительница», его духовная супруга. Её земными воплощениями тибетцы называют двух жён Сонгцэн Гампо – непальскую и китайскую.

Почитание многочисленных форм Тары особенно популярно в Ваджраяне (буддийском тантризме), и именно учителя Наланды составили многие ритуалистические руководства (*садханы*) для отправления культа Тары, включающие элементы магии и колдовства [Рао 1977: 12–13]. При раскопках Наланды было найдено самое раннее изображение Тары, на котором записана мантра-молитва, взывающая к ней: *Ом таре туттаре туре сваха*, – и самая ранняя надпись, упоминающая Тару [там же: 14].

Чрезвычайно спорным представляется мнение современного индийского тибетолога Рамачандры Рао. Он собрал множество свидетельств из санскритской тантрической литературы о том, что Тара – это «богиня гор», «божество севера» и более того, что Нагарджуна – один из сиддхов, «совершенных» мастеров Ваджраяны, оставивший огромное письменное наследие и живший примерно в VII–VIII вв.⁸, обнаружил ритуальный текст «Экаджа-та-Тары» в Тибете (*Бхота*).

Учёный высказал предположение, что тантрический культ Тары создавался под сильным влиянием тибетской религиозности и что он начал распространяться в Индии со времени установления контактов между Тибетом и Индией, следовательно, после посещения Индии группой Тхонми Самбхоты. Р. Рао заключает, что помимо

⁸ В тибетской исторической традиции его обычно принимают за одно лицо с Нагарджуной-матхьямиком (II–III вв.) и другими нагарджунами индо-буддийского культурного наследия и считают, что этот «единый Нагарджуна» жил 600 лет [Bu-ston 1932: 122–130; Дараната 1869: 74–97]. О проблемах изучения жизни и творчества Нагарджуны-матхьямика, а также о попытках разделения «единого Нагарджуны» см. [Андросов 1990: 7–82, 228–235], а также в данной книге очерки 3 и 4. О Нагарджуне-сиддхе см. [Дылыкова 1986: 129–131; Говинда 1993: 235–239].

общеизвестного вклада индийской культуры в тибетскую есть все основания судить и о вкладе тибетской культуры в индийскую [там же: 13–14].

Правомерна ли такая постановка вопроса? Рассуждая теоретически, можно согласиться, что культурные контакты этих двух стран⁹ с VII по XIII вв. не могли быть односторонними. Заложенный же Тхонми санскритский «фундамент» письменной культуры Тибета и начатое им «строительство здания культуры» из индо-буддийских конструкций, конечно, значительно облегчило не только восприятие тибетцами феноменов индийской духовности, но и наоборот. Буддийские учителя тоже глубоко проникали в природу тибетской религиозности и дополняли, обогащали собственные культы. Примером может служить известная практика Чод, возникшая в Тибете и перенесённая в Индию. По моему мнению, всё это чрезвычайно спорно и практически не доказуемо¹⁰.

⁹ Имеются в виду тибетское царство Ярлунгской династии [Цендина 2002: 53–56, 62–67; 73–77; 79–87; 95–99; 104–109; 112–114] и индийское царство династии Палов (Индия, Бихар).

¹⁰ О буддийской и тибетской гимнографии, в том числе о гимнах Таре, см. [Зорин 2009; Зорин 2010].

Тибет в начале пути к буддийской нравственности

Здесь будет полезным и необходимым знакомство с содержанием очень раннего буддийского устава для тибетцев-мирян, чтобы представить начальные требования к нравственности и мировоззрению жителей гор, намеревающихся следовать учению Будды. Традиционно считается, что эти 20 правил составил Тхонми Самбхота со своими индийскими наставниками, а обязал их применять Сонгцэн Гампо [там же: 14–15; Li An-che 1948: 144–146]:

- 1 – ищите прибежище в Будде, Дхарме и сангхе;
- 2 – постоянно практикуйте Дхарму (буддийский Закон);
- 3 – соблюдайте почтительность к родителям;
- 4 – свидетельствуйте о своём уважении к старшим и старцам;
- 5 – помогайте ближним и тем, кто беспомощен;
- 6 – совершенствуйте умственные способности;
- 7 – наблюдайте и перенимайте поведение тех, кто добр, мудр и превосходит других хорошими качествами;
- 8 – не впадайте в крайности в отношении пищи, а также в проявлениях личности;
- 9 – ни к кому не питайте ни зависти, ни злых намерений;
- 10 – никогда не забывайте об одолжениях, сделанных вам другими;
- 11 – никогда не забывайте возвращать долги, когда условлено;
- 12 – никогда не вмешивайтесь в дела других, пока они не обратятся к вам за помощью;
- 13 – верьте в закон причинно-следственной связи и стыдитесь творить зло;
- 14 – будьте ответственными и действенными в свершениях важных и праведных;
- 15 – не прибегайте к запрещённым и нечестным средствам;
- 16 – тот, кто убивает, заслуживает быть убитым;
- 17 – тот, кто крадёт, должен не только вернуть украденное, но и выплатить в восемь раз больше цены краденного;

- 18 – тот, кто виновен в супружеской неверности, должен быть лишён некоторых конечностей и изгнан;
- 19 – стремитесь помогать родственникам и друзьям, не помышляя о личной выгоде;
- 20 – искренне помолитесь перед божеством (спрашивая у него совета), когда вы не уверены в правильности задуманного.

Для знакомого с буддизмом исследователя культур и религий данный текст необычайно интересен и показателен. Можно с уверенностью констатировать, что настоящий моральный кодекс адресован лицам, совершенно несведущим в буддийском учении, и особенно в Махаяне, каковыми и являлись тибетцы в VII – первой половине VIII вв. Составлен он достаточно тонко, с соблюдением меры и должным учётом способностей восприятия архаического родоплеменного сознания.

К собственно буддийским положениям можно отнести лишь (1), (2), (5), (9) и (13) пункты списка. Причём практика буддийского Законоучения, провозглашённого в правиле 2, состоит в соблюдении следующих за ним восемнадцати правил, большинство из которых – это семейно-родственные нормы общинной жизни, с подспудно привносимыми в них буддийскими идеями.

Так, образцом для подражания названы не эпические и легендарные герои племён, даже не их живые вожди-преемники, а добрые, мудрые и благодетельные люди (7). Коренная буддийская идея Срединности как избегания крайностей в поиске пути спасения трактуется даже понятнее и проще, чем это делал Щакьямуни Будда в своей первой проповеди «поворота колеса Учения». В кодексе же Сонгцэна «срединное» – это равное, спокойное поведение индивида и предостережение как от чревоугодия, так и от голодания – (8).

Тхонми Самбхота и царь Сонгцэн не сочли возможным включить в рассматриваемый устав пять непреложных буддийских законов для всех: «не убий», «не укради», «не прелюбодействуй», «не лги» и «не пьянствуй», хотя первые три из них приведены (16–18), но в такой форме, которую нельзя назвать соответствующей буддийской этике. По-видимому, абсолютно-нравственное правоучие буддийских идеалов не годилось для тогдашнего тибетского

общества. Что касается правил 9–10, то их можно расценить лишь в качестве «частично буддийских», поскольку они не распространяются на всё живое, как тому учит нынешний духовный глава тибетского буддизма [Далай-лама 1993: 28–39 и др.; Далай-лама 2007: 43–57].

Правило 19 не отвечало и махаянским представлениям древней Индии. Например, во II–III вв. Нагарджуна-мадхьямик (святое лицо – *бодхисаттва* для тибетцев) писал в «Наставлении царю, названном Драгоценные строфы» («Ратна-авали раджа-парикатха», IV, 32):

«Сострадание нужно испытывать в особенности к злодеям,
Совершившим тяжкие преступления,
Ибо у великих особей (*маха-атма*)
Именно падшие вызывают сострадание»

(эти и другие советы царям – РА, IV, 19–41, см. [Андросов 1989; Андросов 1990: 145–159; Андросов 2000: 226–231; Андросов 2010: 237–241]).

Столь высокими духовными идеалами тибетцы, видимо, ещё не могли руководствоваться. Трудно сказать, в какой мере они могли быть восприняты и поняты даже Сонгцэн Гампо и его министром «образования и культуры» Тхонми Самбхотой. Думается, что 20 введённых ими правил – это действительный максимум возможного на то время преобразования архаического сознания. Это был максимум благожелательного восприятия и приятия иной культуры, а не отвержения её в качестве «чужеродного влияния». Данный компромиссный список правил превращал буддизм в знакомое для тибетцев явление. В таком изложении эта далёкая доктрина незначительно отличалась от привычных взглядов жителей горной страны.

Здесь я бы полностью присоединился к взвешенному мнению немецкого тибетолога Х. Хофмана о том, что царь вводил в обиход тибетцев не столько буддизм, сколько более высокие культурные ценности и нормы, стремясь к развитию собственного народа [Hoffmann 1950: 215].

Кашмир в этом процессе проникновения буддизма в Тибет действительно сыграл выдающуюся роль. Сохранилось немало имён кашмирских учёных (*пандитов*), которые приходили в Тибет во времена Сонгцэн Гампо и последующие века, участвуя в переводческой и учительской деятельности [Khosla 1972: 143–155]. Хотя и в Наланде обучались тибетцы [Mookenji 1974: 574], но всё-таки Кашмир, имея богатый опыт посредничества между цивилизациями Индии и Средней, а также Центральной Азии, в силу своего особого географического положения внёс колоссальный вклад в становление тибетской культуры, в том числе и в добуддийскую эпоху.

Бон и добуддийская религия тибетцев. К вопросу о происхождении бон

Задача определения добуддийских религиозных и идеологических воззрений тибетцев необычайно сложна. Известно, что обобщающее название их племенной религии – бон¹¹. Она до сих пор продолжает функционировать в Тибете и Гималаях в качестве действующего религиозного института с собственными храмами, монастырями, священнослужителями, письменным собранием священных текстов, регулярными обрядовыми действиями и т. д. [Рерих 1967: 57–70; Рерих 1982: 225 и след.]¹².

Однако знание о собственных истоках в этой религиозной традиции столь сильно мифологизировано и излагается столь противоречиво, столь явно следуя буддийским образцам, что извлечь

¹¹ Слово «бон» тибетцы произносят как «пон», а в некоторых диалектах даже «пин», но в данном случае я вынужден сделать исключение из правила (см. выше примеч. 5), поскольку произношение «бон» является общепринятым в мировой и отечественной науке.

¹² Собрания священной литературы бон поражают. Их письменное наследие превосходит количественно классические коллекции тибетского буддийского канона, но вполне сопоставимо с собранием сакральных текстов ньянгампы – древнейшей школы тибетского буддизма. К памятникам словесности бон относятся не только их колоссальный канон, подразделенный по буддийскому образцу на Кангьюр и Тенгьюр, но и народные эпические сказания о царе Кесаре (Гэсериада) в 16 рукописных томах, которые в Тибете несут такую же религиозную функцию как в Индии «Махабхарата» и «Рамаяна». Кроме того, сакральными в боне стали некоторые народные песнопения, а также составленные жрецами руководства по отправлению магических обрядов, книги заклинаний и чародейства.

Бонское священное собрание имеет несколько редакций и версий. Так, Ю. Рерих обнаружил в Тибете 2 полных рукописных собрания, состоящих из 140 томов Кангьюра, в которых сообщались житие, деяния и учения основоположника бон Шенраба, а также бонский Тенгьюр в 160 томах, содержащих толкования священнослужителей на тантры Кангьюра, открытые Шенрабом-спасителем, а также изложения некоторых сущностных предметов бонского учения [Рерих 1967: 61–63].

Крупный современный тибетолог норвежец П. Кверне пишет, что на востоке Тибета, а также в Амдо существуют, видимо, с XIX в. печатные полные собрания бонских писаний. То из них, которое он исследует, состоит из 306 томов: Кангьюр – 175 и Тенгьюр – 131 [Kvaerne 1974: 19–25]. Особая позиция в исследовании бона у российских учёных Б.И. Кузнецова и Л.Н. Гумилёва [Гумилёв 1996; Кузнецов 1976; Кузнецов 2001].

из этого огромного, но позднего наследия зёрна реальной истории крайне трудно. Не в пример другим племенным мифо-ритуальным комплексам, бон оказался способным к развитию, к созданию более или менее автономной от буддизма религиозной системы. Однако эту системность бон приобрёл, будучи уже в непосредственных контактах с буддизмом.

Позже всего бон стал систематизировать своё письменное наследие. Это происходило параллельно составлению тибетского буддийского канона. Так, 12 томов «Зиджида», содержащих описание жизни, духовного пути и учения основателя бон Шенраба, были записаны лишь в конце XIV в. и считаются основной частью бонского Кангьюра [Snellgrove 1967: 3–4].

Сведения же о добуддийских верованиях и раннем бон («царского» периода истории Тибета) находятся в различных исторических книгах буддийских лам, в том числе и из Дунхуана. Изучение осложняется ещё и тем, что, согласно тибетским источникам, бон – это не автохтонные верования цянских и породнившихся с ними племён, а религия, тоже «пришедшая» с Запада, как и буддизм [Кычанов, Савицкий 1975: 166; Пубаев 1981: 161–164; Гумилёв 1996: 219, 283–287].

После убийства мечом легендарного царя Дригума, сообщают источники, тибетцы, не знавшие соответствующих похоронных обрядов, пригласили жрецов из Гилгита и Шаншунга. Те были последователями Шенраба и обогатили местные культы погребальными церемониями, царскими ритуалами, мифологическим комплексом своего основоположника, трёхчастной космологической картиной Вселенной, состоящей из сфер неба, воздуха и земли (цяны, скорее всего, придерживались двухчастного деления Вселенной на «верх» и «низ»), и другими нововведениями.

Вероятно, такое религиозное слияние, которое, очевидно, отражает социально-исторические процессы объединения племён западного и южного Тибета, привело к делению священнослужителей бона на два больших класса. Одних называют «бонпо», или «заклинатели духов», а других – «шёны», которые «умели поклоняться богам, укрощали демонов и могли совершать обряд

очищения очага. У них были бубны, на которых они могли летать. Их делили на четыре разряда:

1. *Шёны* мира, которые носили тюрбаны из шерсти и специализировались на обрядах, приносящих богатство, здоровье и счастье.
2. *Шёны* магии, которые спасали от демонов с помощью тонкой цветной шерстяной нитки.
3. *Шёны*-гадатели, предсказывавшие будущее.
4. *Шёны* могил, которые вели учёт мёртвых и живых и знали похоронные обряды» [Кычанов, Савицкий 1975: 163–166].

Имеются и другие более полные классификации бонского духовенства [Тисси 1980: 227–231]. Бросается в глаза сходство четвёрки бонских *шёнов* с четвёркой брахманских жрецов ведийского ритуала. В этом можно усмотреть влияние ортодоксального брахманизма древнейших арийских областей Пенджаба и Кашмира на соседние горные области, населённые тибетскими племенами.

Относительно происхождения бон и его ранней истории существует множество версий как среди тибетских историков прошлого, так и среди современных учёных. К примеру, тибетец Сумпа-Кхенпо (1704–1788 гг.), датский учёный Э. Хаар и Р.Е. Пубаев, следуя ранней тибето-буддийской исторической традиции, считали необходимым различать добонскую религию тибетцев и добуддийский бон.

Во-первых, носители этих двух культовых систем по-разному хоронили покойников: первые бросали трупы в реку, вторые – клали в гробницу и, закрывая её, ритуально отделяли мир живых от мира мёртвых. Во-вторых, эти две религии имели совсем несхожие мировоззренческие установки, отличавшиеся во взглядах на космогенез, на происхождение тибетцев и царской власти, и т. д. Так, согласно добонским представлениям, царь спустился с неба по веревке, а жрецы бонпо полагали, что первый царь Тибета принадлежал к великой индийской династии божественного происхождения [Пагсам-Джонсан 1991: 11–17; Пубаев 1981: 153–167].

Средневековые тибетские историки этого толка считали бон вариантом индийского шиваизма [Chattopadhyaya 1967: 169–172; Кычанов, Савицкий 1978: 166].

Русские учёные Л.Н. Гумилёв, Б.И. Кузнецов и продолжающий их традиции С.Ш. Чагдуров доказывают иранское происхождение бона (Чагдуров – ирано-тюрко-монгольское). В относительной самостоятельности бона и буддизма они видят их принципиальную противоположность: бон – это «жизнеутверждающая система», а буддизм учит иллюзорности видимого мироздания, что и препятствовало слиянию этих религий [Гумилёв 1975: 20–22; Гумилёв 1996: 43–47; 308–315; Кузнецов 1976; Чагдуров 1980: 221–228].

Вероятно, прямо противоречащей вышеприведённому мнению является позиция крупнейшего немецкого тибетолога Х. Хофмана, разделяемая многими исследователями, в том числе и Н.Л. Жуковской.

«Первоначально бон был национально-тибетским проявлением древней анимистическо-шаманистической религиозности, которая господствовала над умами не только на просторах Сибири, а также всей Центральной Азии, Восточного и Западного Туркестана, Монголии, Маньчжурии, Тибетского нагорья и даже Китая. Этот тип религиозности распространился и дальше – в Иран, по крайней мере, в его восточную часть, и, хотелось бы указать, что провозвестие Заратуштры тоже вызвано шаманизмом, однако я не ожидаю, что последнее мнение одержит верх» [Hoffmann 1956: 2–3; см. так же Жуковская 1977: 90–91].

В другой своей книге Х. Хофман детально рассматривает источники, обряды, историю, добуддийскую религиозную природу бона, древнейшие черты анимизма и шаманизма в нём, роднящие его с современными сибирскими народными верованиями. Автор приходит к выводу, что ни о каком заимствовании (ни из Индии, ни из Ирана) бона в Тибете не может быть и речи, ибо это древнейшая примитивная религия цянских и других племён горной страны. Идея же привнесения бона с Запада появилась позже, когда бонская письменная традиция воспользовалась буддийской исторической наукой в качестве образца [Hoffmann 1950: 210–211] (подробное изложение взглядов немецкого учёного см. [Бураев 1986: 47–53]).

Особое место занимает позиция Ю.Н. Рериха, видевшего в бон «сложную доктрину, в которой древние формы шаманистических

идей древней Азии смешались со взглядами и практиками обожествления природы первобытного населения северо-западной Индии. Восходит ли этот примитивный культ к индоевропейским древностям или, как я склонен думать, к доарийскому населению, ещё нельзя решить определённо» [Рерих 1967: 58]. Вопрос о индоевразийских элементах в религии бон детально разрабатывал в своих трудах С. Хуммель [Hummel 1958; 1959; 1961].

Интересной представляется точка зрения крупнейших современных тибетологов Д. Снелгроува и П. Кверне, стремящихся максимально учитывать мнения самих тибетцев-бонцев. Последние не признают заимствованиями явно буддийские элементы своей системы. Они настаивают, что «все их учения и доктрины суть подлинный первоначальный бон и что те были отчасти провозглашены непосредственно в Тибете Шенрабом-основателем, но в основном восприняты через переводы с языка *шангиунга*, на котором говорили в древнем западном Тибете». Бонцы считают, что именно буддисты Тибета заимствовали ряд положений из провозвестия их первоучителя [Snellgrove 1967: 2].

Английский учёный полагает, что многое в бонском каноне есть переложения и копии буддийских сутр, например, Праджня-парамитских, но нельзя рассматривать бон в качестве «второсортного буддизма». Оптимальное же решение – это признание тибетской религии единым культурным комплексом, в котором бон представляет весьма восприимчивое и развивающееся течение [там же: 12–13]. Анализируя бонский текст «Зермиг», Д. Снелгроув приходит к выводу, что до знакомства с индийскими верованиями тибетские жрецы лишь совершали магические ритуалы. «Полный же бон “Девяти стадий Пути”» распространился позднее с Западного Тибета, население которого в течение веков имело постоянные связи с различными формами буддизма и индийскими йогами-аскетами из Джаландхары (За-хор), Кашмира, Уддияны (Гандхары) и Гилгита.

Носители этого единого бон-буддийско-индуистского комплекса не осознавали в VIII в. своего родства с тем буддизмом, который официально был объявлен тибетскими царями государственной религией. «Может быть, главное первоначальное различие между

священниками бон и *ньингмапы* (тибетскими буддистами “старой школы”) состоит в том, что учителя *ньингмапы* признавали свои доктрины буддийскими, несмотря на их более раннее распространение, а бонцы никогда не соглашались с этим признанием» [там же: 15].

Фактически отрицая результаты всей предшествующей тибетологии и традиции тибетской исторической литературы, учёный пишет: «Таким образом, вероятно, не существует такой вещи, как добуддийский бон, ибо изначально последователи бон стремились принять и адаптировать религиозные учения и практику любого вида, будь они местные или иноземные. Не было и буддийских учений, которые бы они отвергали. Скорее они закрепили свои права на все те учения, которым впервые учил индийский мудрец Щакьямуни. Развитие бон и буддизма шло параллельными процессами, и они оба пользовались тем же самым литературным языком внутри единого культурного окружения» [там же: 20–21].

Я считаю, такое заключение совершенно невероятным. Ибо оно превращает жрецов автохтонных племён даже не просто во «всезнаек», а в некие сверхмыслящие машины, которые доброжелательно относятся к любой информации, существовавшей тогда в том регионе на десятках языков и диалектов. Ведь эти сведения принадлежали культурам разных уровней: от стадии обществ, занимавшихся охотой и собирательством, до обществ развитых феодальных отношений.

Согласно Снелгроуву, эти жрецы неуклонно придерживались одного единственного правила, догмата: схватывая и присваивая любое идеологическое новшество, они его тут же приписывали своему первоучителю Шенрабу-мибо. Именно этот догмат заставляет «свободомыслящих» жрецов бонпо вот уже в течение тринадцати веков оспаривать право первородства идей Просветления (*бодхи*), духовного Закона (*Дхармы*) и других у Будды Щакьямуни, а также пользоваться в своих письменных источниках всей буддийской терминологией и технической номенклатурой.

Безусловно, такое толкование выглядит антиисторичным даже в отношении фактов, рассмотренных в данной главе. Так, жрецы бон и элита тибетского общества середины VII в. как раз не смогли

ни принять, ни понять буддийские нравственные идеалы и в течение последующих двух веков всячески сопротивлялись распространению буддизма идеологическими, политическими и даже террористическими методами, о чём будет сказано ниже.

Гораздо более взвешенной является позиция Пэра Кверне, который тоже считает тибетский религиозный комплекс единым. Называя его «ламаизмом», учёный усматривает в нём две традиции: бонпо, сложившийся к X–XV вв., и буддизм, состоящий из нескольких школ [Kvaerne 1974: 18]. Более того, норвежский учёный приводит материалы из переводов и толкований современного бонского ламы С.Г. Кармая [Karney 1972], которые свидетельствуют о нескольких этапах добуддийской религии Тибета. П. Кверне сознательно не подвергает их историческому анализу [Kvaerne 1974: 27–40], но и в этом виде эти материалы позволяют заключить, что бон перешёл от противостояния буддизму к обучению у него только в X–XI вв.¹³

Приведённый выше краткий историографический обзор со всей очевидностью демонстрирует противоречивость и разнообразие возможных истолкований добуддийской религиозной ситуации в Тибете (именно в силу тенденциозности поздних источников). К сожалению, ни один из крупных исследователей Европы, России, Индии, Тибета не приводит никаких доводов в пользу китайского влияния на добуддийскую культуру Тибета.

¹³ Краткую историографию см. также [Цендина 2002: 56–61].

Влияние Китая и китайской культуры

Действительно, тибетские племена постоянно пребывали в напряжённых политических отношениях с Китаем. Тибет был всегда тесным, был объектом постоянной экспансии китайской империи. Хотя тибетские авторы средневековых трактатов либо умалчивают о контактах с Китаем, либо высказываются о взаимоотношениях с ним отрицательно, это не должно заслонять главного: китайское влияние было, но особого свойства. Китай влиял на Тибет, на разнообразные стороны общественной и государственной жизни тибетцев. Но сила этого воздействия была отрицательной, т. е. само наличие «по-соседству» Китая побуждало тибетцев создавать державу и культуру, могущие противостоять китайской цивилизации, что, естественно, не входило в планы последней.

Подтверждением этому тезису могли бы послужить политические события. Ибо одной из причин объединения тибетских племён явилось вынужденное сопротивление захвату китайцами исторической родины тибетцев в Амдо и Кхаме. Аналогичное положение сложилось в культуре Тибета, в которой явно просматривается её сознательная антивосточная, антикитайская ориентация и готовность к восприятию западных веяний в религии и идеологии, в словесности и искусстве.

В определённом смысле показательными становятся постоянно обыгрываемые в историко-литературной традиции Тибета сюжеты превосходства тибетцев над китайцами или китайским по любому поводу. Они как бы подтверждают, узаконивают правильность антикитайского выбора тибетской цивилизации. Исторические описания правления Сонгцэн Гампо «раскрашены» не только эпизодами обучения тибетцев у индийцев письменности, буддизму и т. п., но и победами тибетских войск на востоке, которые увенчались долгим и фактически насильственным сватовством, а затем и женитьбой тибетского царя на китайской принцессе. Последнее преподносится текстами как торжество Тибета и унижение танской

империи [Кычанов, Савицкий 1978: 35–37], см. также [Bell 1968: 37; Beckwith 1987: 22–24]).

В этих условиях вполне естественно выглядит возникшая у тибетцев мифологическая установка, что всё хорошее и благоприятное для Тибета можно ожидать только с Запада. Вероятно, поэтому самым первым буддийским культом Тибета стал культ Ами-табхи – Будды западного рая Сукхавати, а также его бодхисаттвы Авалокитешвары, который из сострадания и милосердия помогает людям обрести этот рай. Бонский пророк Шенраб тоже считался пришедшим с Запада.

Амитабха и Авалокитешвара в Тибете

Важные сведения содержат китайские источники, сообщающие, что «в 649 г. новый китайский император Као-цун, который был горячим сторонником буддизма, даровал Сонгцэн Гампо звание Пао-вана. В китайском буддизме “Пао-ван” (“Драгоценный царь”, или “Царь драгоценностей буддизма”) является эпитетом правителя Запада, а также, по-видимому, титулом Будды Амитабхи, небесная область которого представлялась на Западе, если смотреть из Китая. Кроме того, известно, что Сонгцэн Гампо был отождествлён с Амитабхой в очень ранние времена. Кажется вероятным, что тибетский буддизм начался как религия царского двора, чему благоприятствовали китайская и непальская принцессы вместе с сопровождающими их лицами, а также посольства, купцы и некоторые министры» [Beckwith 1987: 25–26].

В примечаниях к последнему предложению американский учёный пишет: «На шляпе статуи Сонгцэн Гампо в Лхасе изображён Амитабха. Интересно, может ли быть эта идентификация одним из источников позднейшего отождествления царя с эманацией Амитабхи – бодхисаттвой Авалокитешварой, который в позднее Средневековье считался покровителем Тибета» [там же: 26, note 73].

Относительно последнего следует заметить, что хотя Амитабха и Авалокитешвара относятся к одному культу, одному кругу представлений и родственным циклам махаянских сутр, тем не менее их интерпретации в Индии (а затем в Тибете) и Китае не совпадают. В Индии, особенно в доваджраянский период (т. е. примерно до VI–VII вв.), подчинённость бодхисаттв буддам относительна. Более того, высшие бодхисаттвы по способностям и силам эквивалентны буддам и равно почитаемы, а Авалокитешвара объявляется «делателем будд» (*буддха-кара*), поскольку помогает другим достичь состояния Будды, вместе с тем оставаясь по обету навсегда бодхисаттвой [Dayal 1932: 44]. Нагарджуна-мадхьямик в третьем из «Четырёх гимнов буддам» («Чатух-става» III, 31) именно бодхисаттв величает «несравненными владыками мира» (*лока-натха*)

[Lindtner 1982: 150; Андросов 1995а; Андросов 2000: 438; Андросов 2010: 312, 469].

При Сонгцэн Гампо и его советнике Тхонми Самбхоте главным буддийским текстом являлась «Каранда-вьюха-сутра», переведённая на тибетский язык. Это древнее махаянское сочинение посвящено почти исключительно Авалокитешваре, который являлся либо как Будда, либо в качестве одного из индуистских богов – Брахмы, Индры, Шивы. Сам Будда Щакьямуни повествует о бесчисленных добродетелях, достоинствах и заслугах Авалокитешвары, вера в которого спасительна, а истово почитающие его обретают блаженство на небе Сукхавати и становятся бодхисаттвами в его свите (здесь и далее сутра излагается по [Thomas 1953: 190–193]).

Среди прежних заслуг Авалокитешвары некоторые выглядят неожиданными для буддийского текста и свидетельствуют о значительном влиянии на него религиозных реалий индуизма и особенно упанишад и кашмирского шиваизма. Так, во времена земного Будды Випашвина Авалокитешвара сотворил мир: «Из Его глаз возникли луна и солнце, из Его лба – Махешвара (Шива), из Его плеч – Брахма и другие боги, из Его сердца – Нараяна (Вишну), из Его зубов – Сарасвати, из Его рта – ветер, из Его ступней – земля (*дхарани*), а из живота – Варуна». Затем Он сказал Махешваре: «Ты должен стать Махешварой, когда наступит эпоха *кали*; ты должен называться первобогом (Ади-дэва), творцом и создателем».

Во времена земного Будды Сикхина Авалокитешвара принёс ему поздравления от Будды Амитабхи из Сукхавати – западной страны блаженства. В дальнейшем и до сих пор Он приходит к существам различных стадий развития и всех уровней бытия Вселенной в облике будд, архатов, индуистских богов, дабы проповедовать учение, обращая даже самых отъявленных грешников, асуров, ракшасов и других. В каждой поре тела Авалокитешвары находится мир, в котором пребывают те, кто знает Его священную мантру: *Ом мани падме хум*, – и кто больше никогда не отправится странствовать в череде рождений сансары.

«Каранда-вьюха» до предела насыщена мифологическим содержанием и рассказами о творимых Авалокитешварой чудесах. В ней совсем нет полемических пассажей, столь свойственных

буддийским сутрам. Здесь авторы не спорят ни с индуистскими идеями, ни с джайнскими, ни с идеями буддийскими, проповедуемыми соперниками Махаяны.

Выбор этого текста был, наверное, самым подходящим для проникновения махаянских представлений в культурную среду тибетцев, знакомых с кашмирскими религиями. Миссионерски выгодна и идеологическая установка сутры, позволяющая включать в число почитателей бодхисаттвы Авалокитешвары лиц и существ любого вероисповедания, и отождествление Его с Щивой в некоторых функциях, в первую очередь космологических.

Китайский же культ Амитабхи, начало которому было положено школой «Чистой земли» (*цзинту*), или «Западного рая», основанной Хуэй-юанем (334–417), опирался на цикл сутр «Сукхавати-в्यूха» и «Амитаюр-дхьяна-сутра» (см. переводы [Buddhist Mahayana Texts 1978], а также [Zürcher 1956: 219–223]). В этих текстах роль Авалокитешвары неявная и только в последней сутре он упоминается среди объектов медитации. Гораздо большую популярность этот бодхисаттва приобрёл в «народном» буддизме Китая V–VI вв., где его называли Гуань-инем (или Гуань-ши-инем) [Ермаков 1993: 373–384].

Дальнейшее доктринальное развитие образ Авалокитешвары получил в школе Тяньтай, основанной в VI в. и опиравшейся на «Лотосовую сутру» («Сад-дхарма-пундарика»), одна из глав которой целиком посвящена этому персонажу (см. в русском переводе с китайского языка [Лотосовая сутра 1998: 282–288]). По мнению специалистов, собственно культ Авалокитешвары – Гуань-иня сформировался в Китае позднее. В этом культе произошла перемена пола бодхисаттвы на женский, и эта женская ипостась приобрела функции богини милосердия, покровительницы чадородия, чего не было среди 32 образов индийского Авалокитешвары [Мифы, 1991, т. I: 23–24, 338–339; Plaeschke 1970: 108–118; Williams 1989: 231–234].

Таким образом, окружение китайской супруги Сонгцэн Гампо могло принять культ Авалокитешвары, уже установленный Тхонми и индийскими учителями. Этот культ и его центральный образ были расцвечены в Тибете новыми красками, здесь слагались новые

легенды, в том числе и о чудесном появлении «Каранда-вьюхи» в Тибете задолго до VII в., и о духовной связи Авалокитешвары с царём Сонгцэн Гампо [Кычанов, Савицкий 1978: 199–205]. Авалокитешвара воплотился в Сонгцэн Гампо, и поэтому в их совместный культ были включены и жёны последнего: непальская стала Голубой Тарой, а китайская – Белой Тарой [там же: 38].

Правда, относительно непальской жены существуют определённые разночтения в источниках и сомнения учёных, а не является ли её образ позднейшей легендой? Дж. Туччи посвятил отдельную работу жёнам Сонгцэн Гампо, в которой показал доктринальную зависимость образа Авалокитешвары-Квасарпаны, отождествлённого с царём, с двумя его божественными подругами: Щьяма, или Белая, Тара – китайская царевна и Бхрикути, или Зелёная, а не Голубая, Тара – непальская царевна [Tucci 1974: 603–611].

В принципе в тибетских источниках разночтения можно встретить практически по любому вопросу царского периода истории Тибета. В качестве примера приведу отрывки из исторического сочинения [Kun-mkhyen 'jam-dbyang bshad-pa rdo-rje] Шадпы Джамжьянга (1648–1722). Там повествуется, что Сонгцэн Гампо

«в год огня-собаки (626 г.), когда он достиг десятилетнего возраста, занял царский трон, привёл во дворец непальскую принцессу Бхрикути, доставил статую Будды Мичжод-Дорчжэ (Акшобхьи. – В. А.) и молитвенное колесо Майтреи, а также заказал доставить самовозникшую сандаловую статую богини Тары.

Когда царь Сонгцэн Гампо достиг двадцати лет, китайская принцесса Гонжо (rgya bza' gongjo) доставила сутры – “Каруна-пундарика-сутру”, “Ратна-мегха-сутру”, “Четыре высших *дхарани* из драгоценного собрания Тантр” ('dus-ro rin-po-che'i tog gzungs bzhi) и чудотворную статую Будды Джово (т.е. Господина, Учителя. – В. А.). В то время, когда воздвигли храм Рамочэ, Тхонми Самбхота в Тибете изобрёл письменность.

Сей царь охранял царскую власть шестьдесят лет, установил хороший закон высшего учения, в восемьдесят два года, в год земли-собаки-самца (698 г.), одновременно с двумя царицами погрузился в сердце самовозникшего Авалокитешвары – скончался» (цит. по [Пагсам-Джонсан 1991: 216–217]).

Тибетская цивилизация в свете современной науки

Позднее по мере установления дружественных связей с тюрко-монгольским севером и захватом мусульманами Кашмира и близлежащих областей Индии, которые тибетцы воспринимали как Запад, Тибет перенимает и развивает культ Калачакры с его райской страной на севере – Шамбалой [Рерих 1967: 153–164; Рерих 1990]. Но это дополнение к системе культурных ориентаций произошло уже в XI в.

Поэтому, если говорить о тибетской цивилизации в целом, а не только о её раннем периоде, то совершенно справедливым и во многом примиряющим противоположные точки зрения историографии Тибета является мнение Р.А. Стейна о тибетской цивилизации как о цивилизации, вобравшей в себя индийское, китайское, иранское, тюрко-монгольское и даже византийское влияния. Причём это происходило как в добуддийскую пору, так и в последующие века [Stein 1972: 39–41, 56–61]. Столь же сложным и длительным было формирование многослойного бона, постепенно вошедшего в единый комплекс ламаизма [там же: 229–247].

Аналогично думал и Туччи. Согласно итальянскому учёному, знавшему Тибет непосредственно по полевым исследованиям и первоисточникам, наибольшее влияние на доктринальные традиции добуддийского бона оказал кашмирский шиваизм. Он же способствовал систематизации бонских учений. Но отдельные элементы бона указывают на более раннее влияние иранских религий, причём не только зороастризма, митраизма, но и манихейства, несторианства, а позднее и мусульман-исмаилитов, принадлежащих к ираноязычным народам, жившим к западу и северу от тибетцев [Tucci 1980: 213–220].

Не менее важно помнить и то, что в отличие от буддизма, вводившегося «сверху», все предшествовавшие ему верования, объединённые поздними источниками и современными учёными одним понятием бон, не знали единства. Каждый род имел собственные мифологические представления и отправлял свои особенные

обрядовые действия. В каждом роду корни отдельных элементов мифо-ритуального комплекса могли быть разными и заимствованными из различных религиозных систем, с которыми данный род в течение веков, зачастую мигрируя, вступал в контакты. Родовая традиция часто передавала из поколения в поколение взаимоисключающие схемы мифологических воззрений на происхождение Вселенной, человека и богов, а также данного племени.

Как показал документально Дж. Туччи, одновременное присутствие противоположных по смыслу и значению мифов в одном и том же тексте явно свидетельствует, что

«их отдельные элементы восходят к различным местам, общественным группам и традициям. Эти космогонические, теогонические и генеалогические идеи, различно представленные в том или ином месте текста, оставались живыми до тех пор, пока они продолжали передаваться как традиция отдельных семей; претензии на божественное происхождение, содержащиеся внутри них, естественно способствовали длительности передачи. В некоторых случаях такие семейные традиции перенимались другой группой, связанной с ними родством или иначе. Такие взаимовлияния и слияния легко узнаются, если эти мифы подвергнуть тщательной проверке.

Можно наблюдать различные типы слияний. Самым важным является официальное признание буддизмом, что начинается в очень ранних трудах, например, в “bKa’ thang sde lnga”. В данном случае мы имеем в виду тексты, передающие аспекты добуддийских воззрений или проникшие внутрь буддизма.

Многослойная природа и множество космогонических мифов, которые никогда полностью не сливались друг с другом в единое мифопредставление, но поколениями передавались в литературе под влиянием местных традиций, подтверждают верность сказанного выше: мифическая вселенная созидалась, исходя из главного космогонического интереса, а именно вопроса о происхождении богов, вождей кланов, человеческой расы. Жгучая проблема начал, которая столь занимала тибетцев во все времена, отразилась и на социальной сфере, она также эхом отражается и на религиозной организации и на её функции поддержания общества. Как и почему возникли различные социальные и гражданские институты, различные обычаи и искусства?» [Tucci 1980: 221–222].

Дж. Туччи уловил важнейшие особенности образа мыслей и действий тибетцев – привносить новое, не теряя старое, принимать религию, отрицающую начало творения и творца, и продолжать интересоваться космо- и теогонией, соединять, казалось бы,

несоединимое, прямо противоположное¹⁴. Эта способность свойственна и японцам, чья историческая традиция гораздо лучше известна благодаря чёткой хронологии письменных памятников [Буддизм 1993: 9–13, 16; Игнатович 1987: 38–166; Мещеряков 1987: 44–125; Иофан 1974: 107–113]. Тибетцы же науку хронологии переняли только в XI–XII вв.

Благодаря бону тибетцы сохранили живым и действенным древний мифо-ритуальный комплекс. Исследователей XX в. поражали вещи, которые не стали «предрасудками» даже для образованных монахов, носителей высокой буддийской культуры. Немногие европейцы смогли понять и принять этот редчайший симбиоз культур Индии и Центральной Азии в качестве собственного вклада Тибета в мировую цивилизацию, вклада, в котором далёкое прошлое сосуществует с настоящим и столь же невероятным образом помогает достигать подлинно духовных состояний, прозрений, озарений.

Особенность тибетской цивилизации – оставлять действующими в общественной практике и индивидуальном сознании прежние ориентиры и механизмы старых мифологий, обрядности и т. д. – выглядит хотя и своеобразной, но вполне закономерной с точки зрения отечественной школы деятельностного подхода в психологии (Л.С. Выготский, А.Р. Лурия, А.Н. Леонтьев и другие). Согласно последней, историческое развитие общества сопровождается развитием культуры мышления и языка – сознания (или речевого мышления, по Выготскому), высшей формой бытия которого становится текстовая деятельность [Тульвисте 1976: 98–101] в законо- и смысло-творчестве, что мы видели на примере указа Сонгцэн Гампо, а также образотворчестве, которое пришло в Тибет вместе с буддизмом, со скульптурными образами Будды, строительством первых храмов, с культом Авалокитешвары и т. д.¹⁵.

¹⁴ В этой связи уместно вспомнить отношение тибетских буддистов к вегетарианству, см. [Далай-лама 1992: 20; Далай-лама 1996: 139–142].

¹⁵ О происходящих переменах в сознании психологи пишут так: «Различные формы практики, которые соответствуют разным периодам или укладам социально-экономического развития, определяют формирование различных по своей структуре психологических процессов. Значительные социально-исторические сдвиги, связанные со сменой общественно-исторических укладов и коренными культурными изменениями, приводят и к коренным изменениям строения психических процессов, в первую

Надо помнить и о том, что социально-исторические и культурные процессы углубляют гетерогенность и комплексность психики, которая и без того отнюдь не проста. Л. С. Выготский отмечал, что «индивид в своём поведении обнаруживает в застывшем виде различные законченные уже фазы развития. Генетическая многоплановость личности, содержащей в себе пласты различной древности, сообщает ей необычайно сложное построение и одновременно служит как бы генетической лестницей, соединяющей через целый ряд переходных форм высшие функции личности с примитивным поведением в онто- и филогенезе» ([Выготский 1960: 89–90]; см. так же [Тульвисте 1978: 93–97]).

В отличие от других народов тибетцы, принимая к действию высочайшую индийскую культуру и проникая в природу буддийской религиозности, не пошли по пути коренной ломки общественных стереотипов и опор архаического сознания индивидов и родовых коллективов. Прежде всего, это произошло потому, что буддизм не требовал таких изменений, тем самым в корне расходясь с другими мировыми религиями по отношению к обращаемому населению.

В результате получилась закономерная, но не перестающая удивлять европейцев своим противоречивым единством культура, которую немногие смогли воспринимать таковой, как она есть. Одним из таких исследователей была А. Давид-Неэль. Своё знание она передавала очень образно:

«Тибет – страна демонов. Если судить по народным поверьям, то придётся сделать вывод, что численность злых духов намного превышает население страны. Эти зловредные создания, принимая тысячи различных личин, обитают на деревьях, скалах, в долинах, озёрах, источниках. Они охотятся за людьми и животными, похищая у них “дыхание жизни”, чтобы насытиться им. Демоны слоняются по полям и лесам, и путник всегда рискует столкнуться с кем-нибудь из них лицом к лицу. Подобный поря-
док вещей вынуждает тибетцев постоянно вступать в сношения со злыми духами.

очередь к коренной перестройке познавательной деятельности» [Лурия 1971: 48–49]. См. также: [Тульвисте 1978: 81–93] и выше очерк 1 данной монографии, где подробно разбираются эти вопросы. Тибет действительно переживал в VII–VIII вв. социально-исторический сдвиг, переход от родоплеменной организации общества к государству, но «коренные культурные изменения» имели в нём свою специфику.

В функции официального ламаизма входит подчинение демонов, перевоспитание их в покорных слуг, а в случае непокорности обезвреживание или уничтожение. В этом с официальным духовенством конкурируют колдуны. Но обычно они стремятся поработить одного или несколько демонов для недобрых дел. Если у колдуна не хватает умения и знаний, чтобы заставить демонов повиноваться, он заискивает перед ними, стремясь лестью вкрась в доверие духов и добиться от них помощи.

Помимо совершаемых ламами магических обрядов, изучаемых в монастырских школах “гиюд”, и чёрной магии колдунов тибетские мистики поощряют особый способ сношения со злыми духами, требующий некоторой духовной подготовки. Он заключается в том, что ученик ищет встречи с демонами с намерением предложить им подаяние или померяться с ним силами. Несмотря на нелепые, даже отвратительные для европейцев формы, эти обряды преследуют полезные или возвышенные цели, например, избавиться от страха, вызвать чувство любви к ближнему, стремление отрешиться от своего “Я” и, в конце концов, прийти к духовному озарению» [Давид-Неэль 1991: 91].

Отметим, что французская путешественница дала краткое и упрощённое описание упоминавшейся выше тибето-индийской практики Чод.

Делая акцент на индо-тибетских культурных отношениях, нельзя упускать из виду, что они касались преимущественно религии, высокой словесности, изобразительного искусства и т. д. Но в это же время тибетцы активно заимствовали знания и в других областях жизнедеятельности общества и государства, но у других цивилизаций. Об этом писали средневековые тибетские учёные. Правда, далёкие от современных критериев исторической объективности и научности, они относили всё произошедшее в тибетской культуре в течение нескольких веков к славному правлению великого Сонгцэн Гампо.

Так, опираясь на древние источники, Цебанг Норбу (1698–1755) заключил, что этот царь привёз с востока, из Китая и Миньяка, трактаты по ремесленным технологиям и гадательным искусствам, с юга, из Индии, он принял и перевёл книги священной религии, на западе, в стране Сок и Непале, он открыл сокровенные тексты по питанию, сохранению здоровья и достижению изобилия, а с севера, из стран Хор и Уйгур, он привёз книги законов [Stein 1972: 52; Кычанов 1975: 35].

Тибет между правлениями Сонгцэн Гампо и Трисонг Децэна

Рассмотренный выше первый этап раннего, или «царского», периода проникновения буддизма в Тибет завершился вскоре после кончины Сонгцэн Гампо. Следующие 100 лет тибетской истории не отличались успехами буддийской религии, но зато весьма укрепился бон, о чём свидетельствуют дальнейшие события. Тибетцев по-прежнему не прельщала монашеская жизнь, а без общины (*сангхи*) эта конфессия не могла существовать и передавать Учение (*Дхарму*) из поколения в поколение.

Хотя в тибетскую империю входили буддийские страны, а цари Тибета продолжали заключать династические браки с царевнами из государств буддийского мира, хотя столицу державы часто посещали буддийские миссии, однако они не внесли никаких ощутимых перемен в духовную жизнь тибетцев. Буддист-паломник Хуэй-чао, возвращавшийся в Китай из Индии через Восточный Туркестан, посетил Тибет в 727 г. и не обнаружил там ни монастырей, ни познаний тибетцев в буддизме [Hoffmann 1956: 27].

Даже небеспристрастные авторы буддийских исторических хроник [Bu-ston 1932: 185–186; Бутон 1999: 249–250; Светлое зеркало 1961: 23–28] упоминают лишь отдельные события, свидетельствующие скорее об упадке интереса к буддизму при царском дворе. Внимание к буддийской культуре было вновь обращено лишь при ценпо Тридэ Цугтене (704–755), называемом чаще Меагцонном. Заслуга в этом принадлежит преимущественно его китайской супруге, царице Цзинь-чэн, заботами которой были восстановлены заброшенные храмы, а также построены новые, доставлены новые тексты и т. д. [Кычанов, Савицкий 1975: 42–44].

Эта царица совершила и ряд других благотворительных дел, отмеченных хрониками. В конце 20-х – 30-е годы VIII в. в Тибете впервые появились буддийские монахи-беженцы, спасающиеся от исламских завоевателей Центральной Азии. В поисках прибежища первыми обратились к царице за поддержкой хотанские

монахи, затем монахи из стран Таримского бассейна и Тохаристана. Приняв их, Цзинь-чэн также пригласила учёных буддистов из Гилгита и Китая. Всем им было оказано равное покровительство, а для отдельных групп монахов были возведены семь обителей (*вихара*) [Beckwith 1983: 7; Snellgrove 1987: 352–354].

Эти сообщения об обретении в Тибете приюта монахами из Центральной Азии обладают большой степенью исторической достоверности, поскольку засвидетельствованы как текстами из Дуньхуана VIII–IX вв., так и древнейшими оригинальными тибетскими сочинениями. Из них можно назвать входящие в Тенгьюр «Пророчество архата Сангхавардханы» и «Предсказание о стране Ли» (т. е. о Хотане), которые профессор А. И. Востриков относил к старейшим в тибетской исторической литературе [Востриков 1962: 19–21]. Данные источники описывают, как происходило уничтожение монастырей, как блуждали спасшиеся монахи и наконец прибыли в Тибет [Hoffmann 1956: 29; Hoffmann 1990: 382].

Приход большого числа буддийских монахов, деятельное участие в их судьбе царицы, её свиты и, по-видимому, некоторых членов правительства, обустройство храмов и монастырей и т. д. – всё это не могло не сказаться на культурной жизни двора и столицы, не могло не привлечь к себе интереса. Источники не сообщают особенности учений и принадлежность к тем или иным школам прибывших буддистов. Однако, зная хорошо изученный в российской и мировой науке буддизм Центральной Азии (новейшие очерки и библиографию см. [Восточный Туркестан 1992; Памятники 1990; Литвинский 1983; Snellgrove 1987; Litvinsky 1968] и др.), возможно предположить, что среди них были высокообразованные монахи как Махаяны, так и Хинаяны. К тому же во всех названных странах языками буддийской культуры являлись санскрит и пракриты Индии, хотя учёные монахи Восточного Туркестана уже начали переводить буддийские книги на местные языки [Воробьёва-Десятовская 1988: 316–328].

Важную роль сыграли пришедшие первыми хотанские буддисты. В VII–VIII вв. Хотан оказывал влияние не только на тибетскую культуру, но был и одним из крупнейших центров буддийской учёности в Центральной Азии, а также проводником индо-буддийских

текстов в Китай. Б. А. Литвинский, опираясь на многочисленные источники и исследования, делает вывод об углублённом интересе хотанцев к Ваджраяне, к тантрическим книгам, о переходе монахов из Хотана от классической Махаяны к тантрической [Восточный Туркестан 1992: 452–462] (см. также [Snellgrove 1987: 332–343]).

Для распространения буддизма в Тибете существенное значение имели также традиции тесной связи светских властей с буддийской сангхой, сложившиеся в Восточном Туркестане как на его махаяно-ваджраянском юге, так и на хинаяно-махаянском севере. Князья принимали деятельное участие в строительстве храмов и монастырей, их украшении, в снабжении монахов всем необходимым [Восточный Туркестан 1992: 463–476]. В этом регионе были выработаны и другие формы участия отдельных монастырей, монахов в социально-экономическом устройстве жизни раннесредневекового общества [там же: 482–489]. Такой опыт монахов, на который не найти прямых указаний в канонической литературе буддизма, был просто необходим для организации обителей в Тибете.

Из Средней Азии прибыли в «страну снегов», скорее всего, монахи хинаянского направления, преобладавшего в тех краях [там же: 431–438; Литвинский 1983; Snellgrove 1987: 346–350]. В дополнительном привлечении царицей монахов из Китая, а тем более из Гилгита, просматривается стремление уравновесить влияние Хинаяны и Ваджраяны среди беженцев, поскольку две последние страны являли образцы классической Махаяны.

Итак, в конце 20-х – начале 40-х гг. VIII в. стараниями китайской супруги царя Меагцона в центре Тибета был создан своего рода буддийский «заповедник», в котором продолжали свои духовные занятия монахи из соседних стран. Однако источники ничего не сообщают о влиянии этих семи буддийских обителей и их насельников на коренных тибетцев. Увлечение буддизмом ограничивалось окружением царицы и ценпо.

Это увлечение вызвало беспокойство родовой знати и бонства, подозрительность и враждебность к чужакам, буддистам всех направлений и стран. Разразившаяся в Тибете в 740–741 гг. ужасная эпидемия чёрной оспы, одной из первых жертв которой стала царица Цзинь-чэн, была объявлена бонским жречеством

наказанием, ниспосланным богами за предпочтение чужих проповедников священнослужителям бона. Народное возмущение вынудило буддистов бежать уже из Тибета, и они отправились искать убежище в Гандхаре [Hoffmann 1956: 29–30].

Д. Снелгроув объясняет противодействие буддизму при этом и следующих царях просто присутствием большого числа иноверцев, на содержание которых тратились немалые деньги, а также угрозой интересам местного жречества, обратившегося за помощью к родовым вождям, «не вдохновлённым новой верой» [Snellgrove 1987: 389].

Начало царствования Трисонг Децэна и первая миссия Щантаракшиты

Подлинным защитником буддийской религии стал царь Трисонг Децэн (755–797), который помимо активной внешней политики, многочисленных успешных воинских походов, одним из результатов которых стало овладение на некоторое время столицей китайской империи Чанъанем [Бичурин 1833: 176–206], осуществлял действенное культурное просветительство своих подданных. Но если Сонгцэну Гампо никто не оказывал противодействия в «прививке» буддизма в стране, то ценпо Трисонг столкнулся с сильнейшим сопротивлением влиятельных глав родов и бонства.

Со вступлением на престол нового царя они решили изменить в корне прежнюю религиозную политику Сонгцэна и Меагцона. Начало правления очередного божественного ценпо как нельзя лучше способствовало выполнению этих замыслов. В соответствии с древней, освящаемой царскими ритуалами, бонской традицией трон занимали малолетние наследники, чаще всего в тринадцатилетнем возрасте, при которых государственными делами несколько лет занималась родовая аристократия.

Дж. Туччи, посвятивший этой особенности престолонаследия в Тибете отдельную работу «Сакральная природа царей древнего Тибета» [Tucci 1974: 569–583], писал, что «когда бон достиг догматической зрелости, число 13 указывало на полноту и совершенство, так же как число 15 в иранской или число 16 в индийской традициях» [там же: 571–572]¹⁶.

¹⁶ Если ранние источники с тринадцатилетним возрастом связывали преимущественно вопросы престолонаследия, то поздние тибетские авторы исторических сочинений расширили семантическое поле этого сакрального понятия «13 лет». Им стали обозначать рубежи религиозной истории распространения буддизма. Тем самым священный для тибетцев смысл понятия переносился на даты буддийских событий. Так, согласно хронологическим таблицам Джамъянга Шадпы (Kun-mkhyen 'jam-dbyang bshad-pa rdo-rje – 1648–1722), Сонгцэн Гампо занял царский трон в 10 лет, что противоречит многим ранним текстам, указывавшим возрастом воцарения 13 лет, например, [Светлое зеркало 1961: 23], и Трисонг Децэн стал царём в более раннем возрасте, поскольку в 13 лет он «пригласил великого

Тринадцатилетний мальчик Трисонг Децэн (а согласно другим источникам – восьмилетний [Светлое зеркало 1961: 28]), естественно, не мог противостоять группе видных министров и отдельным главам родовой знати, которые в стремлении укрепить свои позиции опирались на старинный уклад общественных отношений в стране, представляющей собой освящённый бонскими обрядами союз племён. Отсюда проистекало сопротивление сильной царской власти, жёсткой централизации государства и распространению буддизма как чуждого духовного поветрия, поддерживающего центральную власть во вред автохтонным обычаям и верованиям.

Перипетии начала правления Трисонг Децэна¹⁷ тибетские историки описывают так. В «Истории буддизма» Бутона (1290–1364) и в созданной примерно в середине XIV в. летописи «Светлое зеркало» события освещаются примерно одинаково:

«В это время, когда царь не достиг ещё совершеннолетия, Машан из рода Тон и другие сановники, которым не нравился буддизм, издали закон, запрещающий исповедовать буддийскую веру. Они сделали приготовления, чтобы отправить лхасскую драгоценную статую Будды обратно

учителя Шантаракшиту» для проповеди буддизма (цит. по [Пагсам-Джонсан 1991: 217]). Следовательно, деяния на пользу религии становились сакрально более значимыми, нежели воцарение на троне, у которого отнимали священное обожование светской власти.

Последователь Шадпы историк Сумпа-Кхенпо (1704–1788) подверг «сакрализации по-тибетски» ещё два события религиозной истории при Трисонг Децэне. В течение 13 лет совершались «величайшие молебствия с жертвоприношениями» и проводились празднества по поводу завершения строительства первого буддийского монастыря в Тибете – Самье, и через 13 лет «двенадцать настоящих индийских монахов», прибывших в Тибет, посвятили в монашество семь первых коренных тибетцев [там же: 32].

Принцип такой сакрализации событий религиозной истории стал одной из причин хронологического разнобоя в исторических сочинениях как тибетских авторов, так и современных учёных. Правда, противоречий и взаимоисключающих мнений по поводу царствования большинства ценпо и начала правления Трисонг Децэна, а также датировки его деяний и происшествий, случившихся при нём, предостаточно и с учётом названного принципа [Chattopadhyaya 1967: 212–227].

¹⁷ Здесь нет необходимости останавливаться на возможных нарушениях династических прав и законов Тибета, что отрицается буддийскими источниками [Светлое зеркало 1961: 26–28], ревностно относящимися к легитимности «царя веры». Но судя по туманному описанию происхождения Трисонг Децэна [там же] и наличию других версий об этом [Bu-ston 1932: 186; Бутон 1999: 250], нарушения вполне могли случиться и послужить ещё одним поводом бурных событий [Beckwith 1983].

в Индию. Но даже тысяча людей не сдвинули её с места. Тогда её закопали в землю в Кхарбраге. Некоторых сановников, которым не нравился буддизм, охватило безумие, после чего они умерли, а другие сломали себе спину и тоже умерли. В Кхарнадоне возникли голод, эпидемии. Было много зловещих предзнаменований. Все прорицатели собрались вместе и заявили: “Установить статую в Индии в <городе> Лхаджэдам”. её извлекли из земли и решили отправить в Индию. Но когда в повозке, запряжённой двумя мулами, её доставили в страну Ман, то не смогли двигаться по дороге и испугались. Статуя владыки находилась в стране Ман 14 лет. Хотя царю нравился буддизм, но Машан из рода Тон, Дагралугон и другие обладали большой властью, и никто не смел исповедовать буддизм» [Светлое зеркало 1961: 29].

«История» Бутона к этому рассказу добавляет, что «когда царевич был ещё ребёнком, министры нарушали законы и обычаи, изгоняли тех, кто действовал согласно Учению», и что о буддизме юный царь узнал при обучении наукам из жизнеописаний Сонгцэн Гампо и своего отца Меагцона. После этого царь-мальчик выразил желание изучать буддийские тексты, которые ему переводили китайский монах Мэ-го, а также индийский пандит Ананта (или Ананда), но Машан мешал получению такого образования [Bu-ston 1932: 186–187; Бутон 1999: 250].

Из «Голубых анналов» Шоннупала (1392–1481) дополнительно к этому можно узнать, что Машан приказал изгнать буддийских монахов в другую страну и переоборудовать их обители (*вихара*) в мясные лавки [Roerich 1949: 40–41]. Сумпа Кхенпо (1704–1788) писал в «Пагсам-Чжонсане», что, когда царь ещё «не достиг совершеннолетия, вышеупомянутый министр Машан отправил статую Будды в Ман-юл, выслал монахов, прибывших в Тибет из Хотана и Китая, и до единого уничтожил в Уйе и Цзане тех, кто был исполнен обета самоосвобождения от страданий» [Пубаев 1981: 189].

Каких же буддистов преследовали Машан и другие правители при малолетнем царе Тибета, если центральноазиатские монахи бежали отсюда ещё в 741 г., т. е. за 14 лет до воцарения Трисонг Децэна? Источники сообщают, что Меагцон продолжил пробуддийскую культурную политику и после смерти Цзинь-чэн. Согласно Бутону, этот царь послал четырёх родовитых тибетцев в Китай обучаться буддийским каноническим текстам, и эта четвёрка вернулась в Тибет в сопровождении китайского монаха уже при новом царе

[Bu-ston 1932: 186; Бутон 1999: 250]. Один из них (Мэ-го), видимо, и был учителем Трисонг Децэна [Hoffmann 1956: 33].

Меагцон пригласил ко двору новых монахов, которые отправляли службы и при главном тибетском храме Рамоче. По мнению некоторых учёных, это были китайские и непальские монахи, которых как раз Машан и выслал из страны, а в храме устроил бойню скота, другие же храмы разрушил [Кычанов, Савицкий 1975: 44].

Один из обучавшихся в Китае молодых людей, Сангши, вместе с увлечённым буддизмом Салнангом были сосланы сторонниками Машана в округ Мангюл на границе с Непалом (возможно, так назывался нынешний Ладак [Snellgrove 1987: 429, note 85]). Салнанг бежал из ссылки и отправился дальше в Индию, где совершил паломничество к месту просветления Щакьямуни в Бодх-гайе, а также посетил знаменитый университет-монастырь Наланду. Там он узнал об известном буддийском учителе (*ачарья*) Щантаракшите, который в середине VIII в. преподавал в университете Наланды и был духовным руководителем (*упадхьяйя*) этого монастыря. Шоннупал и Таранатха (1575–1634) величают его «великим наставником» (*mahā-upadhyāya*) [Roerich 1949: 105, 1062; Taranatha 1970: 269]. Исследователи полагают, что он мог быть даже ректором Наланды [Joshi 1987: 137, 159].

Тибетские источники чаще всего зовут Щантаракшиту – «Ачарья Бодхисаттва», что можно истолковать как «учитель Махаяны, достигший Просветления» [Дараната 1869: 207–208; Taranatha 1970: 269–270; Bu-ston 1932: 187–191; Бутон 1999: 251–252]. Салнанг нашёл этого учителя в Непале. Для современных учёных остаются непонятными мотивы, побудившие Щантаракшиту в зените славы перебраться из Наланды в Непал, а затем в Тибет. Средневековые историки приводят слова Щантаракшиты, объясняющие его поступок тем, что он долго ждал подходящих условий для распространения буддизма в стране снегов [Roerich 1949: 38–39]. Возможно, он действительно рассматривал свои действия через призму духовного видения.

Кто же такой Щантаракшита? В тибетском Тенгьюре имеются переводы одиннадцати его трудов самого разного содержания: от тантрических гимнов и комментариев на сочинения по тантре

до трактатов по буддийской логике, философии мадхьямаки¹⁸ и монументальной логико-полемической энциклопедии индийской философии VIII в. «Таттва-санграха» («Собрание сущностных проблем»)¹⁹. Последний труд сохранился и на санскрите вместе с толкованием (*панджика*) его ученика и последователя Камалашилы [Tattvasangraha 1926].

Благодаря созданию этой энциклопедии, а также не менее знаменитой «Мадхьямака-аланкары» («Украшение мадхьямаки», перевод см. [Щантаракшита 2014]) с автокомментарием (*вритти*), имя Щантаракшиты вошло в число не только великих индийских мыслителей, но и в мировую историю философии. В Тибете его вклад в буддийскую философию высоко оценивается всеми школами, и он считается «одним из четырёх солнц, воссиявших светом истинного Учения над страной снегов» [Joshi 1987: 159–160].

Здесь неуместно приводить философские воззрения этого мудреца и тем более его логико-эпистемологические построения, которые уже исследовали российские учёные²⁰. Тибетцы рассматриваемого периода были ещё неопитами в индийской философии и не могли по достоинству их оценить. Хотя то, что Щантаракшита являлся основоположником новой философской школы в Махаяне,

¹⁸ Мадхьямака, или философия срединности, – первая религиозно-философская школа Махаяны, основанная великим Нагарджуной во II–III вв. в качестве школы интерпретации Праджня-парамитских и других сутр ранней Махаяны. Мадхьямики занимали среднюю позицию в философской полемике между двумя крайними точками зрения на тот или иной предмет обсуждения. Другие названия этой школы – шунья-вада, или учение о пустоте (прежде всего – эго), и нихсвабхава-вада, или учение об отсутствии самостоятельного существования, т. е. всеобщей взаимозависимости вещей в мироздании; см. [Андросов 1983; 1988; 1990; 2000; 2006 Androssov 1986; 1996; 1997a], а также выше очерк 3. О Щантаракшите см. также [Андросов 2011: 384–385].

¹⁹ Полный список его трудов приводится в книге [Taranatha 1970: 415–416].

²⁰ Фрагменты переводов из «Таттва-санграхи» и «Панджики» Камалашилы см. [Андросов 1985; 1986], а также неопубликованную кандидатскую диссертацию: Андросов В.П. «Концепция ниришвары в древнеиндийской философско-религиозной традиции (по материалам “Таттвасанграхи” Щантаракшиты)». 1982, в которой помимо названной темы рассматриваются и особенности логико-полемического учения Щантаракшиты, и его философии мадхьямаки. См. также новейшие работы: [Канаева, Заболотных 2002; Лысенко, Канаева 2014].

называемой йогачара-сватантрика-мадхьямака, стремившейся соединить позиции мадхьямаки с положениями йогачары, очевидно, имело вес в глазах тибетцев. По крайней мере, философское направление мадхьямаки до сих пор остается ведущим среди тибетских мыслителей, а духовный глава современного Тибета Далай-лама XIV считает, что каждая из четырёх школ тибетской религиозной философии разделяет взгляды мадхьямаки [Далай-лама 1993: 54]²¹.

Для понимания излагаемых дальнейших событий в истории Тибета стоит всё-таки обратить внимание на то, что Щантаракшита, будучи специалистом в индо-буддийской логике, оставался не чужд тантрическому мистицизму²², что сыграло важную роль в его миссионерском подвиге. Религиозная мистика, а не теория, не схоластика делает вероучение духовной пищей народов.

О жизни Щантаракшиты в дотибетский период известно немного. В «Истории буддизма в Индии» Таранатхи говорится: «Ясно, что приходивший в Тибет Ачарья Бодхисаттва жил в промежутке времени от царя Гопала до царя Дхармапала. В числе его различных имён было имя и Щантаракшиты» [Дараната 1869: 207–208; Taranatha 1970: 269–270]. Согласно принятой хронологии династии Пала, в империю которых входили современные Бихар (древняя Магадха), обе Бенгалии и ряд областей других штатов Индии, приблизительный год коронации Гопалы – 750 г., а Дхармапала правил с 770 по 802 или 812 г.

Щантаракшита родился в 20-х гг. VIII в. в Восточной Бенгалии. Б. Бхаттачарья идентифицирует тибетское слово *Sa-hor* (или *Za-hor*) – название места рождения мыслителя – с обозначением маленькой деревушки *Sabhar*, где и сейчас можно увидеть руины некогда величественного дворца, элементы декора которого

²¹ Хотя Далай-лама считает более верными идеи другой подшколы Среднего Пути (*мадхьямаки*), а именно прасангики, которая учит любое высказывание сводить к абсурду и не выдвигать собственных положений [Далай-лама 1993: 195–198, 234–240, 242–271 и др.; Далай-лама 2007: 255–263, 307–317, 319–339], но различие между двумя подшколами мадхьямаки действительно главным образом только в рамках полемической философии.

²² В списках трудов многих индо-буддийских философов VI–XII вв. наличествуют тантрические сочинения (см. [Taranatha 1970: 398–441]), что свидетельствует, видимо, не только о многосторонности духовных исканий их авторов.

помещены во многие музеи Бенгалии [Tattvasangraha 1926: XIII]. Учёные предлагают и другие варианты определения места рождения Щантаракшиты [Joshi 1987: 158].

Его семья принадлежала к одной из ветвей царствующей династии, продолжавшейся по меньшей мере до XI в. К ней принадлежал и Атиша (982–1054 гг.) – зачинатель новой волны распространения буддизма Тибете. Тибетские источники всячески подчёркивают, что два великих миссионера принадлежали к одной линии родства [Chattopadhyaya 1967: 56–57, 230].

Таранатха поведал о Щантаракшите, «что он, сделавшись великим *пандитом* при царе Гопале, особенно трудился для блага существ при этом царе (т. е. Дэвапале или Дхармапале)» [Дараната 1869: 208; Taranatha 1970: 269]. В индийской культурной традиции титулом «пандита» обыкновенно наделяются лица, прошедшие курс обучения (в буддизме – монастырского обучения) канонической литературе, запомнившие наизусть основополагающие произведения определённого направления религиозно-философской мысли, создавшие критические труды в защиту своей школы и способные публично состязаться с идейным противником на диспуте.

Вот с таким деятелем буддизма познакомился тибетец Саланг. Он пригласил Щантаракшиту в Маньюл, где для высланных из Лхасы и местных сторонников индийской религии, а также для прибывших с учителем монахов строится обитель (*вихара*), в которой проводятся проповеди, буддийские обряды и т. д. Но вскоре по непонятным причинам Щантаракшита вынужден был вернуться в Непал, пообещав и дальше содействовать буддизму в Тибете [Bu-ston 1932: 187; Бутон 1999: 251–252; Roerich 1949: 42].

Внутриполитическая ситуация в Тибете продолжала оставаться неблагоприятной. Машан со своими сторонниками твёрдо держался прежнего антибуддийского курса. По-видимому, 14-летний срок пребывания статуи Будды в Маньюле, указанный в летописи «Светлое зеркало», близок к реальному сроку диктаторского правления Машана. Сохранившим верность царю (буддийские источники называют это «верностью Учению») сановникам пришлось

прибегнуть к уловке, которую правильнее будет считать военной, чем буддийской.

Им удалось вернуть власть Трисонг Децэну, обманом заманив Машана в гробницу, отверстие которой завалили каменным блоком, а наиболее рьяных сторонников «злого министра» сослали на север [Светлое зеркало 1961: 29; Bu-ston 1932: 187–188; Бутон 1999: 251; Roerich 1949: 42]. Приведённая версия отстранения Машана от власти не единственная. Согласно другим данным, он и его приверженцы были либо просто убиты, либо переведены в категорию «живых мёртвых» [Кычанов, Савицкий 1975: 44].

После победы при дворе пробуддийской партии Салнанг порекомендовал цэнпо взять в духовные наставники Щантаракшиту, который вскоре и прибыл в Лхасу. Летописец описал встречу с ним Трисонг Децэна так: «Салнанг привёз учителя, и тот пришел во дворец. Царь не был подпоясан кушаком²³. Царь взял в свои руки целую меру золотого песка и подошёл к учителю. Учитель сказал: “Царь, у Вас на голове тюрбан. Сначала Вы создаёте законы для могущественных людей, подобно тому как надеваете шапку, но ногам холодно. Потом Вы создаёте законы для всех остальных, что подобно тому, как Вы надеваете обувь. Но если Вы не подпоясаны кушаком, то царские законы очень быстро потеряют свою силу. Вы делаете мне такой драгоценный подарок, но окажите лучше своё покровительство буддизму”» [Светлое зеркало 1961: 30].

Более пробуддийскую и менее вероятную версию беседы с царём приводит Шоннупал [Roerich 1949: 42–43]. Итак, с помощью индийского пандита Ананды (Ананты) в качестве переводчика, Щантаракшита стал учить царя и его приближённых основным положениям буддизма, читать и толковать им сутры [Bu-ston 1932: 188; Бутон 1999: 251].

Возникает вопрос, почему выбор цэнпо пал именно на индийский буддизм? Ведь в свите царя были знатоки китайского буддизма. Славились тогда в окрестных странах и Китае хотанские учителя.

²³ Исследователь и переводчик летописи Б.И. Кузнецов поясняет смысл сказанного: «Тем самым царь хотел показать, что он отдаёт себя в распоряжение учителя. В Тибете существует обычай снимать с себя пояс (кушак), когда обращаются к боже-ству или какому-либо уважаемому лицу» [Светлое зеркало 1961: 77, примеч. 16].

Явился ли выбор следствием личного влияния на ценпо одного из вельмож Тибета, например, Салнанга, или в нём должно усматривать некую историческую необходимость?

Большинство исследователей видят причину именно в исторической необходимости. По мнению Ч. Белла, китайский буддизм не мог претендовать на роль тибетской идеологии из-за жестоких войн, в которые были вовлечены обе страны при Трисонг Децэне, а потому взоры тибетских властей естественно обратились к Индии и её изощренным формам буддизма [Bell 1968: 37]. Дж. Туччи считает, что выбор между Индией и Китаем определялся прежде всего внутривосточной борьбой тибетских родовых кланов за влияние на центральную царскую власть, а также явным стремлением Китая подчинить Тибет идеологически [Tucci 1980: 3–5], чему противился царь.

Д. Снелгроув полагает, что Трисонг Децэн без колебаний предпочёл индийский буддизм по той простой причине, что его центры в Северной Индии и Непале были сравнительно близко расположены от тибетской столицы, тем более что китайские монахи, бывавшие при дворе в Лхасе, проповедовали учение индийского Просветлённого, а китайское влияние в VIII–IX вв. было крайне ограниченным из-за войн [Snellgrove 1987: 428–429].

Буддийские монахи вассального Хотана и других стран Центральной Азии, по-видимому, не могли быть приглашены, поскольку они не «справились» со злыми духами «страны снегов» и были изгнаны ещё при Меагцоне. Поэтому прибытие центральноазиатских учителей вновь могло обострить обстановку внутри страны, ибо любое стихийное, эпидемическое или военное бедствие было бы приписано либо козням чужаков, либо неприятию их местными богами. Но всё-таки буддизм восточного Туркестана сыграл большую роль в формировании тибетского буддизма, его срастании с боном, о чём ниже ещё будет сказано.

Действительно, политические проблемы имели огромное значение в принятии решения о религиозном будущем страны. Но нельзя сбрасывать со счетов и влияние субъективных факторов того времени и той ситуации. К последним в первую очередь относятся традиционные предания о великом Сонгцэн Гампо, которые,

по свидетельству источников, очень вдохновляли униженного и лишенного власти Трисонг Децэна [Bu-ston 1932: 187; Бутон 1999: 250]. Очевидно, недалёк от истины будет тот, кто согласится, что выбор был обусловлен совпадением многих «простых» и сложных причин, обстоятельств, условий, личностных предпочтений и традиционных воззрений.

В приглашении именно Щантаракшиты можно усмотреть тоже субъективно-личностную причину. Он был учитель буддизма из славного царского рода и по происхождению не уступал ценпо. К тому же Щантаракшита – это «профессор» Наланды, т. е. знаменитого на всю Азию центра учёности, где образование получали не только буддисты и куда шли учиться молодые люди со всех стран Южной и Центральной Азии, в том числе тибетцы с Тхонми Самбхотой, а также Китая.

Китайские буддисты были учениками индийских мастеров Дхармы и следовали провозвестию индийского мудреца. Поэтому с точки зрения здравого смысла и высоких амбиций тибетского двора приглашать следовало буддистов из Индии. Именно они были учителями и Китая, и Центральной, и Южной Азии.

Представители Наланды в наибольшей степени подходили для этой роли. Соединение монастырской жизни с учёной деятельностью и образовательным процессом здесь считалось образцовым. Это не случайно, ибо из стен названного университета-монастыря, возведенного при Кумарагупте I (415–455), строившегося многими последующими царями и особенно прославленным императором Харшей (606–646), вышли десятки величайших буддийских мыслителей раннего Средневековья и не только Индии [Joshi 1987: 25, 55–58, 134–137; Rao 1977: 31–34]. Учёные мастера именно этого университета одними из первых приступили к изучению тантризма Индии, открыли и организовали его буддийскую составляющую, а также переводили на санскрит буддийские тантры, писали к ним комментарии, ритуальные руководства и прочее.

Высокий авторитет Наланды возвышал и одного из её руководителей – Щантаракшиту, что делало его проводником не только культурного влияния, но и видным политическим лицом индо-буддийской империи Палов. Таким образом, приглашение в духовные

наставники к тибетскому царю этого буддийского адепта, как и согласие последнего, было честью и для ценпо, и для учителя.

С помощью переводчика Щантаракшита ознакомил царя и его окружение с буддизмом, читая и поясняя буддийские сутры. Поскольку познания тибетской знати в буддизме были ещё очень невелики, постольку проповедник не мог, естественно, подробно изложить суть своей философской доктрины, что предполагало наличие у слушателей специальной подготовки. Согласно традиции, он объяснял лишь основные буддийские заповеди, идеи, учения, подобно тому как это делал в своё время для неофитов Щакьямуни Будда.

Тибетские хроники гласят, что в течение четырёх месяцев Щантаракшита преподавал во дворце главные истины буддизма о страдании (*дуккха*), о десяти добродетелях (*даца-цила*), о 12-членной цепи взаимозависимого происхождения (*пратитья-самутпада*), о 18 компонентах (*дхату*), составляющих поток сознания²⁴, и т. д. [Bu-ston 1932: 188; Бутон 1999: 251]. Одним словом, первые проповеди индийского миссионера содержали основы буддийской этики и практической религии.

Десять основных правил нравственного поведения являются общими для всех ответвлений буддизма. В состав даца-цилы в Махаяне не включалась заповедь «не пьянствуй» – последняя из самых ранних пяти заповедей Щакьямуни (*панча-цила*): «не убий», «не воруй», «не лги», «не прелюбодействуй» и «не пьянствуй». Нагарджуна в своём «Наставлении царю, называемом Драгоценные строфы» («Ратна-авали раджа-парикатха», I, 8–11) сначала перечисляет 10 основных правил, а затем добавляет к ним другие:

«Избегай причинять вред [телу другого существа], воровать,
Прелюбодействовать с чужой женой,
Воздерживайся в своей речи ото лжи,
Злобной клеветы, оскорблений, пустословия,

²⁴ Пратитья-самутпада, или взаимозависимое происхождение, – это закон вращения существ в нижних регионах буддийской Вселенной, т. е. в кама-дхату, или «сфере страстей»; 18 дхату – это одно из учений буддийской теории сознания. Подробное объяснение этих учений см. [Розенберг 1991: 26–28, 120–127, 167–181, а также Андросов 2001: 182–189; Андросов 2006: 544–556; Андросов 2011: 186–188, 315–317].

Искореняй алчность, ненависть,
Лжемнение о несуществовании [других миров] —
Вот десять чистых добродетелей.
Им противоположные суть нечистые.

Непотребление опьяняющих напитков, простое питание,
Невреждение, щедрость в даянии,
Почитание того, что должно почитать, и Любовь —
Таково вкратце это Законоучение.

Одно лишь истязание плоти
Не является законоучением,
Потому что оно не учит ни как не вредить другим,
Ни как помогать другим существам».

(перевод с санскрита В.П. Андросова по изданию [Nahp 1982: 4]. Полный первый русский перевод «Ратна-авали» с комментариями и исследованием см. [Андросов 2000; 2010]).

Однако нравственно-психологическая направленность буддизма, его сложные мировоззрение, догматика, образность, по-видимому, не всегда находили понимание, отклик и вызывали резкую оппозицию служителей родоплеменной религии бон. Миссионеру оказывали сопротивление не столько социальные и политические круги, сколько тибетский образ жизни и мышления. Наибольшую трудность для проникновения буддизма представляла стойкость традиционных местных идей, далёких от буддийской установки на сдерживание агрессивности индивидов, переводу их внешней активности под внутренний контроль и переходу на интровертные уровни мышления и поведения.

Жителям гор показались чуждыми многие особенности учения и поведения индийского мудреца Щантаракшиты, и тогда, по словам хроник, «зловредные божества Тибета пришли в ярость» [Bu-ston 1932: 188; Бутон 1999: 251; Roerich 1949: 43]. Обрушившиеся на страну наводнения, грозы, эпидемии, падеж скота были умело истолкованы антибуддийскими кругами и бонством как

следствие распространения ложных доктрин и использованы для народного возмущения.

Недовольство в стране было столь велико, что даже пробуддийские сановники высказались за изгнание Щантаракшиты. Неожиданное изменение общественно-политической ситуации вынудило индийского миссионера вновь вернуться в Непал. На прощание он посоветовал Трисонг Децэну пригласить для распространения буддизма в Тибет прославленного адепта Падмасамбхаву [Roerich 1949: 43]. Последний являлся одним из крупнейших творцов буддийской тантры.

Падмасамбхава и буддийский тантризм в Тибете

Тантризм – особое направление в духовной культуре Индии, возникшее в середине I тыс. н. э. и состоявшее в широком включении в развитые религиозные системы культов, практик, образов и других элементов из верований автохтонных племён, но не просто в переосмысленном и мистически преобразованном виде, а в реально новом исполнении, в виде новых практик и духовных техник. Из двух колесниц буддизма тантра охватила преимущественно Махаяну. Уже сравнительно ранние сутры последней включали в себя мантры – сокровенные речения, обладающие магическими свойствами, в связи с чем буддийский тантризм называют мантраяной, т. е. «колесницей мантр». Другое его наименование – Ваджраяна, или Алмазная колесница.

Некоторые учёные полагают, что мантраяна – это более раннее название буддийского тантризма. Например, Р. Санкритьяяна датировал мантраяну в Индии 400–700 гг., а Ваджраяну – 700–1200 гг. [Sankrityayan 1984: 116]. В настоящее время в России появились переводы работ буддийских авторов о буддизме, в том числе и по Ваджраяне. Со знанием дела о «колесницах» и их соотношении между собой говорят и пишут современные тибетские мыслители [Далай-лама 1993: 51–59, 106–112, 136–144 и др.; Далай-лама 2007: 74–84, 144–151, 178–246; Карма Агван 1993: 8–50]. Собственно «мантра» (санскр. *mantra*, тиб. *sngags*; сокровенное речение) первоначально – священные стихи гимнов Вед древних индоариев. Позднее в буддизме «мантра» – это сокровенное речение преимущественно санскритских слово- и звукосочетаний, особое и постоянное произнесение и воспроизведение в памяти которых стало обязательным компонентом практик медитации, а также обрядово-ритуальных действий, в том числе для простых верующих. Задача мантры, нередко содержащей один слог (например, «А», «АУМ» или «ОМ»), состоит в том, чтобы способствовать визуализации образа духовного сосредоточения, плодотворной умственной

деятельности, глубокому погружению сознания адепта медитации в состояние вне звуков и знаков²⁵.

В принципе это течение можно считать самостоятельным в буддийской духовной культуре, поскольку оно имеет собственную каноническую литературу – тантры, возведённые Шакьямуни Буддой, отличный от иных течений многоипостасный пантеон святых существ – будд, бодхисаттв, дакинй, сиддхов и т. д.²⁶. Мантраяна имеет уникальную обрядово-культовую систему, в которой активно используется магия, эзотерические ритуалы, йогические упражнения и даже аскетическая практика. Причём такая, которой должен был избегать тот, кто шествовал по провозглашённому Буддой Хинаяны и Махаяны Срединному пути.

Для высших форм Ваджраяны характерна вера в мгновенное, как удар молнии (*ваджра*), Просветление, что существенно отличало её сотериологию от махаянской концепции постепенного накопления совершенств (*парамита*). В Индии все три направления буддизма, несмотря на расхождения в теории и практике, прекрасно уживались друг с другом, зачастую сосуществуя в одних и тех же монастырях. Законом их сожительства было следование единому монастырскому уставу. Тибетские историки повествуют о том, что в Наланде преподавали учителя тантры по многу лет [Дараната 1869: 209–210].

Богатая обрядность Ваджраяны, насыщенность сказочно-мифологическими реалиями, принятие в свой состав местных божеств и культов в переосмысленном, «буддизированном» виде делало тантризм более приспособленным и гибким в деле распространения буддизма в Центральной Азии и Тибете. Культивируемые здесь шаманские по своей природе верования находили точки соприкосновения и общие подходы с культами тантры и вполне вписывались в низовые уровни Ваджраяны. Так что совсем не случайно позднейшие адепты бона не видели различия между своей религией и тантрическим буддизмом.

²⁵ Ныне можно познакомиться как с исследованиями, так и переводами тантр (см. выше очерк 4, а также [Андронов, Леонтьева 2009; Андронов 2012; Андронов 2013; Андронов 2013а; Андронов 2016; Махавайрочана-сутра 2018]).

²⁶ О них и др. терминах тантризма см. многочисленные статьи в [Андронов 2011].

Монахи Хотана одними из первых осознали значение тантры и её потенциальные возможности для развития в данном регионе. Распространение Ваджраяны в южных оазисах Восточного Туркестана происходило как раз в период военного и административного господства здесь тибетцев. Как отмечают исследователи, буддийские мантры и дхарани (магические заклинания, которыми вызывают к высшим существам в поисках защиты, покровительства, удачи) походили на заклинания и воинские кличи тибетских и других центральноазиатских племен.

Ритуальные действия мастеров тантры, их периодическое погружение в йогический транс весьма напоминало обрядовую сторону шаманства. Кроме того, Ваджраяна допускала магию, веру в чудеса и в действие амулетов. «В Восточном Туркестане легко искупались грехи, разрешались большие вольности в быту, вплоть до употребления в пищу мяса» [Воробьёва-Десятовская 1992: 191].

В течение целого века тибетцы знакомились с такого рода буддизмом и содействовали процветанию буддийских монастырей в Восточном Туркестане [там же: 190]. Предрасположение тибетцев к Ваджраяне и нужно было использовать миссионерам. Щантаракшита за четыре месяца пребывания в столице успел достаточно хорошо изучить тибетский менталитет, обычаи, религию. Это знание помогло ему выбрать из множества индийских учений наиболее подходящий вариант буддизма для горной страны.

Щантаракшита разбирался, как уже говорилось, и в тантризме, оставаясь проводником классической Махаяны. Фактически его выбор был выбором союзника для достижения поставленной им религиозной задачи. Индийская Махаяна даже в VIII в. оставалась преимущественно монастырской конфессией. Обрядность для мирян в ней традиционно была развита незначительно и в основном для горожан. Этой стороной религиозной деятельности исстари занимались брахманы. Ваджраяна первой из буддийских течений стала всесторонне отвечать духовным запросам самых разнообразных слоёв индийского общества.

Поэтому возможности Щантаракшиты в религиозном строительстве ограничивались функциями советника, духовного наставника, учителя, он мог являть своим поведением образец высокой

нравственности. Но для выполнения любой из этих функций ему нужно было либо найти место в уже сложившейся в Тибете религиозной системе, либо преобразовать её. Щантаракшита предпочёл второе и главной ударной силой преобразования выбрал Падмасамбхаву.

Авторитет последнего в Тибете чрезвычайно велик, что лишний раз подчёркивается писателями этой страны, называющими его очень часто «Вторым Буддой». Существуют многостраничные жизнеописания (*намтары*) Падмасамбхавы [Дылыкова 1986: 133–137], созданные, скорее всего, в XII–XIV вв. [Востриков 1962: 36]. Одним из важнейших элементов житийного возвеличивания (а в европейском понимании – обожествления) Падмасамбхавы стал миф о том, что он есть Рождённое в лотосе воплощение Будды Амиитахи [Падмасамбхава 2003].

Следовательно, учение индийского тантрика относилось к тому же кругу представлений, что и буддизм великого Сонгцэн Гампо. Исследователи отмечают, что тантризм, проповедуемый Падмасамбхавой, был очень близок бону [Snellgrove 1987: 397–407; Hoffmann 1956: 39–56]. Пантеон данного направления тантры состоял помимо сугубо буддийских персонажей из божеств медитации (58 мирных и 42 гневных), а также из божеств охранителей²⁷. Эти божества имеют иконографию, алтарь и используются в качестве объектов медитации, чтобы устранить в практикующем те или иные врождённые или приобретённые им «омрачения», препятствующие духовному развитию [Rao 1977: 75].

Собственно говоря, судить о том, каковы были учение и религиозная практика общины Падмасамбхавы, а также о продолжительности его деятельности в Тибете²⁸ чрезвычайно сложно. Хотя несколько

²⁷ О том, насколько увеличился пантеон тибетского ламаизма в новых школах за последующие десять веков можно судить по труду тибетского учёного из Амдо Туган-дхарма-ваджры (1737–1802), который разделил всех персонажей пантеона на четыре больших разряда с внутренним делением на группы, и где только реально-исторических обожествлённых лиц около 50, см. [Герасимова 1989: 34–41]. Разъяснение современного тибетского автора по поводу «разрядности» божеств и других существ см. [Карма Агван 1993: 40–46].

²⁸ Источники различной ориентации «отводят» Падмасамбхаве от 18 месяцев до 111 лет жизни на те огромные преобразования и труды, которые

его сочинений есть и в Тенгьюре, тем не менее ему приписывается авторство трудов, по объёму превышающих «слово Будды» – Кангьюр. 111 томов типичного для Тибета формата и объёма было отпечатано ксилографическим способом в XIX в. в монастырях школы Падмасамбхавы ньингма, ньингмапа («старейшей», или «красных колпаков», «красношапочников») только «сокровенной» (*терма*) литературы трёх линий передачи наивысшей, или внутренней, тантры – (*ануттара-йога-тантра*). Традиционно считается, что эти тексты были сокрыты, спрятаны самим Падмасамбхавой в пещерах и других труднодоступных местах Тибета и Гималаев, и начиная с XI в. по нынешние времена постепенно обнаруживаются тертонами – адептами данной тантры, являющимися воплощениями Падмасамбхавы и его непосредственных учеников.

Кроме этой литературы существовала ещё установленная в VIII в. устная традиция передачи учений от учителя к ученику (*bKa'-ma*). Тексты начали собираться и записываться с XV в., а в XVII в. были упорядочены, а затем и отпечатаны вместе с комментариями и практическими руководствами [Ancient Teachings 1990: 6–10].

Данные собрания текстов стали изучаться учёными совсем недавно, появились первые обзоры этой литературы, например [Dargyay 1979], и в США издательство «Dharma Publishing» подготовило полное собрание книг ньингмапы, которое составит, как ожидается, более 550 томов современного энциклопедического формата, большая часть которых уже вышла из печати [Ancient Teachings 1990: 44–63].

Филологический и историко-текстологический анализы этого религиозного наследия ещё предстоит сделать науке грядущего столетия. Пока же об учении собственно Падмасамбхавы, а не его школы можно составить представление лишь по сравнительно позднему его жизнеописанию, по приводимым в различных книгах фрагментам текстов и косвенно по изложениям отдельных

он совершил в Тибете. Последняя цифра приводится в «Намтаре Падмасамбхавы», и она является канонической для основанной им школы ньингмапы, или «старейшей». С маленьким уточнением – один астрономический год равнялся двум летам хроник, следовательно, последняя цифра соответствует 55,5 лет.

современных мыслителей ньингмапы, а также учёных, работавших с ними в Тибете в 1920–30-х гг. или в настоящее время.

В отличие от Махаяны, предлагающей верующим три пути освобождения²⁹, и в отличие от ранней мантраяны, которая в VIII–X вв. получила распространение за пределами Индии в странах Восточной и Юго-Восточной Азии и которая известна как «тантра шести путей»³⁰, Ваджраяна Тибета, Гималаев, Монголии и буддийских народов России – это буддизм «девяти путей освобождения». В нём к шести первым именно Падмасамбхавой и его учениками³¹ были добавлены три «тайных» пути сокровенной, наивысшей тантры – маха-йога-, ану-йога- и ати-йога-тантраяна.

Три последних пути предназначались для наиболее духовно подвижных мастеров и учили, как достичь просветления уже в этой жизни, а не трудиться во благо будущих своих рождений, что предлагалось последователям шести первых путей буддизма. В странах Ваджраяны наибольшую славу приобрели адепты ати-йоги, которая тибетцами называется дзогченон (rDzogs-chen, или Великое совершенствование [Далай-Лама 1993: 251–276; Далай-лама 2007: 319–360]), дзогпа-ченпо (rDzogs-pa-chen-po, или Великая полнота), что на санскрите передается терминами *Mahā-saṃpatra* или *Mahā-śānti* [Андросов 2011: 212–213].

Как же могло случиться, что неискушённые в буддизме тибетцы восприняли и стали проводниками самых сложных систем духовной культуры Индии, которой понадобилось 1000 лет, чтобы появился такой сплав буддизма, индуизма, сотен народных культов

²⁹ Первый путь предназначался для щраваков, или учеников, – собственно «слушателей» текстов Малой колесницы, второй – для пратьека-будд, или адептов, следующих самостоятельными тропами и становящихся буддами-одиночками, третий – для бодхисаттв, или тех, кто дал обет самозабвенного сострадания и совершенствуется по книгам Махаяны.

³⁰ К трём махаянским путям в ней добавлялись ещё и три йогических, а именно: крийя-тантра, или тантра действ, состоящая в выполнении ритуально-обрядовых действий тела и речи; чарья-тантра, или тантра обетов, отличие которой от первой лишь в технике визуализации божества и приёмов медитации; йога-тантра, в которой адепт старается освободиться от опоры на ритуально-обрядовые действия и технику визуализации для того, чтобы полностью сосредоточиться на йоге божества мандалы.

³¹ Тибетская традиция называет 25 непосредственных учеников Падмасамбхавы, среди которых и царь Трисонг Децэн [Далай-лама 1993: 246; Далай-лама 2007: 324].

и йогической практики? Ведь тантра Падмасамбхавы включает в себя сложнейшую эзотерическую философию йогачары – второй школы Махаяны, основанной Майтреянатхой и Асангой в IV в.

Это направление деятельности Падмасамбхавы особо выделяют источники. В рассматриваемый период он находился в Непале, по-видимому, Щантаракшита встретился с ним там. В Тибете тем временем продолжались общественные волнения, и царь в проведении внутренней политики встретил серьёзный отпор. Согласно Бутону, в этих условиях Трисонг Децэн вновь обратился за советом и помощью к Щантаракшите. Их встреча состоялась в обстановке секретности где-то на границе с Непалом [Bu-ston 1932: 189; Бутон 1999: 252].

Индийский пандит открыто признался монарху, что ему одному не справиться с популярными в народе бонскими жрецами-шаманами, с которыми нужно бороться их же оружием: демонстрацией сверхъестественных способностей, магией, колдовством и другими подобными средствами, привычными для тибетцев. Щантаракшита напомнил царю свой прежний совет пригласить Падмасамбхаву, поскольку тот обладал соответствующими способностями и знаниями. Трисонг Децэн согласился с мнением буддийского мудреца и послал за тантриком [Bu-ston 1932: 189; Бутон 1999: 252].

Прибыв со своей свитой в Тибет, Падмасамбхава приступил не столько к проповеди нового учения, сколько к истолкованию старых представлений тибетцев в буддийском духе³². Так, они называли царей Тибета, покровительствовавших буддизму, воплощениями небесных бодхисаттв, а подвиги любимого эпического героя Гэсэра – подвигами распространения буддийской веры на земле [Чагдуров 1980: 201, 221–222]. Чтобы приобрести расположение народных масс, индийские буддисты помогли устранить последствия стихийных бедствий, приписанных предыдущему визиту Щантаракшиты [Roerich 1949: 43–44].

³² Трудно сказать, в каком году это произошло, но тибетский историк Сумпа-кхенпо полагал, что Падмасамбхава прибыл «усмирять страну» через 7 лет после первого визита Щантаракшиты в столицу Тибета [Пагсам-Джонсан 1991: 32]. О том, как проходила эта встреча ценпо с тантриком, написано в «Сказании Падмы», ксилографический текст которого сохранился в Центральном-азиатском рукописном фонде Института востоковедения Санкт-Петербурга, а фрагменты перевода см. [Кычанов, Савицкий 1975: 205–207].

Для культовой стороны учения Падмасамбхавы характерно уже отмеченное выше причисление его к лику будд. В формировании этой важнейшей стороны исповедания использовались практически все религиозные средства. О том, как достигается единство свойственных буддизму медитационной техники и несвойственных ему способов обожествления, истового преклонения и т. д., можно судить по древнему тексту «Гуру-йога Падмасамбхавы», переведённому видным современным тибетским деятелем нингмы Тартанг Тулку Ринпоче (см. приложение к книге [Карма Агван 1993: 203–205]).

В этом тантрическом учении огромное значение придавалось также идеологическому обоснованию превосходства гуру Падмасамбхавы не только над всеми людьми и богами, в том числе над божественными царями Тибета, но даже над буддами. Вот некоторые фрагменты такого рода текстов-проповедей, текстов-внушений из «Сказания Падмы»: «Я не рождён лоном женщины, я рождён волшебным образом цветком лотоса, как был рождён милосердный бодхисаттва Авалокитешвара... Я – религиозный царь, который правит страной Уджан. И обладаю более высоким происхождением, чем *ценно* этой дурной страны Тибет... Я достиг состояния Будды в течение одной жизни, как и Щакьямуни, и я больше не буду знать ни рождения, ни смерти. Будды прошлого и настоящего времени появлялись из лона женщины, накапливая в предыдущих, неисчислимо долгих *кальпах* заслуги и божественное значение. Таков же будет путь и Будды будущего времени. Но я – Будда, который рождён в лотосе. Я знаю пути приобретения заслуг и владею даром проницательности, которые получил свыше» [Кычанов, Савицкий 1975: 206].

На мой взгляд, подлинным даром Падмасамбхавы было владение наступательно-убеждающим способом распространения собственного влияния, которое он отождествлял со всей индо-буддийской тантрической традицией. Он убедил тибетцев, что «умел укрощать злые силы, летал по воздуху, мог узнавать прошлое и будущее, легко превращал трупы в золото, зная очень много разных заклинаний» [там же: 207]. Он и его последователи сведуци

были в гипнозе, с помощью которого создавали атмосферу чудес при отправлении обрядов.

Все перечисленные черты тантры были присущи и бонскому шаманизму. Типологически близкой последнему была ещё одна особенность приверженцев культа Падмасамбхавы: адепты-кудесники тантры не следовали монашескому обету безбрачия. Такова была внешняя и наиболее социально действенная сторона учения тантрического гуру, свершившего переворот в тибетской культуре.

Самые ранние историки «страны снегов» писали, что Падмасамбхава «усмирил злых духов Тибета и уничтожил препятствия исповедовать буддизм царю и сановникам» [Светлое зеркало 1961: 30], «постепенно продвигался вперёд по стране, подчиняя злобные божества, и покорил всех тибетских демонов» [Bu-ston 1932: 189; Бутон 1999: 252].

В качестве конкретного примера «покорения» и обращения местных богов в буддизм можно привести следующий. «Божество горы Яр-лха Шамбо упоминается в агиографии Падмасамбхавы как одно из многих местных божеств, которые попытались помешать ему обратить тибетцев в буддизм. Яр-лха Шамбо явился Падмасамбхаве в облике белого яка, дыхание которого поднимало снежную бурю и пронзительный ветер, холодные туманы. Падмасамбхава укротил его и сделал защитником буддийской веры» [Герасимова 1989: 194].

По-видимому, если бы тантрический учитель уповал только на внешние проявления религиозности, то буддийская тантра вскоре была бы поглощена боном, а Падмасамбхаву объявили бы последователем Шенраба. Формированию нyingмы способствовало успешное внедрение и других сторон учения, опирающегося на глубокую философию буддизма йогачары.

Согласно этой стороне учения Падмасамбхавы, «есть только Ум» (*читта-матра*) в качестве единственной реальности, абсолюта, «ваджрного» тела Будды, постигаемого лишь в состоянии интуитивного прозрения (*бодхи*). Пребывая в нём, адепт возвращается к недвойственности подлинного бытия. Всё остальное есть лишь иллюзия (*майя*), или следствия искажённого восприятия

ущербного и омраченного сознания. Избавиться от него помогают представления о том, что этот Ум имеет три тела.

Грубое, проявленное тело воплощения (*нирмана-кайя*) познаётся как раз посредством ритуального служения и методов медитации, состоящей в представлении себя в форме божества пантеона тантры Падмасамбхавы, в которую были включены местные божества тибетцев и бона либо самостоятельными «буддизированными» культами, либо путём отождествления их с функционально близкими индийскими персонажами религиозной истории и космологии. Далее адепт приступал к «открытию» тела наслаждения Будды (*самбхога-кайя*). Если тело воплощения Будды объясняет тайну иллюзорной множественности, то тело наслаждения – тайну иллюзорной двойственности. В тантризме Падмасамбхавы духовная задача раскрытия данной тайны решается и описывается до гениального просто.

Он использовал язык, символику и образность из сексуального опыта человечества³³, с помощью которого можно передать необходимое духовное содержание и смысл, не создавая новой системы понятий, терминов, обозначений и определений. Йогинам и приверженцам такого пути совершенствования предписывалось вначале взирать на скульптурные, живописные или символические изображения будд, бодхисаттв, божеств обоих полов с особо выделенными мужскими и женскими признаками, эрегированными гениталиями и т. д.

На втором этапе адептами уже созерцались изображения этих существ в позициях полового совокупления, в состоянии величайшего эротического экстаза (санскр.: *yuga-naddha*, тибет.: *yab-yum*). Медитационная цель такой техники считалась достигнутой, если адепту удавалось вызвать видение слияния двух разнополых персонажей в едином порыве наслаждения. Религиозные философы описывали это мистическое единение как соединение пустотности (*цуньята*) или мудрости (*праджня*) с состраданием (*каруна*) или методом (*упайя*), т. е. женского и мужского начал соответственно.

³³ Как это и делалось в буддийском и индуистском тантризме Индии, которым свойствен язык эротики.

Очевидно, что такого рода практика делалась доступной пониманию даже необразованных и не знающих буддизм тибетцев, прежде всего благодаря выразительности систем описания – вербального, изобразительного, ритуально-драматургического и др. Мысль о том, что половой акт доставляет наслаждение, не нуждалась в философской аргументации. В этом заключался огромный потенциал распространения тантризма, в том числе и его подспудного тайного глубоко религиозного содержания.

Данный обрядовый комплекс в сочетании с медитационной техникой назывался маха-йогой, или первым из внутренних путей Ануттара-йога-тантры [Rao 1977: 74–77], и далее развивался в ану-йоге, в которой делался упор на «подъём внутренних энергий».

Третий, «внутренний» путь учения Падмасамбхавы называется ати-йога, или дзогчен, и ведёт к постижению третьего тела Будды – Дхарма-кайи или Ваджра-кайи (тела Абсолюта или Алмазного тела). В медитационной практике его адепты уже не используют визуализацию образов ни первого, ни второго из «внутренних» путей. Здесь задача йогина состоит в достижении состояния ума «чистого присутствия» и полного осознания. Как исчезающая радуга теряет свои цвета, так и в просветлённом уме освобождается всё проявленное [Rao 1977: 77–79; Tucci 1980: 76–87].

Учение основывается на идее единства преходящего и непреходящего миров, сансары и нирваны, кои суть природа Изначальной мудрости, иллюзорно порождаемой Дхарма-кайей (Телом Закона Будды). Подлинный вид этой мудрости – пустотность (*цуньята*). Излучение ею чистого света есть явление адептам йоги второго Тела Будды – Тела блаженства (*самбхога-кайя*), безграничное сострадание которого реализуется третьим Телом – Телом проявления сознания Будды (*нирмана-кайя*).

Практика дзогчена предполагает принятие любой вещи безоценочно, вне двойственности рассудка, который либо одобряет, либо отрицает. Осуществляя дзогчен, мастера тантры намереваются достичь Просветления уже в этой жизни. Считается, что его высшие адепты после смерти способны обрести «Радужное Тело» – так они называют дематериализацию, выражающуюся в исчезновении тела.

В Тибете дзогчен оставался фактически эзотерическим учением, в тайны которого посвящали немногих даже из монахов ньингмы. Он был мало известен и среди других последователей Ваджраяны. Но с тех пор как тибетские монахи этой школы пребывают в изгнании (с 1959 г.), из множества практик именно дзогчен получил сравнительно широкое распространение на Западе и в России. По-видимому, это объясняется его проповедью быстрого Пути к состоянию Будды, согласующемуся с современным ритмом жизни.

Учение Падмасамбхавы называют в Тибете ещё и «прямым путём». О целостности этой системы, а также о полноте охвата различных сторон жизни религиозного общества и личности можно судить и потому, что индийский мастер не остановился на нравственных положениях Хинаяны и Махаяны, а внёс сюда значительные дополнения. В последних тоже нельзя не усмотреть гениальной простоты и стремления к доступности, пониманию его новых требований, пожеланий, что опять-таки сыграло огромную роль в Тибете.

Программа духовного совершенствования «прямого пути» излагалась Падмасамбхавой в такой последовательности:

«1. Прочитать как можно больше разнообразных религиозных и философских книг. Часто слушать проповеди и речи учёных наставников, исповедующих различные истины и теории. Испробовать на себе самом всевозможные методы.

2. Из всех изученных доктрин выбрать одну, отбросив остальные, подобно орлу, намечающему себе добычу из целого стада.

3. Жить скромно и не стараться выдвинуться, иметь смиренный вид, не привлекать внимания, не стремиться быть равным великим мира сего. Но под личиной незначительности высоко вознести свой дух и быть неизмеримо выше славы и почестей земных.

4. Быть ко всему безразличным; поступать как собака или свинья, пожирающие всё, что бы им ни попало; не выбирать лучшего из того, что вам дают; не делать ни малейшего усилия получить или избежать и т. д. Принимать, что выпадет на долю: богатство или бедность, похвалы или презрение; перестать отличать добродетель от порока, доблестное от постыдного, добро от зла. Никогда не скорбеть, не раскаиваться, не предаваться сожалению, что бы ни произошло; с другой стороны, ничему не радоваться, не веселиться и ничем не гордиться.

5. Бесстрастно и отрешённо наблюдать борьбу мнений и разнообразную деятельность живых существ. Думать: “Такова природа вещей, образ жизни различных индивидуальностей”. Созерцать мир подобно человеку,

глядящему с самой высокой вершины на расположенные далеко внизу горы и долины.

6. Шестой этап описать нельзя – он тождествен понятию пустоты» [Давид-Неэль 1991: 187].

Успеху распространения буддизма в «стране снегов» способствовала и согласованная работа Падмасамбхавы и Щантаракшиты по другим направлениям миссионерской деятельности. Их совместному подвигу не мешало то, что они представляли не только две различные колесницы буддизма, две различные его философии, но и два различных типа буддийского монашества.

Группа Щантаракшиты являла собой тип классического индийского монастырского братства. Приверженцы же Падмасамбхавы – это странствующие тантрические йоги, называвшиеся сиддхами, т. е. адептами, магами, достигшими определённых сверхъестественных способностей и свободными от всяческих внешних условностей.

Поведение сиддхов вызывающе контрастировало с поведением общества и даже намеренно шокировало его. Сами они, а это могли быть и мужчины и женщины, ставили себя в положение Будды, действующего ради блага существ, не обращая внимания на существующие законы и нормы [Williams 1989: 189]. Этим они ещё в большей степени походили на бонских шаманов, также применявших аналогичные способы внешнего поведения и пренебрежения общепринятыми нормами для создания атмосферы необычности их взаимоотношений с членами общества [Snellgrove 1987: 404–406; Stein 1972: 144, 240–241]³⁴.

³⁴ Интересные полевые наблюдения о различии двух типов монашества, об особенностях воззрений и практических методов йогин-мистиков ньингмапы и сходстве с ними бонских технических приемов у тибетцев XX в. см. [Давид-Неэль 1991: 173–214].

Вторая миссия Щантаракшиты в Тибете

Щантаракшита не только внёс тактические новшества в религиозную политику, но и кардинально изменил стратегию. Он перенёс центр тяжести с идеологического направления на социально-экономическое. Если Падмасамбхава занимался прежде всего проповеднической деятельностью, обращая тибетцев в тантризм, то Щантаракшита приступил к строительству монастыря – важнейшей духовной и общественно-экономической ячейки буддизма.

Известно, что индийские монастыри этого времени воздвигались по планам, копирующим ту или иную мандалу – символическое изображение Вселенной, в центре которой помещается тот или иной Будда, бодхисаттва и т. д. В качестве такого архитектурного образца для создания плана монастырского комплекса Щантаракшите послужил только что построенный при царе Дхармапале буддийский монастырь Одантапури на территории современного штата Бихар [Joshi 1987: 139].

Строительство развернулось юго-восточнее Лхасы в местности Самье, или Самъяй, давшей название монастырю, существующему поныне. Идея Щантаракшиты состояла в том, чтобы расположение храмов и других сооружений отражало Вселенную в соответствии с буддийской космографией, а также тантрическими культами Ами-табхи и Авалокитешвары [Bu-ston 1932: 189; Бутон 1999: 251–253; Цендина 2002: 104–105].

Кроме того, космократический символизм Самье служил и определённым политическим целям. Царь, построивший такой комплекс, провозглашался буддистами дхарма-раджей, т. е. царём истинного царства на земле, что позволяло ему легитимно распространять буддизм и свою власть во всем мире. Главный храм в центре монастыря символизировал мировую гору Меру, соответственно космологическим понятиям располагались храмы солнца и луны, а весь комплекс окружался стеной – образом железных гор в мировом океане вокруг населенных материков [Hoffmann 1956: 36–37; Tucci 1974: 585–587; Beckwith 1983: 13].

Для строительства монастыря были приглашены архитекторы, строители и другие ремесленники из Индии. Работая с ними несколько лет, тибетцы не только непосредственно познакомились с индийцами, но и приобрели познания в строительной технологии, инженерной геологии, гидрологии местности, а также в зодчестве, ваянии, живописи и т. д. Основное руководство, по-видимому, осуществлял Щантаракшита, но при закладке фундамента главного храма присутствовал и Падмасамбхава, который позднее установил в Самье свою резиденцию³⁵.

По мнению Дж. Туччи, воздвижение этого храма Авалокитешвары, в скульптуре которого нашли своё отражение многие образы буддийской мифологии, способствовавшие популяризации религии, знаменовало для Падмасамбхавы наступление подлинного триумфа его *диг-виджайи* – духовного завоевания стран света [Tucci 1974: 586]. Такого рода духовное подвижничество, семантически обозначающее созидание нового религиозного мира взамен старого, ценилось как наиболее высокое всеми индийскими конфессиями. Примерно в это же время оно совершалось и в Индии Щанкарой.

Основание монастыря ранние источники относят к году зайца, что по принятой в Тибете системе летоисчисления [Рерих 1990: 37–38] соответствует 763, 775 и 787 годам правления Трисонг Децэна. Бутон конкретизирует это событие «годом огненной зайчихи» [Bu-ston 1932: 189; Бутон 1999: 252], т. е. 787 годом, с чем соглашается и большинство видных тибетологов³⁶. Завершение же

³⁵ Следует отметить, что не все тибетские источники согласны с ролью Падмасамбхавы в строительстве Самье. Так, летопись «Светлое зеркало царских родословных», как и «История Самье», повествуют, что после покорения демонов, драконов, а также обращения их и богов Тибета в буддизм тантрический учитель «принял» царскую жену. За это он был оклеветан и изгнан царём из страны. Все же последующие события, связанные с установлением буддизма в Тибете, проходили по инициативе ценпо и Щантаракшиты [Светлое зеркало 1961: 30–43]. Более того, последнему даже пришлось «укрощать» демонов и вампиров местности Самье, дабы создать благоприятные условия для строительства [там же: 33], т. е. взять на себя функции Падмасамбхавы. Это утверждение маловероятно и опровергается тем же самым текстом, который ниже сообщает о праздничных торжествах по поводу открытия монастыря. На этом празднестве Падмасамбхава исполнил песнь «Укрощение злых духов» [там же: 42].

³⁶ Правда, некоторые российские учёные полагают, что весь монастырь уже был построен в 775 г. [Кычанов, Савицкий 1975: 45; Соднам-Цзэмо 1994: 95].

строительства всего монастырского комплекса ранние тибетские историки относят тоже к году зайца [Светлое зеркало 1961: 39] или «земляной зайчихи» [Bu-ston 1932: 189–190; Бутон 1999: 252], следовательно к 799 году. Поздние историки считали, что оно закончилось через 4 года, т. е. в 791 г. [Roerich 1949: 44], и даже через 3 года [Пагсам-Джонсан 1991: 32].

Очевидно, к 791 г. был открыт лишь главный храм монастыря, что знаменовало не только начало деятельности буддийского центра в стране, но и символизировало утверждение буддизма в Тибете, царь которого становился царем Дхармы – буддийского религиозного закона [Тисси 1974: 569, 585]. Праздничные торжества, посвященные открытию храма, справлялись ежегодно в течение 13 лет [Bu-ston 1932: 190; Бутон 1999: 252].

Самые по праву можно назвать «тибетской Наландой». Авторы тибетских летописей оставили подробные описания его архитектурного плана, расположения храмов, святилищ, скульптур, внутреннего и внешнего убранства тысячелетней давности [Светлое зеркало 1961: 33–40] и даже того, как проходило празднование открытия монастыря [там же: 39–43]. Это не случайно. Тысячелетие этот монастырь оставался старейшим и крупнейшим религиозным институтом страны. Хотя к XIX в. он стал утрачивать своё влияние из-за того, что другая буддийская школа стала ведущей в религиозно-политической жизни страны, однако ещё и в наше время в нём живут монахи ([Давид-Неэль 1991: 107–110; один из последних снимков внешнего вида см. [Stein 1972: фото 11]).

Первым настоятелем (*унапхьяйя*) монастыря стал Шантаракшита. Ему же принадлежит инициатива организации учебного процесса по примеру классических буддийских университетов-монастырей Индии. Влияние Шантаракшиты на ценпо и правительство сказалось также в том, что религиозному учреждению жаловались феодальные привилегии, благодаря чему в монастырь регулярно поступали продукты сельского хозяйства, необходимые

В принципе и авторы поздних тибетских источников много спорили об определении времени жизни Трисонг Децэна и событий, имевших место в его правление. Разнобой мнений чрезвычайно велик [Пагсам-Джонсан 1991: 24–32, 217–218].

ремесленные товары и т. д. Такой порядок снабжения монастырей и обеспечения монахов всем необходимым был тоже заимствован из Индии [Joshi 1987: 66–77].

Особым указом, высеченным в камне, царь объявил буддизм государственной религией, а монастыри – государственными структурами со своими обязанностями и льготами. Все подданные государства облагались дополнительными налогами и поборами в пользу монастырей. Трисонг Децэн обязал 150 семей содержать монастырь Самье так, чтобы в нём могли совершаться предписанные ритуалы, а ещё 100 семей предоставляли средства на текущие расходы и ремонт. Было подробно расписано, сколько мер зерна, масла, соли и т. д., а также бумаги, чернил, ткани, лошадей и т. д. должно поставляться каждый год или квартал в монастырь, и кто за это в ответе [Stein 1972: 140–143; Tucci 1980: 8–12].

По-видимому, Щантаракшита понимал, что буддийские идеи недолго удержатся в умах тибетцев, если они сами не станут их проповедовать. Поэтому он всемерно ратовал за посвящение в духовное звание коренных горцев. «Прежде в Тибете не было так, чтобы кто-либо становился монахом. Для того чтобы в Тибете были монахи, семь способных детей из знатных и могущественных семей стали монахами с благословения *Ачарьи Бодисаттвы*³⁷... Эти семеро, ставшие монахами, известны как семеро выбранных. Так же монахами стали дети цариц, сановников, знатных людей и т. д., а всего их было 300 человек. Способных послали в Индию, чтобы учились языку и переводу» [Светлое зеркало 1961: 31].

Вероятно, столь массовое посвящение в монашество случилось всё-таки позже, после завершения строительства всего комплекса Самье и открытия других монастырей. По крайней мере, в «Истории» Бутона сообщается лишь о «семёрке» молодых людей Тибета, которые освоили буддийские тексты, нравственные предписания, обряды и были определены в монахи. Тот факт, что у каждого из «семёрки» религиозные имена оканчивались на «-ракишта», дало основание Бутону заключить, что они были учениками Щантаракшиты [Bu-ston 1932: 190; Бутон 1999: 252–253].

³⁷ Напомню, этим именем тибетцы величали Щантаракшиту.

Естественно, что он не был их единственным учителем, но именно из его рук они получили посвящение. Это был сложный эксперимент, поставленный умелым и опытным наставником для того, чтобы доказать, что и представители молодой нации способны соблюдать буддийские обеты, понимать и толковать канонические книги, сосредоточиваться на буддийских объектах медитации и погружаться в созерцательно-медитативные глубины буддизма.

Опыт оказался удачным, и, не останавливаясь на достигнутом, Щантаракшита решил показать всему буддийскому миру способности горцев к духовной деятельности. В 791 г. он пригласил 12 монахов одной из главных школ «северной» Хинаяны – сарвастивады для принятия экзамена у «семёрки избранных». Сарвастивадины отличались среди индийских буддистов знанием Абхидхармы – наиболее труднейшей части древнего буддийского канона. Однако ученики Щантаракшиты выдержали экзамен у этих профессоров. Тибетская традиция освятила данное событие, назвав его решающим поворотом в судьбе всей страны, и причислила «семёрку» к лику святых: их «портреты» были изображены на северной стене Самье [Bu-ston 1932: 190; Бутон 1999: 253].

По словам Х. Хофмана, один из этой «семёрки» – Вайрочана-ракшита – был гениален и предрасположен к многостороннему духовному опыту. Так, он переводил на тибетский язык не только буддийские сутры под наблюдением Щантаракшиты, но и бонские тексты с языка шангшунг. Помимо духовного роста в соответствии с проповедуемым Щантаракшитой учением о десяти совершенствованиях (*парамитах*) как основе постепенного восхождения к освобождению через несколько рождений, Вайрочана практиковался и как ученик Падмасамбхавы. Он же учил способам достижения мгновенного Просветления, что проповедовалось и южной ветвью китайского чань-буддизма. Вайрочана был и одним из первых переводчиков мистических текстов тантры [Hoffmann 1990: 384].

Однако согласно традициям школы нyingма, Вайрочана следовал в большей мере другому тантрическому мастеру – Вималамитре, вместе с которым его считают основоположником ати-йоги, или дзогчена. Они оба – ученики великого тантрика Щрисимхи, от которого непосредственно получил дзогчен Вайрочана, будучи

посланным в Индию Трисонг Децэном. Вималамитру же царь сам пригласил в Тибет [Dargyay 1979: 23–62].

В целом пребывание Щантаракшиты в Тибете длилось, по некоторым подсчётам, более 13 лет [Chattopadhyaya 1967: 242]. Проектирование и постройка Самье, деятельность в качестве царского советника и настоятеля монастыря, обучение «избранных» не исчерпывают свершений Щантаракшиты. То, что он был умелым «бойцом» в дискуссионных религиозных баталиях, известно уже из его индийского периода жизни. Эту же форму идеологического состязания он практиковал в Тибете.

Основной противоборствующей силой явилось бонское жречество. Два диспута, посвящённые выяснению приоритета одной из двух религий – буддизма и бона, получили в тибетских источниках название «великих». В первом случае на стороне Щантаракшиты выступал Падмасамбхава, во втором – Ананта. Оба раза бонские шаманы не смогли противостоять эрудиции индийских пандитов.

Воспользовавшись поражением бонских священнослужителей, Трисонг Децэн официально объявил религию бон ересью и запретил её исповедание во всех формах. Жрецов старой религии царь поставил перед выбором: либо стать буддийскими монахами, либо покинуть страну. Против несогласных начались жестокие преследования, вовсе не согласующиеся с буддийской моралью. Бонцев бросали в тюрьмы, обезглавливали, святилища бон разрушались или превращались в буддийские храмы [Богословский 1962: 61–62; Кычанов, Савицкий 1975: 46].

Слух об утверждении буддизма в Тибете и покровительстве ему властей распространился в сопредельных странах и вызвал приток буддийских монахов в страну. В обязанности центрального правительства и местных правителей входило содержание монахов и устройство их быта. В правление Трисонг Децэна было основано двенадцать монастырей и две буддийские школы. Живущие там монахи обеспечивались пищей, одеждой и прочим [Roerich 1949: 44]. Они продолжали переводить на тибетский язык сутры, тантры и другие древнеиндийские сочинения [Маланова 1980: 132–134]. Каждый из буддийских текстов, вошедших в тибетский канон, непременно переводился совместно индийцем и тибетцем.

Ясно, что руководить этой деятельностью в тот период могли лишь Щантаракшита, энциклопедические познания которого в буддийских учениях и конкретных текстологических, философских вопросах позволяли ему оценить знания исполнителей переводов. Не будет преувеличением сказать, что именно он способствовал становлению тибетской культуры в качестве преемницы религиозной и культурной традиции буддийской Индии.

Однако укрепление буддизма в Тибете поставило перед Щантаракшитой другую проблему, связанную с идейными расхождениями внутри стана буддистов: слишком «разношёрстным» оказался состав прибывших из разных краёв почитателей Будды. Если в Индии среди буддистов терпимость была освящена традицией и доктринальные различия многочисленных школ не препятствовали их сосуществованию в крупных монастырях, то в Тибете сложилась иная ситуация.

Вызвана она была сравнительно небольшим числом верующих буддистов среди тибетцев и искренних, а не приказных, благотворителей. Вначале три ведущие группы монахов – Щантаракшиты, Падмасамбхавы и появившаяся после заключения мира с Китаем южная ветвь школы чань – объединились в борьбе против местной религии. Но по мере роста успехов в стране и царских пожалований буддизму каждая из них старалась занять господствующее положение в идеологической жизни Тибета.

Так, огромный успех тантриков Падмасамбхавы вызвал некоторую оппозицию даже у Щантаракшиты. Распространению идей и методов, обрядов и магии Ваджраяны более всего сопротивлялись родовая знать, обременённая налогами в пользу буддизма, и бонское жречество. Последнее хорошо понимало угрозу со стороны тантры, поскольку внешне их религиозная практика была схожа. Источники сообщают, что Падмасамбхава в конце концов был оклеветан и выслан из страны [Светлое зеркало 1961: 31], неизвестно только, когда это произошло и достоверно ли это.

Трудно судить, какую роль в этом сыграл Щантаракшита. Скорее всего, он просто не противился решению правительства. Отчасти о стремлении Щантаракшиты сохранить в Тибете суть классического буддийского учения и его индийские формы организации

свидетельствует и приглашение сарвастивадинов на экзамены «семёрки». Из школ Хинаяны сарвастивада была близкой к махаянскому направлению, которое утверждалось Шантаракшитой в горном крае. Несомненно, в свойственном сарвастивадинам превосходном владении священными текстами он находил основу для сопротивления тантрической магии, насаждаемой Падмасамбхавой.

Тем не менее за время пребывания в Тибете этому тантрическому учителю удалось приобрести, пожалуй, самый высокий авторитет в глазах местного населения. Основанная Падмасамбхавой школа ньингма – самая раннее ответвление тантризма в стране. Невзирая на противоречия с «жёлтым» буддизмом гелугпы – главенствующей последние пять веков церковью Тибета, она прекрасно дожила до наших дней, впитав в себя многие элементы учения и практики бон [Жуковская 1977: 195].

В эволюции ламаизма, понимаемого как объединённый вариант всех форм тибетского буддизма и бона, давшего позднее ростки в Монголии и среди народов России, учению Падмасамбхавы и других ветвей ньингмы принадлежит выдающаяся роль. Известный буддолог Р. Робинсон писал: «Развитие тибетского буддизма было следствием взаимодействия учёных монахов, ведущих условно безбрачный образ жизни (тип Шантаракшиты), и тех, кто занимался чудотворством, свободно скитался, часто не носил монастырское платье и не был связан идеалом безбрачия (тип Падмасамбхавы). Духовные адепты обеих сторон называются ламами» [Robinson 1977: 188].

Что же касается китайской группы буддистов, то Шантаракшита предвидел, что она усилится сразу же после его смерти. Бутон передал предсказание Шантаракшиты, согласно которому буддизм разделится на две противоборствующие стороны. «Поэтому, – сказал он, – когда наступит это время, вы должны пригласить моего ученика Камалацилу. После этого диспута все споры прекратятся и установится истинная форма учения» [Bu-ston 1932: 191; Бутон 1999: 253].

Умер Шантаракшита, скорее всего, в 792 или 793 г. Его предсказание сбылось: в 794 г. действительно состоялся «великий» диспут Камалацилы с китайским монахом школы чань, который

многообразно описывается источниками [Светлое зеркало 1961: 43–44; Bu-ston 1932: 196; Бутон 1999: 254–256]. Его перипетии любят обсуждать и исследователи [Кычанов, Савицкий 1975: 46–47; Chattopadhyaya 1967: 246–249; Dargyay 1977: 7–9; Tucci 1980: 12–15].

Победа индийского последователя Щантаракшиты в религиозно-философском споре окончательно закрепила преобладание индийского варианта буддизма в духовной жизни тибетского общества. Однако это преобладание, как и утверждение буддизма в Тибете к 787 г. в качестве государственной религии, ни в коей мере нельзя переоценивать. Скорее это была предоставленная царём возможность индийским пандитам провести необходимую культурную работу по истолкованию в буддийском духе местных обычаев, культов и традиций.

Большинство из них не было запрещено. Напротив, им был придан новый смысл, новая семантика, и они вошли в систему буддийской обрядности. Об этом свидетельствуют эдикты Трисонг Децэна и его сына [Snellgrove 1987: 408–415], которые показывают, что обычаи и царские ритуалы (в том числе кровавые жертвоприношения) сохранились. Весьма показателен и институт оракулов-предсказателей в ламаизме, чья роль чрезвычайно важна до сих пор не только на бытовом уровне жизни тибетцев, но и при принятии важных политических решений [Цыбиков 1981, т. 2: 19; Hoffmann 1956: 13–15].

Стойкость местных традиций в IX–X вв. находила своё выражение в преследовании буддистов и в антибуддийских настроениях, поощряемых служителями бон. Но изменить создавшееся положение они уже не могли. Противостояние буддизма и бона сопровождалось взаимопроникновением элементов их культовой практики. В северо-восточных районах Тибета и в XX в. имелись бонские храмы, в которых совершались культовые действия, уже мало чем отличающиеся от буддийских. Но и победившему буддизму пришлось пойти на значительные уступки автохтонным верованиям и принять их в своё лоно.

Тесные связи Тибета с Индией, зародившиеся при царе Сонгцэн Гампо, укрепившиеся при ценпо Трисонг Децэне и продолжавшиеся

вплоть до XIII в. – времени полного упадка буддизма в Индии, способствовали не только культурному развитию горной державы. Индийский буддизм нашел в Тибете благодатную почву для своей культурной традиции, а также для дальнейшего развития Махаяны и Ваджраяны. Получили применение и другие, небуддийские стороны индийской культуры.

Установленный порядок перевода индийских текстов позволил наиболее адекватно передать знания и способы их духовного и мирского использования. Приняв в своё лоно столь богатое наследство, Тибет не остановился на достигнутом. Тибетский буддизм всемерно развивался и обогащался новыми текстами, приёмами духовно-медитационной техники и ритуальной практики в широком смысле, религиозным искусством и т. д. Это наложило явственный отпечаток на культурно-исторические судьбы этой части земного шара.

Вместе с буддизмом в Тибет и далее в Китай, Монголию, а затем и Россию проникали сведения о науке, словесности, письменности, искусстве, переводились и комментировались не только древнеиндийские религиозные и философские сочинения, но и грамматические и научно-прикладные трактаты. Великая заслуга Тибета состоит в сохранении многих из тех буддийских произведений, которые в самой Индии погибли.

Приведёнными свидетельствами, конечно, не ограничивается весь объём имеющихся в источниках данных о культурных связях Индии и Тибета в VII–VIII вв., но и их, думается, достаточно, чтобы говорить об огромной роли, которую сыграла Индия в развитии тибетской культуры, а также о той огромной роли, которую сыграл Тибет в сохранении буддийской культуры Индии.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ИЗ ТАНТРИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ИНДИИ

Нельзя совершать священные ритуалы (*чайтья-карма*),
Нельзя произносить Слово [Будды] по книгам
(*пустака-вачана*),

Нельзя создавать мандалы,
Нельзя совершать подношения трём ваджрам.
«Гухья-самаджа-тантра», XVII, 67

Да будут тобой совершены жертвоприношения животных,
Высказывай словами любую ложь (*мриша*),
Бери то, что тебе не дадено, и даже получай
Сексуальное удовольствие (*севана*) с женщиной (*йошита*).

«Гухья-самаджа-тантра», XVI, 61

Раздел 1

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ «ГУХЬЯ-САМАДЖА-ТАНТРЫ»

Введение

Приступив к исследованию тантр Наивысшей йоги (*анутта-ра-йога-тантра*), вначале к «Хеваджре-тантре», автор столкнулся с многочисленными препятствиями как при рассмотрении собственно тантрических традиций, при чтении и осмыслении текстов, так и при изучении научной историографии Алмазной колесницы [Андросов 2012; 2013].

Только позднее, вняв советам многочисленных учёных, уверявших, что «Гухья-самаджа-тантра» («Тантра тайной общины»; ГСТ), во-первых, создавалась и практиковалась раньше; во-вторых, она легче для начального обучения уже потому, что её мула-тантра была записана до сложнейшей тантрической теории «двух стадий»; в третьих, имеются прекрасные оригиналы, комментарии, садханы и независимые труды на санскрите, полно раскрывающие секреты системы «Тайной общины» ([Bhattacharyya 1931; Bagchi 1965; Matsunaga 1978; Chakravarti 1984; Tripathi 2001; Vajracharya, Vajracharya 2001]. Известны и другие издания). Переход на изучение этой тантры оказался долгим из-за продолжительного сбора необходимой литературы и путанной научной историографии. Сразу вызвало удивление отсутствие хорошего перевода ГСТ на европейские языки. Перевод итальянки Франчески Фремантле на английский язык мула-тантры, выполненный в рамках диссертационной работы [Fremantle 1971], считается ученическим, а странный пересказ Эйджии Такахаси на английский язык «Гухья-самаджа-тантры» [Takahashi 1981: 135–226] вообще никто не принимает во внимание,

как и немецкий перевод Петера Генга [Gäng 1988]. Оказывается, при работе с тантрами Наивысшей йоги знание языков – санскритского, тибетского или китайского – это всего лишь предпосылка проникновения в тайны этих систем.

Ранние индийские комментарии на тантры Наивысшей йоги, а также ритуальные руководства (*садхана*), созданные примерно в VIII–XII вв., трактуют описания тантрических ритуалов, ниспровергающих, на взгляд непосвящённых, все возможные религиозные и нравственные устои, буквально, но объясняют, что эти обряды являются лишь средством (*упайя*) преобразования сознания из обычного человеческого в божественное, а затем в высшее сознание Будды, когда плоть, речь и ум адепта обретают природу Просветления. Всё общественное в человеке должно умереть, чтобы освободить место для космического воплощения.

Традиционно считается, что Наивысшие тантры создавались для мирян и столь многочисленные нарушения этики, тантрическая трансгрессия предназначались для того, чтобы сломать узы и оковы (схематизм) обычного мышления индивида социума, чему буддийские монахи и Хинаяны, и Махаяны другими средствами посвящали не одну жизнь. В принципе аналоги описываемых средств можно встретить и в самой ранней индийской литературе буддизма. Например, в палийской «Дхаммападе» (294–295 [Дхаммапада 1960: 108–109]) говорится, что даже после убийства отца, матери, царя невозмутимость брахмана (буддийского монаха-адепта) не нарушается. В «Махаяна-санграхе» бодхисаттва назван высшим убийцей существ, поскольку «отрезает» их от круга рождений.

В китайском чань-буддизме учитель Линь-цзи (IX в.) наставлял: «Не делайте из Будды конечный предел. Я считаю его не чем иным, как дырой в отхожем месте, а бодхисаттв и архатов невольничьими колодками – вещами, которые закрепощают людей. Поэтому Маньчжури (Манджушри) схватил меч, чтобы убить Будду...» [Абаев 1989: 240]. Одним словом, встретив Будду, убей Будду, ибо нельзя даже к нему иметь привязанность, пристрастие: «для достижения истинного и окончательного “просветления” необходимо совершить “пять смертных грехов”, “убить Будду, убить патриарха”...» [там же: 228].

В приведённых пассажах буквальное значение слов имеет иной смысл: во-первых, самое простое – не сотвори себе кумира; во-вторых, главное – осуществи на практике знание о том, как относиться ко всему равно (*самата-джняна* – ДС XCIV [Андросов 2000: 568]). Это знание – ключ, открывающий тайны большинства практик Ануттара-йога-тантры, которые для стороннего наблюдателя кажутся антинравственными, антиобщественными и античеловеческими. Одновременно это и ключ к пониманию текстов тантр этого класса. Действительно пить мочу собственную, а лучше священной коровы, и не отличать мочу от божественного нектара (*амрита*) – это лучшая психотерапия, которой позавидовали бы современные уринотерапевты.

Происходит это реально или виртуально (в йогической медитации *випацьяны*) – не имеет никакого значения. Первостепенным же является обучение оценочному неразличению: нет ни хорошего, ни плохого, ни доброго, ни злого, ни вкусного, ни отвратительного – *всё равно*, сознание в идеале совершенствуется до абсолютного равенства. Разве это не есть Срединный путь, провозглашённый Щакьямуни в Первой проповеди как Путь между двух крайностей? Только средства (*упайя*) в Наивысшей тантре иные. С другой стороны, разве созерцание разлагающегося человеческого трупа, рекомендованное Буддой для монахов страстных и привязчивых, лучше? Так что не будем спешить осуждать Ваджраяну.

В приведённых пассажах буквальное значение слов имеет иной смысл. В «Тантре тайной общины», на материалах которой здесь будет изучаться Наивысшая йога-тантра, во многих пассажах тоже следует различать буквальное значение и его религиозно-обрядовые смыслы. Но это лишь одна трудность, с которой столкнулся автор. Именно поэтому запланированный классический перевод «Гухья-самаджи» в процессе его осуществления оказался невозможным, даже с применением комментариев и другой вспомогательной литературы. Проводимое исследование требовало привлечения всё новых и новых источников, изучения практически всей существующей на сегодняшний день научной историографии, применения некоторых современных семиотических методов, герменевтики системы «Гухья-самаджи» с её многочисленными слоями

дополнительных текстов, особенно в традиции Арья, сохранившей своё наследие в значительной степени на санскрите.

Философско-религиозные основы изучаемой тантры – учение о пустотности (*ицуньята*), развиваемое школой мадхьямака. По иронии судьбы имена главных мадхьямиков – Нагарджуны, Арьядэвы и Чандракирти – стали вновь именами главных тантриков традиции Арья, что само по себе уже требует раздумий и анализа. Над их тантрическими трудами предстоит колоссальная работа.

Как, надеюсь, читатели догадываются, речь идёт о пространном проекте исследования системы «Гухья-самаджи». В России, в стране исторического ваджраянского буддизма и современной волны новых школ буддизма Алмазного пути, «Гухья-самаджа-тантра» не изучалась учёными и не переводилась на русский язык. Имеющиеся переводы на английский и немецкий языки можно назвать первыми опытами, которые учёными не считаются удовлетворительными.

В современной России – стране по исповеданию не только христианской, мусульманской, но и буддийской, – крайне мало изучаются письменное наследие буддизма, мировоззрение, способы духовного совершенствования, ритуалы, их структура, природа и т. д. Если при советской власти действовал запрет на исследования этих сфер человеческой деятельности, то теперь просто нет социального запроса. У нас нет ни одного института буддизма или школы научной буддологии, которые могли бы стать центром организации работ и подготовки специалистов для учёных штудий.

Единственный в России Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (г. Улан-Удэ) отчасти заполняет эту лакуну, но его преимущественный интерес всё-таки обращён к изучению бурятского, монгольского и тибетского буддизма, что вполне оправдано и справедливо. Общетеоретическое и специальное рассмотрение огромного древа мирового буддизма, которое растёт уже почти две с половиной тысячи лет и на котором Бурятия – это всего лишь одна сравнительно молодая ветвь (всего-то порядка 400 лет), требует фундаментального подхода и приложения огромных усилий ещё не созданного общероссийского академического центра.

Пока в этом отношении ничего не делается, отдельные разрозненные учёные, преимущественно Санкт-Петербурга, Москвы, Бурятии, Калмыкии, Тувы и Владивостока, занимаются тем, к чему имеют большую склонность. Задания перед собой они ставят самостоятельно, чему в большой степени способствуют многочисленные неисследованные проблемы буддологии и необыкновенно богатая письменная сокровищница буддизма, превосходящая объёмом текстовое наследие всех остальных религий мира вместе взятых.

Автор данной работы, завершив крупный проект по изучению творчества Нагарджуны (II–III вв.), основоположника Махаяны, и переводу на русский язык многих его произведений [Андросов 1990; 2000; 2006; 2008; 2010], решил приступить к исследованию текстов, которые считаются вершиной буддийской религии в Индии – Ваджраяны, или Алмазной колесницы. Тем более что именно это третье историческое направление – буддийский тантризм – признано религией России и трёх её народов, а также подавляющим большинством новых общин и центров буддизма, широко распространившихся в городах нашей страны. Мой выбор отчасти объясняется и тем, что, как отмечают западные учёные, за последние десятилетия сравнительно с другими отделами мировой буддологии «тантрические штудии почти не сделали прогресса... и что знания большинства учёных о тантрах основываются не на непосредственном изучении, а на вторичных работах тех, кто пытался это исследовать» [Wedemeyer 1999: 162].

Как видим, не только в России, но и в мировой науке чрезвычайно мало внимания уделяется колоссальной буддийской тантрической литературе. Хотя у нас, возможно, «лёд тронулся», стали выходить в свет издания текстов, ранних комментариев и публикуются аналитические наработки. К сожалению, российские учёные и здесь в последних рядах, но тем не менее уже можно отметить редкие статьи А. А. Терентьева, книги А. В. Зорина и А. М. Стрелкова, переводы А. Кугявичуса и другие спорадические опыты, к примеру, «Иконография Ваджраяны». Я не отношу к ним десятки переводов с английского языка, заполонившие прилавки книжных магазинов, поскольку в своём большинстве это переводы, во-первых, не профессионалов, а во-вторых, это зачастую переводы популярных

выступлений и книг современных тибетских учителей. Хотя имеются и редкие исключения.

В настоящей работе ставится сугубо научная цель: предполагается не только подготовить аннотированный перевод самых ранних глав «Гухья-самаджа-тантры», т. е. «Тантры тайной общины»¹, рассмотрев все издания, но и изучить религиозные реалии времени возникновения тантры, провести историографическое исследование того, что уже сделано в зарубежной науке, проанализировать то, как ранний буддийский тантризм, Ваджраяну, изучают. В работе также осознанно поставлен вопрос: можно ли исследовать текст и современное ему культурно-религиозное окружение, опираясь преимущественно на данные источников того времени, а не на более поздние, например, на средневековые труды тибетцев (поскольку освоение этих трудов уже стало общим местом буддологии при описании событий духовной истории Индии VII–XII вв.).

Никто не спорит, что тибетцы сохранили богатейшее наследие индийского буддизма, создали ранние хроники и классификационные труды по Ваджраяне и, самое главное, они восприняли и развили практики, методы, ритуалы и воззрения, а также сложнейшие системы йоги буддийской тантры. Приступили они к этому в последней четверти VIII в., но наиболее активный период восприятия и даже обратного влияния на индийских мыслителей приходится на XI–XIII вв. Однако ведь никто не отменял принцип «культурной трансформации», и, следовательно, тибетцы воспринимали тантру по-своему и развивали по-своему, невзирая на огромный пиетет к индийским учителям. Кстати, так же поступали и китайцы. Другой менталитет неизбежно вносит собственную правку.

¹ В англоязычной буддологии в последние 15–20 лет признан правильным перевод с санскрита «Esoteric Community Tantra». Здесь упор сделан на буквальных значениях трёх санскритских терминов. Хотя в этом случае «пропадают» или приносятся в жертву значения «Гухьясамаджи» – имени главного персонажа тантры, воплощения Будды Акшобхьи, имени тантрического йидама (личного божества и бодхисаттвы), воплощающего единство тела, речи и ума. С этим персонажем всё обстоит не так просто, поскольку в самой тантре, в разъяснительных тантрах и ранних комментаторских текстах он не упоминается. Вероятно мифология Гухьясамаджи – это поздняя индийская волна охвата народным сознанием культов Наивысшей йоги. В качестве дополнительных значений терминов названия должно также считать и такие: «Тантра таинства соития», «Тантра тайного собрания», «Тантра тайной встречи».

Современные западные буддологи, как правило, работают над тантрами в тесном контакте с тем или иным тибетским ламой (или группой лам) – носителем определённой традиции. Это общепринятая практика со времён Джузеппе Туччи. Но и её нельзя назвать вполне удовлетворительной с точки зрения истории культуры, так как в основу положены тысячелетние предания современных носителей культов, созерцательных упражнений и прочего арсенала религиозной жизни далёкой старины. Ведь за спиной создателей Ваджраяны и творцов тантрических откровений Индии было просто окружение из мастеров Хинаяны и Махаяны, а также население, сознание которого было широко и глубоко охвачено тантрическими, в том числе индуистскими (текстуально прослеживаемыми вглубь истории вплоть до ведических времён) и джайнскими культами. И очевидно, тантризм многим обязан автохтонно-магическому, «материнскому», мистическому дыханию тех племён, которые не допускались к отправлению высоких ритуалов в брахманизме – индуизме.

На мой взгляд, воспроизводить тот образ мыслей, ту ментальность (как исторически воссоздаваемую данность) можно в какой-то степени и без тибетских дополнений и привнесений. Это то, что можно назвать археологией культуры: раскопать текстовый пласт буддийской тантры, сложившейся за два-три века. Тщательно изучив брахманизм, ранний индуизм и дотантрический буддизм, нужно доискиваться до смыслов и значений определённой тантры, исходя из этого базиса и привлекая другие стороны индийской культовой действительности второй половины первого тысячелетия. Для этих целей «Гухья-самаджа-тантра»² представляет прекрасный образец, поскольку сохранилась в многочисленных манускриптах (самый

² Учёные-буддологи, изучавшие эту тантру в XX в., датируют её завершение очень широко: от III до X вв. Всё дело в том, что 18-я глава является достаточно поздним текстом (уттара-тантра). Исследователи последних десятилетий уверены, что сохранившийся ныне текст тантры в 18 глав был зафиксирован уже в середине VIII в. На первые 17 глав (мула-тантра) составил самый авторитетный комментарий Чандракирти-тантрик (VIII–IX вв.), а если учесть, что тантры Ануттара-йоги имели массив разнообразных магических и мистических устных произведений, называемых также мула-тантра, как правило, предшествовавших созданию оформленного по-буддийски текста, то достоверным можно назвать суждение Алекса Ваймана (самыми ранними он называет первые 15 глав), что создание

полный список см. [Guhyasamāja Tantra 1978: 3], а также выше очерк 4) и опубликована в пяти критических изданиях³, в которых учтены и приведены все разночтения. Первая попытка решения такой задачи и будет приведена здесь. Но и в данном случае нельзя обойтись без объяснения имён, терминов и прочего арсенала тантрической системы.

Однако, если руководствоваться историко-археологическим подходом, то, принимая во внимание тибетские труды, значит совершать интерполяцию в прошлое. К примеру, хорошо известная схема буддийского тантризма из четырёх пунктов усложнения йоги: *крийя*-, *чарья*-, *йога*-, и *ануттара-йога*, состоящая из *маха*-, *ану*- и *ати-йоги* (или «отцовской», «материнской» и «недвойственной») – была продуктом мыслительной теоретической деятельности тибетцев [Dalton 2005: 117–118]. Разумеется, эта схема стала результатом долгого поиска классификационных принципов самими индийцами [Dalton 2005: 121–134]. И всё-таки будет неправильным считать, что уже в начале творцы Ваджраяны не понимали разницы между тантрами ритуально-обиходными и тантрами тайной йоги, тем более тантрами необычной тайной йоги, о которой в течение веков в миру нельзя было даже поведать (на вопрос «почему?» и отвечает настоящий труд). Следовательно, если мы применим эту позднюю схему к раннему тантрическому периоду VI–VIII вв., то, казалось бы, получим интерполяцию из будущего в прошлое. Но как ни странно, без этой схемы тоже нельзя работать. Тантры слишком различались и не создавались по принципу: от простого к сложному. Их творили по принципу: каждому уровню сознания адептов и верующих – свою тантру.

То же самое касается и отдельных обобщающих понятий индийского тантризма. Например, термин «Ануттара-йога-тантра», или «Тантра наивысшей йоги»⁴, отсутствует в санскритских манускриптах и «весьма вероятно, является результатом обратного перевода

«Гухья-самаджа-тантры» началось в V в., а её «источники» собирались с IV в., см. [Wayman 1977: 97–102; 1995: 141].

³ Пятое – это 17 глав санскритского и тибетского текста в рукописи диссертации Ф. Фремантле [Fremantle 1971].

⁴ В англоязычной литературе предпочитают переводить как «Unexcelled Yoga Tantra».

с тибетского *bla na med pa'i rgyud*» [Campbell 2009: 2, note 2]. Совсем другое нужно сказать о термине «Ваджраяна».

С самого начала создатели Ваджраяны мыслили себя в качестве «особой колесницы», хотя и полагали, что развивают Великую колесницу (Махаяну) до наивысшего состояния:

siddhyanti agrayāne 'smin mahāyāne hy anuttare, или
Все они достигнут духовной цели
На этом наивысшем главном пути Великой колесницы
(глава 5, строфа 2).

В первой – третьей и шестой строфах этой главы активно обыгрываются термины: *махаяна*, *буддхаяна*, *агра-яна*, а также взаимозаменяемость *ануттары* и *агры* (см. перевод).

Но в то же время в VIII, 2, 4 читаем:

О Алмаз страсти, ненависти и невежества!
О наставник Алмазной колесницы (*ваджра-яна*)!
О лучший из равных сфере пространства
(*акаша-дхату-кальпа-агра*)!
О глас поклонения! О прибежище Победителей!
О воля к Просветлению! О большеглазый!⁵
О поворачивающий колесо Учения!
О чистильщик тела, речи и ума!
О Алмазная колесница (*ваджра-яна*), слава тебе.

Аналогично в строфе XV, 100: *ваджра-янам ануттамам*, т. е. «наивысшая Алмазная колесница», а также в XVIII, 52: *буддхам ваджраянам*, т. е. «Алмазная колесница Просветлённых». Правда, в тексте ГСТ нет общепринятого синонима Ваджраяны – Мантра-яна, хотя собственно *мантра* широко применяется в предлагаемых культах.

Кроме того, творцы ГСТ активно использовали для обозначения своего Учения термин «найя», который переводится также

⁵ «Большеглазый» (вишала-акша) – эпитет в том числе и Шивы.

как принцип, система, Путь, образ действия. Так, во второй главе (проза между строфами 2 и 3) и в десятой (проза после строфы 3) это: «Алмаз учения о совершенствовании и сокровенном речении (*парамита-мантра-найя-ваджра*)». Там же: строфы 4 и 5:

Есть твердыня Учения о Просветлении (*бодхи-найя*).

Глава 10 (строфа 1):

«Поведай, о Благодатный, о высшей реальности (*таттва*)
Как собрании сущностей мантры,
Называемом тайной тела, речи и ума,
Наивысшем учении (*найя-уттама*) [обретения]
великих сверхъестественных сил (*махасиддхи*)».

Глава 12 (строфа 48):

Это вершина алмазного учения (*ваджра-найя-уттама*).

Наверное, этот терминологический разнобой можно толковать по-разному. Думаю, никто не усомнится, что «ваджра-найя» и «мантра-найя» в качестве вершины Махаяны ничем не отличаются от позднее «узаконенной» Мантраяны. Но специалист должен помнить, что «найя» свидетельствует о позднем периоде Махаяны или о раннем периоде Ваджраяны. Поэтому, на мой взгляд, с этой оговоркой можно пользоваться всеми названными терминами.

Относительно термина «Анuttара-йога-тантра» дело обстоит несколько сложнее. Во-первых, собственно в ГСТ названы десятки видов йоги и йогических практик. Немного утрируя, можно сказать, что самосовершенствование осуществляется не через мыслительную деятельность (в буддизме «мышление» то же самое, что и обычные чувства, в отличие от «ума»), а через йогические ритуалы, йогические медитации и через труднейшие виды созерцательных практик, которые, предположительно, позволяют обретать сверхъестественные силы. И когда адепт научился не только совершать то или иное необычное деяние, но и воображать это свершение в медитации, то это наивысшая йога ГСТ – «алмазная йога»

(ваджра-йога – XII. 44). Наверное, это одна из первых попыток обобщения йогических практик в их отличии от хинаянско-махаянских и от практик индуистской тантры.

Термин «Анuttара-йога-тантра» тоже является обобщением в том смысле, что в категориальном отношении он объединяет йогическую деятельность только систем Наивысшей тантры, т.е. без *крийя*-, *чарья*-, *йога-тантр*. Напомню (см. часть 1, очерк 4), что тантрами Наивысшей йоги позже назвали три внутренние системы тантризма, целью совершенствования в которых является осуществление Абсолюта, недвойственности, состояния Изначального Будды. Следовательно, «алмазная йога» ГСТ своим богатым содержанием обобщается этим термином, хотя по объёму понятия она, естественно, уже. Поэтому, используя привычную буддологическую терминологию, хорошо бы помнить о названных и других ограничениях.

Все приведённые сопоставления служат автору обоснованием для применения названных терминов в своих рассуждениях и комментариях (но не в переводе). Полагаю, что нельзя отвергать полностью результаты текстовой деятельности тибетских мыслителей, но использовать их нужно с оглядкой на исторические реалии конкретной тантры, которые выясняются при чтении и переводе. Таким образом, хотя в период создания ГСТ и многих других индийских текстов системы «Гухья-самаджи» ещё не было их обобщения под категорией Наивысшей йога-тантры, как не было его и для систем «Чакра-самвары», «Хеваджры» и др., тем не менее все особенности и характеристики этих тантр уже существовали. Поэтому в исследовательской части книги считаю справедливым пользоваться поздними категориями «Анuttара-йога-тантра», «Мантраяна» и некоторыми другими, чтобы не вносить разногласия в изучение буддийского тантризма, который и без того не прост⁶.

Трудности изучения Анuttара-йога-тантры объяснимы многими факторами. Во-первых, тексты созданы символическим языком, а порою даже зашифрованным кодом. Во-вторых, необыкновенной многозначностью терминов, имён, понятий, смыслы которых

⁶ В дальнейшем будут названы и ещё некоторые категориальные термины, которые созданы тибетцами.

различаются не только в отдельных системах Наивысшей йоги, но и в коренном тексте (*мула-тантра*) одной системы (правда, таковой реально существует только в «Гухья-самадже» и фрагментарно в «Кала-чакре»). Причём комментаторы придерживаются не одной традиции передачи наследия. Порою смыслы меняются от учителя к учителю, за спиною каждого из которых годы упорных практических занятий сначала с учителем, затем в уединении отшельничества, а затем и с учениками. Изменения в трактовках зависят в том числе от возможностей восприятия и способностей к медитативным и другим видам деятельности конкретного ученика.

В-третьих, происхождение тантр, время и процесс создания окутаны тайной, но все они считаются Словом Будды, т. е. произнесёнными Щакьямуни и другими буддами. Очевидно, корни тантры уходят вглубь тысячелетий, а именно: к культу богини-матери, к магии сельской общины, связанной с сексуальными ритуалами, к архаическим обрядам инициации и прочему. Некоторые тексты сохранились на санскрите (наиболее ранние их части датируются приблизительно V–VI вв.) и в переводах на китайский язык. Наиболее полная коллекция тантр и других произведений тантрического откровения входит в тибетский Кангьюр. В зависимости от издания это 22–24 тома энциклопедического формата и порядка 749 текстов, притом что сутр примерно 300, но их совокупный объём в Кангюре – $\frac{4}{5}$. Комментарии к тантрам – в Тенгюре (86 томов и 2055 текстов)⁷.

Общеизвестны трудности хронологии истории индийских духовных традиций. Поэтому необходимо сразу оговориться, что большинство приводимых здесь дат относительны. Эта относительность связана не только с «отношениями» между отдельными текстами, их языком, авторами, способами цитирования, заимствования и т. д., но и с современными буддологическими знаниями о том, как создавались тантры, сколько десятилетий, веков, поколений носителей текстов необходимы были для окончательной кодификации памятника, дошедшего до нас (и замечательно, что во многих редакциях).

⁷ См. об этом также [Snellgrove 1959: 3–8].

Учёные до сих пор спорят по поводу истоков Наивысшей йога-тантры. Некоторые индийские исследователи датируют отдельные тексты уже третьим веком. Европейские учёные полагают, что интерес махаянских буддистов непосредственно к йоге восходит к трудам Майтреянатхи (первая половина IV в.) и Асанги (IV в.), т. е. к формированию школы приверженцев йоги (*йогачара*), а также к основному направлению индийской религиозной мысли середины первого тысячелетия – тантрическому ритуализму, возвышению автохтонных верований, магии. Последнее окрасило одновременно и индуизм, и джайнизм, и буддизм и, наверное, возникало примерно так же, как и движение *бхакти* в начале тысячелетия, способствовавшее формированию Махаяны.

Понадобилось примерно два-три столетия складывания махаянской канонической литературы (с I в. до н. э.), чтобы её первый редактор Нагарджуна (II – начало III вв.) смог осмыслить и воспеть религиозную любовь как Закон духовного совершенствования. Думается, если экстраполировать начала Махаяны на начала Ваджраяны, то в рамках относительной хронологии получим следующее. Первые коренные тексты Ануттара-йога-тантры (*Гухья-самаджи*, *Ямантаки*, *Чакра-самвары*, *Хеваджры*) создавались «тайно» в V–VII вв. и тогда же группировались по отдельным культовым персонажам, хотя содержательно практики и терминология близки. Тантризм VIII в. уже хорошо известен и документирован тибетскими переводами как в трактатах Буддхаджняны (Джнянапады), Буддхагукхи⁸ и иных мыслителей (Ваджрабодхи, Амогхаваджра), так и в деятельности Падмасамбхавы и других совершенных йогинов (*сиддха*).

В связи с медитативными практиками тантризма, во время которых порождались (*утпатти*) многочисленные лики божеств, следует отметить, что создание изобразительного образа Будды (и будд) происходило в Махаяне изначально, т. е. с первых веков нашей эры, о чём свидетельствуют как кушанские находки изображений и надписи [Schopen 1987: 99–137], так и собственно сутры, например, «Сад-дхарма-пундарика» [Saddharmapundarika

⁸ В том числе его письмо царю Тибета Трисонг Децэну, жившему ок. 740–798 гг.

1976: 38–39], а также трактаты Нагарджуны (II–III вв.), например, «Сухрил-лекха» (2) или «Ратна-авали» (III. 32–33) [Андросов 2000: 66, 204; 2010: 220–221].

Выдающийся буддолог Эдвард Конзе высказал такие наблюдения:

«После 600 года с распространением тантрических идей пришлось адаптировать учения Праджня-парамиты к новым тенденциям мысли и религиозным предпочтениям... Тантрическая фаза Праджня-парамиты отмечена тремя различными чертами. Это и попытка сделать выжимку из послания Праджня-парамиты в краткой, но действенной форме заклинаний» [Conze 1960: 13]. Мантры и дхарани и до этого широко использовались в данной литературе, например в «Хридайя» и «Махамаюри» сутрах. «Но уже в VII в. Харшавардхана и Сюань-цзан применяют “Хридайю” в целях личного покровительства... Тантрическая литература Праджня-парамиты стала выражаться через посредство многочисленных *биджа-мантр, мантр и дхарани*» [Conze 1960: 13–14, 89]. И наконец, «Праджняпарамита, как персонифицированное божество, включается в мифологический пантеон, становится объектом культа, и ряд ритуальных текстов описывают методы, посредством которых духовные силы Праджняпарамиты могут быть пробуждены. Персонификация Праджняпарамиты произошла ещё в IV в.» [там же: 14].

«В “Манджушри-мула-калпа” описываются по крайней мере две *мандалы*, в которых Праджняпарамита встречается как второстепенная фигура. В одной из них – детально разработанной мандале Щакьямуни – Праджняпарамита фигурирует дважды, а другой центральной фигурой является Манджушри... Ряд *садхан* Праджняпарамиты сохранились в “Садхана-мале”» [Conze 1960: 15–16, 89–90].

Всё это можно рассматривать лишь как первые восточки глубоких преобразований в медитативной деятельности – и в отношении мандал, и в отношении мантр, и в отношении способов созидания образов и дальнейшей медитативной работы с ними. Не говоря уже о новых практиках, новой мифологии, новых приёмах обретения сверхъестественных сил.

Для ознакомления с новым религиозным арсеналом изучение «Гухья-самаджа-тантры» исключительно полезно. Все индийские и тибетские школы тантризма признают откровение этого текста чрезвычайно важным и величают ГСТ «Царём тантр»

(*тантра-раджа*)⁹. Отчасти такое высокое значение проистекает из того, что «Царь тантр» – это единственное произведение из тантр Ануттара-йоги, которое, как считается, произнёс Будда (*нирмана-кайя*) в свой период исторической жизни, в отличие тантр Ваджрабхайравы (Ямантаки), Чакрасамвары и Хеваджры, которые передавались позднее посредниками¹⁰.

Б. Бхаттачарья полагает, что «Гухья-самаджа» отменяет все дисциплинарные нормы последователей буддизма, введенные изначально, здесь разрешаются «все виды наслаждений, такие как мясо, рыба, вино, женщины и т. д... Не только мясо наиболее безвредного вида, но все виды мясной пищи разрешены, такие как мясо слонов, лошадей, собак, коров и даже человеческих существ. Кровь людей и животных, и вино в любом количестве и любого качества могут быть приняты почитателем ГСТ» [Guhyasamaja 1931: XII]. И приводятся примеры из текста (строфы 22–23 главы VI):

Ему нужно есть мясо в качестве пищи
И представлять, что это человеческая плоть...
Ему нужно поесть как наилучшее
Мясо слона, коня, собаки,
И отказываться принимать в качестве пропитания
Любую другую пищу.

В контексте стрóf 77–78 главы XV, чтобы победить врагов, зло, рекомендуется мясо коров, коней и собак расположить соответственно в трёх углах *мандалы*¹¹, а использованием в еде человеческого мяса (*махаманса*) можно уничтожить вообще всё.

⁹ Позднее тибетцы признавали, например, Кэдруб (1385–1438), что среди других систем Ануттара-йоги (Кала-чакра, Хеваджра, Чакра-самвара) только Гухья-самаджа правильно учит, как Благодатный Учитель стал Просветлённым; и в этом вопросе нет расхождений у двух интерпретаторских традиций тантры: Арья и Джнянапада (Lessing, Wayman 1978: 34–35; см. также Кэдруб Дже 2000: 18–19). Впрочем, «Хеваджра-тантру» тоже величают «Царём» (см. выше Очерк 4, а также ниже перевод).

¹⁰ Легенды об этом и о царе Уддияны – Индрабхути см. [Wedemeyer 1999: 184–188].

¹¹ Мандала (санскр. *maṇḍala*, тиб. *dkyil, dkyil 'khor, maN Dal*, круг, диск, место творения ритуала) – в Ваджраяне «опора созерцания», дворец йидама с его окружением; видение мандалы есть совершенное состояние сознания

«Эта тантра не уважает бесполезные предметы почитания. В одном месте (строфа 67 главы XVII) она определённо запрещает своим последователям создавать *чайтхи* (храмы, обители), рецитировать по священным книгам буддизма и рисовать магические круги (*мандала*), а также жертвовать предметы культа *трём драгоценностям* буддизма: Просветлённому, Дхарме (Учению) и общине (*сангха*)» [там же: XIII].

«Гухья-самаджа идёт даже на один шаг дальше. Она определённо просит своих последователей пренебрегать всеми законами общества, которые для йогина наименее важны. Этот совет даётся последователям в одной из поразительных строф (XVI, 61):

Поистине, если йогин постиг истину, реализовал пустотность, то для него весь мир является драмой без реального субстрата; пред ним двойственность мироздания исчезает, а все вещи суть лишь видимость. Следовательно, он не может почитать никакие объекты, или чувствовать ненависть к ним, или относиться с пренебрежением к обычным смертным, социальным законам и даже к божественным. Его сознание вырабатывает гигантскую энергию, и он один обладает силой, которая творит, утверждает и разрушает мироздание, силой, которая обозначается *пара-щакти* в индуистских тантрах: “*Пара-щакти* – это та, для которой не остаётся невидимой ни одна часть мира. Не существует царя, который бы не подчинялся ей, не существует писаний, созданных другими, которые не были бы известны ей” (“Нитья-утсава” Умананданатхи).

В отношении происхождения ГСТ очень интересный отчёт даётся в 17-й главе. Здесь Будда заявляет, что никогда не проповедовал тайных доктрин *Гухья-самаджи* в течение его последних мирадов *кальп*; даже когда он приходил на эту землю под именами Просветлённых Дипанкары или Кащьяпы. Он не проповедовал этих учений, потому что люди в те времена не были достаточно просвещены, чтобы ухватить подлинное значение этих чрезвычайно мистических доктрин. Но затем последователи *Гухья-самаджи* оказались способными достичь Просветления и состояния Будды мгновенно. Раньше бодхисаттвы даже не могли ожидать достижения состояния Будды, невзирая на напряжённые усилия в течение мирадов *кальп*. Но тот, кто практикует ГСТ, безусловно способен занять место среди Истинносущих (*татхагата*) уже в этой жизни» [там же: XIII–XIV].

По мнению Б. Бхаттачарьяи, буддисты не удовлетворились учениями Хинаяны и даже Махаяны, они хотели некоторых «лёгких» (кавычки мои. – В. А.) практик обретения состояния Будды¹², т. е.

тантрического йогина. Его сознание наполняется созерцанием картин от внешнего круга к центру мандалы, отождествляя своё изменённое состояние не столько с образом, сколько с сущностью йидама, с сокровенным смыслом, сообщённым учителем (гуру, лама).

¹² Собственно говоря, к «лёгким практикам» в современной буддологии относят культы дальневосточного амидаизма, см. [Андросов 2011: 104–105]. В японской школе дзёдо-синсю одним из источников таких практик

некой магической формулы для окончательного освобождения. «Гухья-самаджа» отвечает этим желаниям и «становится чрезвычайно популярной» [там же: XIV]. 13–15 главы ГСТ «изобилуют ссылками на многочисленные магические практики и дают наставления по достижению малых *сиддхи* и о том, как совершать чудеса... Для этого предписываются также *мантры*... Помимо них для сопротивления армиям злого царя и уничтожению их, а также вызова ливней или засухи, покорению оппонентов в споре, прекращению кровотечений, оживлению людей, укушенных змеей, – в этом труде даются практические советы» [там же: XVII].

Одним из первых откликнулся на издание ГСТ Морис Винтерниц – классик индологии XX в. По его мнению, Щантидэва (VII–VIII вв.) в «“Щикша-самуччайе”» цитировал “Татхагата-гухья-сутру”, но этот текст совершенно отличен от “Гухья-самаджа-тантры»» [Winternitz 1933: 1–2]¹³. Это замечание сделано в связи с тем, что последнюю называют также «Татхагата-гухьяка». В своём пересказе ГСТ учёный остановился на тех же «странностях» духовного текста, что и Б. Бхаттачарья: отрицание святынь и чтения священных книг, рекомендации по поеданию пяти видов мяса, в том числе человеческого, использование мочи и экскрементов (*винмутра*) не только для *хомы*, но и для питания, сексуальные контакты с молодыми девами и женщинами – и всё это «для почитания Будды» (*Джисна-пуджа-хету*). Столь же «странны» призывы к кровосмешению с матерью, сестрой, дочерью и другие. «Мы находим в тексте отталкивающую смесь мистицизма, оккультной псевдонауки, магии и эротики, как и в большинстве других буддийских тантр. Всё это далеко от этики махаянского буддизма, каковой мы находим её в “Татхагата-гухья-сутре”, процитированной Щантидэвой... Это, наверное, моя вина, что я не могу найти мудрость в тарбарщине большинства тантр» [там же: 3–4].

Постичь такого рода положения чрезвычайно сложно. Речь идёт не об этике мирской жизни, а о необычной ритуальной практике

называется трактат Нагарджуны-мадхьямика «Даша-бхумика-вибхаша» [Inagaki 1998: V, 4–6, 8–11 и другие].

¹³ «Щикша-самуччая» доступна и в русском переводе, см. [Щантидева 2014].

Просветления, хотя, согласно агиографическим и другим литературным источникам, тантрические адепты умышленно вели асоциальный образ жизни. Тантрическая этика тайных ритуалов служила явно одному: ради обретения духовных и сверхъестественных сил все моральные предписания следует выполнять с точностью наоборот. Всё, что положено для ритуальной деятельности *Ануттара-йога-тантры*, то запрещено в мирской действительности.

История изучения текста «Гухья-самаджа-тантры» в научной буддологии

Сохранившиеся санскритские манускрипты тантры состоят из двух частей (*пурва-ардха* и *уттара-ардха*), но вторая из них является поздним дополнением. «Гухья-самаджа-тантра» известна как текст из 18 глав (*аштадаша-патала*), и именно столько их в *пурва-ардхе*. Тогда как *уттара-ардха* преимущественно состоит из авторской работы Анангаваджры (конец VIII в.) «Праджня-упайя-винишчайя-сиддхи». Поэтому только первая часть рассматривается и публикуется в качестве ГСТ [Guhyasamāja Tantra 1931: VI]. Но и в ней 18-я глава традиционно рассматривается как «Уттара-тантра», т. е. более поздняя [Guhyasamāja Tantra 1978: XXIV–XXVIII].

В тантрической системе понятие «мула-тантра» имеет смысл «Слова Просветлённого», т. е. сакральным источником 17 глав является Будда. Дж. Туччи нашёл некое обоснование данному числу глав. Он заметил, что хотя в китайском пересказе ГСТ 18 глав, но выполнен он очень поздно – между 980–1002 гг. Данапалой; явно же старейший комментарий Чандракирти-тантрика содержит только 17 глав.

«Очень даже возможно, что мистическое значение было дано этому числу, поскольку божеств, формирующих *паривару* (свиту) наивысшего Будды и которые перечислены в самом начале тантры, семнадцать, из чего можно предположить, что составители тантры хотели, чтобы её 17 глав соответствовали 17 божествам мистической мандалы... 18-я глава была лишь своего рода дополнением к другим 17 уже образованной *мула-тантры*, а последняя была названа *Самаджа-уттара*, и под этим именем она цитировалась самим Чандракирти» [Tucci 1934–35: 339–341].

Вероятнее всего, система «Гухья-самаджа-тантры», в которой подразделялись коренной текст (*мула-*) и последующие тексты (*уттара-*) Слова Просветлённого, сложилась раньше других систем Наивысшей йоги и послужила методологическим образцом

для остальных систем. В них тоже считалось сакрально обязательным наличие мула-тантры. Хотя реально такие тексты не были созданы, но традиционно им приписывалось от 500 тысяч («Хевад-жра-тантра») до 12 тысяч («Кала-чакра-тантра») строф. Дошедшие до нас варианты коренных текстов здесь назывались «краткими» (*лагху-тантра*) и «разъясняющими» (*акхьята-тантра*), в то время как *уттара-тантрой* считались уже комментарии к ним, зачастую приписываемые мифическим персонажам, или просто более поздние тексты Будды [Shatsahasrika-hevajra-tika 2004: 336–347].

Первым издал критический текст ГСТ Бенойтош Бхаттачарья (директор Института востоковедения в городе Барода, Индия). Он проработал три полных и один неполный манускрипты из библиотек Калькутты, Бароды, Кембриджа и Бомбея (современный Мумбаи). Из них второй (из Бароды) является современной копией древней рукописи из Непала, а первый и третий уже имели опубликованные описания Р.Р. Митры (*Nepalese Buddhist Literature*, p. 261 ff.) и Ч. Бендалла (*Catalogue of the Buddhist Sanskrit MMS in the University Library, Cambridge, 1883*) [Guhyasamāja 1931: VI–VII].

Для Б. Бхаттачарьи ГСТ – это форма *сангити*, т. е. буддийского произведения, которое нараспев исполнялось совместно во время служб. Стилистически такой распев относится к ранним, а тантра принадлежит к классу йога-тантр, в которых «Благодатный Будда возникает из тела, речи и ума всех Истинносущих (*матхагата*) и в компании с ними, бодхисатвами и супругами будд (*щакти*)... “Гухья-самаджа” есть Слово Просветлённого (*буддха-вачана*) и создана, чтобы указать короткий правильный путь для достижения состояния Будды (*буддхатва*) йогическими способами, а также дать наставления по обретению... различных магических сил – *сиддхи*» [там же: X].

Однако у Б. Бхаттачарьи здесь определённо путаница. В развитый период литературы *сангити* существовало два вида такого стиля: «первый – труды Хинаяны и Махаяны, а второй встречается в большинстве тантр, особенно в классах Йога- и Ануттара-йога-тантра». Причём первый представляет слова самого Щакьямуни перед собранием бодхисаттв и бхикшу, а второй «он вводит в качестве сакрального знания, возникшего из тела, речи и ума всех

Истинносущих» [там же: IX]. Т. е. второе сангити является опосредованным неким святым воплощением в виде того или иного будды, сиддха, учителя. По-видимому, индийский учёный придерживался второй, «опосредованной» версии передачи тантры и ещё не знал предание о проповеди ГСТ лично Щакьямуни перед царём Индрабхути и его свитой (см. ниже). И всё-таки Б. Бхаттачарья прав с точки зрения исторической науки, поскольку ни один учёный не согласится с преданием о непосредственной проповеди Щакьямуни в V–IV вв. до н. э. «Гухья-самаджи».

Тем не менее следующие 30 лет никто ГСТ не заинтересовался¹⁴, как и другими буддийскими тантрами, хотя переиздание этого текста было осуществлено опять-таки в Индии в 1967 г. Но ещё раньше другой индийский текстолог С. Багчи [Guhyasamāja Tantra 1965] внёс в текст небольшие изменения, поправки, в том числе и те, которые Б. Бхаттачарья, опираясь на четвёртый манускрипт, сделал лишь списком в приложении к своей публикации текста. Среди новых изменений – предложенная нумерация строф каждой главы ГСТ. Впрочем, последующие издатели продолжают спорить и по этому поводу.

Франческа Фремонтле в своей диссертации, защищённой в Лондоне в 1971 г., опубликовала свой текст ГСТ, основываясь на предыдущих изданиях и Кембриджском манускрипте, а также исследовав две рукописи, обнаруженные в Британском музее и в Bibliothèque nationale (в виде микрофильма) [Guhyasamāja Tantra 1971]. Все манускрипты оказались со значительными разночтениями. В поиске правильного прочтения она обратилась к сохранившемуся на санскрите и в тибетском переводе комментарию, приписываемому Чандракирти¹⁵, – «Прадипа-уддхотана-тика»¹⁶ (ПУТ),

¹⁴ За исключением Джузеппе Туччи, см. [Tucci 1934–35] и М. Винтерница, см. [Winternitz 1933].

¹⁵ Его не следует отождествлять с Чандракирти-мадхьямиком-прасангиком (VII в.), как то делают тибетцы. Впрочем Чандракирти-тантрик, творивший, скорее всего, в IX в., тоже был мадхьямиком и принадлежал к комментаторской традиции «арья», в которую входили и Нагарджуна-тантрик, и Арьядэва-тантрик.

¹⁶ В примечаниях к переводу Ф. Фремонтле много даёт пояснений, опирающихся на этот текст. Однако, сравнивая с изданным оригиналом, порою диву даёшься, насколько далёк пересказ от подлинного текста; ср., например,

и принадлежащему Jayaswal Research Institute (Patna). Кроме того, Ф. Фремантле сравнивала санскритские чтения (которые имеют «многие расхождения» в оригинальных рукописях) с двумя тибетскими переводами. Всего их четыре, и три из них (Пекинское, Нартанское и Лхасское)¹⁷ мало чем отличаются, зато четвёртое (Дергеское) существенно отличается не только от других версий, но даже «короче санскритского и яснее грамматически» [Guhyasamāja Tantra 1971: 9–10]¹⁸. Однако опубликованный в диссертации тибетский текст (параллельно санскритскому) опирается на три первых издания с указанием разночтений в сносках, иногда и согласно Дерге. Она подготовила семнадцать глав на санскрите соответственно комментарию тантрика Чандракирти и Дергескому тибетскому переводу.

«Санскрит тантр нельзя судить по классическим стандартам. Правила грамматики и синтаксиса часто игнорируются, и нередко в итоге пребываешь в замешательстве и неопределённости. Конечно, неопределённость иногда может быть намеренной – это правомочно для самого лучшего санскритского стиля, – но, к несчастью, этого нельзя воспроизвести ни по-тибетски, ни по-английски», и далее Ф. Фремантле приводит некоторые собственные наблюдения по грамматике и синтаксису ГСТ [Guhyasamāja Tantra 1971: 11–13].

«Другим аспектом ГСТ являются частые ссылки на сексуальное соитие и на наслаждение во всех смыслах. Особенность тантр – всё в *сансаре* должно использоваться и преобразовываться в Просветление. В этой связи

с. 73 и 159 (note 4) с [Pradīpodyotana 1984: 124]. По-видимому, это произошло потому, что Ф. Фремантле пользовалась не санскритским манускриптом, а его тибетским переводом [Guhyasamāja Tantra 1971: 9].

¹⁷ Они выполнены по тибетскому переводу Лочен Ринчен Зангпо (Lo chen Rin chen bzang po) и санскритского пандита Щрадхакаравармана около 1000 г., позднее отредактированному Бутоном. Притом что нет сомнений: первый тибетский перевод 17 глав был осуществлён в VIII в. Вималамитрой и Каба Палцегом (Ka ba Dpal brtsegs), как то сообщается в Коллекции тантр школы нингма [Campbell 2009: 45].

¹⁸ Во введении Ф. Фремантле критикует Б. Бхаттачарьяю за то, что он не пользовался тибетским переводом тантры, а избранные им прочтения противоречат этому переводу. Кроме того, он внёс определённые изменения в соответствии с собственными взглядами. Самым ярким примером является его вставка о пятой богине Иршьявати в мандалу [Guhyasamāja Tantra 1971: 9].

должно заметить, что символический язык тантры действует на нескольких уровнях: иногда совершенно обычный язык интерпретируется как сексуальный, в то время как выраженные сексуальные термины даются в духовной или медитационной интерпретации. Большинство вовлечённых терминов относятся к ортодоксальной йоге, что, кажется, опровергает общее подозрение, что этот язык был изобретён, дабы замаскировать нетрадиционные практики.

Что касается других противоречивых элементов ГСТ, таких как приказы убивать, воровать, лгать, совершать адюльтер и инцест, поедать экскременты и т. д., то они бросают вызов правилам касты, которая была столь сильна в обществе, где возникла тантра; всё это определённо может интерпретироваться как символизм... Принцип использования всех аспектов опыта предполагает не только удовольствия, но также чувства отвращения и омерзения... В целом ГСТ учит ритуалу и визуализации, однако говорит: “не совершай ритуалы”, а также что “нет ни медитации, ни Просветления”; она заявляет, что самые большие грешники лучше всего готовы достичь совершенства. Тантра использует язык, который не может быть всегда определённо принят либо буквально, либо фигурально. Не удивительно найти здесь высказывание о том, что только один грех препятствует успеху: “*сугу-нидана*”, или “осуждение учителя”, т. е. не иметь веры (в учителя) – это единственное, что делает невозможным отказ от самости» [там же: 18–20].

Следующее критическое издание санскритского текста осуществил японский исследователь Юкей Мацунага [Guhyasamāja Tantra 1978]¹⁹, который ничего не знал о работе Франчески Фремантле. Помимо источниковедческой базы в виде публикаций Б. Бхаттачарья и С. Багчи, он использовал китайский перевод ГСТ²⁰, четыре тибетских рукописных перевода, хранящиеся в Библиотеке Токийского университета, а также перевод ГСТ по изданию Дерге, но не только первых семнадцати глав, но и расположенный в Кангьюре рядом перевод 18-й главы (№ 442, 443 соответственно). Кроме того, он обладал и фотокопией «Прадипа-уддхотана-тики». Ю. Мацунага первый раз издал текст «Гухья-самаджи» даже на три года раньше, он был опубликован в 1975 г. (*Journal of Koyasan University*, No. 10, 1975), т. е. в одном

¹⁹ Приношу глубокую признательность и выражаю огромную благодарность российскому учёному Василию Элинарховичу Молодцову и настоятелю храма Сэйриндзи, монаху Кодзё Намба (г. Токио), которые снабдили меня копиями как этого издания, так и перевода Э. Такахаси и другими материалами из Японии.

²⁰ Как отмечают, китайский перевод (1002 г.) выполнен по версии ГСТ, значительно отличающейся от мула-версии, комментированной Чандракирти-тантриком в ПУТ [Campbell 2009: 71, note 152].

из местных журналов. В отдельном книжном издании 1978 г. вновь был издан (reprint) прежний текст, названный «новым критическим изданием *Гухья-самаджа-тантры*», но именно в последнюю публикацию автор включил и две своих статьи 1977 г. в качестве Введения ([Guhyasamāja Tantra 1978: VI], см. также одну из них [Matsunaga 1977]).

Относительно собственно текста ГСТ автор пишет:

«Среди тантр *Ануттара-йоги*, подразделяемых на *Праджня-тантры*, или *Йогини-тантры* (материнские тантры), и *Упайя-тантры*, или *Махай-ога-тантры* (отцовские тантры), *Гухья-самаджа-тантра* известна как основополагающий текст *Упайя-тантры*, представляющая тантрическое семейство (кула) Акшобхьи. Историческое значение ГСТ можно сравнивать с *Хеваджра-тантрой* или *Самвара-тантрой*, которые принадлежат классу *Праджня-тантр*... 18-я глава, или *уттара-тантра*, в сравнении с учениями и практиками *мула-тантры* имеет множество расширенных форм и очевидно составлялась позже». Разъяснительные тантры (четыре) известны только в тибетских переводах и представляют собой более продвинутые учения и практики, чем в ГСТ [Guhyasamāja Tantra 1978: XX–XXI].

Последнее критическое издание ГСТ осуществили непальские учёные Дивьяваджра Ваджрачарья и Херакаджи Ваджрачарья [Guhyasamāja Tantra 2001]²¹. В нём фрагменты текста мула-тантры сопровождаются соответствующим комментарием Чандракирти, согласно ПУТ, а затем следует неварский перевод. «Гухья-самаджа» относится к одному из девяти сакральных источников неварского буддизма, которые с древности сохранились на санскрите. Это так называемые девять вайпулья-сутр (или девять дхарм): «Ланка-аватара-сутра», «Лалита-вистара-сутра», «Самадхи-раджа-сутра», «Ганда-в्यूха-сутра», «Даша-бхумика-сутра», «Праджня-парами-та-сутра», «Суварна-прабхаса-сутра», «Сад-дхарма-пундарика-сутра», «Татхагата-гухьяка-сутра»²².

²¹ Признаться, в поисках этого издания обращался ко многим коллегам. Реальную помощь оказал Кришна Пракаш Шрестха – широко известный в Непале и России исследователь непальских мифов и других фольклорных форм, который в недавнем прошлом служил сотрудником Института востоковедения РАН. Выражаю ему глубокую признательность.

²² Краткий обзор этой композиции сутр см. выше очерк 2, а также [Александрова, Русанов 2004].

ГСТ, называемая в этом списке «Татхагата-гухьяка-сутра», свидетельствует не только о культе этой тантры в Непале, но и о высоком авторитете текста, включённого в список самых знаменитых махаянских произведений. К сожалению, в книге совершенно отсутствует справочный аппарат. Фактически публикация дублирует издание Б. Бхаттачарьяи (ГСТ) и издание Ч. Чакраварти (ПУТ), хотя и проделана громадная работа по привязке комментария к конкретным строфам тантры.

Все издатели создали пусть краткие, но содержательные введения на английском языке (за исключением Х. Ваджрачарьи, который составил его на невари), касающиеся источниковедческих, историографических, филологических и догматических особенностей текста. Английский перевод первых семнадцати глав подготовила Фр. Фремантле, с очень нечётким выделением строф и не всегда ясным текстом, но с фрагментарным комментированием в примечаниях, с опорой на ПУТ.

Единственный полный перевод-пересказ 18 глав санскритского текста осуществил японский учёный Эйджи Такахаси [Takahashi 1981]. Очень странное издание без введения, ссылок, примечаний, без справочного и научного аппарата, без выделения строф. За оригинал взято не последнее издание Ю. Мацунаги, а скорее издание С. Багчи, судя по некоторым текстовым предпочтениям переводчика. К тому же, вероятно, он пользовался китайским пересказом Данапалы (980–1000), завершённым лишь в 1002 г. Не выдерживает критики не только перевод, но и его соответствие санскритскому тексту, как отметил Д. Снеллгроув [Snellgrove 1987: 630].

Алекс Вайман в своей книге (первое издание – 1977), посвящённой отдельным доктринальным аспектам ГСТ, опубликовал список сорока *нидан* (коренных слогов, составляющих самое первое высказывание тантры) из санскритского комментария Чандракирти-тантрика и соответственно строфы [Pradīpodyotana 1984: 14–17], разъясняющие слоги, а также тибетский текст этих строф по переводу этого комментария в Тенгьюре и в разъяснительной тантре «Ваджра-мала», сохранившейся только в Пекинском издании Кангьюра. Кроме того, А. Вайман привёл санскритский фрагмент «Прадипа-уддъютана-тики» (XII, 60–64) со своим английским переводом

[Wayman 1980: 3–22; 36–43 соответственно]. Здесь он также издал свой перевод 6 и 12 глав ГСТ [там же: 23–36], указав собственные прочтения отдельных терминов глав. В опубликованные санскритские тексты были внесены автором значительные поправки [там же: 24–25]. Книга настолько сложная и неясная, что на неё редко ссылаются исследователи.

Ещё один учёный привёл перевод двух фрагментов первой, частично пятой, частично девятой и два фрагмента 16-й глав ГСТ по изданию Б. Бхаттачарья [Snellgrove 1987: 132–133, 206–207, 170–172, 177–178, 273–277 соответственно]. Д. Снеллгроув знал и о существовании работы Фр. Фремантле [там же: 620], но сказал о ней только то, что свой перевод выполнял по этому варианту (т. е. согласно ПУТ). Не высказался английский учёный и о труде А. Ваймана, если не считать краткое суждение о том, что слишком раннюю датировку ГСТ четвёртым веком (как предложил А. Вайман) «трудно признать» [там же: 184]. Стоит упомянуть, что ГСТ переводилась и на немецкий язык [Gäng 1988]. К сожалению, этот перевод мне не удалось найти, а в исследовательской литературе он просто однажды упомянут.

Фрагментарный перевод глав первой, второй и пятой ГСТ в составе перевода этих глав по ПУТ – комментарию Чандракирти, а также в составе толкования этих глав по комментарию Цонкапы на ПУТ (*mChan 'grel*) приводится в Приложении к диссертации Джона Кэмпбелла [Campbell 2009: 276–391]. Автор провёл подробный текстологический разбор санскритских и соответствующих тибетских текстов по нескольким изданиям.

Вот, в общем-то, и всё, что можно сказать об изучении текста ГСТ в научной буддологии. Во введениях к публикациям издатели остановились на особенностях языка буддийских тантр и указали практически все разночтения, которые могут быть использованы переводчиком в поисках правильного смысла фраз и значения отдельных терминов. В нижеследующем переводе это, разумеется, будет учтено, но без специального обсуждения в пояснениях.

И последнее, что хотелось бы отметить заранее. Большинство современных исследователей рассматривает первые 12 глав ГСТ в качестве полного и независимого текста. В этих главах

обсуждается «природа духа Просветления (*бодхи-читта*), йогические визуализации, наставления по созданию ритуальной мандалы, противоречивые практики адепта-эзотерика (включая поедание странных блюд, почитание осквернённых вещей, ритуальный секс и т. п.), умоление божеств посредством их семенных слогов, видения и алхимические процедуры ради обретения магических сил, а также обычные практики эзотерических бодхисаттв. В последних главах (с 13 по 17) внимание обращено к большинству уже названных тем посредством усиленной ритуальной детализации» [Caryāmelāpakaṇḍīpa 2007: 44–45]. Поэтому в данной книге даётся перевод именно первых двенадцати глав, в качестве «пробного камня» подачи материала российским учёным.

Датировка мула-тантры ГСТ, её отдельных частей и других текстов корпуса «Гухья-самаджи»

Индийские учёные традиционно склонны удревять своё санскритское наследие. Так и Б. Бхаттачарья после пространного рассмотрения имён божеств ГСТ пришёл к выводу, что они были известны в третьем веке, «когда и была составлена *Гухья-самаджа*. Дальнейшее показывает, что стадия развития буддийского пантеона, представленная в этом труде, была очень незрелой и многие божества не включены в состав. Даже семейства дхьяни-будд не были полностью развиты, поскольку мы не находим отдельных бодхисаттв, приписанных к прародителям отдельных семейств (*кула*). В *Гухья-самадже* не была осуществлена ясная демаркация между Ваджрадхарой и Ваджрасаттвой, хотя в позднее время они отчетливо различимы» [Guhyasamāja Tantra 1931: XXIX]. Далее автор привёл и другие аргументы, и даже высказал предположение, что Асанга, которого он относит к III в., был создателем ГСТ [там же: XXXII–XXXVIII].

Боюсь, что Б. Бхаттачарья не заметил, что началом «демаркации» как раз и стала «Гухья-самаджа-тантра». В последней 76-й строфе двенадцатой главы названы оба эти Будды (см. ниже), и различение этих Будд осуществили комментаторы ГСТ.

Ф. Фремантле осторожно считает, что

«Гухья-самаджа», вероятно, одна из самых ранних и определённо самая важная буддийская тантра. Традиционно полагается, что она была воспринята в откровении высшим Буддой, а бодхисаттва Ваджрадхарма передал её Индрабхути²³ – царю Уддияны. С тех пор её практики распространялись с помощью двух главных школ интерпретации: одна от сиддха Нагарджуны,

²³ Другие источники и исследователи называют его иначе – Индрабодхи. Дело в том, что санскр. *indrabhūti* на тибетский передаётся как *indrabodhi* [Lokesh Chandra 2007: 112], поэтому в зависимости от того, с какого языка пересказывают, меняется и написание имени. Это далеко не единственная версия передачи тантры, см. ниже. Относительно сложнейшей проблемы идентификации Индрабхути в индийском и тибетском письменном наследии см. [Campbell 2009: 99–101].

известна как Арья-школа, а вторая от Буддхащриджняны²⁴ – Джнянапада-школа. Огромный массив объяснительной и другой литературы посвящено этой тантре, но единственный комментарий ныне сохранившийся на санскрите, – это “Прадипа-уддйотана” Чандракирти, ученика Нагарджуны...

Датировка “Гухья-самаджи” всё ещё не решённая проблема... Мнения расходятся: ранние учёные (Бхаттачарья) относят её к III в., Винтерниц²⁵ – к VIII–X вв. Современные японские учёные – к концу VIII в... Алекс Вайман ... приходит к выводу, что самая ранняя व्याख्या-тантра была составлена в V в., а мула-тантра должна ей предшествовать по крайней мере на сто лет...

Очевидно, что было несколько Индрабхути, ни один из которых не датируется определённо. Кто из них мог быть последователем тантры? Тибетские историки не различают их. Но, похоже, что сиддха Индрабхути, автор нескольких трудов, связанных с “Гухья-самаджей” (сестра которого Лакшинкара также была автором и учителем этой традиции), является тем же Индрабхути, что и признанный отец Падмасамбхавы, возможно, живший в первой половине VIII в. Эта дата явно слишком поздняя для оригинального авторства этой тантры, если был один оригинальный автор. Но, скорее всего, финальному появлению на свет предшествовал долгий период тайной передачи» [Guhyasamāja Tantra 1971: 13–15].

Приведённая легенда – одна из так называемых «опосредованных». Должен заметить, что существует несколько легенд о царе Уддияны по имени Индрабхути с разной локализацией его страны и разными участниками событий, а также с «непосредственной» передачей. Согласно тибетской традиции, идущей от Цонкапы (1357–1419), такую легенду передал Шоннупал (1392–1481) в «Синей летописи» [Roerich 1949–1953, vol. I: 359–360]: «Адепты *Гухья-самаджи* сошлись во взглядах, что ГСТ была проповедана самим Муниндрой (эпитет Просветлённого Шакьямуни. – В. А.), ответившего на просьбу Индрабхути, великого царя Уддияны. В то время Будда проявил себя в Уддияне и дал посвящение царю. Вследствие этого царь и его свита практиковали тантру посредством *прапанча-царя* (тиб. *spros spyod*,

²⁴ Его вполне можно датировать VIII в., так как известны тексты его ученика Буддхагухья, в том числе письмо тибетскому царю Трисонг Децэну (740–798). Некоторые современные буддологи считают эту традицию передачи ГСТ старше традиции Арья [Sargāmelāpakaradīpa 2007: 7, note 9]. Эта традиция истолкования «Гухья-самаджи» называется «Руководство (луч) истинного знания» (джняна-пада, тиб. *ye-shes shabs lugs*), в ней применялись другие тексты, обучающие практике созерцания, они сохранились в тибетских переводах (см. [Guhyasamāja Tantra 1978: XXI–XXII, XXV]). В то же время некоторые учёные (например, Ю. Мацунага) полагают, что Джнянапада является вторым именем Буддхащриджняны, или кратко Буддхаджняны.

²⁵ См. [Winternitz 1933: 5].

т.е. практиками, осуществимыми в мирской жизни. – В. А.) и стали посвящёнными в тайну (*видья-дхара* – тот, кто обрёл духовную силу, или *сиддхи*, тиб. *grub pa*), а страна Уддияна оказалась заброшенной. После этого йогини, которые спустились из области *нагов*, услышали эту тантру от царя Индрабхути и обучили этому царя Вищукальпа в южной стране. От него прослышал о тантре великий брахман Сараха и передал её учителю Нагарджуне. Тот имел много учеников, из которых главными были Щакьямитра, Арьядэва, Нагабодхи и Чандракирти. Чандракирти обучил тантре Шищьяваджру, тот – Кришначарью...» и далее автор перечисляет ряд имён индийцев, тибетцев, непальцев, вплоть до имени тибетца Брогми, а затем и Тилопы, Наропы и т.д. Кроме того, Шоннупал кратко проследил перипетии непосредственной передачи ГСТ и её комментирования в традиции Арья [там же: 360–367], а также в традиции Джянапады, идущей от Буддхаджняны.

Такого рода традиционные линии передачи знания были чрезвычайно важны для тибетских школ буддизма, поскольку это был один из способов легализации тайного учения. В узлах передачи должны были находиться только известные и достойные имена, которые не могли исказить Слово Будды.

К примеру, аналогичную «непосредственную» легенду передаёт и Падма Карпо (вторая половина XVI в.) – известный мыслитель и автор многих трудов тибетской подшколы *дрикунг-кагью*. Согласно ему, Уддияна располагалась на расстоянии 500 йоджан на запад от Варанаси. Там, поведал царю Индрабхути мудрый министр, живёт царь Щуддходана, сын которого обрёл Просветление и стал Буддой. Индрабхути взмолился и призвал Всеведущего Просветлённого. На следующий день тот явился со своими учениками и на просьбу научить такому способу освобождения, при котором не нужно было бы оставлять мирские привязанности и пять объектов чувственного желания, предстал пред свитой царя в виде всемирного властителя (*чакра-вартина*) и проявил 32 божества мандалы Гухья-самаджи с Акшобхьей. Тот дал посвящение царю и свите, и обучив их этой тантре, верил её им. Затем Ваджрапани записал тантры сапфировыми чернилами и доверил этот том нагам. Большинство из них стали людьми и, благодаря практике тантры

(такой как «Гухья-самаджа»), обрели высшие сверхъестественные силы. Их сыновья стали йогинами, а дочери – дакини. С тех пор Уддияна стала страной даков [Wedemeyer 2013: 206–208]. Позже эту же легенду передавал Амешаб (1597–1659)²⁶, 28-й глава школы сакья [Wedemeyer 1999: 185–186].

Относительно датировки ГСТ и Джнянапада-школы сведения приводит и Роджер Райт: «Версия *Гухья-самаджа-тантры* и двух трудов традиции *Джнянапады*, которые находятся в каноне школы ньингма (*rnying ma'i rgyud 'bum*), должны были существовать до 815 г., когда Ралпачен стал царём Тибета. Ещё раньше Амогхаваджра, который возвращался из Китая в Шри Ланку и Южную Индию (744–746), создал *Ваджра-цикхара-сутру*, в которой он поведал не только об этой поездке, но и упомянул текст *Гухья-самаджа-йоги*. Он описывает его содержание, которое подходит некоторым главам нынешней ГСТ. Там же он этот текст классифицирует как Наивысшую йогу тантр» [Pindikrita-sadhana 2010: 15–16]. Активный период традиции Джнянапады – вторая половина восьмого века.

К сожалению, учёное сообщество (кроме Японии) никак не приступит к изучению ни версии ГСТ в каноне ньингма, ни трудов традиции Джнянапады, поэтому нельзя даже сказать, знали ли представители этой традиции разъяснительные тантры (*вьякхья-тантра*) или нет. В этом вопросе наиважнейшие наблюдения о школе Джнянапады сообщил Ю. Мацунага ([Guhyasamāja Tantra 1978: XXIV–XXVI], вернёмся к этому ниже)²⁷. Некоторые сведения об этой традиции и её трудах сообщил А. Вайман. Он назвал шесть трудов шести авторов, сохранившихся в тибетском Тенгьюре и отметил,

²⁶ О нём см. [Андросов 2008а].

²⁷ Собственно, в Японии и изучают школу Джнянапады, которого считают современником и последователем Щантаракшиты, соединившего воззрения мадхьмаки и йогачары, особенно доктрины татхагата-гарбхи. В трудах Джнянапады знание недвойственности (алайя-джняна) является наивысшей реальностью, которая определённо похожа на татхагата-гарбху. Его мадхьмака «принимает только-сознание (виджняна-матра) в обыденной реальности (самврити)... Сознание проявляется только как чистые и нечистые образы иллюзии в конвенциональном мире... Однако в “Атма-садхана-аватаре” Джнянапада критикует только-сознание в такой манере... которая близко напоминает “Мадхьмака-аламкару” Щантаракшиты (строфы 32 и 62)» [Chizuko 1985: 1–2]. См. также [Щантаракшита 2014: 32–33; 64–66 соответственно].

что некоторые из них опираются на разъяснительные тантры (*Сандхи-вьякарана* и *Ваджра-мала*, см. о них ниже. – В. А.), а также на *уттара-тантру* (т. е. на 18-ю главу ГСТ. – В. А.). «Трудно не прийти к выводу, что несколько столетий устной передачи пролегали между основой *Гухья-самаджа-тантры* и VIII в., когда на сцену вышли “исторические” писатели». [Wayman 1980: 94–96, 100–102].

Из-за малочисленности фактов ныне можно утверждать только то, что некая версия ГСТ существовала в некоей области Индии, близкой к Тибету (Непал, Кашмир), и по этому предмету были созданы некоторые труды в середине восьмого века, которые перевели на тибетский язык до 815 г. Более того, в текстах традиции Арья нет полемики с представителями другой школы, и поэтому, скорее всего, они и не знали о ней. Всё это вполне согласуется с тем, что действительно существовали тайные общества йогинов, тантриков буддизма, которые скрытно передавали свои специфические воззрения и практики.

Упомянутый выше американский учёный А. Вайман и в более поздней работе подтвердил свою позицию по датировке ГСТ: устная традиция составления этой тантры – начало IV в. Из 18 первых 15 глав более ранние; создавалась «*Гухья-самаджа-тантра*» в Северо-Восточной части Индостана, возможно, она возникла в Ассаме или в какой-то части Бенгалии [Wayman 1995: 141–142].

Предварительно можно предположить, что такого рода действия могли отправляться и постепенно формироваться в определённые текстовые системы практик освобождения в VI–VIII вв., поскольку в IX–XII вв. (по всей видимости, даже со второй половины VIII в.) йога-тантра уже стала предметом изучения в университетах-монастырях восточной Индии (Бихар, Орисса, Бенгалия). К этому времени её необычные обряды получили теоретическое, символическое и религиозное истолкование, а необычные и неестественные ритуалы, воззрения, практики вошли в обиход нового направления – Алмазной колесницы. Благодаря тибетским хронистам, именно IX–X вв. датируются главные учителя их основных школ: Вирупа (*сакья*), Тилопа (*кагью*), Атиша (*кадам, гелук*), а основоположники *ньингмы* Падмасамбхава и Вималамитра вообще действовали в VIII в.

Труды Арья-традиции ГСТ, сохранившиеся в оригинале

Нужно признать, что при изучении любых тантрических направлений и традиций буддизма в Индии очень трудно обойтись без ранних тибетских мыслителей XI–XII вв., которые активно включились в систематизацию, классификацию и другие процессы изучения, перевода, хранения и передачи наследия буддийских йогин-ов в стране снегов. Более того, ряд понятий и классификационных принципов были созданы именно здесь и получили некоторое обратное отражение в текстовой деятельности в Индии.

Современные учёные отмечают, что термин «Арья-традиция» отсутствует в индийских источниках и является обратным переводом с тибетского языка *gSang 'dus 'Phags lugs*, или «Благородная традиция *Гухья-самаджа-тантры*» ("Noble Tradition of the Esoteric Community Tantra). Этот неологизм создан «тибетскими интеллектуалами начала XI в., такими как 'Gos Khug-pa bLhas brtsas²⁸» [Campbell 2009: 4], и связано это было с огромным авторитетом мадхьямаки в Тибете, основоположниками которой называли *арья* Нагарджуну и *арья* Дэву.

Собственно санскритское наследие составляет не так много текстов²⁹ по сравнению с пространным тибетским списком этой традиции из Тенгьюра. К счастью, сохранились произведения трёх крупнейших мастеров традиции. Если не считать Индрабхути (Индрабодхи, которому тибетские историки приписывают авторство), конечно, не царя Уддияны, а буддийского мыслителя, у которого на тибетском языке сохранились два текста: «Гухья-сиддхи» (причём сомнительно)³⁰ и «Джняна-сиддхи», – и который был

²⁸ Об этом тибетском мыслителе, о некоторых его трудах и неологизме см. также труд К. Ведемейера [Caryāmelāpakaṇḍī 2007: 3, 5].

²⁹ В данном случае речь идёт только об опубликованных и прошедших первичную текстологическую экспертизу манускриптах. В ряде архивов санскритских текстов существуют и другие рукописи, возможно, относящиеся к Арья-традиции и приписываемые её представителям [Wedemeyer 1999: 226–228].

³⁰ Ныне признано, что «Гухья-сиддхи» создана Падмаваджрой (IX в.), см. мой фрагмент перевода этого текста в конце введения к переводу первой главы ГСТ.

учеником Анангаваджры (см. [Chattopadhyaya 1972: 145; Wayman 1980: 90–91], жившего, по-видимому, в VIII–IX в., то зачинателями традиции были следующие три тантрических мастера.

Это очень известные имена: Нагарджуна, Арьядэва, Чандракирти. Возможно, настоящих авторов звали иначе, но они подписали этими именами свои труды, чтобы придать им авторитет духовных творцов Махаяны. Существует вероятность, что тантрический Нагарджуна получил имя при посвящении, а затем традиция была продолжена при посвящениях его последователей. Скорее всего, эти авторы жили в VIII–IX вв.³¹ Имя «Нагарджуна» как автора нижеследующих трудов и своего наставника называют уже Арьядэва-тантрик в первой главе «Чарья-мелака-прадиписы» [Caryāmelāpakaṇḍī 2009: 5; Wedemeyer 1999: 233] и Чандракирти-тантрик во вводной строфе [Pradīpodyotana 1984: 1].

У Нагарджуны-тантрика сохранилось на санскрите два сочинения.

1. «Практическое руководство по вращению ступицы [Колеса]]» («Пинди-крама-садхана» или «Пинди-крити-садхана»; ПКС) [Pancakrama 1896; Pindikrama and Pancakrama 2001; Pindikrita-sadhana 2010] «является сильно сокращённым текстом, для понимания которого требуется знание полного текста практики и соответствующих комментариев» ([Нагарджуна 2011: 30] здесь же см. перевод с тибетского на с. 31–68). Роджер Райт сомневается, что ПКС существовала до 800 г.; скорее всего, она появилась к 950 г. [Pindikrita-sadhana 2010: 16]. Понятно, что это связано с датировкой традиции Джнянапады, хотя почему нельзя предположить, что одновременно развивались две и более традиции и одна из них получила определённое свидетельство в Тибете, который в VIII в. был ещё на периферии индийского буддизма и в самом начале своей славной

³¹ Хотя в исследовательской литературе этого Нагарджуну относят к периоду от V до X вв. [Caryāmelāpakaṇḍī 2007: 11, note 18]. Четвёртого и пятого представителей школы Арья и непосредственных учеников основоположника звали Нагабодхи и Щакьямитра, но их труды на санскрите не сохранились, см. об их работах [Wedemeyer 1999: 200, 205–207]. Надо отметить, что количество авторов и приписываемых им сочинений постоянно упирается в проблему атрибуции, остающуюся неразрешимой со времён тибетской историографии. К примеру, все тексты Щакьямитры аттестуются как «сомнительные и недостоверные».

буддийской истории и потому реально контактировал лишь с ближайшими странами буддизма, например с Кашмиром. Арья-традиция коренилась в Наланде, с которой связаны имена её представителей. Относительно содержания можно заметить, что предлагаемые в садхане созерцания, медитации превосходят по сложности эти техники в первых двенадцати главах ГСТ. По-видимому, это один из первых тантрических текстов в жанре садхана (наставление о Пути освобождения), не случайно в тибетском названии сказано «краткое средство достижения» (*sgrub pa'i thabs mdor*), или «краткая садхана». Позднее её темы и ритуалы были значительно расширены.

Все наставления по обрядам и созерцаниям ПКС совершаются на стадии построения и развития (*утпатти-крама*)³² йогической практики «Гухья-самаджи». «Это и воззвание к грозным божественным защитникам оберегать место обрядовых действий, эволюция космической мандалы из тонких элементов мироздания, устройство божественного дворца в этом мире, эманация тридцати двух божеств мандалы, соединение этого мира с собственным телом адепта (в “мандале тела”), концентрация этого тела через совокупность семенных слогов в их ключевых местах, благословение тремя ваджрами тела, речи и ума, подготовка и соитие с подругой, пересоздание мандалы размером с горчичное семя на носу адепта и медитация на ней» [Caryāmelāpakapradīpa 2007: 49].

2. «Последовательность из пяти шагов [стадий]» («Панча-крама»; ПК) [Pancakrama 1896; Pancakrama 1994; Pindikrama and Pancakrama 2001], которые и составляют пять глав произведения: 1) «Ваджра-джапа-крама», или «Стадия алмазной рецитации»; 2) «Сарва-шуддхи-вишуддхи-крама», или «Стадия совершенного очищения всего [тела-речи-ума]»; 3) «Сва-адхистхана-крама», или «Стадия установления собственной силы»; 4) «Парама-рахасья-сукха-абхисамбодхи-крама», или «Стадия Просветления, как наивысшее сокровенное счастье»; 5) «Юга-наддха-крама», или «Стадия соития

³² Относительно сложного комплекса тантрических учений о двух стадиях: утпатти-крама и сампанна-крама, или нишпанна-крама, (см. [Андронов 2011: 206–207], а также [Chizuko 1987]). В мула-тантре ГСТ нет упоминания об этих стадиях. Вероятно, они были разработаны уже в комментаторских традициях.

пары»³³. И главное, все пять названных шагов раскрывают последовательность осуществления стадии свершения и слияния, по-видимому, равносильной достижению Просветления, как то и следует из нижеследующей цитаты, ибо «Всеведующий» – эпитет Будды, Просветлённого.

Конечно, названия глав даны позднее. В самом тексте (I, 5–7, см. [Pindikrama and Pancakrama 2001: 33–34]) пять предметов рассмотрения названы так (в первых двух строфах, третья сообщает плод):

- «(1) Адепт мантры (*мантрин*), занимается алмазной
рецитацией (*ваджра-джапа*),
- (2) Он должен обрести умение сосредоточивать ум
(*читта-нидхьясим*),
- (3) Он пребывает в созерцании высшей иллюзии
(*майя-упама-самадхи*),
- (4) И он должен существовать в высшей реальности
(*бхута-коти*).

Исходя из высшей реальности,
Он сможет достичь недвойственного интуитивного знания.

- (5) Пребывая в созерцании соития пары
(*юга-наддха-самадхи*),

Ему не нужно больше ничего видеть.

Это называется йогой свершения и слияния (*нишпанна-йога*),
И он есть великий Ваджрадхара.

Одарённый знаниями всех лучших слогов-мантр (*сарва-акара*),
Должен родиться Всеведущим (*сарва-джня*)».

Из приблизительно 280 строф «Панча-крамы» переведены на английский язык 95. Правда, перевод осуществлялся Робертом Турманом с тибетского языка [Thurman 1997: 250–260]. Эта работа

³³ Относительно второй главы существует мнение, что она создана не Нагарджуной, а позднее Щакьямитрой, и поэтому у неё есть второе особенное название Ануттара-сандхи, или «Наивысшие смыслы». И якобы в первоначальном варианте «Панча-крамы» первой главой являлась «Пинди-крама» [Caryāmelāpakaṇḍikā 2007: 50–51, note 106].

была подвергнута тщательному анализу и критике санскритологом и тибетологом Тору Томабечи и охарактеризована как имеющая «слишком малое филологическое значение», автор же «демонстрирует тенденцию широко применять терминологию из иудео-христианской традиции» [Tomabechi 2000: 533]. «Перевод Турмана *Панча-крамы* не обеспечивает ни тибетской, ни индийской перспективы в отношении этого важного текста» [там же: 541]. Автор рецензии сообщает, что он подготовил аннотированный полный французский перевод «Панча-крамы», представленный в его диссертации в университете Лозанны, а также указывает, что с 1956 года имеется и полный японский перевод этого произведения [там же: 541, note 4]³⁴.

Роберт Турман подготовил перевод и издал огромный комментарий Цонкапы (1357–1419) на практики совершенствования в «Тантре тайной общины»: *Rim lnga rab tu gsal ba’I sgron me* (Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages), или «Великолепно сияющий свет лампы на пять стадий [совершенствования]» [Tsong Khapa 2010]. Собственно говоря, это не комментарий на текст ГСТ, а толкование духовных практик, созданных мастерами-йогинами традиции Арья: Нагарджуну, Арьядэвой, Чандракирти и некоторыми другими. Разумеется, здесь активно (гораздо больше строк) цитируются ПК и ПКС.

На «Панча-крану» имеется субкомментарий «Панча-крама-тика-мани-мала», или «Драгоценное ожерелье толкований пяти стадий», сохранившийся на тибетском языке и в Тенгьюре приписываемый Нагабодхи. Но Р. Турман считает автором Нагарджуну и фрагментарно переводит текст [там же: 6–8, 684].

И «Панча-крама», и «Пинди-критасадхана» Нагарджуны-тантрика базируются «на первых 12 главах ГСТ, особенно на 6-й и 12-й, а также на разъяснительных тантрах “Сандхи-вьякарана” и “Ваджра-мала” (хотя автор ссылается и на “Чатур-дэви-париприччха”)». Он делает ударение на трёх светах и на Ясном свете, на теории 80 *праkriti*, или *викальпа*, согласованной с тремя *виджнянами*,

³⁴ Судя по ссылке Дж.Кэмпбелла, эта диссертация была защищена несколько позднее [Campbell 2009: 284, note 27]: Toru Tomabechi, "Etude du Raicakrama: Introduction et Traduction Annotee" (Doctoral Thesis, Universite de Lausanne, 2006).

истолкованными по типу словаря *йогачары*, по-видимому, воспринятыми из “Ланка-аватара-сутры”. Нагарджуново толкование является попыткой объяснить ГСТ на основе *утпатти-крама* и *сампан-на-крама*, а также его пяти стадий» [Wayman 1980: 91].

Нагарджуне-тантрику приписывается не одна *садхана*, сохранившаяся в тибетском переводе. Такова, например, «Щри Гухья-самаджа-махайога-тантра утпада-крама-садхана сутра-миштрака», которая буквально пестрит цитатами из ГСТ. Перевод этой *садханы* с тибетского языка см. [Нагарджуна 2011: 73–86]. В списке трудов системы ГСТ из Тенгьюра и представленном Б. Бхаттачарья, этот текст входит в нагарджунову четвёрку, в отличие от двух рассмотренных выше [Guhyasamāja Tantra 1931: XXXI].

А. Вайман назвал ещё один труд, тоже приписываемый Нагарджуне-тантрику, «Аштадаша-патала-вистара-вьякхья», или «Расширенное толкование 18-й главы», и даже привёл оттуда фрагмент объяснения строф XVIII, 70–71. Автор «объясняет, что органы чувств и объекты чувств подобны соединению *упайи* и *праджни*, а слова “свободен от мирского поведения” означают “оставивший дискурсивное мышление об обычном теле и сосредоточившийся на божественном теле”» [Wayman 1980: 58–59, 91]. Правда, существуют большие сомнения в авторстве. Если бы учитель написал комментарий на 18-ю главу ГСТ, то вряд ли бы Чандракирти-тантрик (см. ниже) не стал бы её комментировать. Правда, по мнению американского учёного, Чандракирти знал эту главу и даже негласно цитировал [там же: 36, 138], хотя, как и все, не считал её «коренной» (*мула-тантра*). Действительно в ПУТ цитируются строфы *уттара-тантры*, например, XVIII, 84, названные Чандракирти «дополнением к Великой Самадже» (*махасамаджа-уттара*) [Pradīpodyotana 1984: 5]³⁵.

Итак, тантрик Нагарджуна³⁶ является создателем одной из двух основных традиций истолкования «Гухья-самаджи», а именно

³⁵ Правда, приведённый текст строфы отличается от его издания Мацунагой [Guhyasamāja Tantra 1978: 119], см. также [Campbell 2009: 324, note 95].

³⁶ Кстати, Б. Бхаттачарья датирует его серединой VII в. [Guhyasamāja Tantra 1931: XXVI, XXX, XXII]. Кратко о творчестве Нагарджуны-тантрика см. [Obermiller 1931–1932, Pt. 2: 126; Будон 1999: 211; Андросов 2006: 114–117].

«благородной» (*арья*), а его два труда («Пинди-критса-садхана» и «Панча-крама») занимают герменевтикой соответственно двух стадий практики этой тантры. Первая – построения и развития (*утпатти-крама*), а вторая – свершения и слияния (*нишпанна-*, или *сампанна-крама*)³⁷.

Согласно другой калькуляции [Wedemeyer 1999: 196–200], Нагарджуна-тантрик создал четыре произведения по ГСТ. Два из них по стадии построения и развития («Пинди-критса-садхана» и «Сутра-мелапака») и два – свершения и слияния («Панча-крама» и «Бодхи-читта-виварана»). В «Сутра-мелапаке» («Слияние с Сутрой») под термином «сутра» имеется в виду мула-тантра ГСТ, а под «слиянием» понимается, что «текст проходит каждую фазу практики и в каждом пункте указывается применяемая строфа из коренной тантры. Сказано, что путь, которым «Гухья-самаджа» была мистифицирована, определялся необходимостью сделать значения тантры недоступными для непосвящённого. С этой целью предпринималось различное обучение посредством садхан: в них текст ГСТ как бы рубился на части и рассеивался в различных главах. Труд Нагарджуны повторно собирает это обучение воедино, указывая, где скрываются рассеянные части. В этом методе в письменной форме сохранилась ранняя устная традиция... “Бодхи-читта-виварана” является комментарием на знаменитые строфы о бодхи-читте из второй главы ГСТ, в которой ряд бодхисаттв рецитируют стихи о природе бодхи-читты, или об уме Просветления (spirit of enlightenment)³⁸» [там же: 196–197].

Ученику Нагарджуны-тантрика – тантрику Арьядэве – в разделе тантрического корпуса пекинского издания Тенгьюра приписываются 12 трудов, а в издании Дерге – 14 текстов, из которых шесть посвящены системе «Гухья-самаджи» [Caryāmelāpakaṇḍīra 2007: 52]. Четыре из них переведены (один с санскрита) К. Ведемейером [Wedemeyer 1999: 232–398]. На санскрите сохранились два произведения.

³⁷ В трудах исследователей по-английски они называются “generation”, “creation” и “completion”, “perfection” и т. д. соответственно. См. [Chizuko 1987].

³⁸ См. [Bodhicitta-vivaraṇa 1991]. Цонкапа считал этот текст «по-видимому, аутентичным» [Wedemeyer 1999: 197].

1. «Трактат об очищении ума» («Читта-вишуддхи-пракарана», санскритский текст и английский перевод см. [Varghese 2008: 226–261], английский перевод см. также [Wedemeyer 1999: 357–382]). В нём рассматриваются тантрические медитативные практики и обсуждаются основополагающие категории, общие как Махаяне, так и Ваджраяне, причём всё это делается с точки зрения мадхьямаки. Более того, этот трактат посвящён второй стадии «Панча-крамы» из пяти вышеназванных. По мнению знатока предмета Кристиана Ведемейера, «это тщательно спланированный труд по эзотерическим практикам... и темам, главным образом, о природе ума и общей тантрической теме о запретных деяниях в связи с колесницами освобождения», хотя труд, несомненно, тантрический и «приписывается Арьядэве несколькими традиционными авторитетами, я не думаю, что его можно признать принадлежащим тому же автору, который создал *Чарья-мелака-прадипа*» [Caryāmelāpakapradīpa 2007: 57].

2. «Светильник объединённых (ведущих на встречу друг другу) практик» («Чарья-мелака-прадипа» в одиннадцати главах; ЧМП; текст на санскрите и тибетском см. [Caryāmelāpakapradīpa 2000], то же самое с английским переводом см. [Caryāmelāpakapradīpa 2007: 133–495]. Только санскритский текст, но с тщательным и пространным текстологическим разбором [Caryāmelāpakapradīpa 2009]). Главы не только тесно связаны с «Панча-крамой», не будучи её комментарием, но и значительно развивают её содержание. Вклад «Светильника...» в традицию Арья состоит в том, что в нём содержится ответ на вопрос: как понимание ГСТ сфокусировать на стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*) [там же: 59]? Подробный содержательный разбор одиннадцати глав текста см. [там же: 63–120, а также Wedemeyer 1999: 209–220]. «Чарья-мелака-прадипа» считается величайшим трудом по тантрическим практикам [Wayman 1980: 93].

От творчества Чандракирти-тантрика на санскрите сохранился труд «Прадипа-уддйотана-нама-тика» (ПУТ; «Толкование, называемое “Вспышка светильника”»), единственный из сохранившихся на санскрите и не столь давно опубликованный [Pradīpodyotana 1984]. Его единственная санскритская рукопись

была сфотографирована в начале 1930-х гг. в монастыре школы сакья в Центральном Тибете Рахулой Санкритьяяной и передана в Институт Джаясвала в Патне (Бихар). Подлинник манускрипта был написан шрифтом то ли «магадхи», то ли «протобенгали», то ли «протомайтхили» (его называют по-разному), который использовался в надписях периода Палов и Сенов [Campbell 2009: 23–24].

Но версия ГСТ, которую комментировал Чандракирти, не сохранилась, и она терминологически отличалась от всех дошедших до нас манускриптов тантры. У ПУТ имеется и своего рода подзаголовок: «шат-коти-вьякхья», означающий, что в толковании применяются шесть комментаторских подходов, точек зрения: «1) sandhyābyāṣā, 2) nāsandhyā, 3) neyārtha, 4) nītārtha, 5) yathāruta, 6) nāruta. Через текст комментатор Чандракирти пытается объяснить переполненные смыслами пассажи по различным темам посредством шести названных способов истолкования. Это свидетельствует об учёной эрудиции автора, глубоко знающего тайные практики йоги и тантры» [Pradīpodyotana 1984: (1)]³⁹.

Будучи по стилю «классическим индийским шастрическим комментарием, ПУТ намечает герменевтические категории, которые дают возможность специалисту в тантре извлечь предположительно зашифрованные значения *Тантры тайной общины*⁴⁰ и поставить их в ряд со значениями эзотерических практик, детально рассмотренных в дополнительных *Разъяснительных тантрах*, а также чтобы применить их в литургических актах (*садхана*) и в психофизических йогах системы *Арья*» [Campbell 2009: 5]. Судя по тому, что в Тенгьюре сохранились шесть полных субкомментариев на ПУТ, можно согласиться с высоким уровнем текста в рамках тантрической герменевтики, причём авторы этих текстов жили по всему

³⁹ Нужно сказать, что проф. Чинтахаран Чакраварти скончался, подготовив текст манускрипта к изданию. Ему ассистировал проф. С.К. Патхак, который и написал Введение. Однако издание ПУТ, выполненное Ч. Чакраварти, нельзя назвать законченным, так как автор успел выполнить лишь черновую работу, которую и опубликовали. Другие буддологи – исследователи ГСТ – давали иные прочтения многих мест сохранившейся древней рукописи. Книгу Ч. Чакраварти называют «очень плохо отредактированной в его изданной форме» [Wedemeyer 1999: 207].

⁴⁰ В англоязычной исследовательской литературе последних десятилетий ГСТ чаще всего называют «Esoteric Community Tantra».

Индостану: в Кашмире, Магадхе, Бенгалии, Декане и на самом юге полуострова. На тибетский язык ПУТ перевели в XI в., и считалось, что изучение этого комментария равносильно обучению тайной йоги божества (*дэвата-йога*), через практику которой адепт не только освободится от страдания, но и реализует «тело формы» (*рупа-кайя*) полностью Просветлённого Будды в течение единственной жизни [там же: 7–8].

Совершенно ясно, что «интерпретационный проект, такой как ПУТ, имел решающее значение для индийских буддистов с восьмого столетия, когда Махайога и Йогини-тантры становились всё более популярными в Северном и Северо-Восточном Индостане и в Кашмире» [там же: 11–12].

Конкретный способ толкования состоял в следующем: в «Прадипа-уддютане» автор выбирал лишь «одно-два слова из пассажа “Тантры тайной общины” и принимался объяснять, что влекло за собой применение словаря синтаксического разбора, прояснение отдельных слов парафразой, грамматический анализ сложных слов (компаундов), указание на сужение всего суждения, без проявления внимания к каждому отдельному слову ГСТ. Используются различные условности схоластического санскрита, у которых нет никакого готового эквивалента в описательном стиле современного языка» [там же: 274–275].

Вслед за Нагарджуновой «Панча-крамой» пять стадий духовного совершенствования назвал и Чандракирти [Pradīpodyotana 1984: 1]. В отличие от своего учителя, который все пять стадий именовал «йогой свершения и слияния», в ПУТ первая из пяти (*мантра-мурти*, т. е. мантрический лик или тело) обозначается как *утпатти-крама*, т. е. стадия построения и развития. Вторая стадия называется «простым сосредоточением ума» (*читта-нидхьяпти-мантрам*), а третья – «открытием истины относительности» (*самвритех сатья-дарицана*), что, по-видимому, можно считать своего рода «теоретической формой» созерцания иллюзии (у Нагарджуны). В том же стиле Чандракирти говорит о четвёртой стадии как об «очищении относительной истины» (*сатьясья-самвритех шуддхи*), и о пятой – «То, что называется соитием пары, есть соединение, как в упряжке, двух истин» (*юга-наддха-акхью йат*

сатья-двайя-йоджанам). Но самое интересное состоит в том, что в ПУТ называется и шестая стадия: «Эта шестая является частью практики и собранием смыслов всех тантр» (*садхана-ангам-идам шаишам сарва-тантра-артха-санграхам*). Некоторые полагают, опираясь на тибетский перевод, что речь идёт о «наивысшей» стадии, т. е. пятой, последней стадии шестичленной йоги [Campbell 2009: 289, note 34].

Похоже, правильное будет первое предположение, поскольку уже через строфу Чандракирти пишет [Pradīpodyotana 1984: 1–2]:

«Только постепенно познав значение пяти стадий
 (панча-пинда-артха),
 Он (адепт) сможет проникнуться (авишет) шестью точками
 зрения (шат-коти)
 Относительно мантры, ума (читта), тела (кайя),
 Очищения (вишуддхи) и соединения в единой упряжке
 (йога-ваха).
 Великим Мудрецом [произнесено]
 84 тысячи собраний Законоучения (дхарма-скандха),
 Именно таково это великолепное собрание Самаджи
 (шири-самаджа-каранда),
 И потому [оно является] вершиной тантр.
 Поскольку Самаджа является маленькой книгой
 (свальпа-грантха),
 Обладающей богатством значений (прабхута-артха)
 и тантрическими трудностями (тантра-душкар),
 Постольку, в силу её малопонятности (дурбодха),
 Требуется семь украшений (септа-аланкара) для всех».

ПУТ представляет собой не только последовательный комментарий, в котором признаются откровениями Просветлённого «Разъяснительные тантры», но и новую самостоятельную интерпретацию мула-тантры посредством теоретического руководства о «семи украшениях» (септа-аланкара). В ПУТ также осуществлено следующее: «Многослойные суждения ГСТ, которые одновременно значимы для мастеров тантрических практик различных

ритуальных и йогических стадий, здесь уравниваются с нетантрическими практиками и космологией махаянского буддизма... ПУТ создаёт герменевтические категории, которые позволяют специалисту тантры извлечь предположительно зашифрованные значения “Тухья-самаджа-тантры” и выстроить их в одну линию с эзотерическими практиками “Разъяснительных тантр”, чтобы применять их в литургических представлениях (*садхана*) и в психофизических йогах Арья-традиции» [Campbell 2009: 5].

Все «семь украшений тантры» сформулированы в первой главе ПУТ [Pradīpodyotana 1984: 2–5]:

1. *Уподгхата* – начальные сведения (их пять) относительно мула-тантры и «Разъяснительных тантр» (*вьякхья-тантра*).
2. *Ньяя* – методы (их четыре) вовлечения и в экзотерические, и в эзотерические практики, которые моделировали процесс обретения Буддой Просветления. Это украшение сочетает знание мирского жизнеописания Шакьямуни с повествовательным аналогом тайной агиографии просветлённого практика, для того чтобы уравнивать практику беспристрастия (*вирага-дхарма*) бодхисаттвы и практику страсти (*рага-дхарма*) Ваджрасаттвы.
3. *Шат-коти-пада-нишчайя* – убеждение в значении стихотворной строки с шести точек зрения. В *мула-тантре* применяются различные виды речи. Их семантика знакома и нетантрическим буддийским интерпретациям, и общей индийской теории языка, включая суждения, которые нужно пояснять (*нейяртха*), и те, которые точны, категоричны (*нитартха*).
4. *Вьякхья-найя* – четыре способа разъяснения: «систематизируйте постепенную расшифровку последовательно более глубоких уровней смысла, закодированного в тексте (буквальный, символический, неявный, окончательный), соответственно потребностям учеников на более поздних стадиях исследования и практики» [Campbell 2009: 6, 293].
5. *Сатра-вьякхьяна* и *цишья-акхьяна* – способы изложения и уровни толкования, подходящие либо для публичного использования, либо для индивидуального наставления,

- в котором продвинутые умы могут перейти к стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*), предварительно получив ритуальное посвящение (*абхишека*) от наставника.
6. *Панча-пудгала* – обучение предполагает пять типов личности: от едва знающего, но уже правомочного до совершенного; семантический уровень объяснения соответствует природе практики каждого из них. Они придерживаются обетов (*самвара*) и связаны общностью (*самайя*) семейства (*кула*).
 7. *Садхана* – в качестве украшения в традиции Арья есть высшие практики стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*). Украшение описывается как совершенное соитие (*юга-наддха*) двух истин (*сатья-двайя*): яркого сияния ума (*читта-прабхасвара*) и волшебного тела магической иллюзии (*майя-деха*)⁴¹.

В изложении А. Ваймана [Wayman 1980: 114, 116], семь украшений суть: 1. Введение; 2. Путь; 3. Альтернативы; 4. Объяснение; 5. Создание групп слушателей по способностям; 6. Типы личностей; 7. Цель.

«Первое украшение имеет пять разделов: 1 – название, т. е. “Махайога-тантра...”; 2 – для кого она, т. е. для океана соискателей (*винейя*); 3 – автор, т. е. Ваджрасаттва, шестой Будда; 4 – объём, т. е. семнадцать глав и двадцать ритуалов, продолжение тантры (*уттара-тантра*) в одной главе и разъяснительные тантры определённого объёма; 5 – необходимое условие, т. е. стадия построения и развития (*утпатти-крама*) и стадия свершения и слияния (*сампанна-крама*), обычная и превосходная.

Второе украшение, Путь, состоит из двух интерпретаций четырёх частей: 1 – линии преемственности (*сантана*); 2 – причина, лежащая в основе (*нидана*); 3 – правильное слово (*нирукти*); 4 – побуждение (*хету*). Относительно двух интерпретаций пассаж из ПУТ утверждает, что четыре части Пути становления Просветлённым возможны как в соответствии с учением о свободе от страсти (*вирага-дхарма*), так и в соответствии с учением о страсти (*рага-дхарма*)... *Вирага-дхарма*, конечно, основывается на жизнеописании Гаутамы Будды. В его случае *сантана* является солнечной линией преемственности (*сурья-вамса*) через его отца – царя Щуддохдану и мать – царицу Майю. *Нидана* есть его жизнь во дворце в окружении нянек, а затем в женском гареме, в отношении которого он испытывал *вирага* (отвращение) и который покинул ради религиозной жизни».

⁴¹ См. также [Campbell 2009: 6–7, 293–321].

И далее А. Вайман разбирает каждый из перечисленных пунктов, из которых, пожалуй, следует выделить четвёртое украшение. Согласно комментарию Чандракирти, существует по меньшей мере четыре способа интерпретации (и перевода) при передаче «Гухья-самаджа-тантры»:

1. Буквальное значение (*akṣara-artha*).
2. Значение, разделяемое и другими (нетантрическими) направлениями буддизма или учениями «начальных» тантр (*kriyā-, cārjā-, yoga-*) (*samasta-aṅga-artha*).
3. Значение тайное, или полное смысла (*garbhi-artha*).
4. Значение высшего смысла (*kolika-artha*) [там же: 116; Wayman 1970: 40–41]⁴².

Кроме того, этот комментарий сообщает детальное разъяснение ритуалов [Guhyasamāja Tantra 1971: 18]. Чандракирти-тантрику приписывают ещё несколько работ, но, скорее всего, это подделки [Wedemeyer 1999: 208].

Опираясь на тибетские источники, в том числе легендарные, мифические, Р. Турман сообщает более пространственный список учителей традиции Арья и упоминает некоторые другие трактаты. Так, «Ваджрину Нагарджуне» предшествовали Индрабхути, Нагадакини, Висукальпа, Сараха. После Нагарджуны действовали Арьядэва, Нагабодхи, Щакьямитра, Матангипа и последним назван Чандракирти [Tsong Khapa 2010: 18–27]. Думаю, с легендами спорить бесполезно.

⁴² Надо заметить, Дж. Кэмпбелл достаточно резко критикует анализ А. Ваймана: «Стиль Ваймана, выражения и организация книги во многом едва проницаемы, из-за чего его достижения часто пропускаются... Его анализ семи украшений в книге “Йога Гухья-самаджа-тантра” является довольно поверхностным и ограничивается перечислением» [Campbell 2009: 27].

«Гухья-самаджа-тантра» и её контекст: комментарии, ритуально-практические руководства, разъяснительные, теоретические и другие труды индийских авторов

В качестве системы каждая тантра состоит из коренного текста (*мула-*), его сокращённых вариантов (*лагху-*), разъяснительных текстов, называемых *акхья-* или *вьякхья-тантра*, комментариев и разнообразных руководств (*садхана*) по созерцательным практикам, йогическим упражнениям и т. д. В этом смысле каждая тантра должна включать в себя три неперенные составные части: основу (воззрения о мироздании и философия сущего), Путь (способы и методы обретения Просветления) и плод (описание мандалы божеств и состояния Просветлённости – *буддхатва*). Тибетцы эту триаду называют «*gzhi lam 'bras bu*» (*жи-лам-дре-бу*). Путь практикующих ту или иную тантру пролегает через ежедневные ритуально-созерцательные практики, структура которых полно излагается в текстах садхан.

В системе «Гухья-самаджи» сокращённые варианты неизвестны, зато имеется уттара-тантра, или 18-я глава ГСТ, время создания которой установить крайне проблематично. Скорее всего, стоит предположить её фиксацию в первой половине VIII в. По крайней мере, она была известна и Нагарджуне-тантрику в «Панча-краме», и Арьядэве-тантрику в «Чарья-мелака-прадипе» [Wedemeyer 1999: 94–95]. Чандракирти в ПУТ ссылается на эту главу как на приложение к ГСТ: «Самаджа-уттара-тантра», и часто цитирует главу, называя её «объяснительной тантрой *мула-тантры*» [Campbell 2009: 281, note 19].

Первые индийские тексты, соотносимые с тантрой «Гухья-самаджи», по-видимому, появились в VII в., весьма вероятно, что первая из них составлялась даже в VI в. К ним относятся разъяснительные тантры (*вьякхья-тантра*), в которых пересказываются не все главы мула-тантры. Можно предположить, что такие произведения складывались по мере «нарастания» главного труда в попытке

объяснить его смыслы и значения. Согласно А. Вайману, это четыре текста пекинского издания Кангъюра [Wayman 1980: 84].

«№ 444. Guhyasamāja-vyākhyātantra: *Sandhi-vyākaraṇa-nāma-tantra*, или *Тантра различения и слияния* (другой возможный перевод: *Тантра объяснения смыслов*);

№ 445. Guhyasamāja-vyākhyātantra: *Śrīvajra-mālā-abhidhāna-mahāyoga-tantra-sarvatantra-hṛdaya-rahasya-vibhaṅga-nāma*, чаще называемая *Ваджра-мала*, или *Гирлянда ваджр*.

№ 446. Guhyasamāja-vyākhyātantra: *Caturdevī-paripṛcchā*, или *Расспрашивание четырёх богинь*. На эту разъяснительную тантру обстоятельный комментарий создал Цонкапа, см. фрагмент перевода [Wayman 1980: 66].

№ 447. Guhyasamāja-vyākhyātantra: *Vajra-jñāna-samuccaya-nāma-tantra* (хотя в переводе с тибетского следует ожидать *Jñāna-vajra*-), или *Собрание знаний о Ваджре*.

Так, тантрик Нагарджуна («Панча-крама») знал первые три из перечисленных व्याкхья-тантр, Арьдэва-тантрик («Чарья-мелака-прадипа») назвал и четвёртую. В «Прадипа-уддхотана-нама-тике» (ПУТ) Чандракирти-тантрика указана и пятая – «Дэвендра-приччха», которую он считал источником. Но её почему-то не перевели на тибетский язык (хотя она признана в тибетской традиции), она известна во фрагментах. Существенная часть санскритского текста этой тантры цитируется в «Субхашита-санграхе» [там же: 85].

Чандракирти цитирует и «Ваджра-джняна-самуччая-тантру», но не называет её, из чего Цонкапа и другие тибетские мыслители, а также современные учёные делают предположение, что Чандракирти непосредственно участвовал в составлении этого текста [там же: 85–86]. Он же почтительно называл цитаты из двух первых व्याкхья-тантр «разъяснениями в традиции арья» [там же: 88].

«Сандхи-вьякарана» поясняет только первые 12 глав мула-тантры ГСТ (напомню, как и Нагарджуна в комментарии «Панча-крама»), и это весьма знаменательно. Вторая – пространная «Ваджра-мала» – научает, что такое «тайное тело», «тайная речь», «тайный ум» и иллюзорное тело (*майя-деха*), т. е. фактически – это подготовительные чтения перед изучением и йогической

практикой ГСТ. Третья – краткая «Чатур-дэви-парипричха» – учит тому, как заниматься йогической техникой дыхания (*пранаяма*). Спрашивается, почему же вторая и третья व्याкхья-тантры относятся к системе «Гухья-самаджи»? «Принцип объяснительных тантр, по-видимому состоит в терминологической последовательности. Такие труды используют те же самые имена божеств и трактуют некоторые главные предметы, опираясь на базисную тантру ГСТ» [там же: 88–89].

«Сандхи-вьякарана» активно цитируется в ПУТ, и Чандракирти-тантрик называет её ещё «Арья-вьякхьяна» [там же: 133]. Она цитируется и в «Чарья-мелака-прадипе» [Wedemeyer 1999: 94].

Следует отметить, что последняя глава «Ваджра-малы» «служит главным текстовым авторитетом для доктрины пяти стадий, которую разрабатывали Нагарджуна и Арьядэва», из чего можно предположить, что данная व्याкхьяна-тантра редактировалась в то же время, что и «Панча-крама», поэтому они оказывали влияние друг на друга [Saryāmelāpakapradīpa 2007: 48]. По-видимому, эта глава и труд Нагарджуны создавались в VIII в.

Четвёртая – «Ваджра-джняна-самуччая-тантра», как и первая, является детальным текстологическим толкованием, «экзегезой и герменевтической моделью традиции» [там же: 47]. Эта тантра цитировалась также Арьядэвой-тантриком в «Чарья-мелака-прадипе» [Wedemeyer 1999: 94]. Несколько цитат из неё приводит Чандракирти в ПУТ [Wayman 1980: 85–86].

Именно «Сандхи-вьякарана», а также структурные и содержательные особенности первых 12 глав ГСТ, их отличие от 13–15 глав и особенно от 16–17, позволяют уверенно говорить, что первоначально текст состоял из 12 глав. Он был объяснён и получил признание и, по-видимому, практическое применение в некой тайной общине (общинах) буддистов. О стремлении к популярному истолкованию свидетельствует «Ваджра-мала», а о практике – «Чатур-дэви-парипричха». Четвёртая व्याкхьяна-тантра составлялась уже позднее, во времена Чандракирти. Отмечают, что «”Jñāna-vajra-samuccaya” (ДжВС) является ākhyā-tantra Гухья-самаджи... Но этот текст не является авторитетом для ПУТ, несмотря на то, что считается Словом Будды (*буддха-вачана*)... Цонкапа пространно

комментирует ДжВС... но во всех определениях он опирается на ПУТ, поскольку ДжВС очень бедна на них, и он, по-видимому, не смог понять несовместимость между определениями ПУТ и примерами из ДжВС, а также повсеместную несогласованность последней» [Broido 1983: 24].

Тибетцы (к примеру, Шоннупал) называют и пятую разъяснительную тантру ГСТ – «Адвайя-самата-виджайя». Бутон перевёл 22 главы этого произведения, которые, к сожалению, были неполны в середине [Roerich 1949–1953, Vol. 2: 417], и, возможно, по этой причине Цонкапа (главный авторитет для большинства тибетских учёных и западных буддологов) игнорировал этот текст, хотя позднее с помощью китайского перевода удалось восстановить утерянные фрагменты этой тантры из Кангьюра. Однако на неё не ссылаются в традиции Арья [Wayman 1980: 87].

Вопрос с некоторыми хронологическими слоями текста может быть решён посредством, в частности, анализа содержания. «Я действительно поддерживаю мнение о том, что “Ваджра-мала”, судя по отличительным признакам, была составлена за столетия до того, как Нагарджуна-тантрик процитировал её в своей “Панча-краме”, и я предположительно отношу её к V в. “Сандхи-вьякарана” должна быть предположительно отнесена к тому же времени, поскольку она демонстрирует тот же самый определённый стиль авторитетной литературы откровения. Другие разъяснительные тантры могут быть датированы примерно тем же временем, судя по последним исследованиям... Я... отношу “Гухья-самаджа-тантру” к IV в. Но окончательное решение этого вопроса требует решения других проблем истории индийской литературы» [там же: 98–99].

Завершая краткий историографический обзор разъяснительных тантр, приведу две строфы из ПУТ Чандракирти [Pradīpodyotana 1984: 5] и пояснения на них из комментария Цонкапы [Campbell 2009: 321–323]:

«Высказанное разъяснениями понять крайне сложно
(судурлабха)

По причине самой природы разъяснительных тантр
(вьякхья-тантра-анусарена).

Ибо только йога-тантры обнаруживают в себе
Отсутствие основного принципа (*а-найя*) и ничто иное
(*на-аньятха*).

Цонкапа сказал, что здесь у Чандракирти под “отсутствием основного принципа” имеется в виду принцип изложения ГСТ посредством семи украшений, которого нет в разъяснительных тантрах. Кроме этого принципа ничто иное не объясняет йога-тантры.

Поэтому алмазный учитель (*ваджа-гуру*)
Решительно должен держаться за йога-тантры,
Будучи сведущим в разъяснительных тантрах
И благодаря взаимосвязи содержания и последовательности
(*нидана-крама-йога*).

Цонкапа полагает, что ваджа-гуру должен держаться за йога-тантры, такие как ГСТ, и большое усилие прилагать к экспертизе разъяснительных тантр, таких как “Ваджра-джняна-самуччая-тантра”, “Ваджра-мала” и других, устанавливая взаимосвязь коренной и разъяснительных тантр, а также объясняя их последовательно, исходя из первоначального контекста ГСТ:

«Именно таков способ толкования семи украшений».

Таким образом, невзирая на то, что разъяснительные тантры считались Словом Будды и вошли в состав тибетского Кангьюра, отношение к ним мыслителей Ваджраяны было осторожным, и требовались дополнительные раздумья над тем, чтобы, читая их, не отойти от магистральных смыслов «Гухья-самаджи».

Итак, в индо-тибетской традиции разъяснительные тантры – это тексты наставлений Просветлённого. Именно так их рассматривал Чандракирти-тантрик, т. е. как разъяснения самого Шакьямуни, а не поздних мастеров. Согласно тибетскому «держателю трона» в сакья – Амешабу (1597–1659)⁴³, «Гухья-самадже» учили

⁴³ О нём см. [Андросов 2008а; Андросов 2011: 103–104].

в божественной обители будд, на небе Тушита, где он эманировал (испустил из себя) множество божеств мандалы из собственных *скандх*... Это событие случилось сразу после Просветления, как сообщается в комментарии на разъяснительную тантру «Ваджра-мала» (подробно см. [Wedemeyer 1999: 184–188]).

Нужно отметить, что комментарии и другие произведения, относящиеся к циклу данной тантры и созданные в Индии, занимают, пожалуй, наибольший объём среди других циклов тантр Наивысшей йоги. Бхаттачарья насчитал 53 труда 39 авторов (список см. [Guhyaśaṁjā Tantra 1931: XXX–XXXII]). Из них сохранились в тибетском Тенгьюре 19 трудов. Это далеко не полный список имён и текстов, поскольку в нём нет ни двух первых вышеназванных работ Нагарджуны-тантрика, ни пяти из шести сочинений, приписываемых Арьядэве-тантрику, в том числе санскритских вышеназванных, нет имени ученика Нагарджуны – Щакьямитры и его трудов, и т. д. В этом списке недостаёт также трёх произведений Нагабодхи, два из которых – комментарии на «Панча-краму», как нет в нём и главных текстов тантрика Чандракирти, в том числе ПУТ (см. об этом [Caryāmelāpakapradīpa 2007: 59–63]).

Следует постоянно помнить, что веками ГСТ передавалась изустно и тайно. Разумеется, при такой передаче текст видоизменялся не только текстологически, о чём свидетельствуют сохранившиеся версии, но и практически, поскольку он применялся различными адептами-учителями в множатся общинах. По мнению А. Ваймана, такая форма учительской традиции продолжалась вплоть до VIII в., когда уже появились именные комментарии, которые составлялись вплоть до конца XII в. [Wayman 1980: 53].

Сопоставление и датировка Ю. Мацунагой традиций Джнянапада и Арья

Японский учёный и издатель ГСТ, прекрасно знающий китайское и тибетское буддийское наследие Индии, начинает рассматривать тексты Наивысшей йога-тантры с тех тантрических произведений, которые наиболее повлияли на формирование «Гухья-самаджа-тантры».

«Существуют различные переводы “Таттва-санграха-сутры”, в том числе и по содержанию: Ваджрабодхи в 723 г. (четыре тома), Амогхаваджры в 753 г. (три тома) и Shih-huo в 1002 г. (тридцать томов). Тибетский перевод начала XI в. почти полностью соответствует последнему и сохранившемуся санскритскому тексту. Согласно жизнеописанию Ваджрабодхи, тот странствовал по Южной Индии и семь лет учился у Нагабодхи, ученика Нагарджуны-тантрика. Здесь же он якобы изучал “Ваджра-шекхара-йога-сутру”, что является другим названием для “Таттва-санграха-сутры”. По китайским источникам, Ваджрабодхи родился в 671 г., и, следовательно, названные сутры уже существовали в VII в. Это подтверждается также и двумя комментариями на сутру (Щакьямитры и Анандагарбхи), переведёнными на китайский во второй половине VIII в.

Судя по комментарию Буддхагухьи⁴⁴ на “Махавайрочана-сутру” (перевод сутры с китайского и его комментарий, см. [Махавайрочана-сутра 2018]), уже тогда существовали три вида тантр: крийя, чарья, йога, – и он на эти виды тантр создал комментарий. Ануттара-йога-тантра не упомянута и, по-видимому, ещё не была влиятельной или просто она ещё не выделилась из класса йога-тантр. Большинство переводов, включая тибетские, этого класса тантр, выполнялись с XI в. Однако оригинальный источник “Гухья-самаджа-тантры” обнаружен в переводе Амогхаваджры на китайский, который вернулся из Индии в Китай в 746 г., принеся многие санскритские тексты. Несомненно, ГСТ существовала в это время, но не в завершённой форме» [Guhyasamāja Tantra 1978: XVII–XVIII].

«Махавайрочана-сутра» является текстом чарья-тантры, а «Таттва-санграха-сутра» – йога-тантры, и обе сформировались в VII в., в первой половине этого же века создавались тексты крийя-тантры, во второй половине VIII в. – Ануттара-йога-тантры. «На основе проверки отдельных периодов

⁴⁴ Жил в середине и второй половине VIII в. (в том числе в Тибете) и получил известность по переписке с тибетским царём Трисонг Деценом. Буддхагухья известен также важным комментарием на «Таттва-санграха-сутру» (класс йога-тантр), а также авторством трактатов на крийя- и чарья-тантры. Он работал в Тибете с несколькими тибетскими переводчиками [Wayman 1995: 147].

перевода сутр и тантр, мы знаем, что тантризм ещё не возник во II или III в. Скорее в этот период зародились его корни. Благодаря постепенному процессу развития, он достиг наибольшей популярности начиная с VII в.» [там же: XIX].

Для достижения состояния Будды в течение одной жизни в ГСТ в систематической форме представлены практики чатур-анга-садхана, или достижения цели в четыре ступени, и шад-анга-йога, или йога шести ступеней. Четыре ступени суть *сева*, *упасадхана*, *садхана* и *махасадхана*, они объясняются в 12-й главе. Йога шести ступеней (*пратъяхара*, *дхьяна*, *пранаяма*, *дхарана*, *анусмрити* и *самадхи*) разбирается в 18-й главе [там же: XXII].

«"Гухья-самаджа-тантра" передавалась в Индии как уттара-тантра "Таттва-санграха-сутры". Не только она, все учения, практики мандалы Ануттара-йоги находились под влиянием этой сутры». Амогхаваджра в своём переводе на китайский дал краткое изложение текста под названием «Гухья-самаджа-йога», из чего можно заключить, что ГСТ существовала до 746 г. Сравнивая объяснения перевода Амогхаваджры с нынешней формой ГСТ, нужно сказать, что «в первом тексте Будда проповедовал учения, мудры и мантры "Гухья-самаджа-йоги", пребывая в лоне⁴⁵, в *йошид-бхага*, и пользовался грубой мирской речью. Одолеваемый любопытством бодхисаттва Сарваниваранавишкамбхи спросил Будду: почему? Тот ответил, что это эффективные средства для того, чтобы вести простых людей в буддизм, и это способствует пользе других. Вслед за этим каждый бодхисаттва показал четыре вида мандалы и четыре вида мудра. Такой короткой экспликацией заканчивается 15-й раздел. Аналогичную дискуссию можно найти в 5-й главе "Гухья-самаджа-тантры", но нет связи с другими главами. "Гухья-самаджа-йога" не упоминает ни пяти татхагат с их четырьмя шакти, среди которых Акшобхья – главное божество, ни обретения состояния Будды в настоящей жизни благодаря соединению тела, речи и ума (*кайя-вак-читта-адхиштхана*), ни четвёрки практических дисциплин (*чатур-анга-садхана*), которые суть существенные практики "Гухья-самаджа-тантры". Наоборот, четыре вида мандалы и четыре

⁴⁵ В этом, собственно, никакого различия нет, см. начальные фразы ГСТ.

вида мудра можно найти в “Таттва-санграха-сутре”, представляющей йога-тантру» [там же: XXIII–XXIV]⁴⁶.

Когда же была завершена ГСТ? Эта проблема упирается в традицию школы Джнянапада. «Когда мы сравниваем *утпатти-крама* и *сампанна-крама* комментаторских школ Арья и Джнянапада, то в Арья это учение гораздо более развито и отчётливо объяснено. На мандале Джнянапада⁴⁷ 19 божеств: 10 кродха-раджа, 5 татхагата и 4 шакти разъясняются в мула-тантре “Гухья-самаджа-тантры”. Вместо Акшобхьи, который обычно упоминается в Арья, центральным Татхагатой школы Джнянапада является Манджуваджра, который появляется только с 13-й главы. Однако ни одного из 32 божеств школы Арья нет в уттара-тантре и, конечно, нет в мула-тантре “Гухья-самаджи”⁴⁸. В то время как чатур-анга-садхана есть порядок практики в школе Джнянапада, и он объясняется в “Гухья-самаджа-тантре”, “Панча-крама” (Нагарджуны-тантрика. – В. А.) школы Арья не касается его вовсе. Не только в отношении мандалы и садханы, но и в ссылках на различные практики школы Арья о них нет упоминания в мула-тантре или уттара-тантре “Гухья-самаджи” в качестве авторитета и, наоборот, есть бесчисленные ссылки на акхьяна-тантры. Это указывает на то, что расширенная форма школы Арья была завершена после формирования “Гухья-самаджа-тантры”» [там же: XXIV–XXV].

«В Тибете садханы и комментарии школы Арья были переведены после XI в. В то же время школа Джнянапада имеет глубинные связи с “Гухья-самаджа-тантрой”. Следовательно, мы вправе датировать школу Джнянапада периодом формирования этой тантры. В “Самантабхадра-нама-садхане” и в “Чатур-анга-садхана-самантабхадра-нама” Джнянапады, которые

⁴⁶ Приведённые Ю. Мацунагой свидетельства скорее показывают, что между ГСТ и переводом Амогхаваджры сходство только в названии. Гораздо важнее сказанное далее.

⁴⁷ Судя по нижеследующим фрагментам Ю. Мацунаги, японский учёный в названии школы видит имя её основоположника Буддхагриджняны или Буддхаджняны (первая половина – середина VIII в.), хорошо датированного благодаря его ученику Буддхагухье, пришедшего в Тибет во времена Трисонг Децэна (740–798 гг.). В пекинском Тенгьюре Буддхаджняне приписывается около 50 трудов, из них 14 по ГСТ и по тантрическим ритуалам [Taranatha 1970: 415].

⁴⁸ Не совсем справедливое замечание, ибо 13 из 32 божественных существ мандалы Арья названы уже в самом начале первой главы ГСТ, см. перевод.

являются утпатти-крама этой школы, некоторые части ГСТ цитируются дословно. Соответственно, нынешняя форма “Гухья-самаджа-тантры”, видимо, завершалась во время Джнянапады. Благодаря признанным датировкам Харибхадры и Шантаракшиты⁴⁹, которые явно были современниками Джнянапады и имели с ним тесные связи, период активности школы Джнянапады приходится примерно на вторую половину VIII в. Мы также можем отметить, что Вайрочана, который тоже был современником Трисонг Деэна (призывно 800 г.), привнёс сампанна-краму школы Джнянапады из Индии в Тибет. О сочинениях Джнянапады сообщается в каталоге Демгарма, написанном в начале IX в. Добавим, поскольку комментариев на “Гухья-самаджа-уттара-тантру”, созданный Вишвамित्रой и принадлежащий школе Джнянапады, и комментариев на “Гухья-самаджа-мула-тантру” Ваджрахасы остаются в тибетском каноне в качестве самых старых переводов, то обе эти работы должны были быть переведены до переводов тантр, запрещённых царём Ралпаченом, вступившем на трон в 815 г. Благодаря всем вышеперечисленным аргументам, мы знаем, что “Гухья-самаджа-тантра”, включая утгара-тантру, составлялась во второй половине VIII в., когда действовала школа Джнянапады.

Соответственно, мы можем предположить, что первая половина VIII в. была периодом формирования “Гухья-самаджа-тантры”, поскольку текст в его нынешней форме был завершён во второй половине VIII в.»⁵⁰ [там же: XXV–XXVI].

Далее автор критикует концепции становления ГСТ, указывая, что «мы не должны забывать о существовании “Майя-джала-тантры”, когда шёл процесс формирования “Гухья-самаджа-тантры” из “Таттва-санграха-сутры”». Оказывается, во второй главе «Майя-джала-тантры» объясняется 41 божество структуры её мандалы, 25 из них произведены из мандалы «Таттва-санграха-сутры» и позднее из этого списка четыре щакти и восемь кродха-раджей

⁴⁹ О нём, как и о Трисонг Деэне, см. выше Очерк 5, а также [Андросов 1981; Андросов 1996; Андросов 2000а: 267–330; Андросов 2008б].

⁵⁰ Создаётся впечатление, что японский специалист представлял составление тантры наподобие составления современных коллективных трудов: сначала были написаны главы, а затем редакторы, под которыми явно подразумеваются Буддхашриджняна (Джнянапада) с учениками, собрали их воедино, что-то вычеркнули, что-то добавили (к примеру, 18-ю главу) и тут же приступили к комментированию. Через 50–60 лет деятельности эта традиция замолкает, зато начинается традиция Арья, которая с уже готовым текстом ГСТ обращается совершенно иначе, делая упор на разъяснительные тантры, не обращает внимания на главные практики четырёх видов реализации, творит иную мандалу и т. д. Как будто и не было многовекового служения тайными общинами отдельных ритуалов, практик телом, речью и умом, сочинения, скорее всего, устных текстов, нарративов, которые постепенно обретали запоминающуюся стихотворную форму, наращивая свой объём.

были инкорпорированы в ГСТ, в которой 10 кродха-раджей. Автор делает рискованный вывод о том, что «Майя-джала-тантра» формировалась в то время, когда ГСТ выделялась из «Таттва-санграха-сутры», что повлияло на формирование «Гухья-самаджа-тантры» [там же: XXVII–XXVIII]⁵¹.

Относительно структуры и композиции ГСТ Ю. Мацунага сказал:

«Содержание мула-тантры не всегда последовательно, и текст целиком формировался не в одно время. Мула-тантра должна быть подразделена на две части, т. е. от первой главы до двенадцатой и от тринадцатой до семнадцатой... Существуют четыре акхьяна-тантры «Гухья-самаджи», и три из них находились под влиянием школы Арья... Только «Сандхи-вьякарана», которая есть акхьяна-тантра и написана в форме комментария на ГСТ, остаётся чуждой влияния обеих школ, как Арья, так и Джнянапада. Этот текст является незаменимым средством изучения «Гухья-самаджа-тантры»... Фактически, проверяя первые двенадцать глав и последние пять, неизменно задаёшься вопросом, не является ли их содержание, структура, формирование различными? Попробую разобрать проблему в четыре пункта.

1. Пункт касается числа божеств мандалы, ограниченных 13 божествами первой главы, и так до 12-й главы, но с начала 13-й главы появляются шесть дополнительных кродха-раджей, их мантры и иконография разъясняются детально. Таким образом, в отношении мандалы можно видеть различие.
2. Чатур-анга-садхана объясняется в уттара-тантре ГСТ и является самой важной практикой этой тантры, в своей оригинальной форме она содержится в 12-й главе. Это основа аргумента о том, что тантра могла быть завершена первыми 12 главами.
3. Сравнение последних 5 глав с первыми 12 показывает, что длина глав удваивается или утраивается, появляются множественные расширенные мантры и содержание этих двух частей совершенно различается.
4. Главные предметы мула-тантры, которые устроены в форме 52 вопросов и ответов в уттара-тантре, все могут быть найдены прежде – в 12-й главе. Фактически можно сказать, что основная часть «Гухья-самаджа-тантры» входит в первые 12 глав...

Однако текст уттара-тантры, который цитируется в комментарии Вишвамитры и является старым тибетским переводом, отличается от нынешнего текста тантры» [там же: XXIX].

Из этого можно предположить, что процесс завершения нынешней формы уттара-тантры продолжался ещё и в IX в.

⁵¹ Как видим, Ю. Мацунага вообще отдаёт предпочтение «кабинетному» творчеству ГСТ: собрались буддийские профессора и из «Таттва-санграха-сутры» извлекли и записали тантру, но при этом на них оказывало влияние знание других сутр и тантр.

Ю. Мацунага полагает, что в школе Арья разъяснительные (акхьяна) тантры играют большую роль. Так, в последней части «Пинди-крита-садханы» (Нагарджуны-тантрика) сказано, что она опирается как на ГСТ, так и на «Ваджра-мала-тантру». В начале «Панча-крамы» (Нагарджуны-тантрика) сказано, что она связана с методами *акхьяна-тантры*. Даже «Прадипа-уддьотана» Чандракирти-тантрика, которая является важнейшим комментарием школы Арья, в большей степени основывается на *акхьяна-тантрах*, нежели на *мула-тантре*. В садханах и комментариях школы Джнянапады не упоминаются *акхьяна-тантры*.

«32 божества мандалы школы Арья не описываются в ГСТ, и авторитет этой мандалы, по-видимому, базируется только на “Ваджра-мала-тантре”, которая имеет 68 глав. Из них оригинальное объяснение “Пинди-крита-садханы” опирается только на первые 67, а практическая система “Панча-крамы” неожиданно явлена в 68-й главе. Когда мы сравниваем разъяснения 68-й главы “Ваджра-малы” с аналогичными пассажами четвёртого раздела “Панча-крамы”, становится ясным, что эта глава была заимствована из “Панча-крамы”. В то же время эта глава непосредственно повлияла на первый раздел “Панча-крамы”. Примерно то же самое можно сказать о взаимозависимости «Прадипа-уддьотаны» и ещё одной акхьяна-тантры – «Ваджра-джняна-самуччайя-тантра».

«Ясно, что эти акхьяна-тантры развивали новые учения и практические методы, на которые оказывала влияние школа Арья, но которые нельзя найти в “Гухья-самаджа-тантре”, и более того, они появились намеренно и были введены в акхьяна-тантры. Причиной, почему это случилось, является формирование школы Арья, которое происходило после завершения ГСТ. Иными словами, чтобы школа Арья установила новую точку опоры вне учений мула- и уттара-тантры, нужно было создать авторитетную базу этим разъяснительным тантрам, а затем составить и адаптировать акхьяна-тантры, которые были включены в долгую историю развития этой школы. Относительно периода тантриков Нагарджуны и Чандракирти, то, согласно некоторым линиям передачи в Тибете, мы можем предположить, что эти сиддхи жили между IX и серединой XI вв. Бутон также соглашается, что школа Арья процветала в этот период...

Китайский перевод ГСТ не был принят ни в Китае, ни в Японии, и это произошло потому, что учения и практики “левой руки”, инкорпорированные в эту Ануттара-йога-тантру, были несовместимы с общими этическими принципами Китая и Японии. Более того, считается, что в Китае не было учителей (*ачарья*), которые могли бы в полноте передавать

практики Ануттара-йога-тантры. Когда мы сравниваем китайские переводы “Гухья-самаджа-тантры” и “Хеваджра-тантры” с их соответствующими санскритскими текстами и тибетскими переводами, то замечаем массу неправильных мест. Это могло произойти потому, что китайские переводчики этих текстов едва ли владели знанием о всей Ануттара-йога-тантре.

И наоборот, традиции ГСТ в Тибете немедленно привлекают наше внимание. Среди 18 текстов, высоко почитаемых в школе ньингма, “Гухья-самаджа-тантра” занимает первое место. Даже в период новых тибетских переводов с XI в. этот текст всё ещё привлекал внимание людей. В школе гелукпа эта тантра глубоко почитается как самая высокая из всех тантр, и почти все тибетские тантрические школы написали на неё множество комментариев и субкомментариев» [там же: XXIX–XXXI].

Для сравнения приведу «позднее» мнение Алекса Ваймана:

«С первой половины VIII в. мы уже имеем две школы комментирования – это школа Арья, возглавляемая тантрическим автором Нагарджуной, и школа Джнянапада, во главе с Буддхаджняпадой... Основатель школы Джнянапада, чьё имя часто пишется Буддхаджнянапада, изучал Праджня-парамиту под руководством выдающегося специалиста Харибхадры, и в этой школе Праджня-парамита признаётся базисом тантры, судя по частым ссылкам на неё в тантрических трудах. Буддхаджнянапада написал две “Манджушри-мукха-агамы”, и его комментатор Витапада держался этой же традиции, которая избегает множественных интерпретаций школы Арья, как то акцентировано тантриком Чандракирти в его “Прадипа-уддьятане” – комментарии на текст ГСТ».

Кроме того, американский учёный сообщает о Ратнакарашанти (он же – Шантипа, Х в.), который высоко почитаем в гелукпе. Он создавал комментарии на тексты обеих школ: его комментарий «Ратна-авали» на ПКС Нагарджуны-тантрика выполнен в традиции Арья, а его комментарий «Мандала-видхи-тика» посвящён «450 строфам Дипанкарабхадры (великий ученик Буддхаджняны) о цикле Манджуваджра – ритуальной мандале Гухья-самаджи в традиции Буддхаджнянапады. В собственном комментарии Ратнакарашанти на “Гухья-самаджа-тантру” под названием “Кусуманджали” происходит смешение двух традиций, поскольку он принимает классификационную терминологию Чандракирти из комментария последнего на первые 17 глав ГСТ, в то время как сам он следует группам тем, включённым в 18-ю главу» [Wayman 1995: 147–148].

Странно, что Ю. Мацунага не привёл сообщение Бутона, в котором говорится о 14 работах Буддхаджнянапады по ГСТ и перечисляются их названия [Obermiller 1931–1932, Pt. 2: 159–160; Бутон 1999: 232].

Оценка и характеристика тибетскими мыслителями текстов и практик Ануттара-йога-тантры

В тибетском Кангьюре из 108 томов 22 посвящены тантрическому Слову Будды⁵². Собственно раздел тантр устроен Бутон своеобразно. Первыми идут сложнейшие тексты Наивысшей йоги, затем йога-, чарья- и крийя-тантры последними. Более того, в самом каноне тантрические тексты преимущественно переводились с санскрита, но отдельные переводы выполнены с пракрита, апабхрамща и других индийских языков. Значительное число этих переводов сделано в VII–IX вв., в первую волну распространения буддизма, вторая началась с X в. Бутон включил «старые переводы» в три тома Кангюра, но исключил из них сакральные тексты ньингма (rNying ma'i rgyud 'bum).

Отцовская «Гухья-самаджа-тантра» относится к классу ануттара-йоги и является одной из важнейших как в школах ньингма и карма-кагью, так и в других тибетских школах. В остальных четырёх системах Наивысшей йоги «мула-тантра» имеет тот же буддийский смысл, но эти мифические тексты колоссальных объёмов не сохранились, и учёные объясняют это тем, что «мула-» является неким массивом собранных на местных диалектах автохтонно-магических устных произведений, из которых мастера буддизма создавали тантрические тексты на санскрите по определённому образцу, придавая им авторство других «обликов Будды»: Хеваджры, Чакра-самвары, Ямантаки и Калачакры.

Высокую оценку ГСТ, ПУТ и другим трудам традиции Арья давали известные тибетские авторы с самых ранних времён, например Бутон (1290–1364), а также Цонкапа (1357–1419) и другие [Wayman 1980: 103–104].

⁵² Цифры «108» и «22» относительные. Они соответствуют ксилографическому Нартанскому изданию. В ксилографическом издании Дерге – 20 томов тантры [Nevajra-tantra-11959: 3]. В зависимости от издания число томов Кангюра от 92 до 108. Хотя издание Дерге положено в основу трёх современных и перенесено на электронные носители, но и в них раздел Тантр (rgyud) содержит от 22 до 24 томов.

Согласно известному тибетскому мыслителю Кэдруб Дже (1385–1438), ученику Цонкапы, «Гухья-самаджа-тантра» – «это основная отцовская тантра... Объясняется это тем, что другие отцовские тантры не могут сравниться с “Гухья-самаджа-тантрой” в подробности изложения стадии построения и развития (*утпат-ти-крама*), стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*) и ряда ритуальных действий (тиб. *lag thogs*)» [Lessing, Wayman 1978: 267]. В этом же сочинении говорится, что метод Ануттара-йога-тантры, посредством которого Учитель стал Буддой, не упоминается в других тантрах, таких как «Кала-чакра», «Хеваджра» и «Чакра-самвара». Этот метод Просветления сообщается только в литературе «Гухья-самаджи» [там же: 34].

В настоящее время в отношении изучения тантр сделано немало в мировой, в том числе российской, буддологии. Среди отечественных учёных следует особо назвать наших современников А. А. Терентьева и А. М. Стрелкова. «Когда и как именно появились первые тантры Ваджраяны, мы, наверное, никогда не узнаем, так как сокровенные учения буддийской йоги хранились в строгой тайне и само их существование было известно лишь узкому кругу посвящённых. Скептическое отношение к возможности реконструировать обстоятельства проповеди ранних тантр высказывал уже в средневековье такой информированный историк буддизма, как Таранатха; ссылаясь на то, что “вначале эти люди (тантристы. – А. Т.) были очень осторожны и хранили тайну. Никто не знал, что они практикуют тайные мантры, пока они действительно не обретали магических способностей. Лишь когда они обретали такие способности, как левитация или невидимость, становилось понятно, что они адепты мантры... и хотя со времени начала распространения Махаяны крия-тантры и чарья-тантры активно изучались, поскольку они практиковались в большой тайне, никому не было известно, кто их изучает”... При этом, как бы мы ни трактовали проблему происхождения буддийского тантризма, нельзя оспорить тот факт, что к концу I тысячелетия н. э. именно Ваджраяна становится доминирующей формой индийского буддизма, в рамках которой создаётся поразительное многообразие систем религиозной практики, памятников литературы и искусства... Это становится

понятным в свете традиционных тибетских представлений о Ваджраяне как о венце учения Будды. “Святая Дхарма, – пишет составитель тибетского канона Бу-стон рин-чхен-груб, – делится на две колесницы, и метод Мантраяны благороднее метода Парамитаяны”. Бу-стон в данном случае под “святой Дхармой” разумеет Махаяну, “колесницу бодхисаттв”, которая подразделяется, согласно традиции, на два направления: парамитаяну – “обычную махаяну”, и мантраяну, “колесницу ваджры»»⁵³ [Терентьев 2004: 203, 204].

Наиболее содержательный отчёт о переводах буддийских тантрических текстов и распространении тантризма в раннем Тибете представил Шоннупал в «Синей летиписи» [Roerich 1949–1953], фактически этому посвящены оба тома книги. Имеются ссылки и на обе традиции ГСТ – Джнянапада и Арья. Причём последней уделено достаточно много внимания [там же: 356–367]. Но главное свидетельство состоит, пожалуй, в том, что «Гухья-самаджа-тантра» была переведена на тибетский язык в период «ранней трансляции» буддизма в Тибете, т. е. при царе Трисонг Децэне (740–798), и тогда ГСТ считалась «самой значимой тантрой среди 18 классов тантр» [там же: 359].

Несколько другие сведения передали другие тибетские историки Таранатха (1575–1634)⁵⁴ и Амешаб (1597–1659)⁵⁵, которому принадлежит самостоятельная работа «История “Гухья-самаджи”» (об этом сочинении см. [Wedemeyer 1999: 83–84, 185–191]. В последней приводится ряд значимых фактов.

Среди всех тантр Наивысшей йоги ГСТ пользуется наибольшим пиететом, будучи «царём тантр» (*тантра-раджа*). Помимо общеизвестных герменевтических традиций Джнянапада (от Буддхаджнянапада) и Арья (от Нагарджуны) Амешаб назвал ещё пять, сформировавшихся в Индии уже после Арья. Это линия преемственности в комментировании ГСТ, (1) идущая от Щантипы, (2) – от Лалитаваджры, (3) – от Смритиджнянакирти, (4) – от совместной традиции ГСТ и «Кала-чакры», и (5) – от Анандагарбхи. «Каждая из этих пяти

⁵³ В цитате сохранена орфография автора.

⁵⁴ Один из последних представителей школы *джонанг* в Тибете.

⁵⁵ 28-й глава школы сакья, «держатель трона» школы. См. также [Андронов 2008a].

школ имеет особенности, которые препятствуют их категоризации среди двух основных линий преемственности, но в целом, как полагают, они не отличаются столь широко и не требуют отдельного рассмотрения, как первые две школы. Амешаб указывает, например, что линия Щантипы имеет сходство с традицией Джнянапады, хотя и учит, что на мандале главное божество Акшобхья (как в школе Арья). Однако эта мандала особенная, так как в ней заняты 25 (а не 32) божеств. Но поскольку Щантипа учит такой мандале, он не может быть причислен к традиции Джнянапады. С другой стороны, его взгляды основаны на мировоззрении читта-матры (более чем на мадхьямаке), поэтому он не может быть причислен и к традиции Арья Нагарджуны. Остальные четыре названные традиции незначительные, хотя имеют важные варианты шести различных мандал, на которых пребывают 9, 13, 19, 25, 32 и 34 божества и главное божество мандалы, и различные стили интерпретации текста» [там же: 188–189]⁵⁶.

⁵⁶ Об ещё одной системе тантризма см. очерк 5.

Раздел 2

**ЦАРЬ ВАДЖРАЯНЫ –
«ГУХЬЯ-САМАДЖА-ТАНТРА»,
она же «ТАТХАГАТА-ГУХЬЯКА»,
«ТАНТРА ТАЙНОЙ ОБЩИНЫ»,
«ТАЙНАЯ ВСТРЕЧА ИСТИННОСУЩИХ»¹**

Аннотированный перевод, комментарии (главы I–XII)

[Посвящение]

ОМ Слава прекрасному Ваджрасаттве²

¹ – В тибетском переводе (издание Дерге) название более пространное: «СВЯЩЕННЫЙ ЦАРЬ ВЕЛИКОЙ КАЛЪПЫ по имени ГУХЬЯСАМАДЖА – ТАЙНА ТЕЛА, РЕЧИ И УМА ВСЕХ ИСТИННОСУЩИХ» [Guhyasamāja Tantra 1978: 4, p.1]. И оно свидетельствует о том, что примерно в XI в. сокровенное таинство религиозной общины уже было персонифицировано в образе Гухьясамаджи – Того, кого встречают в тайном собрании, при таинственном соитии. Самое полное название даётся в концовке каждой главы, где сообщается, что этот текст находится в «Великой таинственной царственной тантре тайной общины, которая есть тайна и высшая тайна тела, речи и ума всех велико-лепных Истинносущих» (Śrī-sarva-tathāgata-kāya-vāk-citta-rahasya-atirahasye guhya-samāje mahāguhya-tantra-rāje).

² В санскритском издании ПУТ Чандракирти посвящение то же самое, а вот в тибетском переводе этого текста вместо «Ваджрасаттвы» назван «Манджушри» [Campbell 2009: 278].

Первая глава

БЛАГОСЛОВЕНИЕ (УСТАНОВЛЕНИЕ) МАНДАЛЫ СОЗЕРЦАНИЯ ВСЕХ ИСТИННОСУЩИХ (Sarva-tathāgata-samādhi-maṇḍala-adhiṣṭhāna-paṭala)

Аннотация

В первой главе «Прадипа-уддъютаны» Чандракирти даётся общее, или суммарное, значение каждой главы мула-тантры ГСТ [Pradīpodyotana 1984: 5–6]: «Теперь достаточно обще объясняется³ смысл семнадцати глав. Великий Ваджрадхара есть обладатель сущности (*атмака*) значения (того, что обозначено – *абхидхейя*) и разъяснения (*абхидхана*) тантры. В первой главе, в которой создаётся мандала (*нирмана-мандала*), для тех счастливых, получивших приглашение на слушания, было дано посвящение интуитивного знания (*видья-абхишека*), благодаря чему они узнали различие между условными и точными значениями (*нейя-нита-артха-бхедена*), и каждый из них был наделён [знанием] об осуществлении стадий воображения и свершения (*кальпита-нишпанна-крама-садхана*). Поскольку происходит обретение и других вещей, о чём говорится ниже в 16-й главе, то он [Ваджрадхара] описывает двоякую божественную йогу (*два-видха-девата-йогам*). Именно это [сказано] в Дополнении (*уттара*) к Великой Самадже:

³ На санскрите: *piṇḍa-artho vidhīyate*. Цонкапа, создавший комментарий на ПУТ, напомнил, что имеются два несхожих способа обобщения смысла глав: один на основе дополнения к тантре (уттара-тантра, или глава 18), а второй – опирается на «Сандхи-вьякарану», т. е. на Разъяснительную тантру. Здесь доверие оказано последней [Campbell 2009: 324].

Законоучение Просветлённых
Имеет прибежище на двух стадиях:
Стадия построения и развития (*утпатти-крама*)
И стадия свершения и слияния (*нишпанна-крама*)»⁴.

При чтении текста становится очевидным его отличие не только от сутр Хинаяны, но и Махаяны. Многочисленные упражнения в сосредоточенном созерцании (*самадхи*) мало напоминают опыты описания подобных практик в предшествующем буддизме. К примеру, в IV в. завершилось формирование «Амитаюр-дхьяна-сутры» [Buddhist Mahayana Text 1978: 159–201]. В ней с вопросами к Будде Щакьямуни обращается Вайдехи – любимая спутница царя Аджаташатру. Она считает все небесные страны будд сияющими и чистыми, но надеется родиться вновь в Чистой стране блаженства (*Сукхавати*) Будды Амитаюса (Амитабхи) и просит Щакьямуни научить её «так сосредоточивать ум, чтобы обрести правильное видение этой страны». Будда советует Вайдехи, во-первых, неуклонно упражняться в тройственном благодеянии, т. е. творить благие дела телом, словом и умом. Во-вторых, принять прибежище в «Трёх драгоценностях» (*Будда, Дхарма, сангха*) и соблюдать все нравственные заповеди. И, в-третьих, устремить весь ум на достижение Просветления, изучать и запоминать сутры Великой колесницы (*Махаяны*), а также побуждать других делать то же самое.

⁴ Это цитата ГСТ, XVIII, 84, хотя в издании Мацунаги текст отличается терминологически [Guhyasamāja Tantra 1978: 119]. По мнению Цонкапы, «другие значения сообщаются в 16 главах, т. е. со второй по семнадцатую, и они зависимы от двух стадий этой первой главы» [Campbell 2009: 325]. Чандракирти не случайно процитировал здесь строфу из Уттара-тантры, поскольку в тексте ГСТ до этого не упоминается учение о двух стадиях. Цонкапа продолжил, что в Уттара-тантре Ваджрасаттва пребывает в соитии со своей царицей, и такова природа всех Будд... и что подлинной инициацией Ваджрачары, пребывающего в объятиях подруги, будет тайная инициация, когда он получит кусочек веществ как результат соития; и посвящение интуитивной мудрости обретается тоже в результате соития его с подругой, и четвёртая инициация будет достигаться также. «"Сандхи-вьякарана" говорит, что из мольбы, возникшей однажды, появилось самое первое суждение тайной мантры. Индийский тантрик Наропа (X–XI вв.) сказал, что в "Тантре тайной общины" 18 глав, первая из которых является основой четырёх ветвей служения и осуществления (*сева-садхана*) двух стадий, следующие 16 глав дают подробное объяснение ветвям сева-садханы, а 18-я глава даёт тайные личные наставления для всего этого» [Campbell 2009: 325–327].

Далее пространно и красочно излагается новая доктрина шестнадцати созерцаний (*дхьяна*), как бы взамен древнего буддийского учения о восьми созерцаниях: четыре видения миров в цвете и форме (*рупа-дхату*) и четыре мира вне цветов и форм (*арупа-дхату*). Каждое из ряда новых созерцаний является довольно сложной практикой. Только первое кажется простым и состоит в созерцании диска солнца – чистого и неколебимого восприятия умом этого единственного объекта. Второе созерцание – это создание умом серии картин (чем-то напоминающих кино): превращение воды в лёд, льда в лазурит, лазурита в золотую восьмиконечную мандалу из тысячи драгоценностей, сияющих подобно миллиарду солнц, и т. д. Успешным это созерцание будет считаться в том случае, если сознанию откроются глубокие смыслы таких идей, как страдание, несуществование, непостоянство, отсутствие самости. Со следующего созерцания и силой сосредоточения (*самадхи*) уже начинается «строительство» Чистой страны блаженства (*Сукхавати*). Обучение трём последним созерцаниям знаменует Просветление и рождение в нижних регионах этой небесной страны Будды Амитабхи.

В «Гухья-самадже» ничего этого нет, здесь нет обучения сосредоточению. Коренной текст преследует совершенно иные цели. Здесь особым образом общаются между собой существа самого высокого уровня духовного развития. Они могут в самадхи другого «входить» и «выходить», они даже способны в созерцании иного существа представлять в любом облике. Таким образом, мастерами тантры излагается ученикам мистерия, которую невозможно ни разыграть, ни повторить, а лишь благоговейно вникать в эту жизнь Абсолюта, чтобы когда-то, осилив все практики и познав все тайны, обрести Просветление и стать участником описываемого действия.

Общепризнанно, что именно в этой главе зарождается систематически теория «пяти Просветлённых» (*будд, татхагата*). Надо отметить, что сразу после публикации текста Дж. Туччи возражал против такого названия, поскольку

«ГСТ предполагает шесть, а не пять высших будд. Это означает, что существует некоторая связь между этой тантрой и “Кала-чакрой”, которая, как известно, постулирует существование первого Будды – Ади-будды с его пятнадцатью сериями эманаций. Согласно “Гухья-самадже”, существует

наивысший Татхагата (Истинносущий) помимо пяти хорошо известных... Это ясно из самой первой главы, в которой мандала описывается, как символически представляющая эманацию универсума из первоисточника всего посредством пяти фундаментальных линий эволюции семей (*кула*, тиб. *rigs*), каждой из которых соответствует Будда. Имя этого наивысшего Будды просто Бхагаван (Благодатный)... Чандракирти, комментируя эти пассажи, называет этого наивысшего Будду Ваджрадхара или Махаваджрадхара, что есть его тело, а пять будд — это пять групп дхарма-частиц, или *скандх*, а символ этого тела — мандала в своей цельности... Акшобхья должен быть в центре этой мандалы, ибо сама мандала есть тело Сарвататхагатакьявакчиттаваджры, и Акшобхья есть первая эманация Ваджрадхары, его непосредственная *самбхога-кайя*... Вайрочана должен сидеть на востоке (*пурато*), хотя на языке тантр *пурато* или *пурвам* всегда означает: перед образом. Затем согласно обычному правилу *прадакшины*, следуют другие будды: Ратнакету справа (юг), Локешвара (Амитабха) сзади (север), Амогхаваджра слева (запад). Затем идут эманации *шакти* — женских аналогов будд» [Tucci 1934–35: 341–344].

Соглашаясь с наблюдением Дж. Туччи, отмечу, что всё-таки главных действующих фигур на мистической мандале потока сознания — пять Просветлённых. Но действительно должен быть и шестой, и он есть и назван, и это не кто иной, как Бодхичиттаваджра, в потоке которого как раз и творится эта мистерия, эта мандала. Для него творение есть естественное состояние сознания, из которого являются все остальные лики, их действия, слова, мысли, и мир наполняется картинами существ, стихий, природы, мироздания. Если каждый из пяти Просветлённых имеет свою специфику (цвет, отдельную мифологию, преимущественную сферу «применения»), то Алмаз просветлённого сознания — это абсолютная пустота (*шуньята*), в которой всё присутствует и пребывает в непроявленном виде. И он же назван Благодатным — главой всех Истинносущих, Алмазом тела, речи и ума.

Именно наличие этого шестого Будды в «Гухья-самадже», на мой взгляд, стало побудительным мотивом для следующего этапа ваджраянской религиозно-философской мысли — сотворения необъятного, не охватимого мыслью, не имеющего ни цвета, ни формы Будды (*арупа-буддха*), которому одним из первых подбрал новое единое имя тантрик Чандракирти (IX в.): Ваджрадхара. На санскрите *vajra-dhara*, как и по-тибетски *rdo rje 'dzin pa*, *rdo rje 'chang*, означает Держатель Ваджры, молнии, что метафорически

есть алмаз. Представьте себе: кто сможет удержать молнию? В Ваджраяне есть такой и это – её главный Просветлённый, он символизирует молниеносное состояние Просветления как обретение знания недвойственности. В тибетских школах кагью, сакья и гелук, а ещё раньше в системе Кала-чакра-тантры он отождествляется с Ади-Буддой, изображается с телом синего цвета, со скрещёнными на груди руками, с ваджрой (символом мужской духовности) в правой руке и колокольчиком (символом женской духовности, интуитивной мудрости, *праджни*) в левой, ибо каждый будда – единство мужского и женского начал, блаженства и пустоты. Ваджрадхара предстаёт на изображениях как один, так и в союзе (*яб-юм*) с супругой. Своё учение он мистическим образом передаёт великим и совершенным (*махасиддха*) йогам, например Тилопе, от которого ведёт происхождение тибетская школа кагью.

Позднее (возможно уже в индо-тибетские времена) у Ваджрадхары появляется действенное воплощение, заместитель – Гухьясамаджа (санскр. *guhya-samāja*, тиб. *gsang ba 'dus pa*, Встречаемый в таинстве, тайное соитие, тайное собрание). Это 1) имя бодхисаттвы, носителя знания «Гухья-самаджа-тантры»; 2) позднее он становится мирным тантрическим йидамом, воплощением высшего Будды – Ваджрадхары; 3) на символическом языке Ваджраяны XI–XII вв. Гухьясамаджа обозначает единство тела, речи и ума Изначального Будды – Ади-Будды. Обычно Гухьясамаджа изображается трёхликим и шестируким, в позе соития (*яб-юм*) со своей духовной супругой (*праджня*). Его атрибуты – ваджра и колокольчик (как у Бодхичиттаваджры в ГСТ и как в тибетской иконографии у Ади-Будды и Акшобхьи), Колесо Закона (как у Вайрочаны), лотос (как у Амитабхи), драгоценность (как у Ратнасамбхавы), меч (как у Амогхасиддхи). Так, Гухьясамаджа рассматривается тождественным всему и «одним без второго», единым, как Сарвататхагатакайявакхиттаваджра в ГСТ. Гухьясамаджа представляет собой эманацию Будды Акшобхьи и изображается в синем цвете. Из трёх его ликов центральное – синее и гневное, правое – белое мирное, левое – красное мирное.

Но не надо забывать, что между Ваджрадхарой (а в ГСТ – Бодхичиттаваджрой) и пятёркой будд мандалы в какой-то период

развития буддийского тантризма появился посредник – Ваджрасаттва (санскр. vajra-sattva, тиб. rdo rje sems dra', Молние-сущностный, Тот, чья Сущность – Ваджра, Молния, Алмаз), будда Ваджраяны, символ чистоты Просветления (*Бодхи*) и Закона (*Дхарма*). Изображается сидящим, с телом белого цвета. В правой руке у сердца он держит ваджру, а левой у бедра – колокольчик. В мифологии его иногда отождествляют с Ваджрадхарой (в культе последнего), но основная функция Ваджрасаттвы – быть первым воплощением Ади-Будды или Ваджрадхары как неопишуемого единства всего сущего. Соответственно он является как бы «праотцом» всех остальных будд Самбхога-кайи (например, будды Амитабхи, Акшобхьи и др.), которые уже суть его воплощения различных цветов, форм, стран, видов духовной деятельности и т. д. В тибетском искусстве Ваджрасаттвы зачастую предстаёт в позе соития (*яб-юм*) со своей духовной супругой. Его 100-слоговая мантра используется в практиках тантрического очищения.

В первой главе последовательно названы 13 божественных существ мандалы ГСТ. Помимо названной пятёрки это также четыре богини: Двешарати, Мохарати, Рагарати и Ваджрарати, или, как их ещё величают, – Лочана, Мамаки, Пандаравасини и Тара [Андросов 2000: 474–476], и именно так их называют в руководстве по созерцанию (в «Пинди-крама-садхане») Нагарджуны (ср. [Нагарджуна 2011: 44–45, 47–48 и др.] и в трактате Арьядэвы [Caṅgāmelāpakaradīpa 2007: 153, 159]. Завершают свиту четыре грозных защитника: Ямантакрит, Праджнятакрит, Падмантакрит и Вигхнантакрит, которые здесь, по-видимому, аналогичны первой четвёрке «десяти гневных защитников Закона», см. [Андросов 2000: 481–482]. Думается, что особенность именования божеств, в том числе пятёрки Истинносущих (*татхагата*), может свидетельствовать о ранней стадии становления этих списков-матрик, как и текста ГСТ, поскольку имена обожествлённых существ отличаются от имён в матриках даже столь раннего нагарджунистского текста, как «Дхарма-санграха», III–XIII, (см. [там же: 473–485]). Именно последние стали общепринятыми в позднейшей тантрической литературе.

Интересно наблюдение и Б. Бхаттачарья (ср. ниже с моим переводом – второй прозаический абзац после третьей строфы):

«В (первой) главе председатель собрания размножает себя, усаживаясь в различные *самадхи* (созерцания, медитации), и конструирует мандалу или магический круг пяти *дхьяни-будд*, их *цакти*, или подруг, и четырёх стражей врат. Бодхичиттаваджра стал первым, к кому обратились досточтимые члены собрания открыть *Гухья-самаджу*. В ответ сказано, что это трудно, что сомнения охватили даже Истинносущих (*тамахата*), не говоря уж о бодхисаттвах... Члены собрания обратились к нему вновь, говоря, что ради достижения уровня знаний Истинносущих и обретения сверхъестественных сил, *Гухья-самаджа*, или Тайная встреча, может быть открыта. Бодхичиттаваджра стал входить в различные *самадхи* и рецитировать мантры, посредством чего он трансформировал себя в формы Истинносущих и размещал их в качестве собственной копии в различных частях мандалы, или магического круга.

Прежде всего, он сел в медитацию, называемую *Джняна-прадипа-ваджра* (Алмаз света интуитивного знания), и воскликнул мантру *Ваджрадхрик*, свойственную семейству *Двеша*. Немедленно преобразился в Акшобхью и посадил его на то место, где сам первоначально сидел. Затем он сел в медитацию *Самая-самбхава-ваджра*, воскликнул мантру *Джиснадхрик*, относящуюся к семейству *Моха*, и на сей раз преобразился в Вайрочану, посадив его перед собой. Далее он вошёл в медитацию *Ратнасамбхава-ваджра-ири*, возгласил мантру *Ратнадхрик*, связанную с семейством *Чинта-мани*. Он немедленно трансформировал себя в Ратнакету и посадил его с южной стороны. Снова он сел в медитацию *Махарага-самбхава-ваджра* и произнёс мантру *Аролик*, принадлежащую семейству *Ваджра-рага*. Он назвал своё новое превращение Владыкой Локешвара Махавидья, или Амитабхой, и посадил его за собой. После этого он вошёл в медитацию *Амогха-самая-самбхава-ваджра*, воскликнул мантру *Праджнядхрик*, относящуюся к семейству *Самая-каришана-кула*, известного как *Самая-кула*. Он назвал эту новую трансформацию Амогхаваджра и посадил его с северной стороны.

Когда пять мужских эманаций вышли из Господина, он обратил внимание на создание равного числа женских эманаций, преобразуя самого себя. Таким образом, Двешарати вышла к тому, кто сидел в центре. Мохарати села в восточном углу, Иршьярати⁵ – в южном, Рагарати – в западном углу и Ваджрарати – в северном...

Теперь мандала пяти дхьяни-будд полная... Мандала не есть внешний объект, а манифестация одного Господина в различных формах. Магический круг есть не что иное, как детальное ментальное упражнение... Из первой главы ясно, что тантра даёт наставление, рекомендуемое дхьяни-буддам использовать женские соответствия в йогических упражнениях, чтобы развивать силу сознания» [Guhyasamāja Tantra 1931: XVII–XIX].

⁵ Эту подругу (видья, махамудра) знает и принимает только Б. Бхаттачарья, а остальные издатели текстов признают только четыре подруги будд. См. мой перевод и примечания.

Следует заметить, что первое же предложение ГСТ (которое идентично и первому предложению «Хеваджра-тантры» [Hevajra-tantra-2 1959: 2], см. ниже), получило в дальнейшем мистическое развитие: *evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye bhagavān sarvatathāgatakaṃyāvākcittahrdayavajrayoṣidbhageṣu vijahāra*. Согласно тибетцу Кэдрубу (1385–1438), «Бхагават Ваджрадхара объяснил каждый слог строфой (*гатха*), изложил в разъяснительных тантрах *Ваджра-мала*, *Сандху-вьякарана* и других» [Lessing, Wayman 1978: 69–71]. Этих слогов оказалось ровно 40, их называют *ниданами*, и в ПУТ Чандракирти-тантрика сохранились санскритские оригиналы этих строф [Pradīpodyotana 1984: 14–17]. Они же изданы на санскритском и тибетском языках с переводом на английский А. Вайманом [Wayman 1980: 1–22] и в этой же монографии всесторонне исследованы.

По мнению Рональда Дэвидсона [Davidson 2002: 253–255], в первой главе в словах Бодхичиттаваджры использована «стратегия представления новых методов», когда утверждается, что сообщаемые знания не были ранее известны даже буддам.

«Возможно, самое раннее выражение такого рода найдено в Гилгитской рукописи начала седьмого века *Каранда-в्यूхи*, где примерно так же вводится до того неизвестная шестислоговая тайная мантра: ОМ МАНИ ПАДМЕ хем! Но цель комментаторов – интерпретационная обработка, и у Чандракирти, автора знаменитого комментария *Прадипа-уддьяотана* на ГСТ, пространное объяснение... в апологетическом стиле.

Так, Бодхичиттаваджра обращается ко всем Татхагатам “Превосходный, превосходный” в смысле принятия задачи, так как вопрос предназначался для освещения идеи, которую он имел в виду. Но в анализе буквального текста “причина для неуверенности всех Татхагат” мы должны видеть, что здесь термины “Татхагаты” и “бодхисаттвы” должны указывать на йогинов, которые всё ещё проявляют себя на пути. Не может быть никакого вопроса-сомнения для будд и бодхисаттв, которые устранили следы загрязнения. Таким образом, “Татхагаты” здесь действительно означают тех замечательных личностей, у которых созрели их благие корни и которые полностью завершили слушание доктрин и хорошо определили их родословные (*ниятта-готра*), в то время как они пребывают в стремлении к состоянию Будды (*буддхатва*). Но даже для них значение “собрания” (*самаджа*) остаётся неясным без процедуры обсуждения с Учителем, так как они испытывают недостаток в понимании. Сколько ещё таких других бодхисаттв? Даже когда личности стадии Сандалового дерева и др., у которых созрели их благие корни, но не велико побуждение, учатся на этом собрании, они отвечают апатией, ибо им трудно схватить смысл.

Таким образом, Чандракирти повторно определяет Татхагат и бодхисаттв в тексте так, чтобы эти уважаемые категории святых существ никогда не могли стать субъектами неуверенности. Нельзя сомневаться, что именно это значение было намерением авторов священных писаний; позже эта мысль подчёркнута снова в ГСТ XV, 39. Изначальный Будда (*ади-буддха*) Бодхичиттаваджра собирается обсудить организацию реальности, а другие будды выглядят столь же потерянными, как новички в университетском офисе. Они подвержены как раз той эмоции, которая наименее ценилась убеждёнными в своей правоте индийскими монахами: сомнению. Создание мандалы в первой главе ГСТ бессмысленно, если личность Бодхичиттаваджры не окружить другими буддами и бодхисаттвами системы, кто должен в конечном счёте занять свои несколько мест в этой мандале. В их бесстыдном вызове получить мудрость буддийских сообществ авторы Тантры выдали очевидное предупреждение. Авторы “Лотосовой сутры” сделали то же за многие столетия до этого. Этот материал... может расколоть сообщество. Эти обидные проступки (преступления) нарушили самые глубокие системы ценностей индийских буддистов, для которых раскол сообщества было одним из самых отвратительных возможных преступлений. К сожалению, экзегетическая помощь источников редко рассматривается при обсуждении тайных ценностей системы, но... теоретические трактаты Ваджраяны и те многие памятники экзегетической разработки, которые формировали, схематизировали, делали признанными и продвигали изумительную массу тайных священных писаний, играли главную роль для средневековых индийцев и тибетцев...».

Далее Р. Дэвидсон перевёл и прокомментировал 15 строф из второй главы «Гухья-сиддхи» Падмаваджры (IX в., также комментатора «Буддха-капала-тантры»), в которой затрагиваются вопросы первой главы ГСТ [там же: 255–258]. По его мнению, «Гухья-сиддхи» демонстрирует то, как понимали «Гухья-самаджа-тантру» в IX в.

«Наивысшее состояние есть тело Победителей, но оно нереализовано даже Буддами. Такая трансцендентность созерцания является довольно стандартной характеристикой эзотерической литературы и нормативно объясняется с помощью определений, в которых отсутствуют понятия: где нет идеи созерцательной деятельности, там не спрашивают о медитативной категории самосознания. Предполагаемое утверждение о теле Будд без их собственной реализации. Другое дело, что в “Гухья-сиддхи” наслаждаются ГСТ. Во второй главе “Гухья-сиддхи” Падмаваджра стремится объяснить трудный пассаж “Гухья-самаджа-тантры” о том, как Бодхичиттаваджра мог бы понимать Собрание (*guhya-samāja*), которое послужило причиной того, что другие Будды *мандалы* впали в такие губительные сомнения⁶.

⁶ Нижеследующий перевод из «Гухья-сиддхи» выполнен с санскритского текста, приведённого Р. Дэвидсоном в примечаниях [там же: 402].

“Поэтому, теперь я объясню некий ритуал совершенствования (*садхана*),
Свойственный тайному соединению (*гухья-самбхава*)
И творимый посредством пути, установленного в *Самадже*
(*самаджа-маргена*),

Но не посредством стадий размышления из других тантр
(*тантра-крамена*). (1)

Отклонив подальше все внешние пути
Тантр действия (*бахья-тантра-крийя-марга*),
Нужно сосредоточиться на сущем, как оно есть (*йятха-бхута*),
Посредством йоги на стадии метода [*Самаджи*]
(*самньяйя-крама-йогена*). (2)

Теперь много учителей (*ачарья*) утверждают,
Что в [системе] Благородной Самаджа-тантры
Творцом и певцом является Локеша –
Лучший руководитель, обладатель великого свечения (*махадьюти*). (3)

Но мы только из одной преданности
У ног учителя (*гуру-пада-прасада*) утверждаем,
Что у Благородной Самаджи
Нет никакого другого творца и певца. (4)

Тантру услышал и произнёс
Хридваджра [= *Bodhicittavajra*]. Он один Учитель.
Таким образом, нет никого другого,
Отклонив которого, [обретём] великое Счастье. (5)

От сказанного “Так Я слышал”
До слов “пребывал” –
То было произнесено Читтаваджрином
Лично (*свайям*) среди всех Просветлённых. (6)
Поскольку сказано о месте пребывания,
Как о чистом и божественном,
Тем прекрасным повелителем Великого блаженства
(*шри-махасукха-натхена*),

То и я буду немного говорить о том же. (7)
Поскольку Могущественный (*прабху*) показал
На то единственное высочайшее место,
Которое у Просветлённых является источником сути Тантры
(*тантра-сад-бхава*),

Поэтому это его собственное Великое блаженство. (8)
Услышав, в чём состоит источник сути Тантры,
Тогда у всех рождённых Победителями (*джина-атма-джа*)
Случилось потрясение, они наполнились беспокойством,

И обратились к Великому Владыке (*парама-ишвара*): (9)
"О Герой (*вира*), что же это за Учение (*дхармата*)?
О Могущественный, Оно ведь выражено столь плохими словами
(*дурбхаша*).
Оно непрерывно причиняет беспокойство не только среди рождённых,
Но даже среди Просветлённых, и в высшей степени. (10)
О Могущественный, представив Наивысшую Алмазную колесницу
(*Ваджраянам ануттарам*),
Как безгранично таинственную (*атьянта-гупта*),
Однако Тобой сказано,
Что она являет собой равенство всех учений. (11)
Таким образом, те, кто наилучшие из всех Просветлённых,
Но чьи мысли рассредоточены,
Те, дрожа от изумления, оцепенев и потеряв разум,
Всё-таки привели свои мысли в состояние Просветлённого ума
(*бодхи-читта*). (12)
Итак! Это – учение тайной,
Чрезвычайно тайной Алмазной колесницы,
Которая лишена самосущего (*нихсвабава*)
И является чистой и которая ни с чем не сравнима. (13)
Тогда Ваджрасаттва, увидев,
Что все Просветлённые окаменели [будучи ошеломлёнными],
Вошёл в божественное созерцание (*дивьям самадхим*),
Состоящее из счастья и великого блаженства. (14)
Как следствие, он заставил всех Просветлённых
Приступить к соитию ваджры и лотоса (*ваджра-падма-прайога*)
И, благодаря воплощению самого высокого наслаждения
(*парама-ананда-рупа*),
Обратился к ним со сладкой речью. (15)

В отличие от Чандракирти, Падмаваджра пытается выразить идею, что природа медитативной системы, отражённая в «Гухья-самаджа-тантре», состоит из качеств, которые беспрецедентны. Для Падмаваджры не только послание – вне понимания всех будд, но и является чрезвычайно тревожащим для них; и их волнение исправляется, только если они вступают в воображаемый сексуальный контакт с женщиной определённого рода. Действительно, Падмаваджра заканчивает здесь фактическое определение тантрического священного писания: выражение личного великого блаженства Бодхичиттываджры, которое является сущностью всех Будд тантр. Кроме того, его великое блаженство является явно результатом единства дополнений, которое как физическое выражение и главная техника есть союз сексуальных органов мастеров Ваджраяны».

Перевод этой главы (частично: шлоки 2–4 и прозаический фрагмент после первой шлоки) по изданию Б. Бхаттачарьи привёл также Д. Снеллгроув [Snellgrove 1987: 132–133]. Во всех главах этого перевода в квадратных скобках приводятся авторские смысловые толкования для читателя русского текста и авторские дополнения для прояснения значений. Санскритские имена поясняются в переводе очень редко, поскольку в подавляющем большинстве случаев они уже разъяснены автором в предыдущих трудах и слова-рях [Андросов 2006: 571–770; Андросов 2011], а также в изданном им с переводом тексте справочника «Дхарма-санграха» [Андросов 1999; Андросов 2000: 451–609, 640–762].

Комментированный перевод

1. Так Я слышал, что однажды Благодатный⁷ пребывал в лонах алмазных йогинь (Ваджрайогини)⁸, кои суть тело, речь и ум всех Истинносущих⁹. Его сопровождали великие существа

⁷ Благодатный (санскр. Bhagavant, тиб. bcom ldan 'das, благодатный, счастливый, прекрасный) – эпитет и форма обращения к Будде, одно из его имён, как «излучающего и одаривающего благом». В Ваджраяне так же называют мирных йидамов мужского облика. Бхагаван (на русский язык иногда не переводят) – один из эпитетов не только Будды Шакьямуни, так же обращаются и к индуистским богам, прежде всего к Вишну и Кришне. По-русски наиболее точная передача смысла эпитета Бхагаван в буддийских текстах – это *Благодатный*. Это слово со значениями «приносящий радость», «полный благ», «исполненный благодати» наиболее близко передаёт смысл палийско-санскритского термина.

⁸ Д. Снеллгроув в этом фрагменте использует такой перевод: in the vaginas of the Vajra-maidens [Snellgrove 1987: 206], Дж. Кэмпбелл: in the vaginas of the Adamantine Women [Campbell 2009: 33].

⁹ Согласно «Прадипа-уддхотана-тике» Чандракирти, «Он Благодатный, потому что одарён благодатью (bhāgya-saṃprannatvād) и потому что Он превзошёл всю неприязнь без остатка (aśeṣa-vipakṣa-bhañjanāc ca); Истинносущие (Татхагаты) суть те, кто достиг истинно сущее (татхата – один из терминов Махаяны для обозначения абсолютной реальности, синоним Просветления. – В. А.). Их тело, речь и ум есть Махаваджрадхара, чья духовная супруга – Мудрость (Праджня), которая и есть лоно (bhaga, yoṣidbhaga), ибо расщепляет яды сознания (kleśa-bhañjanāt)». Далее Чандракирти разъясняет, что «благодать» означает шесть или восемь отличительных свойств

Просветления (бодхисаттва-махасаттва)¹⁰, которых совершенно нельзя описать, но их количество можно сравнить с мельчайшими частичками, из которых состоит гора Сумеру во всех странах будд (буддха-кшетра). Так, по именам великие существа Просветления суть Самайяваджра, Кайяваджра, Вагваджра, Читтаваджра, Самадхиваджра, Джапаваджра, Притхививаджра, Апваджра, Теджоваджра, Вайюваджра, Акашаваджра,

Просветления, Истинносущие (Татхагаты) представляют пять групп дхарма-частиц (*скандха*), лоно есть абсолютная истина (*paramārtha-satya*) и пустотность (*śūnyatā*). Значение всех тантр целиком содержится в этом высказывании или даже в одном единственном слове *evam*. См. [Guhyasamāja Tantra 1971: 141].

Относительно множественного числа Ваджрайогинь и их лона (*yoṣidbhageṣu* – Loc. Pl.), нужно признать, что все переводчики (включая тибетских по Пекинскому и Лхасскому изданиям) предпочитают использовать единственное число. Поскольку эта фраза является вступительной в большинстве тантр, то и их переводчики следуют тому же правилу. Но если вдуматься в догматику Ваджраяны, то по определению Будда пребывает везде, и почему бы ему не быть во всех лонах своих духовных супруг? К примеру, Кришна ублажает одновременно всех своих пастушек (гопи). Ведь речь идёт о духовном акте «пребывания в лотосе», а не о телесном соитии Истинносущего.

Но вся эта фраза целиком символична (как в каждом слове, так и каждом слого) и является зачином всех тантр наивысшей йогии, называемых «отцовскими», или «тантрами искусного способа, средства, метода» (*упай-я-тантра*). Тантры, называемые «материнскими» (*йогини-тантра*), или «тантрами мудрости» (*праджня-тантра*), имеют другой зачин: «Он (Благодатный) пребывал в высшем блаженстве природы всего» (см. [Shatsahasrika-hevajra-tika 2004: 349]).

В связи с названной работой следует заметить, что её автор, Малати Шендге в переводе сохранил множественное число для «лона алмазных йогинь», правда, он его не переводит (*bhagas*). Однако множественность истолковывается (в примечаниях) совсем иначе: «Слово *bhaga* (чаще всего интерпретируется неправильно) объясняется так. В *nāḍi-yoga* говорится, что дыхание проходит сквозь психические центры в теле, в верхней части которого это пупок, сердце, горло, лоб и макушка. Согласно комментатору, *bhaga* может быть коллективным названием, данным трём центрам нижней части тела, т. е. пупку, *guhya* и *vajraṇṇi* (*vajraṇṇi* может относиться к центру ниже пупка, в котором 72000 *nāḍis*). Таким образом, интерпретация слова *bhaga* как “блаженства”, данная Снеллгроувом (Hevajra-tantra-11959: 47), искусственна и ничего не значит» [Shatsahasrika-hevajra-tika 2004: 163, 294].

¹⁰ Чандракирти полагает, что среди них находились и такие славные бодхисаттвы, как Сарваниваранавишкамбхин, Кшитигарбха, Локешвара, Ваджрапани, Акашагарбха, Майтрея, Лочана, Мамаки, Пандаравасини, Самайятара, Манджушри, Рупавишая, Щабдавишая, Гандхавишая, Расавишая, Спаршавишая и Самантабhadра [Pradīpodyotana 1984: 17; Guhyasamāja Tantra 1971: 141].

Рупаваджра, Щабдаваджра, Гандхаваджра, Расаваджра, Спарщаваджра, Дхармадхатуваджра¹¹.

Они, великие существа Просветления (бодхисаттва-маха-саттва), которых совершенно нельзя описать, но их количество можно сравнить с мельчайшими частичками, из которых состоит гора Сумеру во всех странах будд, обращены лицом к перечисляемому ниже Истинносуущим (татхагата), пребывающим в пространствах [этих стран]: Акшобхьяваджра, Вайрочанаваджра, Ратнакатуваджра, Амиабхаваджра, Амогхаваджра¹².

Таким образом, [йогин находится] пред ликом перечисляемых ниже Истинносуущих (татхагата), пребывающих во всех пространствах [этих стран]. Так именно. И он (созерцающий) видим всеми Истинносуущими, пребывающими в пространствах [этих стран], наполненных полностью, словно семенами сезама.

Затем Благодатный Истинносуущий Махавайрочана¹³ приступил к сосредоточенному созерцанию (самадхи самапанна), известному как «Алмаз великой любви (рага) ко всем Истинносуущим»¹⁴. К этому (созерцанию) он призвал приступить всех

¹¹ Данное перечисление можно рассматривать как введение в состав терминологии Алмазной колесницы специальных терминов других направлений буддизма, поэтому все они названы «алмазными» (ваджра). Открывает список ключевой термин Ваджраяны – самайя. Остальные термины приводятся матриками, известными со времён раннего буддизма: 1) тело, речь, ум, 2) созерцание и бормотание мантр, 3) земля, вода, огонь, воздух, пространство, 4) цветоформа, звук, запах, вкус, осязание и умственные объекты. По-видимому, предназначение этого списка – показать преемственность Ваджраяны от Хиньяны и Махаяны или от Шрвакаяны и Бодхисаттваяаны. И эти 17 божеств составляли свиту Наивысшего будды сакральной мандалы ГСТ, см. [Tucci 1934–35: 339–341].

¹² Данная пятёрка имён считается самым ранним перечислением пяти будд созерцания (дхьяни-будда) и первым тантрическим (алмазным – ваджра) примером структурирования, или построения мандалы, как медитативной деятельности, так и теоретического осмысления высших будд Тела блаженства (самбхога-кайя) в буддийском наследии.

¹³ Согласно Дж. Туччи, Махавайрочана «Гухья-самаджи» совершенно отличен от Вайрочаны из списка пяти Истинносуущих, и «это ясно из контекста, поскольку он всегда тот самый Бог, который входит в самадхи, поглощает своей тройственной ваджрой тела, слова и дух всех татхагат» [Tucci 1934–35: 342]. Т. е. он тот «шестой», что и Ваджрадхара. Его называют и другими именами.

¹⁴ Д. Снеллгроув в этом фрагменте использует такой перевод: Great Passion-Method of All Buddhas [Snellgrove 1987: 206].

названных Истинносуших, уже пребывающих в его собственных алмазных теле, речи, уме. И тогда все эти Истинносушие, чтобы доставить радость Благодатному – главе всех Истинносуших, который является Алмазом тела, речи и ума, сотворили из своих ликов женские облики, которые вышли из тела Благодатного Махавайрочаны. Пред ним предстали: некто обликом Буддхалочаны, некто обликом Мамаки, некто обликом Пандаравасини и некто обликом Самайятары, а также некто воплощающий сущность цвета и формы (*рупа*), некто воплощающий сущность звука, некто воплощающий сущность запаха, некто воплощающий сущность вкуса, некто воплощающий сущность касания.

Затем Истинносухий Акшобхья, пребывающий в лонах алмазных йогинь (Ваджрайогини), кои суть тело, речь и ум всех Истинносуших, приступил к созерцанию незапятнанной четырёхсторонней мандалы Махасамайи¹⁵.

1

Это то, что по своей природе кристально чисто¹⁶
И со всех сторон имеет отличающуюся форму,
Окружено облаками просветлённых
И густым роем горящих искр;
Благодаря мандале кристально чистой (луны) и прочему,
Соединяются с градом всех Истинносуших.

Затем Благодатный – глава всех Истинносуших, который является Алмазом тела, речи и ума, – занял место в центре великой мандалы всех Истинносуших. И тогда Истинносушие Акшобхья, Ратнакету, Амитаюс, Амогхасиддхи, Вайрочана пребывали в сердце Истинносущего Бодхичиттаваджры¹⁷.

¹⁵ В принципе возможен и другой перевод: «... Акшобхья приступил к созерцанию незапятнанной четырёхсторонней мандалы Махасамайи, пребывающей в лонах алмазных йогинь, кои суть тело, речь и ум всех Истинносуших».

¹⁶ «Формы божеств смотрят словно помещённые в кристалл», мандала наполняется всеми проявлениями пяти Истинносуших, «горящие искры» суть яростные божества, «луна и прочее» означает мандалы, создаваемые в качестве сидений будд созерцания (букв. «яркая мандала и прочее»)» [Pradīpodyotana 1984: 19; Guhyasamāja Tantra 1971: 141–142].

¹⁷ Можно сказать, что вся мандала – это сердце Истинносущего, условно расположившегося над мандалой.

Затем Благодатный Истинносущий Бодхичиттаваджра¹⁸ приступил к сосредоточенному созерцанию (самадхим самапанна), известному как «Алмаз могущества (абхибхавана) всех Истинносущих». Непосредственно за сосредоточением главы всех Истинносущих природа целого пространства (акаша-дхату) преобразилась, представ твёрдой, как Алмаз всех Истинносущих. И тогда, благодаря тому состоянию Ваджрасаттвы, все существа, пребывающие в природе целого пространства, обрели счастье и радость всех Истинносущих.

Затем Благодатный Истинносущий Бодхичиттаваджра приступил к сосредоточенному созерцанию, известному как «Ваджра происхождения обета (самаяя) и Алмаз тела, речи и ума всех Истинносущих», и проявился в образе (мурти) человека высшего интуитивного знания (маха-видья-пуруша)¹⁹, представ пред всеми Истинносущими и существами. Именно так он предстал непосредственно – Благодатный Истинносущий Бодхичиттаваджра, видимый в образе трёхликого всеми Истинносущими²⁰.

¹⁸ Д. Снеллгроув в переводе пассажа называет этого Будду Vajra Thought of Enlightenment [Snellgrove 1987: 132–133, а также 207]. Он перевёл этот фрагмент, начиная с этой строки и до конца третьей строфы, и странно, что не обратил внимание на последний тантрический термин названной строфы – самаджа.

¹⁹ Согласно Ф. Фремантле, «Хотя обычно мантра женского божества Vidyā интерпретируется здесь, как и в главе 2, в качестве мантры тела, речи и ума: Om, ah, hūm, но здесь термин “vidyā-puruṣa” объясняется, как и в “Прадипа-уддъотана-тике” Чандракирти и в “Уттара-тантре”, как союз абсолютной истины (vidyā paramārtha-satyam) и относительной истины (puruṣaḥ samvṛti-satyam), который предполагает, что божество должно быть визуализировано в соитии с его женской стороной. Впрочем “Прадипа-уддъотана-тика” не высказывается в этом случае буквально так, а в этой главе далее богиня проявляется отдельно» [Pradīpodyotana 1984: 20–21; Guhyasamāja Tantra 1971: 142].

²⁰ По мнению А. Ваймана, в этом абзаце описывается «метод открытия мастера ученику» [Wayman 1980: 248–249]: «Then the Bhagavat, the vajra of bodhicitta, the Tathāgata ('come' or 'gone' 'the same way'), immersing himself in the samādhi named Diamond of the Body, Speech, and Mind of all the Tathāgatas and Diamond of symbolic generation, blessed the body of the great incantation person to have the blessing of the sattvas belonging to all Tathāgatas. No sooner was that blessed, than the Bhagavat, the vajra of bodhicitta, the Tathāgata, was seen by all the Tathāgatas to have three heads». Перевод он дополнил комментарием на ПУТ Цонкапы: «“Алмаз тела, речи и ума” означает соответственно слог Om, Ah, Hūm. “Алмаз же символического происхождения” значит обожествлённое (deific) происхождение благодаря пяти абхисамбодхи... “Видимый,

Затем все Истинносущие во главе с Акшобхьей вышли из сердца Благодатного Вайрочаны и возвестили такое речение:

2

О, именно все Просветлённые [ради существ]
 Действуют умом Просветления
 (бодхи-читта-правартана),
 Любой из всех Истинносущих есть тайна (гухья),
 Он чист и непостижим разумом.

Затем все Благодатные Истинносущие вновь собрались на встречу, дабы почтить Благодатного Бодхичиттаваджру облаками драгоценностей, составляющих сущность обета (самаяя-таттва) трепещущих от благоговения (пуджа) всех Истинносущих. Склонившись они произнесли:

3

О, Благодатный, возглашай высшую реальность
 (таттва),
 Свойственную совокупности сущностей Ваджры
 (нектаров — ваджра-сара),
 И которой таинственно обладают все Истинносущие,
 И которая таинственно порождается ими,
 как рождающееся слияние пары (самаджа)²¹.

Затем Благодатный Истинносущий Бодхичиттаваджра сказал так всем Истинносущим: «Верно, верно, о, Благодатные все

как имеющий три головы» означает быть видимым всеми последователями в этом мире».

²¹ Строфа понимается по-разному. Так, Ф.Фремонтле переводит две последние пады: «the secret of all Tathgatas, the union, born of the secret». А. Вайман перевёл строфу: «Lord, pray explain the samāja, the reality, sum of diamond essences, the all-tathāgata secret, and what arises from the secret!» [Wayman 1980: 105]. Чандракирти поясняет: «Самаджа значит самбандха (связь, брачный союз, родство). Самаджа – это рождение из двух единицы. Самаджа – это соединение ваджры (в оригинале чандра, т. е. мужское начало) и падмы (лотос – женское начало), слившихся воедино. Самаджа – это соединение мудрости (праджня) и средства (упайя), словно беременная женщина (гарбхи)...» [Pradīpodyotana 1984: 21–22].

Истинносущие, ведь такое сомнение возникает не только у всех Истинносущих, но и у других существ, стремящихся к Просветлению (*бодхи-саттва*)». От этого все Благодатные Истинносущие преисполнились чудо-тайной. Из всех Благодатных Истинносущих, удаливших сомнения, Благодатный – господин всех Истинносущих – вопрошал: «Может ли Благодатный объявить о тайне тела, речи и ума всех Истинносущих, которую он не вправе сообщать даже на собрании всех Истинносущих, обладающих такими же свойствами (*гуна*)? Тогда Благодатный словами о том, как создаётся алмазный обет (*ваджра-самайя*) всех Истинносущих, установил бы правило для всех Истинносущих относительно того, как воспринимать (переживать) счастье и радость (*сукха-сауманасья*) у всех Истинносущих, ибо все Истинносущие ярко сияют причиной и следствием обрётённого истинного и высшего знания (*джняна-абхиджня*)».

Затем Благодатный Истинносущий, Алмаз тела речи и ума всех Истинносущих, изучив наставления всех Истинносущих, приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз – светильник знания», и благодаря собственному Алмазу тела, речи и ума вышел из него и обратился к сердцу и высшей сущности семейства злости (*двеша-кула*): «Ваджра-дхрик» (Держащий Ваджру)²². Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих и в наивысших состояниях соития (*самйога*) Акшобхьи и великой йогини (*махамудра*), будь-то чёрного, белого или красного цветов, занял место в [центре] алмазного тела, речи и ума всех Истинносущих – Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

²² Здесь и в нижеследующих абзацах до конца главы применяются особые восклицания, чтобы призывать Победителей и божественных персонажей на мандалу. «Каждое из этих божеств вызывается соответствующей мантрой, биджа (тиб. *sa bon*), или семенем, что также используется в медитации для того, чтобы увидеть предполагаемое божество. Эти мантры, называемые хридайя, видья, мудра, состоят из имени с суффиксом: Ваджра-дхрик, Джина-джик, Ратна-дхрик, Аролик, Праджня-дхрик, Яма-анта-крит, Праджня-анта-крит, Падма-анта-крит, Вигна-анта-крит, Двеша-рати, Моха-рати, Рага-рати, Ваджра-рати» [Tucci 1934–35: 344].

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Ваджра происхождения обета (*самайя*) всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к сердцу и высшей сущности семейства мрака сознания (*моха-кула*): «Джина-джик» (Побеждающий Победитель). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих и в наивысших состояниях соития (*самйюга*) Вайрочаны и великой йогини (*махамудра*), будь-то белого, чёрного или красного цветов, занял место на востоке Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «алмазная слава рождения драгоценности всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к сердцу и высшей сущности семейства жемчужины, исполняющей желания (*чинта-мани*): «Ратна-дхрик» (Держащий драгоценность). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих и в наивысших состояниях соития (*самйюга*) Ратнакету и великой йогини (*махамудра*), будь-то жёлтого, белого или чёрного цветов, занял место на юге Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз происхождения великой страсти всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к сердцу и высшей сущности семейства Алмаза страсти (*ваджра-рага-кула*): «Аролик»²³. Когда он

²³ Eiji Takahashi [Takahashi 1981: 137] предположил, что это непонятное слово может значить "sip the genital". Дж. Туччи: «Очевидно, что все эти мантры передают значение, за исключением Аролик, биджа Амитабхи. Фактически я не знаю ни одного санскритского корня, который помог бы объяснить это странное слово. Не знал этого и Чандракирти, который, комментируя главу, давал соответствующие интерпретации мантры: "А" значит полный, а "ро" – это жизнь... Я склонен видеть в Аролике санскритскую транскрипцию некоего чужого слова, связанного с культом божества, которое пришло в Индию, будучи ассоциированным с Амитабхой или Амитаюсом» [Tucci 1934–35: 345; Pradīpodyotana 1984: 24]. «Аролик» встречается и в «Хеваджра-тантре» (I, V, 12) и в контексте фразы – это Амитабха, см. [Nevajra-tantra-1959: 61 и note 4].

это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (видья-пуруша) тела, речи и ума всех Истинносущих и в наивысших состояниях соития (самйюга) Локешвары²⁴, великого владыки знания и великой йогини (махамудра), будь-то красного, белого и чёрного цветов, занял место на западе Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (самадхи), называемому «Алмаз происхождения непогрешимого союза всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к сердцу и высшей сущности семейства крюка связи (самайя-каршиана-кула): «Праджня-дхрик» (Несущий мудрость). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (видья-пуруша) тела, речи и ума всех Истинносущих и в наивысших состояниях соития Амогхаваджры и великой йогини (махамудра), будь-то зелёного, белого и чёрного цветов, занял место на севере Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

4

Ненависть, мрак сознания и страсть,
Жемчужина, исполняющая желания, и Самайя —
Вот именно те пять семейств
Для стремящихся осуществить желания
и освобождение²⁵.

²⁴ Локешвара (он же Авалокитешвара) является великим просветлённым существом (*маха-бодхи-самтв*а), представляющим здесь Будду Амитабху.

²⁵ Согласно Чандракирти, «Семейства суть природа пяти групп дхарма-частиц (скандха); “освобождение” есть “великое блаженство” (маха-сукха), а “желание” есть “желание освобождения”» [Pradīpodyotana 1984: 25; Guhyasamāja Tantra 1971: 142]. В переводе А. Ваймана: «Hatred and delusion; likewise lust, wish-granting gem, and symbol-pledge are the families. And they arrange the liberation in terms of the five 'desires' (sense objects)». Ниже он приводит и пояснения Цонкапы из типпани на ПУТ: «Ненависть (двеша) – это семейство Акшобхьи, заблуждение (моха) – Вайрочаны, страсть (рага) – Амитабхи, жемчужина, исполняющая желания, – Ратнасамбхавы, а символическое обещание (самайя) – Амогхасиддхи. Освобождение в терминах пяти желаний (объектов чувств) означает абсолютную акшара-махасукху (непрекращающийся великий экстаз)» [Wayman 1980: 244].

Затем²⁶ Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Самайя, которую предпочитает держатель ваджры (*Ваджрадхара*) всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к лучшей из нецеломудренных женщин-йогинь всех держателей алмаза (*Ваджрадхара*): «Дवेशа-рати» (Ненависть и наслаждение). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], принял образ женщины и занял место в восточном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз, который предпочитаем всеми Истинносущими», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к лучшей из нецеломудренных женщин-йогинь всех держателей алмаза: «Моха-рати» (Мрак сознания и наслаждение). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], принял образ женщины-йогини и занял место в южном углу²⁷.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз, который предпочитают все Истинносущие, испытывающие страсть (*дхара-рага*)», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к лучшей из нецеломудренных женщин-йогинь среди всех носящих страсть: «Рага-рати» (Страсть и наслаждение). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел

²⁶ Далее Тантра представляет четырёх богинь – духовных супругов четырёх будд мандалы: Мамаки – супруга Акшобхьи, Лочана – супруга Вайрочаны, Пандаравасини – супруга Амитабхи и Тара – супруга Амогхасиддхи. О них см. также ДС, IV [Андросов 2000: 474–476].

²⁷ Б. Бхаттачарья полагает, что далее пропущен аналогичный абзац с обращением «Иршья-рати» (Ревность и наслаждение) [*Guhyasamāja Tantra* 1931: 8], что не принято другими издателями. Но Б. Бхаттачарья установил место этой супруге на мандале (диаграмме) и вставил дополнительный пассаж в текст Тантры, см. [там же: 7–8]. Другие исследователи отринули это мнение, в том числе Дж. Туччи, на том основании, что этого абзаца нет ни в китайском, ни в тибетском переводах, и более того, пятой супруге нет места на мандале Гухья-самаджи, см. [Tucci 1934–35: 344].

из [своего тела], принял образ женщины-йогини и занял место в западном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Ваджра несоответствия (*висамвада*) телу, речи и уму всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к лучшей из нецеломудренных женщин-йогинь – носительниц мудрости (*праджня-дхара*) всех Истинносущих: «Ваджра-рати» (Алмаз и наслаждение). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], принял образ женщины-йогини и занял место в северном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Ваджра Вайрочаны», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к Воплощению великого гнева по имени Высшая власть на мандале всех Истинносущих: «Яма-анта-крит» (Сотворивший предел Смерти). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], приняв образ Ужаса²⁸ (*сантрасана*) всех Истинносущих, и занял место в восточном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз наивысшего Просветления (*абхисамбодхи*) всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к Воплощению великого гнева по имени Высшая власть на мандале всех Истинносущих: «Праджня-анта-крит» (Сотворивший предел Мудрости). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], приняв образ Ужаса (*сантрасана*) пред обетом Алмаза (*ваджра-самая*), и занял место в южном углу.

²⁸ Согласно Чандракирти, этот «Ужасный» является стражем мандалы четырёх направлений и отождествляется с Ямантакой – воплощением Вайрочаны, так же как Апараджита – воплощение Ратнасамбхавы, Хайягрива – Амитабхи, а Амритакундали – Амогхасиддхи [Pradīpodyotana 1984: 26; Guhyasamāja Tantra 1971: 143].

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «создатель драгоценности Учения всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к Воплощению великого гнева по имени Высшая власть на мандале Носителя страсти (*рага-дхара*) всех Истинносущих: «Падма-анта-крит» (Сотворивший предел Лотоса). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], приняв образ Речи всех Истинносущих, и занял место в западном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз тела, речи и ума всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к Воплощению великого гнева по имени Высшая власть на мандале тела, речи и ума всех Истинносущих: «Вигхна-анта-крит» (Сотворивший предел препятствию). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], приняв образ тела, речи и ума всех Истинносущих, и занял место в северном углу.

Таковы существа связи (*самайя-саттва*) мандалы, радующиеся телу, речи и уму всех Истинносущих.

[Концовка]

Такова первая глава – глава о Благословении мандалы созерцания всех Истинносущих, содержащаяся в Великой таинственной царственной тантре тайной общины, которая есть тайна и высшая тайна тела, речи и ума всех великолепных Истинносущих.

Вторая глава

УМ ПРОСВЕТЛЕНИЯ

(Bodhi-citta-paṭala)

Аннотация

В данной главе рассматриваются, устанавливаются и принимаются в качестве тантрической основы доктринально-философские положения Махаяны. Делается это всё на фоне продолжающихся созерцательных мистерий Самантабхадры и других персонажей тантры. Очевидна мадхьямиковская подоплёка кратко излагаемых доктрин (строфы 2–6), звучащих из уст пяти «главных» будд Ваджраяны: Самантабхадры, который здесь отождествляется с Вайрочаной, Акшобхьи, Ратнакеты (Ратнасамбхавы), Амитаюса (Амитабхи), Амогхасиддхи. Но строфа 7 привносит также блеск йогачары. Синтез и единство положений двух главных школ Махаяны – характерная черта Наивысшей йоги. Начальная мантра следующей главы подтверждает сказанное выше.

Дж. Туччи высказался о данной главе: «*Гухья-самаджа-тантра* не является философским текстом, будучи сосредоточенной главным образом на мистических реализациях и описаниях эзотерических литургий, которые, как предполагалось, вели к наивысшему блаженству *самадхи*. Только одна из глав посвящена метафизическим вопросам, поскольку она связана с определением характера и сущности *бодхи*. Она содержит некоторые *гатхи*, в которых Ади-будда (называемый Сарва-татхагата-кайя-вак-читта-ваджра) и пять татхагат выражают взгляды догматического и метафизического основания мистической *садханы Гухьи*» [Tucci 1934–35: 351].

И на следующих страницах он анализирует текст начиная с третьей строфы, которая видится ему чрезвычайно важной, «поскольку в ней медитация сосредоточена на процессах мистических переживаний мандалы *Гухья* и совокупности долгих необходимых ритуалов».

Высоко оценивал эту главу и Б. Бхаттачарья: «Развитие *Бодхи-читты*²⁹ – одна из наиболее интересных тем всей Махаяны, а также *Гухья-самаджи*. Для тантриков *Бодхи-читта* крайне важна, и их главной задачей является её развитие, чтобы обрести различные сверхъестественные силы посредством йогических занятий. Фактически вся мандала пяти дхьяни-будд есть творение *Бодхи-читты* и ничего более... Определения, данные во второй главе ГСТ, сформулированы все мистически, и по тексту главы трудно понять природу *Бодхи-читты* тому, кто не практикует йогу. Когда члены собрания попросили Господина объяснить *Бодхи-читту*, он вместо ответа посоветовал им произвести Читту (ум) в форме Кайя (тела), Кайю в форме Читты, и Читту трансформировать в Вак (речь)»³⁰ [Guhyasamāja Tantra 1931: XVII–XX].

Добавлю ещё несколько пояснений относительно этого сложнейшего понятия. Бодхи-читта (санскр. bodhi-citta, тиб. byang chub kyī sems, sems bskyed, воля к Просветлению, ум Просветления) – в зрелой стадии тантрического учения объяснялась как один из трёх корней, которые необходимо «вырастить» в сознании, чтобы духовно совершенствоваться в махаянском Законоучении. Это называется «порождать в сострадательном уме волю, или устремление, к Просветлению» (*бодхи-читта-утпада*). Одновременно с этим необходимо «выращивать» ещё два корня: а) полную чистоту намерений и усилий воли, б) полный отказ от «я» и «моё». Эти качества ума составляют основу становления бодхисаттвы, который обретает Просветление не ради ухода в нирвану, а чтобы из сострадания помогать другим существам следовать по Пути освобождения. Говорят о трёх видах развития Бодхи-читты: 1) решимость вести

²⁹ В моём переводе – «Просветлённый ум», а также «состояние просветлённого ума».

³⁰ См. ниже начало главы 2: «Сотворить нужно ум в форме тела, тело в форме ума, а ум как высказывание речи».

все существа к Просветлению, подобно тому как царь ведёт своих подданных; 2) решимость сопровождать существа в Пути к Просветлению, подобно тому как лодочник везёт пассажиров; 3) решимость следовать за существами, направляя их в Пути, подобно тому как пастух направляет своих подопечных. На духовном Пути Бодхи-читта осуществляется посредством применения десяти совершенствований (*парамита*).

Кроме того, различают Бодхи-читту по подходу: одно дело — желать развивать её (*пранидхи-читта-утпада*, тиб. *smon pa'i sems bskyed*), а другое — предпринимать конкретные усилия (тиб. *'jug pa'i sems bskyed*). Столь же важно различать позицию полного Просветления (*парамартхика-бодхи-читта*, тиб. *don dam byang chub sems*) и позицию «относительного» Просветления (*санкетика-бодхи-читта*, тиб. *kun rdzod byang chub sems*), которая в свою очередь имеет ещё два подхода.

В общем-то, не совсем ясно, почему глава названа «Бодхи-читта». Никакого рассмотрения этого сложнейшего понятия здесь нет. Поэтому воспользуемся наблюдениями Д. Снеллгроува, сделанными при анализе «Хеваджра-тантры». Учёный долго рассматривал пары тантрической связи, слияния, соития, когда два сливаются в одно: мудрость (*праджня*) и средство (*упайя*), или сострадание (*каруна*), *ваджра* и лотос (*падма*), причём именно в этой последовательности, поскольку *ваджра* — это мудрость.

«Термины “мудрость” и “сострадание” (которое, нужно заметить, в тантрах равняется страсти) принадлежат более ранней фазе буддизма и имеют тенденцию затемнять новые значения, которые они получили, такие как “солнце” и “луна”, “*али*” (серии гласных букв) и “*кали*” (серии согласных букв)³¹, которые скрывают значение, подобно коду... Символизм не завершается этими парами, в которых можно воспринять любой член в качестве понимания другого. Но есть и третий член — семя как плод этого союза, иногда называемый со всей ясностью *щукра*³², или, более общо, — *бодхи-читта* и даже *читта*, “ум”. Это имеет место и в относительном (*самврити*), и в абсолютном (*виврити*) аспекте. В первом смысле *бодхи-читта* — это жизненная сила, сущность *сансары* и, следовательно, манифестация

³¹ См. выше очерк 4, «Хеваджра-тантра», I, 21, 30–31 и комментарии к этим строфам.

³² Щукра — многозначный термин, поначалу он обозначал яркое, чистое, белое и многое другое, а затем получил значение любой жидкости, эссенции чего-нибудь и мужского семени, спермы.

мужского и женского начал. *Бодхи-читта* может представлять (только логически) исключительно мужское начало, когда оно уравнивается *рактотой*, кровью, женским началом... В абсолютном смысле *бодхи-читта* есть высший мистический опыт, и он может называться любым из своих атрибутов: великим блаженством (*махасукха*), самостоятельно переживаемым познанием (*свасамведья*), чем-то врождённым (*сахаджа*). Все эти различия вовсе не суть различия, а всего лишь попытка определить относительный и абсолютный аспекты *бодхи-читты*, столь значимой для текста тантр, иллюстрирующая, как мало весь предмет доступен для логического обсуждения... Среди двух других важных синонимов *бодхи-читты* – луна (*чандра*, *цацин*)³³ понимается в абсолютном смысле, когда она одна, и в относительном смысле, когда она в паре с солнцем; луна есть также Акшобхья³⁴, так как Акшобхья – это ум (*читта*), а ум, в сущности, это и есть ум Просветления (*бодхи-читта*)... *Бодхи-читта* рассматривается в двух аспектах: 1) слияние *ваджры* и лотоса, что предполагается в мистическом состоянии, словно луна, тающая в тысячелепестковом лотосе на макушке головы и истекающая через всё тело, приводя его к блаженству; 2) семя – источник существования (*сансара*) и, следовательно, начальная точка (*бинду*) *мандалы*, которая является идеальным представлением *сансары*...» [Nevajra-tantra-1 1959: 24–26].

Значение этой главы особо подчёркивается в комментарии Чандракирти (ПУТ), на что обратила внимание Франческа Фремонтле.

«На уровне относительной истины большая часть этой тантры состоит из инструкций по медитации большого числа божеств, с описанием их визуализаций и цитатами из *мантр*. (В этом контексте много слов, означающих ‘медитируют’, ‘визуализируют’, ‘воображают’, ‘творят’ и т. д., используются синонимически, хотя могут иметь отличающиеся технические коннотации в других типах буддистской литературы.) Эта медитация двояка: состояние творения (*утпатти-крама*) и состояние реализации (*нишпанна- или сампанна-крама*). Первая вовлекает восприятие двойственности, чтобы проникнуть в её иллюзорную природу, йогин визуализирует божества и почитает их как ‘другого’; эта стадия иногда называется ‘путь *мантры*’, хотя мантра используется в обеих медитациях. Вторая стадия называется ‘йога сокровенной самости’ (*адхьяत्मика*), на которой йогин становится единосущим с божеством, а двойственность преодолевается. Вторая глава есть экспозиция этой стадии, а комментарий³⁵ объясняет, что это означает реализацию единства двух истин: творение во внутренней

³³ На санскрите эти слова мужского рода. Может быть, по-русски это стоит передавать как «месяц ясный»?

³⁴ Напомним, что Акшобхья (или Гухьясамаджа) – главный персонаж ГСТ, восседающий в центре мандалы.

³⁵ Ф. Фремонтле занималась манускриптом комментария Чандракирти «Прадиपा-уддхотана-тика», который позднее был опубликован [Pradīpodyotana 1984].

сфере медитации, так же как и во внешнем мире феноменов, не имеет никакой реальности, кроме пустоты. Во всём комментарии делаются различия между этими двумя стадиями» [Guhyasamāja Tantra 1971: 16–17].

Всё это высказывание имеет отношение исключительно к тексту ПУТ, ко времени создания комментария, к периоду развитого состояния Ваджраяны – по той простой причине, что в *мула-тантре* ГСТ не упоминается учение о двух стадиях медитации.

Многочисленны разъяснения «Бодхи-читты» как современными буддологами, так и индийцами и тибетцами прошлого [Williams 1989: 197–204, 275; Нагарджуна 2008: 22–29; Нагарджуна 2011: 3–28; Щантидева 2014а: 61–66; Гампопа 2018: 125–176; Конгтрул 2017: 74–96].

Комментированный перевод

Затем, совершив обрядовое почитание (*пуджа*) Благодатного – Главы тела, речи и ума всех Истинносущих, все Истинносущие склонились ниц и попросили:

1

Возвести, о Благодатный, в чём суть (*сара*) того,
Что обладает высшим телом, речью и умом
И является тайной всех Истинносущих,
Наивысшим умом Просветления
(*бодхи-читтам ануттарам*).

Затем Благодатный Истинносущий, будучи Алмазом тела, речи и ума всех Истинносущих, понял просьбу всех Истинносущих, а также постиг умственные раздумья всех просветлённых существ (*бодхисаттв*) и сказал тем существам: «Сотворить нужно ум в форме тела, тело в форме ума, а ум как высказывание речи».

Тогда все эти великие просветлённые существа сплели воедино тела, речи и умы всех Истинносущих благодаря пространству (*акаша*), и вот какое возвышенное высказывание произнесли:

2

О, именно Самантабхадра³⁶,
 Держатель Ваджры тела, речи и ума,
 Воспевает это происхождение (*утпада*),
 За то, что оно не является происхождением
 (*анутпада*).

Затем Благодатный Истинносущий, будучи Алмазом тела, речи и ума всех Истинносущих, приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Ваджра основы (*найя*) наивысшего Просветления (*абхисамбодхи*) всех Истинносущих», и промолвил в состоянии просветлённого ума (*бодхи-читта*):

3

Если заниматься созерцанием (*бхавана*)
 небытия (*абхава*), то и увидишь небытие,
 В действительности созерцание не есть созерцание.
 Если бы было бытие, то оно не было бы бытием,
 Поскольку созерцание его не воспринимает³⁷.

³⁶ Этот персонаж весьма многозначен, что позволяет создателям тантры употреблять его в нескольких контекстах, главные из которых таковы: Самантабхадра (санскр. samantabhadra, тиб. kun tu bzang po, Всецело Благой) – 1) имя одного из восьми главных бодхисаттв Махаяны, воплощающего щедрость; 2) синоним природы Будды; 3) одно из имён Тела Закона (дхарма-кайя) Будды в качестве воплощения природы ума, откуда, согласно нyingме, проистекают высшие тантрические линии духовной преемственности; 4) эпитет Изначального Будды (Ади-Будда); 5) иногда отождествляется с Вайрочаной. В Тибете Самантабхадра изображается синим (символ неба и пустоты), в акте соития со своей духовной супругой (Самантабхадри), у которой тело белого цвета. Они полностью обнажены, что обозначает совершенство и открытость не только природы ума (Самантабхадры), но и всех возникающих в нём явлений, которые воплощены его супругой.

³⁷ Согласно Ф. Фремантле, «Возможно, это наиболее важный и хорошо известный стих всей тантрической литературы. Цитирование первой

Так заявил Благодатный Истинносущий – Алмаз тела, речи и ума всех Истинносущих.

Затем Благодатный Истинносущий Вайрочанаваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (самадхи), называемому «Алмаз полного постижения (абхисамайя) всех Истинносущих», и промолвил в состоянии просветлённого ума (бодхи-читта):

«Свободное от всех существований,
отстранённое от групп дхарма-частиц (скандха),
от основ сознания (дхату), от опор восприятия (аятана),
от воспринимаемого (грахья) и воспринимающего (грахака),
будучи тождественно бессамостности дхарма-частиц
(дхарма-найратмья),
сознание само по себе (свачитта) изначально
и не производно (ади-анутпанна),
оно есть существование пустотности (ицуньята-бхава)»³⁸.

пады в мало отличающихся вариациях встречается и в “Панча-краме” (Нагарджуны), и в “Секоддешике” (Надапады)» [Guhyasamāja Tantra 1971: 143], и в «Хеваджра-тантре» (I, VIII, 44) – см. [Nevajra-tantra-21959: 30; Nevajra-tantra-11959: 77]. В «Прадипа-уддютане» Чандракирти строфа разъясняется примерно так [Guhyasamāja Tantra 1971: 143–144]: поскольку субстанции нет, постольку всё, что движется и не движется, не имеет подлинной реальности; это означает бессамостность скандх и пустоту дхарма-частиц, такова абсолютная истина; медитации нет потому, что нет объекта медитации, которая, будучи процессом причинно-следственным (т.е. практики и её результата), не реальна, ибо нет такой двойственности, как причина и следствие; медитация на иллюзорной форме божества, принадлежащего к относительной истине, не реальна, поскольку она исчезает в Ясном свете, т.е. в состоянии, в котором две истины не разделены; поэтому содержимое относительной истины не является субстанцией, ибо не имеет независимого существования, а медитация на ней невозможна для того, кто встал на путь недвойственности. См. также [Pradīpodyotana 1984: 32; Wayman 1980: 280; Bentor 2010].

³⁸ См. также [Wayman 1980: 313]. Б. Бхаттачарья «не разглядел» в этой фразе стихотворной строфы, а С. Багчи и другие издатели выделили её, хотя метрика её особая (22 слога в первой строке и 23 во второй). Ф. Фремантле даже присвоила ей четвёртый номер (и это соответствует логике содержания), поэтому в её издании 12 строф, а у остальных – 11 и все они в одном размере шлоки (по 16 слогов), т.е. формально эта строфа выпадает из стилистического ряда. Эта строфа является вступительной для «Бодхи-читта-вивараны» («Разъяснения ума Просветления»). Этот приписываемый Нагарджуне (II–III вв.) текст издан, исследован и переведён К. Линдтнером [Lindtner 1982: 180–217], который указал ещё некоторые тексты Великой колесницы с аналогичной цитатой и выразил недоумение относительно того, как фрагмент тантры мог оказаться в произведении основоположника

Так сказал Благодатный Истинносуший Вайрочанаваджра.

Затем Благодатный Истинносуший Акшобхьяваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Неуничтожимый Алмаз всех Истинносуших», и промолвил в состоянии просветлённого ума (*бодхи-читта*):

4

Эти существования не произведены,
Они не суть дхарма-частицы и не подлинная
реальность (*дхармата*),
Эта бессамость (*найратмья*),
подобная пространству,
Есть твердыня Учения (*найя*) о Просветлении.

Так сказал Благодатный Истинносуший Акшобхьяваджра.

Затем Благодатный Истинносуший Ратнакетуваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз бессамости всех Истинносуших», и промолвил в состоянии просветлённого ума (*бодхи-читта*):

Махаяны [там же: 183, примеч.]. Очевидно, если это не позднейшая интерполяция, то эта строфа, в которой не содержится ничего тантрического, заимствована и Нагарджуной, и другими авторами, и создателями «Гухья-самаджи» из некой неизвестной учёным ранней махаянской сутры. Они ведь сохранились далеко не все, в том числе в китайских и тибетских переводах. «Ранняя буддийская литература была полностью поглощена неорганизованной массой текстов школ. Старая рецитация, которая никогда и не достигала уровня признания всей общиной, совершенно исчезла», а такое состояние привело, во-первых, к потере огромного числа сутр, а во-вторых, к появлению апокрифических текстов и других родов словесности [Lamotte 1983: 7–8]. Недавно опубликованный русский перевод этой строфы, как и отсылка к несуществующим строкам «Гухья-самаджи», вряд ли можно назвать удачным [Нагарджуна 2011: 11, 90, примеч. 16]. Критические замечания должно отнести ко всему переводу «Бодхи-читта-вивараны», но нельзя не отметить здесь же хорошие переводы двух других текстов цикла «Гухья-самаджи»: «Пинди-крити-садхана», названная «Сокращённая садхана славного Гухья-самаджи», и «Шри Гухьясамаджа махайога-тантра-утпада-крама-садхана...» (или «Ваджра-мала») [там же: 29–68 и 69–86 соответственно].

5

Все дхарма-частицы не существуют,
У них отсутствуют признаки дхарм (дхарма-лакшана).
Дхарма-частицам свойственна бессамость,
Такова твердыня Учения (найя) о Просветлении.

Так сказал Благодатный Истинносущий Ратнакетуваджра.

Затем Благодатный Истинносущий Амитаюрваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (самадхи), называемому «Алмазное сияние луча знания всех Истинносущих», и промолвил в состоянии просветлённого ума (бодхи-читта):

6

Поскольку все дхарма-частицы не производились,
Постольку к ним не применимо ни существование,
ни созерцательная практика (бхавана).
«Существованием» называется то,
Что есть благодаря связи с состоянием пространства.

Так сказал Благодатный Истинносущий Амитаюрваджра.

Затем Благодатный Истинносущий Амогхасиддхиваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (самадхи), называемому «Алмаз могущества всех Истинносущих»³⁹, и промолвил в состоянии просветлённого ума (бодхи-читта):

7

Дхарма-частицы суть ярко сияющая природа
(пракрити),
Они совершенно чисты и подобны небесному
пространству (набхаса).

³⁹ Создатели ГСТ изощрённо, и почти не повторяясь, давали названия многочисленным состояниям самадхи. В данном случае оказался редкий пример, когда первое созерцание Бодхичиттаваджры из первой главы (после первой строфы) повторено Амогхасиддхи. Но сравнить их по тексту вряд ли возможно, ибо в первом случае описывается видение, а во втором – слова в состоянии бодхи-читты.

10

Всё исполняющий Самантабhadра,
Действующий с просветлённым умом,
Практикующий путь Просветления (бодхи-чарья),
великий Алмаз,
О, ум Просветления, да будет благоговение пред
тобою.

11

Чистый ум Истинносущего,
Держателя Алмаза тела, речи и ума,
Водителя к Просветлению Просветлённого,
О, ум Просветления, да будет благоговение
пред тобою.

[Концовка]

Такова вторая глава – глава об уме Просветления,
содержащаяся в Великой таинственной царственной тантре
тайной общины, которая есть тайна и высшая тайна тела,
речи и ума всех великолепных Истинносущих.

Третья глава

СОСРЕДОТОЧЕНИЕ, НАЗЫВАЕМОЕ «АЛМАЗНОЕ ПРОЯВЛЕНИЕ»⁴⁰ (*Vajra-vyūho nāma samādhi-paṭala*)

Аннотация

Глава как бы создана для тех, кто хочет конкретно представить себе, что такое стадия построения и развития (*утпатти-крама*), недостаточно продуманно называемая переводчиками «стадией порождения» (см. [Андросов 2011: 206–207]). Перед нами эксплицитно раскрываются последовательные шаги в науке тантрической созерцательной практики. По сути, эти «простые» созерцания мандал пяти будд являются своего рода проверкой для адептов: способны ли они сосредоточить свой ум на ярких описаниях картин. Это обязательное условие для занятий Наивысшей йогой, которое требует сплочения всех сил триады (тело – речь – ум) не только йогина, но и его божества. Условно говоря, фаза развития описывается с 13-ой строфы, когда статические созерцания нужно переводить в динамические, в «расширяющиеся».

Комментированный перевод

Затем Благодатный Истинносущий, Алмаз тела, речи и ума, приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*),

⁴⁰ А. Вайман переводит: «Samādhi called 'Diamond Array'» [Wayman 1980: 138].

называемому «образование облаков (мегха-в्यूха) как излучение всех Истинносущих», и произнёс эту главу о сосредоточении, которая также называется «алмазное проявление» (ваджра-в्यूха):

[Мантра] om śūnyatā jñāna-vajra-svabhāva-ātmako-'ham
(ОМ я есмь сущность самосущего – Алмаз пустотности и интуитивного знания)⁴¹

1

Манда́ла Просветле́нного да будет увидена
Пребыва́ющей в це́нтре сфе́ры простран́ства
(ака́ша-дхату)⁴²,
Где несть числа сияющим облакам,
Сверкающим пламенем [огнём] Просветлённых.

2

[Це́нтр] напо́лнен пя́тью сия́ющими лу́чами
Во все сто́роны соверше́нно кругло́й ма́ндаль,
Покры́той сво́йствами пяти́ жела́ний
И украше́нной пя́тью подно́шениями.

⁴¹ Франческа Фремантле переводит: 'Om my own nature is the Vajra Wisdom of the Void' [Guhyasamāja Tantra 1971: 144], а Э. Такахаси: 'Om, I am the self (of the very nature) of the diamond of voidness wisdom' [Takahashi 1981: 141]. Эту же тайную мантру призывают произносить в упомянутой выше «Пинди-крита-садхане» (строфа 44) (текст цикла «Гухья-самаджи», приписываемый Нагарджуне) [Нагарджуна 2011: 40]. Далее текст строф оба исследователя предпочитают переводить, не различая стихов.

⁴² «Фраза “в центре пространства” повсеместно встречается в данной тантре, когда описывается визуализация, это указание на то, что все формы происходят из пустоты и возвращаются в пустоту. “Прадипа-уддьяотана-тика” толкует эту фразу как “в сердце”, “в Сиянии”, “в источнике дхарм (dharmaṁdaye)” и т. д» [Pradīpodyotana 1984: 35; Guhyasamāja Tantra 1971: 144]. Собственно с этой строфы начинается описание визуализации, наставление по построению и развитию медитации первой стадии – утпатти-крама. В данном случае это сложнейшее сосредоточение-созерцание мандалы пяти Просветлённых. Первые две главы тантры можно рассматривать в качестве проверки (очищения) сознания и настроя ума (бодхи-читта) к медитации. Со строфы 12 третьей главы начинается то, что здесь названо «расширение» (спахарана), или развитие.

3

Увидев это всё целиком⁴³,
Должно взирать в середину диска,
Где восседает Вайрочана и его духовная супруга
(*махамудра*),
Отмеченная собственными знаками тела, речи и ума.

4

И далее должно взирать на супругу
Алмаза тела, речи и ума,
На супругу, являющуюся великолепием Акшобхьи,
Пребывающих связанными вместе, в союзе единения⁴⁴.

5

И должно видеть на мандале Просветлённых
Духовную супругу Ратнакету,
Сияющую супругу Амитаюса,
И духовную супругу Амогхасиддхи.

6

[И тогда увидеть должно] сапфирового (*индра-нила*)
творца сияния —
Обладателя Алмаза тела, речи и ума,
Ваджру держащего в руке, пребывающего в великом огне,
Наводящего безотчётный страх, вселяющего
беспредельный ужас⁴⁵.

⁴³ "Прадипа-уддъютана-тика": Когда визуализирован весь круг божеств, визуализируй себя в центре как Господина, а затем визуализируй пять Истинносущих как трансформации Ваджрадхары, который есть Тело, Речь и Ум...» [Pradīpodyotana 1984: 35; Guhyasamāja Tantra 1971: 144].

⁴⁴ Чандракирти толковал в словосочетании «samhāra-advaya-yogataḥ» первое слово как Ваджрадхара [Pradīpodyotana 1984: 35; Guhyasamāja Tantra 1971: 145]. Собственно «самхара» означает и «собрание, связывание вместе», и «разрушение», но в тантрической символике многое возможно.

⁴⁵ Иконографически ваджру в руке держат Ваджрадхара, Акшобхья и Гухьясамаджа. Согласно Ф. Фремантле, в этой строфе наставляют визуализировать Ваджрадхару в форме пяти Истинносущих соответственно их

7

[И тогда увидеть должно] творца сияния кристально
чистой луны,
Украшенного короной скрученных волос,
Колесо держащего в руке, пребывающего в великом огне,
В убранстве из множества украшений⁴⁶.

8

И тогда должно видеть того, кто держит в руке Великую Ваджру девятигранную из железа, — Творца сияния над реками Джамбу-материка, Окружённого облаками Просветлённых,

9

Творца сияния изумруда,
Украшенного языками пламени Алмаза,
В руке держащего драгоценность,
Сверкая воспламенёнными облаками со всех сторон,

10

Творца сияния страстью [семьи] Лотоса
(падма-рага)⁴⁷,
 Украшенного гривой переплетённых волос,
 В руке держащего лотос, великоогненного,
 И тогда должно видеть того, кто [в семействе]
Алмаза страсти (рага-ваджрина),

цвету, хотя атрибуты не совпадают с привычной иконографией. В “Пради-па-уддйотана-тике” эти пять заняты осуществлением целей всего мироздания и ведут все существа к совершенству [Prāḍipodyotana 1984: 36; Guhyasamāja Tantra 1971: 145].

⁴⁶ Иконографически колесо в руке держат Вайрочана и Гухьясамаджа.

⁴⁷ См. выше таблицу соответствий (очерк 4). Ф. Фрематле переводит «the ruby-coloured Vajra Passion» [там же: 37], Э. Такахаси – «the light of Padmaraga (rugy)» [Takahashi 1981: 141].

11

Творца сияния пяти лучей,
Того, чей образ — Амогхаваджра,
В руке держащего меч, луноликого (*саумья*),
И его должно видеть на мандале Просветлённых.

Затем Благодатный Истинносущий, Алмаз тела, речи и ума, приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Самосущий Алмаз основы сущего (*дхарма-дхату*)», и долго произносил священное речение (*мантра*) – восхваление тела, речи и ума:

om dharma-dhātu-vajra-svabhāva-ātma-‘ham
(ОМ я есмь сущность самосущего – Алмаз основы сущего)⁴⁸.

12

Всегда напряжённо посредством йоги
Должно видеть на кончике носа
Размером с зёрнышко горчицы
Великую драгоценность пяти цветов⁴⁹.

13

Если быть непреклонным, то драгоценность
должна расширяться,

⁴⁸ Франческа Фремантле переводит: ‘OM my own nature is the Dharma-realm’ [Guhyasamāja Tantra 1971: 145], но в публикуемом тексте мантры она не приводит термин «ваджра», который наличествует во всех других изданиях и в большинстве манускриптов, кроме MS., принадлежащих библиотеке Токийского университета (два), the Royal Asiatic Society Library of Bombay и рукописи «Прадипа-уддхотана-тики». Этого термина нет также в тибетском Кангюре издания Дерге [Guhyasamāja Tantra 1978: 12] и в упомянутой выше «Пинди-критса-садхане» (строфа 50), [Нагарджуна 2011: 41]. Э. Такахаси переводит мантру: ‘Om, I am the self of the diamond dharma-sphere’ [Takahashi 1981: 141]. Далее текст строф оба исследователя предпочитают переводить, не различая стихов. См. также [Wayman 1980: 271–272].

⁴⁹ В ПУТ сказано: «посредством йоги», что значит – конкретная йога вашего духовного семейства, которое обозначается «драгоценностью» как эмблемой. Здесь описывается «тонкая йога» (сукшма-йога), которой подробно учит глава шесть, как способ «утихомирить ум». В «Тике» строфа пространно интерпретируется в терминах пранаямы, визуализации и йоги секса [Pradīpodyotana 1984: 37; Guhyasamāja Tantra 1971: 145].

Те наивысшие Просветлённые [создаются]
Созерцанием (бхавана) тела, речи и ума,
Они порождают мандалу Ваджры
Благодаря тому, что обретают всеведение
(сарва-джня)⁵¹.

[Концовка]

**Такова третья глава – глава о сосредоточении,
называемом «алмазное проявление», содержащаяся
в Великой таинственной царственной тантре тайной
общины, которая есть тайна и высшая тайна тела,
речи и ума всех великолепных Истинносуших.**

подобна пространству, так образуя четвёрку: Вайрочана, Амитабха, Ратна-самбхава и Амогхасиддхи, соответственно четырём элементам мандалы, тесно связанным с сукшма-йогой [там же: 145; Pradīpodyotana 1984: 39].

⁵¹ Даются два толкования последнего стиха: обычное значение (ней-яртха) – прежде визуализированные Будды трансформировались в Акшобхью, Ваджру. Истинное значение (нитартха) состоит в том, что четыре мандалы суть четыре элемента, которые возникают из Ваджры или Света (прабхасвара)» [Pradīpodyotana 1984: 39; Guhyasamāja Tantra 1971: 145].

Четвёртая глава

МАНДАЛА ТАИНСТВА ТЕЛА, РЕЧИ И УМА

(Guhya-kāya-vāk-citta-maṇḍala-paṭala)

Аннотация

Глава раскрывает изобразительный порядок создания мандалы, сообщает конкретные ритуальные действия, совершаемые при этом. Они завершаются созерцанием тантрического соития адепта и девы посреди нарисованной мандалы, а все продукты жизнедеятельности любовного акта, включая «прелюдии» и «постфактум», преподносятся в дар божествам (строфы 19–21). Всё совершаемое должно рассматриваться как формы почитания, преклонения перед буддами, бодхисаттвами и прочими. В прагматическом смысле глава может рассматриваться как иконографическое пособие по художественному изображению определённой мандалы и как краткое тантрическое пособие по одному из ритуалов. Относительно возраста тантрических дев провёл исследование А. Вайман. В данной главе (строфа 19) деве 16 лет. Согласно поздним комментаторам (в том числе Цонкапа), оказывается, что возраст йогинь в сексуальных культовых действиях зависит от семейства (*кула*) Истинносущего. Так, 16 лет – это возраст для подобных культов в семействе Вайрочаны, 12 – в семействе Акшобхьи, 20 – в семействе Амитабхи, 8 – в семействе Ратнасамбхавы и 25 – в семействе Амогхасиддхи. Более того, с этими цифрами синхронизированы и размеры мандалы. Разумеется, эти правила имеют свои «послабления» и исключения. Так, в «Махамандра-тилаке» говорится: «Если йогин не получит девицу 12 или 16 лет, с приятными чертами лица, удлинёнными

глазами, привлекательной фигурой и юную, тогда годится и 20-летняя. Йогини (*мудра*), которым свыше 20, способны продвинуть силу йогина далеко. Каждому члену общины следует предлагать мастеру (*гуру*) свою сестру, дочь или жену». Кроме того, были выработаны различные схемы отождествления возраста дев и различных символических матриц, например, 16 лет – это 16 видов пустотности, 16 гласных, 16 ветров и т. д. [Wayman 1980: 319–320].

Но опять-таки следует помнить, что все эти понятийные структуры и приложения к культу были разработаны позднее в комментаторский период. Создатели ГСТ не следовали им. Например, в этой же главе (строфа 9) мандала созидаётся в 12 локтей, а девице – 16 лет. Вайрочана и Акшобхья вообще не упомянуты, и только по имени Мамаки (строфа 20) можно предположить, что речь идёт о семействе Ратнасамбхавы. Значит, позднейшим отождествлениям не соответствует ни возраст, ни размер мандалы, ни семейство.

«В главе 4 инверсии аморалиста Mahāyoga и более поздних тантр частично направлены на дуализм идеи чистота/загрязнение – навязчивая идея многих более ранних тайных традиций» [Wedemeyer 2013: 162].

В комментарии на 4-ю главу ПУТ Чандракирти-тантрика приводится санскритский фрагмент из разъяснительной тантры «Сандхи-вьякараны» [Pradīpodyotana 1984: 44]:

«Женщина (*йошита*) определённо нужна спокойная
(*щанти*)⁵²,
В которой ещё не вокникло горение [страсти],
Чтобы ей было шестнадцать и она считалась таковой
Благодаря расцвету, начавшемуся с некоторого момента
времени.
Говорят, она не отклоняется от своего спокойного нрава
(*щанта-дхарма*),
Выглядит красивой и милой,

⁵² В предыдущей строфе она названа мудра-мандала, т. е. духовная подруга на ритуальной (пуджа) мандале.

Она словно цветок, распутившийся от интуитивного знания
(джяна),
С ароматом фантазии о взаимных отношениях.
То, на что направлены познавательные интересы (джнейя)
в её семье (кула),
Лишено самостоятельного существования (нихсвабхава),
в отличие от Срединного знания
Всеведущего (сарва-джня-джняна-мадхьяма)⁵³.
Мудрый (праджна) [йогин] должен полюбить такую женщину,
Приобщённую к сфере Законоучения (дхарма-дхату).
Она несведуща ни о том, что внутри,
Ни о том, что снаружи, ни в обоих, ни о том, что где-то ещё,
С ней можно было бы заниматься йогой без определённого
места расположения.
Так, например, думают о Мамаки.
Такая высшая сила (адхиштхана) называется
Именно той йогой единой с природой (свабхава),
Совместная жизнь в единстве с пространством
Стала бы дружественной (саумья) обителью Будды.
Тогда собирание экскрементов было бы [равносильно]
Воображению объектов чувств (вишайя парикаल्पита),
Моча являлась бы сущностью органов познания
(джняна-индрийя),
Мужское же семя (шукра) подлинной природой очищения
(вишуддхи-дхармата).
Кровь месячных (ракта) есть интуитивное знание всего
познаваемого,
Которое представляется в дхарма-частицах.
Именно эти вышеназванные божества известны

⁵³ Надо признаться, что я предпочёл эти строфы в редакции А. Ваймана, который работал непосредственно с манускриптом, правда, его трактовка содержания в английском переводе [Wuymaп 1980: 304–305] мне не показалась убедительной. Как уже говорилось, издание ПУТ, выполненное Ч. Чакраварти, нельзя назвать законченным, так как автор скончался, выполнив лишь черновую работу, которую и опубликовали. К примеру, данное сочетание слов он прочёл иначе: *сарва-джня-джнянам-авьям* [Pradīpodyotana 1984: 44], – что нельзя назвать буддийским выражением: «вечное знание Всеведущего».

Как лишённые внутренней природы (*нихсвабхава*).
Именно таким образом особенно наслаждаются
Те Просветлённые и последователи Победителей (*джина-урас*),
Которые прибегают к мирским представлениям
(*лаукики калпана*),
Как о том сказано выше».

Комментированный перевод

Затем Благодатные все Истинносущие, вновь собравшись вместе (*самаджа*), обратились к Благодатному – главе всех Истинносущих, Алмазу тела, речи и ума – с таким царственным песнопением:

1
Поведай о высочайшей мандале,
Где находят умиротворение (*шанта*) все
Истинносущие,
Где находят кров (*алайя*) все Истинносущие,
Где начало всех дхарма-частиц лишено самости
(*найратмья*).

2
Расскажи о высочайшей мандале,
Которая наполнена всеми свойствами,
И которая свободна от всех свойств,
И которая есть начало тела Самантабхадры.

3
Расскажи о высочайшей мандале,
Откуда проистекают начала Учения
об умиротворении⁵⁴,

⁵⁴ «śānta-dharma-agra-sambhūtaṃ» – Ф. Фремантле переводит “born of the dharma at peace” [Guhyasamāja Tantra 1971: 39], Э. Такахаси – “tranquil and ultimate” [Takahashi: 142].

Где очищается практика истинного знания
(джяна-чарья)

И которая есть начало речи Самантабхадры.

4

Объяви о высочайшей мандале,
Которая есть великое сознание (махачитта)
всех существ,

Чистое и незапятнанное по природе,
И которая есть начало ума Самантабхадры.

5

Затем Ваджрадхара — Учитель трёх миров⁵⁵
И трёх сфер (дхату),
Лучшая алмазная вершина трёх миров,
Первый наставник трёх миров —

6

Сказал о прекрасной мандале,
Сокровищнице (алайя) всех Истинносущих,
О мандале ума всех Истинносущих,
О мандале дивно созданного проявления:

⁵⁵ «Три мира» суть традиционные сфера желаний (кама-дхату), сфера цветов и форм (рупа-дхату), а также сфера вне цветов и форм (арупа-дхату). Этот будда уже упоминался выше и его роль в тексте будет возрастать далее. Ваджрадхара (санскр. vajra-dhara, тиб. rdo rje 'dzin pa, rdo rje 'chang, Держатель Ваджры) — один из главных будд Ваджраяны, в мифологии которой он символизирует молниеносное состояние Просветления как обретение знания недвойственности. В тибетских школах кагью, сакья и гелук он отождествляется с Ади-Буддой, изображается с телом синего цвета, со скрещёнными на груди руками, с ваджрой (символом мужской духовности) в правой руке и колокольчиком (символом женской духовности, интуитивной мудрости, праджни) в левой, ибо каждый будда — единство мужского и женского начал, блаженства и пустоты. Ваджрадхара предстаёт на изображениях как один, так и в союзе (яб-юм) с супругой. Своё учение Ваджрадхара мистическим образом передаёт великим и совершенным (махасиддха) йогам, например, Тилопе, от которого ведёт происхождение тибетская школа кагью.

7

Теперь [отсель] я буду вещать
О высочайшей мандале ума,
Которая отражает [тождественна — *пратикаца*]
Алмаз ума (*читта-ваджра*)
И которая есть мандала тела, речи и ума.

8

При созерцании (*бхавана*) тела, речи и ума
Мудрец новой, чистой, красивой нитью
Правильной длины
И хорошо сплетённой

9

Пусть сделает высочайшую мандалу
Размером в двенадцать локтей,
И должна она предстать четырёхсторонней,
С четырьмя вратами и четырёхугольной.

10

Внутри совершенной мандалы
Он должен нарисовать круг,
И потом пусть разместит в нём символы (*мудра*)
Согласно ритуальным предписаниям (*видхи*)⁵⁶.

11

В середине мандалы он должен нарисовать
Ваджру, сверкающую сапфировым цветом,
Пятиугольную⁵⁷, горящую ярким пламенем,
Внушающую страх даже творцу страха;

⁵⁶ ПУТ среди «ритуальных предписаний» называет «двадцать ритуалов для очищения места и т. д.», а «символы» интерпретирует как отличительные знаки семейств, т. е. Ваджру, колесо, лотос и т. д. [Pradīpodyotana 1984: 42; Guhyasamāja Tantra 1971: 146].

⁵⁷ “Pañca-śūla”, букв. – «из пяти копий, колющих углов», но в данном контексте речь, скорее всего, идёт о пяти лучах ваджры как ритуального предмета.

12

На востоке — великое колесо,
Украшенное огнями ваджры,
На юге — великую драгоценность,
Плотно охваченную лучами света,

13

На западе — великий лотос,
Сверкающий рубиновым цветом,
На севере пусть нарисует великий меч,
Охваченный лучащимся огнём.

14

В восточном углу он должен нарисовать
Глаз (*нетра* = *Лочана*), сверкающий из середины
облака,
Тогда в южном — Ваджру,
Рождённую в семействе Мамаки.

15

В западном углу он должен нарисовать
Раскрытый лотос со стеблем,
В северном пусть сотворит голубой лотос (*утпала*)
Прекрасный, как голубое облако.

16

У восточных ворот он должен нарисовать
Молот в сиянии пламени,
У южных — он должен нарисовать
Палицу, сверкающую светом алмаза и прочим.

17

В западном — он должен нарисовать
Лотос, лучащийся пламенеющими мечами,

В северном — он должен нарисовать
Ваджру алмазной Ваджракундали⁵⁸.

18

Постигая полностью созданную
Высшую мандалу ума,
Он должен выказать благоговение (*пуджа*)
искренне (усердно)
Поклонениями пред телом, речью и умом.

19

[Пусть вообразит, что] Взяв девушку
шестнадцати лет,
Любвеобильную и красивую,
Сделав обитель-мандалу (*кула*) благоухающей
и с цветами,
Он да возлюбит её посередине [мандалы]⁵⁹.

20

Опоясав её — словно мудрую Мамаки —
Поясом духовных достоинств (*гуна*),
Он должен создать приятную обитель
Просветлённых,
Которая бы стала украшением всего вместилища
пространства.

⁵⁸ Она же «Амритакундали (тиб. bdud rtsi 'khyil pa) обозначается двойной ваджрой семейства Самайя. Весь этот пассаж является повторением мандалы первой главы, за исключением позиций Мамаки (ваджра) и Лочаны (глаз), которые заняли противоположные углы, т. е. так, как они располагаются со своими обычными партнёрами (Мамаки с Ратнасамбхавой, когда Акшобхья занимает центр)» [там же: 146].

⁵⁹ «Гухья принадлежит к классу тантр, впускающих девушку, называемую мудра, в качестве существенного элемента ритуалов мистической инициации. Садхака (адепт) должен вообразить себя божеством своей собственной эзотерической семьи, и, посредством соития с девушкой, символизировавшей соответствующую щакти, он присоединяется к переживанию *парама-ананды*, т. е. высшего блаженства, проходя стадии медитации и самоконтроля, описываемые в экзегетической литературе, сохранённой в Тибете» [Tucci 1934–35: 349].

21

Он должен [медитируя] преподнести божествам
Мочу и испражнения, семя, кровь [менструальную]
и прочее,
Так будут прославлены Просветлённые Будды,
Существа Просветления (*бодхисаттвы*)
и достославные [учителя]⁶⁰.

[Концовка]

**Такова четвёртая глава – глава о мандале таинства тела,
речи и ума, содержащаяся в Великой
таинственной царственной тантре тайной общины,
которая есть тайна и высшая тайна тела, речи и ума
всех великолепных Истинносущих.**

⁶⁰ Согласно Чандракирти, «Будды суть скандхи, (рупа-формы и т. д.), а бодхисаттвы суть айятаны (органы чувств и сферы их действия, глаз и т. д.)... Соответственно обыденному значению, девушка является женщиной семьи йогина, но соответственно абсолютному значению, он есть Дхарма-дхату; подлинные значения пяти нектаров (панча-амрита) таковы: испражнения – это медитация на объектах чувств (вишайя), моча есть форма мудрости органов чувств (джняна-индрийя), семя – это чистая природа Дхармы (вишуддхи-дхармата), а кровь есть всезнающая мудрость. Когда названные предметы созерцаемы так, то они божества, преподнести их значит постичь из бессамосущность» [Pradīpodyotana 1984: 43; Guhyasamāja Tantra 1971: 146].

Пятая глава

ЛУЧШАЯ ПРАКТИКА ЕДИНСТВА

(Samanta-caryā-agra-paṭala)

Аннотация

Знаменательная глава, в которой раскрывается основная драма Махаяны: различие путей, практик, моделей поведения и различие изложения Дхармы между *парамитаяной* и *мантраяной* – двумя стволами единого древа Великой колесницы. Но это действительно два разных ствола. И здесь и далее в тексте тантры у исследователя возникают сомнения в том, что Ваджраяна – это вершина Махаяны, как уверяют тантрические мыслители. Более того, учёный вправе усомниться даже в том, что у этих колесниц единое древо. Скорее Ваджраяна, особенно в виде Наивысшей йоги, – это чужеродная ветка, искусно привитая к древу Великой колесницы. Духовное совершенство и особые силы на пути к Просветлению могут обретать не только бодхисаттвы, давшие обет сострадания ко всем страждущим, но и преступники, в том числе убийцы и воры, порочные сладострастники, лжецы, люди низкого рождения и прочие, – «вот они как раз хорошо подходят для осуществления духовной практики», если только научатся абсолютно равному отношению к окружающему. Примерами такой «равности», нейтральности, или неразличения объектов органами чувств, служит поедание всего, в том числе мочи и испражнений, а также страстная похоть ко всем женщинам, стремление овладеть «своей матерью, сестрой, дочерью» и даже «матерью Будды».

Речь о таких практиках Законоучения вызвала резкое возмущение всех существ Просветления, бодхисаттв, обеты и совершенствование (*парамита*) которых состояло совсем в ином, в прямо противоположном направлении Пути. Каково же было их изумление, когда все будды подтвердили истинность речи тантрического Ваджрадхары, её соответствие глубинной сущности Дхармы. Едва ли не единственным препятствием на Пути к Просветлению является «осуждение учителей» тантры (строфа 4), вероятно, за то, что они ведут асоциальный образ жизни и проповедуют аморальные правила поведения. Не забывайте, что это всего лишь *упайя* — действенное средство разрушения сложившихся схем духовно-нравственного образа мыслей. Любая схема мертвит живое сознание, замедляет его поток к Просветлению. Любое привычное состояние ума опирается на двойственность добра и зла, высокого и низкого, одним словом, на дуализм. Наставление тантры — ломать эту двойственность. Её преодоление есть абсолютное единство через не двойственную равность (*самата-адвайя*), через неразличение, мать Будды ничем не отличается от других существ.

О том, как правильно понять, что значит возжелать страстно «мать Будды» (*буддхасья матарам*), поведал Чандакирти-тантрик в ПУТ [Pradīpodyotana 1984: 48]: «Мать Будды, Совершенную мудрость (*праджня-парамита*), пребывающую в собственном сердце, ему следует вовлечь [в медитации] к совместному соитию (*саха-сампатти*). Как сказано [в *Сарва-рахасья-тантре*], “Великая богиня (*маха-дэви*), пребывающая в сердце йогина, является рекой осуществления йоги (*йога-вахини*). Родительница всех Просветлённых считается творительницей алмазной сферы (*ваджра-дхату-ишвари*)”. “Страстно возлюбить” значит познать культовую связь (*самайя-джня*) с матерью, сестрой, дочерью в ночь полнолуния в декабре-январе (месяц *тайша*). Получив наивысшее блаженство и счастье со знающей йогиней (*джяна-мудра*), он не должен волноваться, что осквернит сознание ядом (*клеща*) страсти и другими. Он не только не осквернится страстью и другими скверными проступками (*доша*), но, напротив, приобретёт все совершенства (*сарва-сампатти*), а также сверхъестественные силы (*сиддхи*). Такой адепт (*садхака*) обладает умом (*дхи*) хорошо

обученной мудрой йогини (*мудра*). Кто столь умен, тот освободился от рассудочного мышления (*нирвикальпа*) и познал самосущее (*свабхава*), тот самостоятельно достиг состояния великого Ваджрадхары и природы Просветлённых (*буддхатва*). Таков условный смысл (*неяртха*)». Далее приводится соответствующий фрагмент из разъяснительной тантры «Сандхи-вьякарана» [там же: 48]:

«Единая мать — это Тело Учения (*дхарма-кайя*),
 Мудрость и Совершенная мудрость,
 Он должен любить её страстно посредством двух йог
 истинно сущего (*татхата-двайя-йога*),
 И это зовётся отсутствием самосущего (*нихсвабхава*).
 Он, думающий и владеющий божественной йогой,
 Должен любить как воплощение мантры (*мантра-мурти*)
 Мать, сестру, родственницу,
 Испытывая равное наслаждение (*самбхога-туल्या*).
 Адепт (*садхака*) должен созерцать свою дочь
 Как магическое проявление (*нирмана-рупини*).
 Именно такой йогин должен страстно любить
 Сестру, мать, дочь,
 И тогда он обретёт сверхъестественные силы целиком,
 Что и есть высшее учение Махаяны.
 Таков точный смысл (*нитартха*)».

А. Вайман приводит также пояснения из комментария Цонкапы [Wayman 1980: 306–308].

Согласно Кр. Ведемейеру [Wedemeyer 2013: 160], «весь дискурс аморалиста в главе 5 – защищающей нарушение основной, пятеричной буддистской этики (*pañca-śīla*), совместной трапезы с нечистыми кастами, кровосмешение, другие нарушения и (большинство сообщений) презрение к гуру – создан идеей превосходства над понятийным мышлением (*vikalpa*)».

Перевод этой пятой главы (частично) по изданию Б. Бхаттачарья привёл также Д. Снеллгроув [Snellgrove 1987: 170–171].

Комментированный перевод

Затем Благодатный Ваджрадхара – царь тела, речи и ума всех Истинносущих, наивысший, владыка мироздания – поведал значение учения о лучшей практике Дхармы и о свойствах этой практики.

1

Он должен совершенствовать основные особые силы
(сиддхи),
Для того чтобы семейства страсти (рага), ненависти
(двеша)
И мрака сознания (моха) могли соединиться с тем, что
Не подвержено рассудку
(нирвикальпа-артха-самбхута),
когда вступают на наивысший главный путь.

2

Даже рождённые чандалой, или плетущий корзины
из тростника,
Или те, кто причиняют смерть, или те, кто мыслят
только о выгоде,
Все они достигнут духовной цели
На этом наивысшем главном пути Великой
колесницы⁶¹.

⁶¹ Для составителей этой тантры термин «Ваджраяна» достаточно редкий (см. Введение ко второй части). Зато им была хорошо известна «Анута-ра-Махаяна», см. также ниже строфа 6. Пожалуй, наиболее близко к пониманию особенностей учения этой Наивысшей Махаяны авторы подходят в ГСТ, X, 1. Лишь в XVIII главе ГСТ (т. е. более поздней и не являющейся коренной – мула-тантрой) в строфах 34–35 составители дают пояснения термину «тантра».

3

Даже те, кто не имеют наследника,
И те, кто совершил самые ужасные преступления,
Все они достигнут духовной цели на Колеснице
Просветлённых,
На этой Великой колеснице, великой, словно океан.

4

Те, кто осуждают своих учителей (*ачарья*),
Никогда не достигнут цели в духовной практике
(*садхана*),
Но существа из тех, что лишают жизни (*прана*),
Которые радуются, произнося лживые речи,

5

Которые радуются, отнимая чужие вещи,
Которые постоянно увлечены любовной страстью
(*кама*),
Которые способны поглощать испражнения и мочу,
Вот они как раз хорошо подходят для осуществления
духовной практики.

6

Йогин, который сможет страстно возжелать
Свою мать, сестру, дочь,
Тот должен обрести многочисленные
сверхъестественные силы (*сиддхи*),
Свойственные подлинной реальности (*дхармата*)
в наилучшей Великой колеснице.

7

Страстно возлюбив мать вездесущего (*вибху*)
Просветлённого,
Он не оскверняется.

Мудрый муж обретёт состояние Просветления
(буддхатва),
Оно таково, что не подвержено рассудочному
познанию (нирвикальпа)⁶²

Затем великие существа Просветления (бодхисаттва), начиная с Сарвавиваранавискамбхи (Тот, кто устраняет все препятствия), преисполнились удивлением и изумлением: «Как может этот Благодатный, наставник всех Истинносущих, произносить столь скверные речи, пребывая в центре мандалы всех Истинносущих?» Тогда все те Истинносущие, услышав восклицание великих существ Просветления (бодхисаттва), начиная с Сарвавиваранавискамбхи, предостерегли бодхисаттв так:

«О, сыновья духовных семейств (кула-путра),
нельзя так говорить.

8

Ибо такова есть чистая подлинная реальность
(дхармата)
Просветлённых будд — знатоков сущности (сара).

⁶² ПУТ характеризует текст пятой главы как «учение тех миров, которые противоположны этому миру» (лока-вируддха-лапена). И далее Чандракирти трактует: здесь «чандала» (наиболее униженная каста, в которой оказываются те, у кого отец – щудра, а мать – брахманка) является примером презрения из-за своего рождения, а «вену-кара» («плетущий корзины» или делающий флейты из тростника) презираем из-за рода своих занятий; «лишающий жизни» (и «причиняющий смерть») означает осуществлять бессамосущность дхарма-частиц; «лживые речи» суть учение о взаимозависимом происхождении; «отнимать чужие вещи» значит достигать мудрости Просветлённых; «быть постоянно увлечённым любовной страстью» – это постоянно сосредоточиваться на истинно сущем (татхата), становясь одной природы с ним; «поглощать испражнения и мочу» означает успокаивать органы чувств и их объекты; «мать, сестра, дочь» суть богини семейств (кула), а «Мать Просветлённого» есть Праджняпарамита. «Известно, что великая богиня, пребывающая в сердце, является для йогина опорой йогической практики (йога-дхарини), Матерью всех Просветлённых, Господжой (Ишвари) Ваджрадхары». Здесь и повсеместно в тантрах «мудрость» и её синонимы интерпретируются как мудра, т. е. та «мудрая женщина», партнёром которой становится йогин [Pradīpodyotana 1984: 46; Guhyasamāja Tantra 1971: 146–147].

Она проистекает из практики сущности Учения
(дхарма).

Этому научает Просветление.

Тогда существа Просветления, коих столько же, сколько мельчайших частичек в священной горе Меру и в бесчисленных странах Будды (буддха-кшетра), испугались, задрожали от страха и оцепенели. Тогда все благодатные Истинносущие, увидев всех этих существ Просветления оцепеневшими, обратились к Благодатному – Господину тела, речи и ума всех Истинносущих – так:

«О Благодатный, оживи этих великих существ
Просветления».

Затем Благодатный – Алмаз тела, речи и ума всех Истинносущих – приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхим самапанна*), известному как «Алмаз недвойственного равенства (*самата-адвайя*) всего в [пустом] пространстве (*акаша*)». И как только Благодатный Алмазный наставник тела, речи и ума всех Истинносущих непосредственно приступил к созерцанию, лучи его сияния коснулись тех существ Просветления, они сразу вернулись в своё нормальное состояние и заняли свои места [на мандале]. Тогда все те Истинносущие преисполнились благоговения, чудесного изумления, чрезвычайной радости и сложили такую песнь Учения:

9

О Дхарма, о Дхарма,
О порождение практики Дхармы (*дхарма-артха*),
Бессамость (*найратмья*) — вот чистая практика
(*шуддха-артха*) Дхармы,
Да славится царь ваджры.

10

Совершенно чистое тело, речь и ум,
Обитель сродни пространству,
Неизменное, непроявляемое,
Да славится тело ваджры.

11

Наивысшее — это ум Истинносущего,
Шествующего по Пути в трёх временах,
Основосущее, как оно есть, — великое пространство,
Да славится смысл пространства.

12

Соединив тело и пространство,
Повернув [колесо] речи и пространства,
[Колесо] ума и пространства — это вершина
Законоучения,
Да славись ты, пребывающий в практике.

[Концовка]

Такова пятая глава – глава о лучшей практике
единства (*саманта*), содержащаяся в Великой таинственной
царственной тантре тайной общины, которая есть тайна
и высшая тайна тела, речи и ума всех великолепных
Истинносущих.

Шестая глава

ОБИТЕЛЬ ТЕЛА, РЕЧИ И УМА⁶³

(Kāya-vāk-citta-adhiṣṭhāna-paṭala)

Аннотация

Первые шесть строф главы посвящены описанию процедуры обучения йоге сосредоточения и особому медитативному созерцанию как основной практике Наивысшей йога-тантры. Здесь же даётся предваряющая установка: в योगине должна созреть бессамостность (*найратмья*), а не самосущее (*свабхава*), самость, Я. Это состояние достигается жертвенным почитанием будд, например, подношением им самых желаемых (адептом) предметов, продуктов, а также творением мантры. Шесть мантр начала главы включены и в текст конкретного руководства (*садхана*) по йогическому культу ГСТ – «Пинди-криты-садхана» (строфы 89, 77, 83, 104, 106, 90 соответственно [Wright, 2010: 89–94], см. также в русском переводе с тибетского языка [Нагарджуна 2011: 45–49]. Затем Ваджрадхара сообщает о практиках построения созерцанием «простых» мандал – луны, солнца, драгоценности, лотоса, сияющих лучей – в качестве развития способностей йогина в методах тонкой йоги. Каждое следующее из предлагаемых созерцаний становится более сложным испытанием. И завершается оно заданием: создать дворец, обитель для Просветления и будд, дом Дхармы (строфа 18).

Но оказывается, что это далеко не конец обучению, а лишь прелюдия к главному экзамену, называемому ещё более глубокой тайной

⁶³ А. Вайман переводит: «Empowerment of the Body, Speech, and Mind» [Wayman 1980: 138].

Ваджрадхары. Тайна высшей реальности раскрывается только спустя шесть месяцев непрерывных сосредоточений, пожертвований, подношений. Тогда мудрец обретает способности безразличия или, вернее, равного отношения к дурному и хорошему в оценке вещей, продуктов питания, запахов, вкусов и т. д. Своего рода проверкой «равности» и главным испытанием является поедание экскрементов, запиваемых мочой, и относиться к этому нужно как к полноценному питанию.

Плод такого эксперимента, обещает Ваджрадхара, есть обретение «чистого ума Просветления». Если же адепт сможет питаться исключительно мясом слона, коня, собаки, представляя его в качестве плоти человека, то он получит дополнительные способности к сверхъестественным силам. Итогом таких испытаний станет любовь будд, бодхисаттв, мудрецов и поклонение всего мира. Странно только, почему эта проповедуемая «равность» предусматривает «отказ» от обычного питания (строфа 23)? Творцы тантры явно были не в ладах с логикой понятийного мышления, в принципе они к этому и стремились.

Иные санскритские чтения отдельных терминов текста и перевод этой главы содержатся также в книге А. Ваймана [Wayman 1980: 24–28].

Комментированный перевод

Затем Истинносущий Акшобхьяваджра приступил к сосредоточенному созерцанию, называемому «Тайный Алмаз тела, речи и ума всех Истинносущих», и возвестил сокровенное речение (мантра) – благословение ума:

om sarva-tathāgata-citta-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham
(ОМ я есмь сущность самосущего – Алмаз ума всех Истинносущих).

Затем Истинносущий Вайрочанаваджра приступил к сосредоточенному созерцанию, называемому «Алмаз чистой обители», и возвестил сокровенное речение – благословение тела:

om sarva-tathāgata-kāya-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham
(ОМ я есмь сущность самосущего – Алмаз тела всех Истинносущих).

Затем Истинносущий Амитаюрваджра приступил к сосредоточенному созерцанию, называемому «Алмаз недвойственного равенства всех Истинносущих», и возвестил сокровенное речение – благословение речи:

om sarva-tathāgata-vāg-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham
(ОМ я есмь сущность самосущего – Алмаз речи всех Истинносущих).

1

Пусть возникнет чистая обитель⁶⁴ —
Тайное место тройственного Алмаза Истинносущих,
И с теми, кто их окружает,
Узнаваемая благодаря знакам сокровенного речения.

Затем Истинносущий Ратнакетуваджра приступил к сосредоточенному созерцанию, называемому «Алмаз светильника знания (джняна)», и возвестил сокровенное речение – благословение страсти (анурагана):

om sarva-tathāgata-anurāgaṇa-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham
(ОМ я есмь сущность самосущего – Алмаз страсти всех Истинносущих).

⁶⁴ Согласно ПУТ, «обитель» (пада) есть тело, содержащее в себе три Ваджры (тела, речи и ума), которые по природе суть три Истинносущих. Это является тайной, потому что не понято учениками, послушниками (щравака) и т. д. Адепту следует сотворить или благословить её (обитель) эти тремя мантрами соответственно в голове, горле и сердце. С точки зрения подлинного значения (нитартха), «обитель» есть абсолютная истина [Pradīpodyotana 1984: 46; Guhyasamāja Tantra 1971: 147].

Дабы обрести наивысшие сверхъестественные силы
(*сиддхи*)

И доставить удовольствие и радость уму⁶⁶.

4

Пусть при созерцании ума и ясном восприятии
Речи и тела созревает бессамость (*найратмья*) —
Единство (*самъйога*) этих трёх —
В обители (*алайя*), тождественной (*самата*)
пространству.

5

При созерцании тела, речи и ума
Не должно восприниматься самосущее (*свабхава*);
При совершении практики лицезрения образа
(*мурти*) мантры
Сосредоточенное созерцание (*бхавана*) порождается
в уме, [стремящемся к]
Просветлению (*бодхи-читта*)⁶⁷.

6

Собранно обдумав
Это свойство тела, речи и ума,

⁶⁶ «Ни одна тибетская версия не согласуется грамматически с санскритом этой строфы. В “Прадиपा-уддъотана-тике” даётся интерпретация, которая тоже не может удовлетворить требованиям тибетских текстов... В любом случае общее значение ясно: посредством мантры йогин пробуждает Ваджрасаттву, что должно свидетельствовать о том, что йогин сам пробуждается в своей собственной природе Ваджры» [там же: 148].

⁶⁷ Последняя строка (пада) данного стиха имеет несколько вариантов как в санскритских манускриптах, так и в переводах на китайский и тибетский языки. Из этих вариантов самый радикальный (*na bodhir na ca bhāvanā*) принят в последних изданиях и Ю. Мацунагой, и Ф. Фремантле [Guhyasamāja Tantra 1978: 18; Guhyasamāja Tantra 1971: 210, 415]. В настоящем же переводе отдано предпочтение первому варианту прочтения Б. Бхаттачарья: *bodhicitte ca bhāvanā* [Guhyasamāja Tantra 1931: 24]. Перевод А. Ваймана опирается скорее на тибетское прочтение: «The self-existence of body-, speech-, and mind-visualization is not reached by the praxis of mantra-body, nor is revelation in the absence of contemplation» [Wayman 1980: 26].

Пусть приступает к сосредоточенному созерцанию
(*самадхи*),
Родственному Просветлению и определяемому
сокровенным речением (*мантра*).

7

Затем сопровождаемый всеми Истинносущими
Великолепный Ваджрадхара,
Всеведущий, самый главный из всех Просветлённых
Сообщил высшую практику созерцания (*бхавана*).

8

[Адепт] должен создать в уме мандалу [диск] луны,
Пребывающую в середине небесного пространства
(*акаша-дхату*),
И, созерцая образ Просветлённого,
Пусть приступает к практике тонкой йоги
(*сушима-йога*)⁶⁸.

9

На кончике носа ему нужно представить
горчичное семя,
А в этом семени всё движимое и недвижимое,
И пусть созерцает обитель знания и радости
И таинство, сотворённое знанием.

⁶⁸ Собственно элементы «тонкой йоги» уже описывались выше в главе три. «Тонкая йога – это то, что имеет отношение к знанию и опыту жизненного дыхания (вайю), она также называется сущностью пранаямы и сущностью мантры. Благодаря этой йоге “внутренняя мудрость и искусные средства” (адхьяत्मика-праджня-упайя) плавают в “огне великой страсти” (махарага-анала), и из этого “сплава” порождается капля (бинду) бодхи-читты. И для йоговинов на стадии построения и развития (утпатти-крама) в этой капле содержатся все движущиеся и недвижущиеся существа трёх миров. Для йоговинов же на стадии свершения и слияния (нишпанна-крама) эта капля состоит из пяти Просветлённых. Эта йога является объединяющей медитации на мандалах пяти Просветлённых, которые суть пять групп дхарма-частиц (скандха), и на мандалах четырёх богинь, которые суть четыре элемента (дхату). Всему этому посвящена уттара-тантра (18-я глава ГСТ), а также разъяснения в нескольких местах “Прадипа-уддъотана-тики”» [Guhyasamāja Tantra 1971: 148].

10

[Адепт] должен создать в уме мандалу [диск] солнца,
Пребывающую в середине небесного пространства
(акаша-дхату)⁶⁹,

И, созерцая образ Просветлённого,
Наложить на него слог hūṃ [на мандале].

11

[Адепт] должен создать в уме мандалу [диск] луны,
Пребывающую в середине небесного пространства,
Пусть созерцает [на мандале] образ Лочаны,
Связанный с единством ваджры и лотоса.

12

Он должен созерцать мандалу [диск] драгоценности
(ратна),

Пребывающую в середине небесного пространства,
И пусть он усиленно и непрерывно
Предается созерцанию [по методу] изначальной йогии
(ади-йога)⁷⁰.

13

Он должен созерцать мандалу [диск] лотоса (падма),
Пребывающую в середине небесного пространства,

⁶⁹ «Прадипа-уддхотана-тика» учит, как производить четыре мандалы. «Они идентифицируются следующим образом: “солнце” является мандалой красного огня, “луна” есть мандала воды, природа которой яркость (тиб. gsal ba’i dkil ‘khor) и которая всегда обозначает мандалу луны... “Драгоценность” является мандалой земли Ратнасамбхавы, а “мандала света” есть мандала чёрного воздуха. Но ниже в строфе 13 даётся пятая мандала “лотоса”. Таким образом, в тексте ГСТ вместо привычных четырёх названы пять мандал. Тем не менее общепризнанным считается, что “солнце” – это мандала Акшобхьи и “луна” – мандала Вайрочаны» [там же: 148–149; Pradīpodyotana 1984: 46].

⁷⁰ Согласно А. Вайману, “original yoga” – это созерцание слогов om, āḥ, hūṃ [Wayman 1980: 27]. Согласно «Прадипа-уддхотана-тике», «изначальная йога (primary yoga) – это три слога, состоящих из излучения, собирания вместе и замирания» [Guhyasamāja Tantra 1971: 149].

И пусть он видит [на мандале] держателя алмаза
страсти (рага-ваджрин),
Жарко обнимающего лотосоподобную [деву]⁷¹.

14

Он должен созерцать мандалу [диск] сияющих лучей
(рашми),
Пребывающую в середине небесного пространства,
И пусть создаст [на мандале] счастливую обитель
Просветлённого
Со свитой, в которой каждый лик порознь.

15

И пусть усиленно воображает на кончике носа
Размером всего лишь с ячменное зерно
Пятилучевую ваджру и отдельно
Голубой [восьми]лепестковый лотос.

16

И пусть ясно созерцает на кончике носа
Этот восьмилепестковый лотос
Размером с зёрнышко гороха, различая даже нити,
Если [намерен] целеустремлённо продвигаться
к Просветлению.

17

Особенно достойно то, что он способен провести
Созерцание (бхавана) колеса (чакра)
и тому подобных [символов Учения],

⁷¹ Эту строфу не переводил А. Вайман (но оставил за ней порядковый номер строфы), так как её нет в тибетском переводе, а также в «the explanatory tantra Sandhivyaākaraṇa» [Wayman 1980: 27]. Ф. Фремантле пропустила эту строфу как отсутствующую в «Прадипа-уддхотана-тике» и тибетском переводе [Guhyasamāja Tantra 1971: 415].

И пусть он обретёт прекрасное состояние
Просветления —
Обитель сверхъестественных свойств и сил
сокровенного речения.

18

Одним словом, пусть создаст
Дворец-обитель Просветления и Просветлённых,
И да будет сотворён дом Учения,
Отмеченный сущностью тела, речи и ума [будд].

19

И тогда великолепный Ваджрадхара —
Наставник смысла всего сущего,
Породивший все главные практики —
Поделился наивысшей тайной:

20

Мудрец, распознающий цвет и форму, звук и вкус,
Должен сосредоточенно созерцать шесть месяцев,
Принося жертвования, он созерцает
Великое подношение — тайну высшей реальности
(*таттва*).

21

Тот, кто ставит своей целью получить плод
сверхъестественных сил,
Должен [представить, что он] поедает экскременты
и мочу в качестве пищи,
И тогда обретёт высочайшую высшую реальность
Чистого ума Просветления.

22

Ему нужно есть мясо в качестве пищи
И представлять, что это человеческая плоть⁷²,
И тогда он обретёт тайные тело, речь и ум
Во всех сверхъестественных силах.

23

Ему нужно поедать как наилучшее
Мясо слона, коня, собаки,
И отказываться принимать в качестве пропитания
Любую другую пищу.

24

И он станет любим Просветлёнными,
Бодхисаттвами, мудрецами.
Именно благодаря такой йоге,
Он легко сможет приобрести состояние Будды
(буддхатва)⁷³.

25

И да станет он господином мира страстей
(кама-дхату),
И будет совершать деяния высшего разряда⁷⁴,
И станет он сияющим, могучим, наилучшим,
Красивым и внешне необыкновенно приятным⁷⁵.

⁷² «Поедание различных видов мяса интерпретируется (Чандракирти) как подношение его яростным божествам того или иного семейства будд. Человеческая плоть предназначена семейству Ваджры, а в других семействах нет конкретной спецификации» [там же: 149].

⁷³ Последние пять строк главы подразделяются издателями и на две, и на три строфы. Мною принята редакция Б. Бхаттачарьи [Guhyasamāja Tantra 1931: 26].

⁷⁴ «Т. е. деяние, которое не возвращает (в мир), оно созревает и освобождает существа» [Guhyasamāja Tantra 1971: 149].

⁷⁵ Если в Махаяне, для того чтобы выглядеть так, нужно творить добрые дела и таким образом приобретать 32 знака-отметины и 70 признаков Великого Человека (ср. РА, II, 76–101, а также ДС, LXXXIII–LXXXIV, см. [Андросов 2000: 187–195, 552–563] соответственно), то в ГСТ всё достигается гораздо проще, хотя и кажется странноватым.

26

Именно благодаря такой внешности,
Да будет этот мир поклоняться ему
без особых ритуалов⁷⁶.

Это и есть наивысшее Просветление —
Тайна всех Просветлённых.

Это и есть тайное сокровенное речение,
Высшая реальность, свойственная телу, речи и уму.

[Концовка]

**Такова шестая глава – глава об обитатели тела, речи и ума,
содержащаяся в Великой таинственной царственной тантре
тайной общины, которая есть тайна и высшая тайна тела,
речи и ума всех великолепных Истинносуших.**

⁷⁶ «Трудная фраза (которая встретится вновь в XIII, 86), различно объясняемая и различно переводимая тибетцами. Здесь “Прадиपा-уддъютана-тика” объясняет “coditaḥ” как “порождаемое внешними диаграммами (янтра) и жестами (мудра)”. Эти ритуалы детально рассматриваются в Тантре позже. Пассивная частица, видимо, принимается в качестве активного значения, что встречается достаточно часто, например, в комментарии на шлоку 3 данной главы. Это может означать идентификацию йогина и божества, ибо недостоверно их распознавание как субъекта и объекта...» [там же: 149].

Седьмая глава

[ЛУЧШАЯ] ПРАКТИКА МАНТРЫ

(Mantra-caryā-paṭala)

Аннотация

При чтении текста становится очевидным его отличие не только от сутр Хинаяны, но и Махаяны. Здесь ГСТ отменяет практики всех прежних религиозных правил буддизма: не нужны строгие обеты, самоограничения, вместо этого отдайтесь буйству желаний, удовлетворению страстей и т. д. Из прежнего арсенала буддизма остаётся только махаянское преданное почитание, служение (*сева*). Именно алчущего желаний любят будды и бодхисаттвы. Странно, почему Ваджраяна называется вершиной Махаяны, если в Ануттара-йога-тантре опрокидывается большинство практических идеалов и устремлений Великой колесницы?

Всё это говорит о том, что ГСТ не предназначалась для широкого круга верующих. Это текст для отдельных высоко подвигнутых адептов, и высказываемые здесь рецепты имеют своей задачей подвергнуть деструкции, разрушению общепринятые постулаты религии, чтобы освободить в сознании место для тантрических практик. Очевидно, буддисты-тантристы эпохи создания «Гухья-самаджи» заметили простую вещь: следуя внешне и искренне правилам и уставам раннего и махаянского буддизма, монахи наедине с собой отнюдь не являлись образцами для подражания мирянами. Поведение «сам по себе» и «для других» оказались крайне противоположными. Это уже не буддизм, если не найдена «срединная позиция».

Конечно, честно признаться себе в этом могли только настоящие искатели Просветления. Они-то и поставили перед собой задачу сломать мирок внешнего благонаравия и благопристойности, чтобы взяться за преобразование своего внутреннего мира. И в качестве новых средств и способов совершенствования попробовали использовать никуда не исчезнувшие собственные желания в качестве сил преобразования. Чтобы они действовали не вообще где-то, а именно на духовном Пути, создавался новый мир пребывания. Практики тантрической диеты и тантрических сексуальных медитаций ставили своей целью создание мира сознания абсолютного равенства, мира неразличения, мира исключительной медитации. Поэтому нельзя положения тантры толковать вне контекста и конкретной психологической установки.

История индийской литературы второй половины I тыс. н. э. свидетельствует о новом жанре – сатире. Одним из наиболее частых объектов произведений этого жанра были буддийские монахи, нарушение моральных норм которыми становилось общим местом. Всё дело в том, что в VII–VIII вв. буддизм в Индии находился в привилегированном положении, как в империи Харши, так и при династии Палов. Строились новые монастыри, в Наланде пребывали десятки тысяч монахов. Столь мощное количественное увеличение не могло не сказаться на падении нравов, что и отразили сатирики. Не стоит забывать, что духовные вершины – это удел немногих, остальные лишь топчутся у подножия, воображая, что они способны на многое. Но иллюзии проходят, а оставлять духовное звание никому не хочется. Так и жили рядом подвижники и те, кто рядится в их одежды.

Начиная со строфы 15 авторами ГСТ предпринимается попытка изменить раннюю (в том числе махаянскую) матрику о «Шести видах постоянного памятования» (кодирующую важнейшее этическое учение буддизма, см. [Андросов 2000: 525–526, также 67–68]) на новую тантрическую. Вместо общины (*сангха*) предлагается памятование о Ваджре (строфа 15). В следующей строфе (16) матрика дополняется до шести положений, до шести *анусмрити*. Но здесь три следующих привычных положения Хинаяны и Махаяны: памятования о даянии (*тъяга, дана*), нравственности (*шила*)

и божествах (*дэва*), — заменяются на памятования тантрического семейства (*кула*), тантрической ярости (*кродха*) и Самайи. Таким образом, для целей Наивысшей тантры из прошлого наследия буддизма достаточно практиковать только йогические памятования Будды и Дхармы.

В строфах 21–26 утверждаются новые практики. Причём первые две, исконно буддийские, получают новое истолкование. Так, прежнее (дотантрическое) памятование Просветлённого, зачастую состоявшее из медитации «создания в уме» иконографического облика Будды, заменяется на созерцание соединения мужского и женского начал, т. е. соития некоего Будды (или йогина) с духовной супругой. При этом нужно увидеть, как открываются поры тела Просветлённого и из них излучаются облака будд (строфа 21). В четырёх следующих практиках памятования созерцается та же картина, но из пор излучаются другие облака: Дхармы, Ваджры, тантрического семейства и тантрической ярости. В шестой практике памятования Самайи адепт созерцает, как он «извергает своё семя по каплям (*бинду*)» (строфа 26).

Причём делает он это медитативно либо в женское лоно, либо «изливает семя на мандалу», и этот акт трактуется как практика памятования мандалы (строфа 27). И далее до конца главы список памятований (созерцаний) дополняется ещё десятком положений, из которых строфа 33 даёт уже третий вариант того, что делает тантрик с семенем. В 26 строфе семя просто извергается, по-видимому, в лоно, в 27 строфе оно уже изливается на мандалу, а в 33 оно уже выпивается йогиним то ли из лона, то ли из другого сосуда. И всё это в воображении, в построении видения (*утпатти-крама*). Немного проясняются практические вопросы медитативных обрядов в строфе 36, где сказано, что нужно обладать 12-летней девушкой и, излив в неё семя, тем самым почтить духовное семейство (*кула*), а «раскрытие» этой девушки есть «раскрытие тайны йоги семейства».

В строфах 21–27 ясно и недвусмысленно говорится о медитативной природе сексуальной йоги в ГСТ. Поэтому переводчик вправе без всякого принуждения добавлять в текст пояснительные вставки о том, что все эти образы и сексуальные действия происходили

в созерцании адепта, пребывающего в состоянии равного отношения к происходящему, не позволяющего себе ни возбуждения, ни страсти, и вообще никаких проявлений. Если он не в силах сдержаться, то он не учитель (*гуру*), не адепт и даже не йогин. И не ему осваивать «Гухья-самаджу».

«Глава 7 посвящена сексуальной йоге (центральный элемент *saṃyā-vrata*), которая вовлекает восприятие мира и его содержания как божественные преобразования будд. Это достигает кульминации в стихе 35 о превосходстве над двойственностью, которое будет достигнуто посредством медитации о внимательности непроехждения (*anutrāpādānasmṛti-bhāvanā*):

Все является блестящим по своей природе, без знаков, без слогов,
Не двойственным, не недвойственным, спокойным,
как пространство, полностью безупречным».

[Wedemeyer 2013: 161].

Высшей практикой йогина уже можно назвать то, что он, представляя чрезвычайно сексуальные картины, не бежит от них и не наказывает себя истязанием плоти за «греховные помыслы», как то делают монахи христианства и тхеравады, а стремится держать себя совершенно спокойным, не видя в этом ни прелести, ни сатаны, ни дочерей Мары, как то было в видениях Щакьямуни под древом Просветления.

Комментированный перевод

Затем Благодатный, Глава тела, речи и ума всех Истинносу-щих, возвестил этот текст о совершенном Просветлении, достигаемом лучшей практикой сокровенного речения, в качестве высшей реальности великой встречи [с Ваджрадхарой] (*махасамая*, *махасамуччай*).

1

Благодаря ипользованию того, что желается,
И наслаждениям всем желаемым⁷⁷,

⁷⁷ «"наслаждения всем желаемым" означает такое переживание чувственных объектов (форма и цвет и т.д.), при котором наступает единство объекта и органа чувств, т.е. отсутствует двойственность» [там же: 150].

6

Последователи лучшей практики сокровенного
речения,
И Просветлённые, и бодхисаттвы
Достигли высочайшей обители (*асана*) Учения
Тем, что наслаждались всем желаемым.

7

Всегда жаждущий открыть [дверь] интуитивного
знания (*джняна*),
Лелеет пять чувственных желаний,
Он любим просветлёнными существами
И страстно алчет обрести солнце Просветления.

8

Познав три вида⁷⁹ цвета и формы (*рупа*),
Каждый да почитает себя в качестве объекта
почитания (*пуджана*),
Ибо именно он есть Благодатный, Мудрец,
Просветлённый, могущественный Вайрочана.

9

Познав три вида звука,
Да выказывает он почтение богам,
Ибо именно он есть Благодатный,
Просветлённый, могущественный Будда Ратнакара⁸⁰.

10

Познав три вида запаха,
Да выказывает он почтение Просветлённым и другим,

⁷⁹ «"Три вида" интерпретируются (в ПУТ) как "самый низкий, средний и самый высокий". В "Уттара-тантре" (т. е. в 18 главе ГСТ) имеется стих, который описывает чувственные желания состоящими из наслаждения, боли и сочетания обоих... "Каждый себя" (атмака), во-первых, интерпретируется как троякая цветоформа, звук и т. д., а во-вторых, как йогин сам по себе» [Guhyasamāja Tantra 1971: 150].

⁸⁰ Здесь Ратнакарой назван Ратнасамбхава, он же в первой главе – Ратнакету.

Ибо именно он есть Благодатный,
Просветлённый, могущественный носитель
закона страсти⁸¹.

11

Познав три вида вкуса,
Да выказывает он почтение богам,
Ибо именно он есть Благодатный,
Отражение (бимба) Просветлённого, который
Алмазный Амогха⁸².

12

Познав три вида касания,
Да выказывает он почтение своему духовному
семейству (кула),
Ибо именно он есть Благодатный,
Соединившийся с Алмазным Акшобхьякарой⁸³.

13

Он должен всегда в сознании (читта) быть
сосредоточенным
На цветоформе, звуке, вкусе и других [объектах чувств],
Ибо это и есть тайная сущность (сара)
Всех Просветлённых, собранных вместе [на мандале].

14

Знаток мантр (мантрин) должен постоянно
созерцать божества⁸⁴,
Обладающие цветом и формой, звуком и другими
[объектами чувств],

⁸¹ «Носитель закона страсти» (рага-дхарма-дхара) – здесь эпитет Амитаюса, красного Будды Амитабхи, см выше таблицу соответствий в очерке 4.

⁸² «Алмазный Амогха» (Амогха-ваджрин) – здесь эпитет Амогхасиддхи.

⁸³ «Алмазный Акшобхьякара» – здесь эпитет Акшобхьи.

⁸⁴ «Божества интерпретируются прежде всего как праджни, т.е. Лочана и другие, а во-вторых, как триада знания (виджняна-траям)» [Guhyasamāja Tantra 1971: 150].

Или он должен созерцать так,
Чтобы медитациями [*вибхавана*] охватывались
отдельные духовные семейства.

15
Йогическими усилиями (*самйога*) помнить
о Просветлённом (*буддха-анусмрити*),
Сосредоточенное созерцание-памятование
о Законоучении (*дхарма-анусмрити-бхавана*)
И созерцание-памятование о Ваджре
(*ваджра-анусмрити-бхавана*) —
Вот так пусть сосредоточиться на теле, речи и уме.

16
С помощью йоги нужно помнить о духовном
семействе (*кула-анусмрити*),
Сосредоточенное созерцание-памятование
о ярости (*кродха-анусмрити-бхавана*),
И, благодаря йоге, памятование о Самайе⁸⁵ —
Вот так он обретёт Просветление.

17
[В медитации он], приняв прекрасно
сложённую женщину,
Ту, которой исполнилось шестнадцать,
Пусть он совершит подношение (*пуджа*)
в укромном месте,
Трижды достигнув состояния (*пада*)
высшей силы блаженства⁸⁶.

⁸⁵ «Здесь Самаяя является формой махамудры божества. Последовательность из названных шести памятований ведёт йогина к полной идентификации с божеством, после чего он совершает ритуал единства, сопровождаемый мантрами» [там же: 150].

⁸⁶ Согласно ПУТ, «объекты чувств, которые являются приятными, неприятными и смешанными, суть “состояния”, поскольку они способствуют подъёму “высшей силы блаженства” (адхиштхана), которая состоит из триады страсти, ненависти и заблуждения» [там же: 150].

18

Или пусть он представит в созерцании Лочану —
Великое сияние Истинносущего,
И, соединив воедино два органа чувств (*индрия*),
Вот так он обретёт сверхъестественные силы
(*сиддхи*) Просветлённого.

19

Пусть он представит в созерцании слог *hūṃ*,
И слог *om*, и слог *phaṭ*,
И пусть он представит ваджру (мужское начало)
и лотос (женское начало)
В сиянии пяти лучей.

20

Пусть он представит в созерцании, подобном
лунному свету,
Сияние, доставляющее удовольствие уму.
Стремящийся к Просветлению должен
сосредоточиться
На йоге памятования Просветлённого и других.

Каково же оно – сосредоточение (*бхавана*) на памятовании
Просветлённого?

21

Достигнув видения мужского органа (*лингам*)
в женском (*бхага*)⁸⁷,
Пусть мудрец созерцает образ Просветлённого так,

⁸⁷ Согласно ПУТ, «бхага» есть абсолютная истина, а «лингам» есть то, что полагается на неё (лияте), т.е. относительная истина [там же: 150]. Собственно, Ф.Фремантле первой восстановила данную санскритскую строку: *bhage liṅgam pratiṣṭhāpya* [там же: 216], и это подтвердил Ю.Мацунага [*Guhyasamāja Tantra* 1978: 21], тогда как Б.Бхаттачарья [*Guhyasamāja Tantra* 1931: 29] и повторивший его С.Багчи, предположили, что неясное место в манускриптах соответствует *dvayendriyasamāpatyā*, т.е. «созерцающая два органа».

Чтобы из каждой открывшейся поры Его тела
Излучались облака Просветлённых.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании Дхармы?

22

Достигнув видения мужского органа (*лингам*)
в женском (*бхага*),
Пусть мудрец созерцает Алмаз Дхармы так,
Чтобы из каждой открывшейся поры Его тела
Излучались облака Дхармы.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании Ваджры?

23

Достигнув видения мужского органа (*лингам*)
в женском (*бхага*),
Пусть мудрец созерцает Ваджрасаттву так,
Чтобы из каждой открывшейся поры Его тела
Излучались облака Ваджры.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании духовного семейства?

24

Достигнув видения мужского органа (*лингам*)
в женском (*бхага*),
Пусть мудрец созерцает образ Просветлённого так,
Чтобы из каждой открывшейся поры Его тела
Излучались облака духовного семейства.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании ярости?

25

Достигнув видения мужского органа (*лингам*)
в женском (*бхага*),
Пусть мудрец созерцает Владыку ярости так,

Чтобы из каждой открывшейся поры Его тела
Излучались облака ярости.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании Самаи?

26

В силу применения двух органов-начал —
Соединения своей ваджры с её лотосом (*падма*) —
Пусть он почитает просветлённых и алмазных существ
(*ваджра-саттва*) тем,
Что извергает своё семя по каплям (*бинду*)⁸⁸.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании мандалы?

27

Обретя соединение двух органов-начал,
Умелый йогин своё семя
Пусть всегда изливает на мандалы,
Как приносящий жертвования мандале.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании тела?

28

Поскольку тело всех Просветлённых
Наполнено пятью группами дхарма-частиц (*скандха*),
То точно так же должно взирать и на моё тело,
Благодаря тому что у тела Просветлённого есть
самосущее.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании речи?

⁸⁸ Согласно ПУТ, здесь и далее лингам (он же – ваджра) интерпретируется как язык, а бхага (она же падма, лотос) как небо, в йогической пранаяме практикуется надавливание языка на небо, для того чтобы «семя» (оно же нектар, амрита) истекало из верхней части мозга в момент достижения концентрации [Guhyasamāja Tantra 1971: 150].

29

Поскольку именно речь Алмаза Дхармы
Обладает необъяснимым великолепием,
То точно так же должно взирать и на мою речь,
Подобно речи Держателя Дхармы.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании ума?

30

Каков ум Самантабхадры —
Мудреца, пребывающего в тайном центре круга
[мандалы], —
Пусть таким же будет и мой ум,
Сравнимый с Ваджрадхарой.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании существа
(*саттва*)?

31

Поскольку сознание (*читта*) всех существ
Познаётся благодаря телу, речи и уму,
Пусть будет таким же и моё сознание,
Сущность (*сара*) которого подобна пространству
(*акаша*).

Каково же оно – сосредоточение на памятовании тела, речи
и ума воплощения (*мурти*) всех сокровенных речений (*мантра*)?

32

Поскольку плоть (*кайя*) Алмаза мантры есть
Созерцание посредством тела и речи,
То пусть и мой ум будет таким же —
Подобным Держателю мантры (*мантра-дхара*).

Каково же оно – сосредоточение на памятовании Самайи?

33

Желающий получить плод должен изливать семя
и пить его,
Полученное от тайного союза (*самайя*)⁸⁹, согласно
предписанному,
И пусть он [вообразит, что] убивает множество
Истинносущих,
Чтобы легко обрести сверхъестественные силы
(*сиддхи*).

Каково же оно – сосредоточение на памятовании Самайи
совершенной мудрости (*праджня-парамита*)?

34

Во всём есть ясный свет природы (*пракрити*),
Который не имеет ни происхождения, ни загрязнения,
Нет ни Просветления, ни полного интуитивного
постижения (*абхисамайя*),
Нет ни основы (*дхату*), ни соединения (*самбхава*)⁹⁰.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании отсутствия
происхождения?

35

Всё есть ясный свет природы
И лишено знаков и целей,

⁸⁹ Согласно ПУТ, здесь Самайя интерпретируется как союз мудрости и искусных средств; пить семя означает понимать скандхи (группы дхарма-частиц потока сознания) с точки зрения абсолютной истины, результатом чего является форма Ваджрасаттвы, очищенная Светом. Истинносущие суть скандхи, их уничтожение есть их несубстанциальность, имеющая место в праяме [там же: 150–151].

⁹⁰ Перевод А. Ваймана понять невозможно. Приведённые им санскритские термины (кроме *пракрити*) отсутствуют во всех вариантах изданного текста, в том числе в ПУТ. «All those with (entrance into, *praveśa*) the Clear Light and its (accompanying) *prakṛtis* (numbering 160 by day and night), are unborn (because the body taken is illusory) and without flux (because not mere appearance, *nirābhāsatvāt*) when there is no (i. e. no attention to) enlightenment, no understanding, no realm (i. e. receptacle, *ādhāra*), and no emergence (of phenomenal abodes)» [Wayman 1980: 286–287].

Нет ни двойственности, ни недвойственности,
Всё есть мир (*цанта*) незапятнанный, подобно
пространству.

Каково же оно – сосредоточение на памятовании почитания
семейства ненависти (*двеша-кула*)?

36

[Созерцай, что] взял двенадцатилетнюю девушку,
Мысли (*четас*) которой тверды,
[Созерцай, что] считаешь её собственным семенем
И раскрытием тайны йоги семейства.

37

Таким образом, Истинносущий обладает телом
И умом Ваджрадхары.
Пусть жаждущий этого в этой жизни
Обретёт речь лучшего Держателя Дхармы.

38

Кто произносит [сокровенные речения]
И созерцает неразрушимые три ваджры,
Тот телом, речью и умом достигнет обладания
Сверхъестественными силами и другими, известными
как низшие.

[Концовка]

Такова седьмая глава – глава о [высшей] практике ман-
тры, содержащаяся в Великой таинственной царственной
тантре тайной общины, которая есть тайна и высшая тайна
тела, речи и ума всех великолепных Истинносущих.

Восьмая глава

САМАЙЯ УМА⁹¹

(Citta-samaya-paṭala)

Аннотация

Глава вряд ли даст представление о Самайе, поскольку в тексте термин не упоминается, а описываемые процедуры созерцательных сосредоточений и ритуальных практик по созданию мандалы, поглощению мочи, экскрементов, собственного семени, овладения молодой девушкой и т. д. никак не приближают к известным обобщающим значениям этого сложного понятия. Напомню вывод Д. Снеллгроува об изучении Самайи: «В буддийском тантрическом понимании *самайя* становится обетом слиться в оргазме с божеством, с образом, который его представляет, с жертвенным подношением, которое его воплощает, или с йогином, или даже с преданным почитателем... В этом тантрическом смысле *самайя* имеет одно значение, охватывающее все интерпретации, которые я пытался дать. Таким образом, это высоко мистический термин, используемый в его собственном праве как мощная мантра» [Snellgrove 1987: 166].

С 9-й до 18-й строфы в тантре недвусмысленно утверждается медитативная практика, описываются шаг за шагом предлагаемые картины созерцания, вносимые изменения в них, переход к иным горизонтам видения. Все эти действия позднее назовут *утпат-ти-крамой*, или стадией построения и развития медитирующего сознания.

⁹¹ А. Вайман переводит: «Pledge of consciousness» [Wayman 1980: 138].

В основном глава посвящена различным видам поклонения, почитания, подношения – *пуджа*. Если в раннем буддизме *пуджана* являлась всего лишь одним из семи видов высокого благоговения (см. [Андросов 2000: 485–486]), то в этом тексте она затмевает всё остальное. В строфах 23–24 продолжается тема предыдущей главы о семени йогина, которое теперь нужно поглощать тайно.

Комментированный перевод

Затем Благодатный Истинносущий Ратнакету⁹² как Благодатный высший владыка (*парамещвара*) и глава тела, речи и ума всех Истинносущих, высший Держатель Ваджры произнёс такую царственную песнь (*стотра*):

1

О Ваджрасаттва! О практики пространства Махаяны!
О очиститель!
О Самантабхадра! О наивысшее почитание!
О место поклонения! О наилучший Победитель!

2

О Алмаз страсти, ненависти и невежества!
О наставник Алмазной колесницы (*ваджра-яна*)!
О лучший из равных сфере пространства
(*акаша-дхату-кальпа-агра*)!
О глас поклонения! О прибежище Победителей!⁹³

⁹² Согласно ПУТ, «эта глава о тайном посвящении (гухья-абхишека) как следствии тайного высшего поклонения. Имя Ратнакету интерпретируется как ратна, означающая бодхи-читту, плюс кету, что значит ваджра. Он называется бхагаван, потому что он покоится в бхаге (женском лоне) благодаря желанию посвящения бодхи-читты» [там же: 151].

⁹³ В ПУТ Чандракирти-тантрик посвящает этой строфе комментарий на две страницы, сначала с точки зрения неясного смысла (нейартха), а затем с позиций точных значений (нитартха) [Pradīpodyotana 1984: 73–74]. Относительно этого фрагмента см. [Wayman 1980: 59].

3

О создатель стези (*марга*) освобождения
И водитель по каждому из трёх путей (*патха*)!
О Просветлённый! О Великолепный! О чистый Атман!
О речь поклонения! О лучший из мужей!

4

О воля к Просветлению! О большеглазый!⁹⁴
О поворачивающий колесо Учения!
О чистильщик тела, речи и ума!
О Алмазная колесница (*ваджра-яна*), слава тебе.

5

Затем царь Ваджрадхара,
[Знаток] великих звуков всего пространства,
[Знаток] всех посвящений (*абхишека*), всех целей,
Он есть наивысшее существо (*сарва-ища*), держатель
и Ваджры, и
Драгоценности (*ваджра-ратна-дхрик*)⁹⁵,

6

И сказал Он о наивысшем поклонении
Истинносущим,
Основанном на нерушимости трёх ваджр,
О [поклонении, основанном на] великолепии тела,
речи и ума,
О [поклонении, основанном на] соединении
с Победителями (*джина*).

7

[Медитируя о том, что] взяв деву с широко
открытыми глазами,
Которой свойственна красота и юность

⁹⁴ «Большеглазый» (вишала-акша) – эпитет в том числе и Шивы.

⁹⁵ «ПУТ: Ваджра есть абсолютная истина, а Драгоценность – относительная истина» [Guhyasamāja Tantra 1971: 151].

И которой не больше двадцати пяти лет,
Пусть [йогин] представит себя скрывающимся
среди животных⁹⁶.

8 В чистом и уединённом месте страны,
В обители блага и умиротворения духовный сын
Победителей⁹⁷
Должен производить смазывание [обители] мочой,
экскрементами, водой и прочим,
Чтобы постоянно творить поклонение Победителям⁹⁸.

9 Знаток ритуала должен поместить
[в медитативную картину]
Духовных сыновей Победителей пяти семейств
От груди до середины верхушки головы, а также
вниз до стопы,
Затем же пусть проделает то же самое вниз
от пупка до ануса⁹⁹.

⁹⁶ «Значение двух последних строк туманно. ПУТ интерпретирует “двадцать пять” как состоящее из двадцати пяти божеств. Слова “лет” нет в санскритском тексте, хотя оно присутствует в тибетском переводе. Относительно “животных” автор ПУТ полагает, что слово использовано потому, что оно значит “сбоку, со стороны”... и *tīṛyaṅś* означает “горизонтальный” или “изогнутый”, помимо того, что оно значит “животное”; и йогин должен постичь всех других божеств на мандале как великого Ваджрадхару, поскольку они трансформируются в него. Возможное значение этих строк таково: йогину нужно визуализировать свою партнёршу как содержащую в себе всю мандалу целиком» [там же: 151].

⁹⁷ Согласно ПУТ: «практиков мантры» [там же: 151].

⁹⁸ Повторюсь: Кр. Ведемейер использует вариант текста из ПУТ: *viṇ-mūtra-toyādi-vilepanam vā kurvīta śaśvaj jina-pūja-hetoh*, в отличие от издания Ю. Мацунаги, где первые три слога: *viśuddha*. Но в индуистских тантрах термин *śuddha-toya* идентичен понятию «нектар» (амрита) [Wedemeyer 2007: 391]. По его мнению, здесь речь идёт о навозе и моче коровы, что является в Индии обычной процедурой.

⁹⁹ Ф. Фремонтле переводит иначе: «on the forehead, the throat, the heart, the navel and the genitals» [Guhyasamāja Tantra 1971: 50], хотя соответствующих трём первым терминам санскритских эквивалентов нет даже в метафорическом смысле, ибо в текстах: *stana*, *śikhā*, *śaraṇa* (в некоторых рукописях

10

Мудрый¹⁰⁰ пусть созерцает океан знания,
Пребывающим в середине сферы пространства,
И пусть созерцает себя, пребывающим в центре
лунного диска,
И пусть [поместит это всё] в сердце.

11

Если он пожелает стать милостивым держателем
Ваджры,
То пусть займётся воздвижением ступы,
Собранной из четырёх драгоценностей
И украшенной сияющими лучами света.

12

Пусть вообразит себе прибежище,
В котором пребывает тройственное море знания,
И пусть мудрец представит облака поклонения,
Которые испускают поры его собственного тела.

последний термин ещё туманнее: *valgā*). По-видимому, основанием такого «натянутого» перевода послужили общие йогические соответствия. В данном строфе примечании сказано: «Это обычный порядок пяти центров, соответствующих слогам *om*, *āḥ*, *hūṃ*, *svā*, *hā*. Текст даёт синонимы в другом порядке, который ПУТ интерпретирует так: вероятно, неважно, сколь усложнён путь, но результат одинаков» [там же: 151]. Наверное, ещё можно как-то считать синонимами сердца стану, а синонимом лба щикху, но вот как чарану (нога, ступня, ходьба, путь, поведение, деятельность и т.д.) принимать в качестве «горла», трудно объяснить. Скорее всего, этот фрагмент ГСТ создавался в те времена, когда общепринятой нормы йогического распределения пяти центров медитации ещё не существовало. И мне кажется, что в ПУТ говорится именно о том, что здесь тантра предлагает иной, непривычный путь практики.

¹⁰⁰ Ф. Фремантле отметила, что переводя три нижеследующие строфы, она следует объяснениям ПУТ в большей степени, чем собственно тексту [там же: 151], поэтому различия в наших переводах существенны. Здесь нужно сказать, что Ю. Мацунага, начиная с этой строфы и не поясняя причины, приводит иную разбивку на строфы, которых в результате у него получилось 27, тогда как у Б. Бхаттачарьяи их 25, а у Ф. Фремантле даже 23. Вероятно, это говорит о том, что смысл строф (как единиц текста) воспринимался по-разному. Вместе с тем количество строк (пада) одинаковое. Я предпочёл вариант Б. Бхаттачарьяи, хотя осознаю, что правка последующих издателей имеет право на существование.

13

Тот, кто умён, и познал, что значит
Пять лотосов дня (*падма*) и пять лотосов ночи
(*утпала*)¹⁰¹,

И также познал три вида жасмина,
Пусть поднесёт их богам¹⁰².

14

Представив цветок гибискуса,
И *маллика*-жасмин, и *йютхика*-жасмин,
Также цветок олеандра¹⁰³,
Пусть он совершит подношение (*пуджа*).

15

Пусть он созерцает круг мандалы,
Простирающийся на сотни километров (*йоджана*),
Тот, кто умён, пусть всегда с чистым умом
Размещает [на мандале] духовные семейства (*кула*).

16

Точно так же мудрый пусть созерцает [на мандале]
Лотос (*падма*), алмаз (*ваджра*), меч (*кхадга*)
и лотос ночи,
И пусть [мандала] простирается на миллионы
километров (*йоджана-коти*),
Будучи прекрасной и четырёхугольной.

¹⁰¹ Утпала – он же голубой лотос.

¹⁰² Согласно ПУТ, пять видов падма и пять видов утпала означают десять видов дыхания жизни (вайю), три жасмина – это сущности трёх ваджр, а ещё четыре других цветка являются четырьмя богинями с их собственными мандалами элементов; йогин предлагает им пребывать в состоянии несубстанциональности. Кроме того, пять видов лотоса – это пять цветов семейств (кула) [Pradīpodyotana 1984: 152; 76].

¹⁰³ По мнению А. Ваймана, здесь названы четыре вида индийских цветов: *Karṇikāra*, *Mallikā*, *Yūthikā*, and *Karavīra*, и поясняет «*Karṇikāra*, flower of *Pterospermum acerifolium* (*Hibiscus mutabilis*, with red flowers); *Mallikā*, the *Jasminum Zambac*; *Yūthikā*, a kind of *Jasmine*; and *Karavīra*, the *Oleander*.» [Wayman 1980: 258].

17

Мудрец пусть созерцает прозрачный храм (*чайтья*),
Расположенный на незапятнанном основании
И созданный из четырёх драгоценностей,
В качестве места для поклонения семействам.

18

Пусть он начинает сосредоточиваться на
прозрачных водах,
Коим свойственно пять желаний (*панча-кама-гуна*),
И, будучи устремлённым к Просветлению,
Пусть постоянно приносит подношения
драгоценностями, одеждой и т. д.

19

Всегда будь доволен божествами,
Поклоняясь им пятью видами подношений,
Прекрасную деву, украшенную различными
драгоценностями и прочим
И которая сама является источником драгоценностей,

20

Пусть подарит всем Просветлённым
Если очень желает обретения сверхъестественных
сил (*сиддхи*).

Так, кто умён, наполнит
[Мандалу] семью драгоценностями.

21

Мудрец, желая обретения сверхъестественных сил,
Должен совершать даяние каждый день.
В сердцевине мандалы Просветлённых
Должно воспринимать спутницу (*мудра*) Владыки
света.

22

Он должен осваивать практику йоги касания
Просветлённых,
Для того чтобы умом постичь страсть (*raga*).
И тогда пусть созерцает мандалу Просветлённых
В середине сферы пространства.

23

Тот, кто почитает мочой и экскрементами
Образ, свойственный Истиносущим,
[Пусть созерцает, что] взяв прекрасную молодую девушку,
Прелестную и миловидную,

24

Пусть совершит сущностное поклонение
(*таттва-пуджа*),
Сосредоточившись на состоянии блаженства¹⁰⁴,
Пусть он тайно поглощает семя
С широко открытыми глазами и непоколебимым умом.

25

Таково почитание тела, речи и ума
Всех сокровенных речений.
Оно называется сотворением силы мантры,
Что является тайной тех, кто обладает ваджрой знания.

[Концовка]

**Такова восьмая глава – глава о Самайе ума, содержа-
щаяся в Великой таинственной царственной тантре тайной
общины, которая есть тайна и высшая тайна тела, речи и ума
всех великолепных Истинносущих.**

¹⁰⁴ Согласно ПУТ, здесь «состояние блаженства» интерпретируется как мантра *om* и прочее, что является основой Вайроцаны; йогин визуализирует тело спутницы (мудра) как эту основу [Guhyasamāja Tantra 1971:152].

Девятая глава

САМАЙЯ ВЫСШЕГО СМЫСЛА РЕАЛЬНОСТИ, НАИВЫСШЕЙ ИСТИНЫ И НЕДВОЙСТВЕННОСТИ¹⁰⁵

(Paramārtha-advaya-tattva-ārtha-samaya-paṭala)

Аннотация

Глава представляет глубокие смыслы сложного понятия *самайя*, приближая к его известным обобщающим значениям. Приводятся сложнейшие медитативные практики созерцания мандал Акшобхьи (Акшобхьяваджры), Вайрочаны, Амитабхи, Амогхасиддхи (Амогхаваджры) и Ратнасамбхавы (Ратнакету), каждый из которых стоит во главе определённого духовного семейства (*кула*). Самайя есть высшая реальность практики Просветления. Здесь же вводятся представления о «сыновьях духовных семей» (*кула-путра*) и даются им наставления. Будда тоже может быть отождествлён с Самайей всех Истинносущих, как например Ваджракету (Ратнакету) во втором и четвёртом прозаических абзацах после строфы 20. И здесь же (пятый абзац) этот Будда продолжает созидание Наивысшей йоги Ваджраяны тем, что объявляет равенство между махаянской практикой бодхисаттв и тантрической практикой страсти. Ниже в прозаической части сообщается ещё один глубочайший смысл Самайи: «алмазные Самайи всех Истинносущих» должно рассматривать, как «состояние пространства», как «исчезающие и появляющиеся».

¹⁰⁵ А. Вайман переводит: «Pledge whose goal is the reality of the non-dual supreme entity» [Wayman 1980: 138].

«Обучение, данное Ваджрадхарой в главе 9, состоит из пяти отделов. В каждом даётся инструкция по визуализации, в которой мандала преобразовывается в одну из Пяти палат Истинносущих (Akṣobhya, Vaiśaṇa, Amitābha, Amogha, Ratnaketu), после чего созерцатель должен совершить отвратительное действие по отношению к буддам. В первой визуализации будды трех времён, эманированные Акшобхьей, являются благодаря распыляемому сверканию ваджры, и все существа одновременно уничтожаются тайной ваджрой. Заканчивается это всё на более приятной ноте: они все таким образом становятся бодхисаттвами (“сыновья Победителей”) в ваджра[–семье] в поле Будды Акшобхьи. Во второй визуализации Вайрочана преобразовывается в будд, появляющихся как драгоценности, которые затем захвачены (то есть, украдены); они также становятся бодхисаттвами, выдающимися среди мудрецов. В третьей – вовлекается визуализация Амиабхи, преобразовывающегося в пространство, заполненное буддами, принимающими форму женщин, после чего ими обладают сексуально, но йогически-медитативно. В четвёртом отделе Амогха становится всеми буддами, которым лгут и предают их. Наконец, пятая визуализация состоит из Ратнакету, излучающего всех будд, которых затем устно оскорбляют. Естественно, так же как в главе 5 ГСТ, бодхисаттвы в аудитории “поражены и удивлены”. Таким образом, мы видим текст, в котором тантрическое учение допускает нарушения (транссрессию) основных буддистских предписаний (против убийства, кражи, сексуального домогательства, лжи, и словесного оскорбления); бодхисаттвы удивлены; и проблема разъяснена через ссылку на недвойную пустотность действительности (строфа 21) [Wedemeyer 2013: 129].

Перевод этой главы (частично) по изданию Б. Бхаттачарьи привёл также Д. Снеллгроув [Snellgrove 1987: 171–172].

Комментированный перевод

- 1
Затем царь Ваджрадхара —
Великий, неиссякаемый для всего пространства,
Лучший в практике любых посвящений (*абхишека*),
Всезнающий, наивысший господин —
- 2
О неделимой тройственной ваджре,
Которая являет собой блаженство тела, речи и ума,

И высшей наслаждающей тайне изрёк
Для тех, кто владеет знанием Просветлённых:

3

«Он должен созерцать мандалу Просветлённых¹⁰⁶,
Пребывающую в середине сферы пространства,
И, узрев [на мандале] Акшобхьяваджру,
Пусть созерцает его с ваджрой в руке,

4

Его образ лучится густым потоком горящих искр
И насыщен пятью лучами света.
Узрев умом Просветлённых трёх времён,
[Адепт] должен разрушить ваджрой [этот образ].

5

Достигнув йогического единства (*самйого*) тела, речи
и ума,
Пусть разрушит его ваджрой восьми лучей,
И пусть сосредоточится на высшем созерцании
(*дхьяна*),
Которое придаст уму сверхъестественные силы.

6

Пусть он убьёт все живые существа
Тайной ваджрой без выступающих лучей,
И они возродятся в качестве сыновей Победителя
На небе Просветлённого Акшобхьяваджры.
Это должно быть постигнуто как йогическая практика¹⁰⁷
Семейства ненависти — лучшего из всех семейств».

¹⁰⁶ «Все мандалы визуализируются в форме махамудры (великой спутницы) Ваджрадхары, а затем трансформируются в пять будд» [Guhyasamāja Tantra 1971:152].

¹⁰⁷ Ф. Фремантле, а следом за ней и Д. Снеллгроув предпочитают термину самайого чтение из ПУТ и тибетского перевода (издание Дерге) – таттва-самайа, который переводят «the true sacred law» и «the Pledge (samaya) of quiddity (tattva)» соответственно [там же: 53; Snellgrove 1987: 171].

7

Затем царь Ваджрадхара —
Претворивший (*прасадхака*) освобождение знанием,
Незапятнанный, чистый по своей природе (*свабхава*),
Наставляющий вновь и вновь практике Просветления,
О высшей реальности, о Самайе,
Которой достигается Просветление Просветлённых,
сказал:

8

«Он должен созерцать круг мандалы,
Пребывающей в середине сферы пространства,
И, узрев [на мандале] Вайрочану,
Пусть созерцает и всех Просветлённых.

9

Пусть представит себе образ ваджры,
Украшенной всеми драгоценностями,
И пусть созерцает исчезновение (*харана*)
Всех живых драгоценностей (*дравья*) благодаря
тройственной ваджре¹⁰⁸.

10

Они будут подобны драгоценности, исполняющей
желания (*чинта-мани*),
И наполнят океан живых драгоценностей,
И они станут сыновьями всех Просветлённых,
И героическими мудрецами.
Так практика (*самайога*)¹⁰⁹ духовного семейства
невежества (*моха*)
Должна быть познана среди океана всех семейств».

¹⁰⁸ Согласно ПУТ, «Тройственная ваджра» – это тело, речь и ум; йогин крадёт драгоценности, которые являют собой сущности будд, т. е. представляет их на своём языке в виде пяти лучей света [Guhyasamāja Tantra 1971: 152].

¹⁰⁹ Манускрипты предлагают и другие варианты прочтения: таттва, таттва-сама. Только в ПУТ и в тибетском переводе (Дерге) употреблён термин самайя.

11

Затем царь Ваджрадхара —
Претворивший (*прасадхака*) освобождение страстью,
Таинственный, чистый, ни на что не опирающийся,
Поведал о мандале:

12

«Пусть созерцает мандалу лотоса,
Пребывающую в середине сферы пространства,
И, узрев [на мандале] Амитабху,
Пусть наполнит всё это Просветлёнными.

13

И пусть он всех их созерцает
Соединёнными (слитыми) с телами женщин
Посредством четырёх йогических практик¹¹⁰.
Такова наивысшая Ваджра.

14

Соединением двух органов [мужского и женского]
Он должен порождать наслаждение всех тех [богинь,
йогинь, женщин].
Таково созерцание неделимости
Трёх тел всех Просветлённых.
Так мантрик (*мантрин*) должен заниматься
Практикой духовного семейства страсти».

15

Затем царь Ваджрадхара —
Который претворяет (*садхака*) смыслы мантр
и ваджры,

¹¹⁰ «В ПУТ этот процесс назван “создание формы божества”, он считается четырёхсторонним и описывается в “Уттара-тантре”: первая есть реализация пустоты, вторая – концентрация на семени, третья – творение образа и четвёртая – размещение слога» [там же: 152]. Напомню, что «Уттара-тантра» – это 18-я глава ГСТ.

Избавившийся от самости (*найратмья*), рождённый
знанием,

Изрёк такое речение:

16

«Он должен созерцать мандалу Просветлённых,
Пребывающую в середине сферы пространства,
И, узрев [на мандале] Амогхаваджру,
Пусть созерцает и всех Просветлённых.

17

Он должен сосредоточиться на том, что сказанное
есть ложь
О всех образах, пребывающих на алмазных престолах.
И пусть он опровергает всё [произносимое] о всех
Победителях
И обителях всех Победителей¹¹¹.

18

Таким образом, речь о всех Просветлённых есть
Незапятнанное [словами] пространство.
Такая речь создаётся сверхъестественной силой
сокровенных речений,
Что есть тайна просветлённых Победителей.
Таково духовное семейство, притягивающее
Самайей¹¹²,
Соответственно поставленной цели».

¹¹¹ Согласно ПУТ, «Обители Победителей» суть все живые существа; задача этой медитации – понять, что все дхармы являются ложными, потому что они подобны иллюзии [там же: 152].

¹¹² Перевод данной пады (четвертинки строфы) приводится в варианте, который дан большинством издателей: *samaya-ākaraṇa-kula*. Но в одном из Токийских манускриптов, а также в ПУТ имеется расширенный вариант, в котором к названным терминам прибавляется *-tattva-samaya*. Этот нарушающий метрику вариант включён Ф. Фремантле и поддержан Д. Снеллгроуном. В этом случае паду можно перевести так: «Самая высшей реальности семейства, притягивающего Самайей».

19

Затем царь Ваджрадхара —
Нерушимый алмаз (*ваджрин*) трёх ваджр,
Создатель (*пранетар*) ваджры сверхъестественных
сил (*сиддхи-ваджра*),
Молвил такое слово:

20

«Он должен созерцать мандалу Самайи,
Пребывающую в середине сферы пространства,
И, узрев [на мандале] Ратнакету,
Пусть распространит это видение и на все остальные
образы.
Даже прибегнув при этом к ругательствам и прочим
[плохим] словам,
Он обретёт истинное знание (*джняна*)».

Так сказал Благодатный, обладающий огромным количеством алмазов всех Истинносущих.

Затем те великие просветлённые существа, которые возглавляемы Ваджракету, являющимся Самайей всех Истинносущих, были охвачены удивлением и таинством чуда, когда он воскликнул такое алмазное речение:

«Почему этот Благодатный глава всех Истинносущих посреди собрания всех просветлённых существ и всех Истинносущих определённо произнёс речь с тайными значениями и алмазными строфами, которая превосходит три сферы бытия и превосходит все сферы мироздания?»

Затем все благодатные Истинносущие так обратились к великим просветлённым существам, которые возглавляемы Ваджракету, являющимся Самайей всех Истинносущих, и которые чрезвычайно невыразимы числом, ибо оно равно неисчислимым атомам горы Сумеру и всех стран Будды (*буддха-киштра*):

«О сыновья духовной семьи (*кула-путра*), неверно рассматривать эту [практику] как низкую и мерзкую. Почему? О сыновья

духовной семьи, практика страсти (*рага-чарья*) есть то же, что и практика бодхисаттв, то же, что и высшая практика мантры. Точно так же, о сыновья духовной семьи, пространство повсюду заполнено, все дхарма-частицы заполняют пространство. И неверно, что они пребывают в сфере страстей (*кама-дхату*), в сфере цветов и форм (*рупа-дхату*), в сфере вне цветов и форм (*арупа-дхату*) или среди четырёх великих элементов (*махабхута*). Именно так, о сыновья духовной семьи, все дхарма-частицы должны рассматриваться. Именно постигнув источник такого смысла, все Истинносущие так излагают Учение, чтобы все существа познали своё прибежище.

О сыновья духовной семьи, точно так же как поведано о состоянии сферы пространства, должно рассматривать те Самайи Истинносущих. О сыновья духовной семьи, таким же образом дощечка и палочка, вращаемая руками человека, является условием появления дыма, а затем и огня, но этот огонь не пребывает ни в дощечке, ни в палочке, ни во вращении рук человека. Точно так же, о сыновья духовной семьи, должно рассматривать алмазные Самайи всех Истинносущих, т.е. как исчезающие и появляющиеся (*гамана-агамана*)».

Тогда все те просветлённые существа с широко открытыми глазами были охвачены удивлением и таинством чуда, когда он воскликнул такое речение:

21

Среди законоучений (*дхарма*) великими таинствами
 (*маха-адбхута*) обладают те,
 Которые сравнимы с пространством,
 Которые вне слов и, безусловно, чисты
 И которые воспеваются как сокровенные (*самврити*)¹¹³.

¹¹³ В переводе А. Ваймана: «While the dharms are marvellous and like the sky, are free from imagination and pure – a convention is expressed» [Wayman 1980: 309].

[Концовка]

Такова девятая глава – глава о Самайе высшего смысла реальности, наивысшей истине и недвойственности, содержащаяся в Великой таинственной царственной тантре тайной общины, которая есть тайна и высшая тайна тела, речи и ума всех великолепных Истинносуших.

Десятая глава

ПРИЗЫВ К СЕРДЦУ ВСЕХ ИСТИННОСУЩИХ¹¹⁴

(Sarva-tathāgata-hṛdaya-saṅcodana-paṭala)

Аннотация

Глава как бы продолжает пояснять, что любой Будда – это и есть Самаяя всех будд. Здесь составители тантры поведали, как стать Просветлённым посредством культивирования собственных желаний, получая улады от многих женщин, богинь знания (*видья*), которые суть воплощения великой Женщины (*махамудра* – строфа 21), духовной подруги будд, отождествляемой с Матерью Мудрости Праджняпарамитой (*praññā-pāramitā*). Считается, что всё это способствует обретению сверхъестественных сил, необходимых в практике очень сложных созерцаний. В строфах 11–13 вводится ещё одно новое для буддизма понятие – «алмазный крюк» (*ваджра-анкуща*)¹¹⁵, которым адепт должен быть пронзён, и этот же крюк – объект созерцания.

¹¹⁴ А. Вайман переводит: «Exhorting with the heart (mantras) of all the Tathāgatas» [Wayman 1980: 138].

¹¹⁵ В тибетском буддизме этот крюк получил дальнейшее осмысление, правда, стал железным. «Железный крюк сострадания (тиб.: thugs rje'i lcags kyu) – символ из тантрического контекста, обычно означающий искусные средства, при помощи которых учитель помогает ученику прийти к Освобождению. В традиции Алмазного пути существует поучение о том, как “крюк сострадания учителя” подхватывает “кольцо открытости ученика”, и результатом такого действия становится быстрое постижение учеником природы реальности» [Андросов, Леонтьева 2009: 48, 51, 82, 181, 496], перевод и комментарий Е. В. Леонтьевой.

Данная глава чрезвычайно важна и теоретически, и практически. Именно здесь даётся окончательный ответ на все вопросы относительно сексуальной йоги, природы тантрического созерцания, управления йогиним собственным потоком сознания, направляемого умом и волей (*бодхи-читта*) без каких бы то ни было знаков, опор, оснований и, главное, «равностно», без какой бы то ни было определённости:

«Созерцание (*бхавана*) тела, речи и ума
В качестве алмазных тела, речи и ума [должно быть]
Без каких бы то ни было знаков (*нирвикальпа*), безопорно,
Равностно (*самата*) и не иметь никакой определённости»
(строфа 3).

Значит, алмазное созерцание, во-первых, не является преднамеренным актом, т. е. психологически это совершенно свободный акт ума, речи и тела, своего рода таинство состояния духа художника-гения. Во-вторых, оно не вызывается желаниями, страстями, отсутствием страстей, идеями Махаяны или Ваджраяны, постулатами учителей, гуру и даже не является устремлением к просветлённому состоянию. У этого созерцания вообще нет никакой определённости. О нём вообще ничего нельзя сказать. Таким образом, истинное тантрическое созерцание — это уже не стадия построения и развития, на которой йогин готовит, обустроивает своё сознание. Нет — это уже стадия свершения и слияния. Такое состояние — уже Просветление.

Авторы «Гухья-самаджи», ещё не зная учения о двух стадиях, создали его, не называя и не подозревая о его создании. Это то, о чём можно говорить только апофатически, или, как сказано в Упанишадах, *neti – neti*, не то, не то.

Далее. В строфах 5–14 даётся практическое наставление о том, как созерцать мандалы, что должен делать адепт. Фактически эти строфы показывают будущим авторам, как составлять *садханы*. Остаётся только удивляться провозвестиям создателей ГСТ: они предвидели, предсказывали и показывали дальнейшие шаги развития Ваджраяны как в плане теории, так и в плане йогической практики и дальнейшей текстовой деятельности. Они как будто знали,

какие шаги должны предпринять их последователи-тантрики, как йогины и *сиддхи* (от *сиддха*), так и мудрые творцы непосредственной текстовой деятельности: *ачарьи*, *упадхьяи*, *гуру*, *пандиты* монастырей-университетов.

Комментированный перевод

Затем Благодатные все Истинносущие вновь собрались, приветствуя Благодатного главу всех Истинносущих, который есть тайна тела, речи и ума, алмазная реальность полного Просветления и великая Самайя, и спросили они этого Истинносущего:

1

«Поведай, о Благодатный, о высшей реальности
(*таттва*)

Как собрании сущностей мантры,
Называемом тайной тела, речи и ума,
Наивысшем учении (*найя*) [обретения] великих
сверхъестественных сил (*махасиддхи*)».

2

И тогда царь Ваджрадхара,
Удаливший все яды сознания (*клеща*),
Сияющий и с широко открытыми глазами,
Молвил такое слово:

3

«Созерцание (*бхавана*) тела, речи и ума
В качестве алмазных тела, речи и ума [должно быть]
Без каких бы то ни было знаков (*нирвикальпа*),
безопасно¹¹⁶,
Равностно (*самата*) и не иметь никакой определённости».

¹¹⁶ Согласно ПУТ, «без различения, что это есть тело, это есть речь, это есть ум, и без взаимной поддержки в качестве такой же особенности» [Guhyasamāja Tantra 1971: 152].

Затем Благодатный Истинносущий, Чистый в собственном бытии, приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхм самапанна*), известному как «Алмаз учения о совершенствовании и сокровенном речении (*парамита-мантра-найя*)»¹¹⁷, и заявил всем тем Истинносущим: «Воистину, Благодатные и все Истинносущие во главе с Акшобхьей [в медитации] видятся в качестве актёра (*натака*) представления, поставленного ради всех существ благодаря сотням тысяч миллионов различных спутниц знания (*видья*). Они играют, радуются и наслаждаются качествами пяти желаний (*панча-кама-гуна*) в безграничных вселенных десяти направлений пространства. И они не замечают того, что приближает к практике сокровенного речения (*мантра-чарья*). Почему? Ах, этот совершенный (*нишпанна*) во владении высшей реальностью Дхармы и учением о практике сокровенного речения Истинносущего! Это внимание тех великосущностных лиц (*махасат-пуруша*) должно быть направлено на таинство сокровенного речения о теле, речи и уме всех Истинносущих, известное как «Призыв сердца мантры»; это великое и наивысшее таинство есть опора Самайи тела, речи и ума всех Истинносущих, опора Самайи тела, речи и ума всех носителей Ваджры (*ваджра-дхара*), опора Самайи тела, речи и ума всех носителей Дхармы, и тогда благодаря алмазам собственного тела, речи и ума, истолкованным практикой речи, произносится такое собрание сокровенных речений:

hūṃ om āḥ svāhā»¹¹⁸.

¹¹⁷ Комментатор Чандракирти: парамита – это Лочана и другие, а мантра – Вайрочана и другие [там же: 152].

¹¹⁸ Ф. Фремантле отметила, что такой состав речений во всех манускриптах ГСТ, тем не менее в ПУТ оно иное: om āḥ hūṃ [там же: 236, 420, 57]. В тибетском переводе (Дегре): om hūṃ āḥ svāhā [Guhyasamāja Tantra 1978: 30]. Казалось бы, мантры, начинающиеся с «ом», более достоверны. Конечно, переписчики поздних, сохранившихся до нас письменных копий текста, скорее всего, не практиковали мантры, и были не очень внимательными копиистами. Однако в тексте ниже описывается первым созерцание именно слога «хум», а в строфе 10 «величайший слог» (акшарам парамам), коим является «ом». Поэтому вполне возможно, что данные слоги перечисляются по порядку изложения.

4

Как только им было сказано это,
Все Просветлённые вместе со своими сыновьями
Задрожали, замерли, словно попали в беду,
[И приступили к практике] памятования
Ваджрасаттвы.

И тогда Ваджрапани, глава всех Истинносущих, объявил
о такой Самайе:

5

В середине пространства [адепт] должен созерцать
Мандалу Просветлённых¹¹⁹,
В середине же [мандалы] — слог hūṃ,
Который должен быть представлен [адептом]
в собственном написании (свабимба).

6

Он должен воспринимать сияние
И великое сверкание лучей алмаза,
И созерцать, как им [адептом] поглощается
Тело, речь и ум Просветлённых.

7

В это же мгновение он [адепт] должен стать
Именно телом, речью и умом держателя ваджры,
Ваджрасаттвой, великим царём,
Всех превосходящим, наивысшим господином
(парама-ицвара).

¹¹⁹ В тибетском, китайском переводах, а также в ряде токийских манускриптов и в ПУТ – vuyha-maṇḍala [там же: 30], однако все издатели (кроме Ф.Фремантле, которая всегда предпочитает вариант прочтения Чандракирти) избрали: buddha-maṇḍala. Вьюха в данном контексте, по-видимому, значит «полный комплект (состав) ликов мандалы».

8

Таким должен быть действенный обряд (*видхи*)
[Обретения] собственной мандалы благодаря
[повторению] собственной мантры¹²⁰.
Таково алмазное собрание сущностей
Всех Просветлённых.

9

Увидев воплощение собственного сокровенного
речения
И образы в четырёх частях мандалы,
Он должен созерцать йогически
Три лика каждого образа в трёх цветах.

Так сказал Благодатный Ваджрасамайя небес (*кха*).
Здесь приводится такая величайшая тайна Алмаза:

10

Созерцание мандал состоит в том,
Чтобы в маленьком виде войти в середину сердца¹²¹,
А в середине него следует разместить
Величайший слог (*акшара*).

11

Знаток йоги постоянно должен созерцать
Великую пятилучевую ваджру

¹²⁰ Согласно ПУТ, мандала обретается не «собственной мантрой», а «собственной ваджрой», и мандала интерпретируется как «мандала тела, принадлежащего кому-то», а ваджра как его же ум [Guhyasamāja Tantra 1971: 152–153].

¹²¹ «Согласно ПУТ, прежде всего визуализируются божества мандалы, они же – существа Самайи, а затем в их сердцах – очень маленькие существа знания (джняна-саттва). Затем в сердце-луне каждого существа знания визуализируется слог *hūṃ*, который есть существо самадхи. Однако в другом месте эта визуализация описывается как существо в сердце йогина, который отождествляется с существом Самайи. Такого рода толкование лучше согласуется с тибетским переводом. Эти три (вида существ) являются тремя ваджрами, которые воспринимаются как крюк, который поднимает любое божество в качестве объекта практики (*садхья-дэвата*)» [там же: 153].

И сосредоточенно раздумывать о трёх ваджрах,
Чтобы быть пронзённым алмазным крюком
(ваджра-анкуща).

12

Или его сердце должно стучать оттого,
Что ему нужно призывать божества.
Такова эта практика совершенствования (*прасадхана*)
Просветления Просветлённых (*буддха-бодхи*)¹²²
всех ваджр.

13

Это созерцание алмазного крюка свойственно
Духовным семействам ваджры, падмы (лотоса)
и другим¹²³,
И именно оно вызывает побуждение в сердце,
И называется оно «представлением танца актёров»
(*натака-самбхава*)¹²⁴.

14

Если некто совершает эту наивысшую практику
ваджры
В течение семи дней,
То он обретает таинство тела, речи и ума
Тех, кто обладает алмазным знанием.

15

Умы, дрожащие от страха, охваченные ужасом,
Взирают благосклонно

¹²² Некоторые манускрипты содержат иное сочетание: buddha-bimba, т. е. образ Будды, что тоже имеет смысл.

¹²³ Некоторые манускрипты и издатели вместо vajra-padma-kulādyaiḥ предпочитают сочетание sakra-padma-karābhyaṁ, что можно понять как «держание алмазного крюка двумя руками» или «держание луны и лотоса двумя руками при созерцании алмазного крюка».

¹²⁴ «Согласно ПУТ, как актёр на сцене представляется Индрой и другими с помощью своего костюма, точно так же один ум представляется практиком, практикой и объектом практики» [там же: 153].

И даруют огромные сверхъестественные силы,
Приятные и удовлетворяющие ум (*манас*).

16

Даже Просветлённые (*буддха*) и просветлённые
существа (*бодхи-саттва*),
Совершенствующиеся (*садхака*) в высшей практике
сокровенных речений (*мантра-чарья*),
Если только впадут в невежество (*моха*),
То тотчас прекратится их жизнь¹²⁵.

17

Тогда царь Ваджрадхара —
Лучший наставник трёх миров —
Произнёс такую речь,
Главную для трёх миров, лучшую ваджру:

18

«Сколь многие мастера сокровенных речений
(мантра-пуруша),
Наполненные знанием трёх алмазов,
Раздумывают над всем сущим
Посредством двух органов восприятия¹²⁶,
То именно такой и является практика
Обета мантры (мантра-самая-садхана)
всех Просветлённых.

¹²⁵ «Фраза, которая встречается несколько раз в едва изменённых формах, имеет две определённые интерпретации. В ПУТ говорится, что это есть ответ на вопрос: “что происходит с садхакой, если он потерпел неудачу?”, а его заблуждением является мысль “они суть Татхагаты, а у меня естественная самость”. Тогда должно ответить: если садхака чувствует двойственность, то его цель не выполнима» [там же: 153].

¹²⁶ «Согласно ПУТ, посредством двух истин... или посредством мирских и сверхъестественных сиддхи» [там же: 153].

19

Йогическое созерцание ваджры
(ваджра-самйого-бхавана) состоит
В уладах владычицами интуитивной мудрости
(видья-ишвари)¹²⁷,
Тогда он [мастер] должен остановить свой взор на той,
что охвачена страстью,
и на том, кто охвачен страстью,
Такова и есть мандала Самайи».

20

Затем царь Ваджрадхара —
Порождённый природой всех Истинносущих,
Наивысший Просветлённый при всех посвящениях
(абхишека) —
Молвил такое Слово:

21

«Известны многие женские существа,
Обитающие во всех сферах вселенной,
И все они услаждают его [мастера]
Благодаря практике великой Женщины (махамудра),
И тогда дворец Просветлённого (буддха-пада)
Лучится бесчисленными миллионами алмазов
(асамкхья-коти-ваджрин)».

Так сказал Благодатный в состоянии Самайи Просветления
(бодхи-самайя).

22

Тем самым [тот], кто намерен обрести Просветление,
Подобен трём ваджрам в пространстве,

¹²⁷ Видья-ишвари есть Праджняпарамита – Воплощение совершенной мудрости, а нижеследующая «мандала Самайи» есть мандала Махаваджрадхары [там же: 153].

Он становится просветлённым существом
(бодхи-саттвы),
Океаном Победителей (джина-удадхи)
и с жизнью Ваджрасаттвы.

[Концовка]

Такова десятая глава – глава о призыве к сердцу всех
Истинносущих, содержащаяся в Великой таинственной
царственной тантре тайной общины, которая есть тайна
и высшая тайна тела, речи и ума всех великолепных
Истинносущих.

Одиннадцатая глава

О НАИЛУЧШЕМ МУЖЕ ИНТУИТИВНОГО ЗНАНИЯ, [ВОПЛОТИВШЕМ] В АЛМАЗНОЙ РЕАЛЬНОСТИ ОБЕТ СОКРОВЕННЫХ РЕЧЕНИЙ ВСЕХ ИСТИННОСУЩИХ¹²⁸

(Sarva-tathāgata-mantra-samaya-tattva-vajra-vidyā-puruṣa-
uttama-paṭala)

Аннотация

С первой же строфы говорится, что женщину должен созерцать только тот, кто уже обрёл «алмаз знания». Таким образом, резко ограничен круг тех, кому стоит заниматься сексуальной йогой. Надо понимать, что для всех остальных эта практика есть блуд, да и только. Далее этот алмаз знания ещё нужно дополнять практикой «величайших мантр», а это чрезвычайно сложная наука, как внимательный читатель этой монографии сможет понять из приведённой ниже второй главы «Хеваджра-тантры». Об этих сложностях и трудностях говорится и здесь, в «Гухья-самадже». Кажется, что сложного произнести «ах»? Оказывается, для этого нужно знать ранний буддизм с его идеей бессамости (*анатман*) и самому пребывать в этом состоянии. Но этого мало, «ах» нужно ещё и отождествить с горлом (строфа 6), через которое исходит речь Просветлённого. Но это уже сплошная *раджа-йога*, или путь тантрической медитации.

Именно об этом и говорится начиная со строфы 9. О медитации, и только о ней говорится до предпоследней строфы, в которой

¹²⁸ «The highest vidyāpuruṣa who has the mantra-pledge and the reality-diamond of all the Tathāgatas» [Wayman 1980: 138].

подводится итог всех названных труднейших практик йогического созерцания. Тантрический Ваджрин, способный заниматься этой йогой, становится наивысшим Просветлённым, воплощением Абсолюта, источником всех будд — Ваджрадхарой:

«Алмазный носитель тела, речи и ума —
Тот, кто способен заниматься этой йогой,
Пусть он читает или медитирует
И тогда пусть он станет Ваджрадхарой» (строфа 48).

Комментированный перевод

Затем Благодатный Истинносуший — алмаз тела, речи и ума, приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхим самапанна*), известному как «Лучший муж алмазных сокровенных речений всех Истинносуших», и стал вещать эту главу о муже алмазной мудрости сокровенных речений всех Истинносуших.

1

Созерцание великой Женщины (*махамудра*)
Должно осуществляться тем, кто обрёл алмаз знания
(*джняна-ваджра*)¹²⁹,
И с помощью величайших мантр — слогов трёх ваджр.
Оно всех приводит к Просветлению.

2

Слог *om* есть сердце интуитивного знания
(*джняна-хридайя*),
Которое приводит к алмазу тела (*кайя-ваджра*),
Слог *āḥ* есть бессамость Просветления
(*бодхи-найратмья*),

¹²⁹ «"Ваджра-мудрость" есть садхака, иногда этот термин используется особым образом для йогина Акшобхьи, Ваджры; но этот термин интерпретируется также как "садхака установивший в самадхи процесс реализации (нишпанна-крама)", т. е. отождествивший себя с существом Мудрости (джняна-саттва)» [там же: 154].

Которая приводит к алмазу речи (*вакья-ваджра*),
Слог hūṃ есть [единство] тела, речи и ума,
И создаёт неделимый трёхгранный алмаз
(*три-ваджра*).

Так сказал Благодатный – воплощение сокровенных речений
(*мантра-пуруша*) тела, сердца и ума всех Истинносущих.

3

В алмазной середине пространства должно
представить
Мандалу, составленную из всех алмазов¹³⁰,
И на ней должно созерцать слог bhṛuṃ,
И тогда из него произойдёт излучение алмазных
облаков.

Таким образом, сущность (*хридайя*) алмаза интуитивного зна-
ния – это bhṛuṃ.

4

Нужно созерцать только слог om¹³¹
В середине алмазной мандалы¹³²,
Должно медитировать только на слоге āḥ
В середине яркой мандалы (*сваччха-мандала*).

¹³⁰ Согласно Чандракирти, ваджры сначала интерпретируются (понимаются) как четыре богини, а затем как татхагаты [там же: 154].

¹³¹ Ф. Фремантле сообщает (в примеч. к санскр. тексту), что во всех санскритских манускриптах в этой и следующих двух строках слоги даны в порядке «ом», «ах», «хум», за исключением тибетских переводов и ПУТ, в которых первым идёт слог «хум», который она и включила в текст ГСТ [там же: 242, 421]. Ю. Мацунага сообщил, что и в китайском переводе первым идёт слог «хум», но он в своём издании сохранил порядок слогов из санскритских манускриптов, а не переводов и комментариев [Guhyasamāja Tantra 1978: 32].

¹³² Согласно ПУТ, «ваджра-мандала» есть солнце, «яркая мандала» есть луна, а «Дхарма-мандала» есть лотос [Guhyasamāja Tantra 1971: 154].

5

Созерцание слога hūṃ происходит
В середине мандалы Законоучения.
Созерцать же обитель слога bhṛuṃ
[Значит] медитировать над источником¹³³ трёх ваджр.

Так заявил Благодатный – воплощение тайны Самайи.

6

Буддами трёх времён [сказано], что сущность
(хридайя) [практики состоит в]
Наслаждении (ранджана) тела, речи и ума.
Слог om̐ есть величайшее тело Просветлённого,
Слог āḥ есть путь-горло (патха) речи
[Просветлённого],
Слог hūṃ есть прилив интуитивного знания ума
(читта-джняна-аугха) –
Таков наивысший путь Просветления.

7

Такова у всех Истинносущих
Практика достижения Просветления Будды
(буддха-бодхи).
С помощью алмазного интуитивного знания
творится успех (удайя),
Как в отношении плода, так и причины становления
Просветлённым.

¹³³ Санскритское соответствие этих слов – utpatti-bhāvanā, т.е., скорее всего, это – «утпатти-крама-бхавана», или стадия построения и развития в ваджраянской медитации. И тогда получаем значение более развёрнутое: «медитировать в соответствии с методикой стадии утпатти над совокупностью смыслов образа трёх ваджр». Таким образом, творцы ГСТ вплотную приблизились к созданию учения о двух стадиях

8

Действительно, они суть воплощения будд
 (буддха-пуруша),
 Известные как «[держатели] интуитивного знания
 сокровенных речений»
 (мантра-видья)¹³⁴,
 Они совершенствуются благодаря обетам (самайя),
 А также медитацией (бхавана) на неразрушимости
 трёх ваджр.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Источник
 высшей силы алмаза знания в качестве реальности Самайи всех
 Истинносущих».

9

Должно начинать эту йогу
 В месте уединённом и приятном,
 И, несомненно, в течение половины лунного месяца
 Он усовершенствует тело, речь и ум.

10

В середине алмазного пространства он должен видеть
 Наивысшую яркую мандалу
 И, соблюдая обет (самайя)¹³⁵ собственного
 сокровенного речения (мантра),
 Он должен разместить в сердце слог ом.

¹³⁴ По-видимому, здесь в строку не поместился термин «дхара», т. е. должно быть «vidyā-dhara» – класс совершенных практиков тантры, которые постигли тело, речь и ум Просветлённого в изначально чистом знании, воплощающемся в мандалах, мантрах и прочем. Ф. Фремантле не переводит термин в английский-ском переводе [там же: 60], а Э. Такахаси даёт «mantra-knowledge-ladies» [Takahashi 1981: 155]. Конечно, «видья» можно толковать как персонификацию богинь мудрости, магического знания (например, Дурга в индуизме), но в данном контексте, думается, это выглядит не очень уместной натяжкой.

¹³⁵ «ПУТ развивает этот процесс: йогин Вайрочаны вначале визуализирует мандалы солнца, луны и лотоса, которые сливаются воедино в яркой (лунной) мандале, на её вершине три слога преобразуются в колесо, а его поворот трансформирует это в самайя-существо, Вайрочану, а в его сердце визуализируется существо знания, в сердцевине которого слог «ом», означающий существо самадхи» [Guhyasamāja Tantra 1971: 154].

11

Когда медитируешь на наилучшем Вайрочане,
То видишь великие облака, пронизанные пятью
лучами света.
Тем самым тело Просветлённого есть
Океан алмазного Вайрочаны.

12

В течение половины лунного месяца достижимо ему
[Состояние] равное сиянию тела Просветлённого,
И тот, кто наслаждается пятью видами интуитивного
знания¹³⁶,
Пусть он пребывает [в этом состоянии] три алмазных
кальпы¹³⁷.

Так сказал Благодатный – воплощение тайны алмазного тела.
Сосредоточенное созерцание, называющееся «Образование
лучей (рацми-вьюха) из тела всех Истинносущих»¹³⁸.

13

После того как вошёл в середину алмазного
пространства,
Должно сосредоточить ум на высочайшей мандале
Учения,
И после созревания воплощения собственной мантры
Должно разместить слог в путь-горло речи.

¹³⁶ Пять знаний – одно из важнейших учений Махаяны об интуитивной мудрости (см. ДС, XCIV [Андросов 2000: 568; Андросов 2011: 321].

¹³⁷ «Выражение “три ваджра-кальпы” встречается часто, иногда просто интерпретируется как период времени, в течение которого эффект практики будет продолжаться, а иногда персонифицируется как Ваджрадхара. В словосочетании “три-кальпа-самая” возможна опять двойная интерпретация, т. е. самая означает либо время, либо Самая как божество. Множественное число глагола толкуется в единственном числе: *tiṣṭheyuḥ* в *tiṣṭhet*» [Guhyasamāja Tantra 1971: 154].

¹³⁸ Ср. выше с названием медитации из зачина третьей главы ГСТ.

14

Благодаря главным медитациям на Локещваре¹³⁹
 [Должно видеть] великую ваджру в пяти цветах
 И после созревания знания самайя
 Должно проявить самайя речи¹⁴⁰.

15

Он должен стать таким же, как Алмаз Учения
 (дхарма-ваджра),
 Поднявшимся из речей Учения (дхарма-вакья),
 И тот, кто наслаждается пятью видами интуитивного
 знания,
 Пусть он пребывает [в этом состоянии] три алмазных
 кальпы¹⁴¹.

Так сказал Благодатный – Тайна Алмаза речи. Сосредоточенное созерцание, называемое «Происхождение алмазной самайи речи всех Истинносущих».

16

После того как вошёл в середину алмазного
 пространства,
 Должно сосредоточить ум на высочайшей мандале
 Алмаза,
 И после созревания воплощения собственной мантры
 Должно расположить слог hūṃ в уме (читта)¹⁴².

¹³⁹ Локещвара – Владыка мира есть эпитет Авалокитешвары.

¹⁴⁰ «Самая речи (Амитабха) является существом *самадхи*. В ПУТ вместо *прапанчака* употребляется *прапанча* и говорится, что три существа объединяются в одно и этим методом пять Татхагат соединяются вместе. Все санскритские манускрипты и тибетский перевод предпочитают *прапанчака*, хотя его значение отлично от комментария в ПУТ и означает *манифестацию, развитие и т. д.*» [там же: 154].

¹⁴¹ См. аналогично: XI, 12 и XI, 18.

¹⁴² По непонятным причинам Такахаси пропускает в своём переводе строфы 16–21, строфы 16–20 помещает между переводом 31 и 32 строф [Takahashi 1981: 156–157].

17

Он должен видеть в пяти цветах
Подлинную реальность (*таттва*) великой самайи.
Посредством алмазной мудрости (*джняна-ваджра*)
Нужно создать обитель для всех алмазных
Победителей (*ваджра-джина*)¹⁴³.

18

Он должен стать учителем (*шаста*), обладающим
алмазным умом,
Океаном благих качеств знания (*джняна-гуна*).
И тот, кто наслаждается пятью видами интуитивного
знания,
Пусть он пребывает [в этом состоянии] три алмазных
кальпы.

Так сказал Благодатный – Тайна Алмаза речи. Сосредоточенное созерцание, называемое «Алмаз самайи тела, речи и ума всех Истинносущих».

19

Должно созерцать великую ваджру
В середине мандалы знания¹⁴⁴
И слог *kham* на всех телах,
И пусть он будет подобен алмазному знанию
пространства.
// *kham* //

20

И он будет вновь и вновь прославляем
Буддами и бодхисаттвами,

¹⁴³ Здесь ваджры относятся к семье Акшобхьи, а его «обитель» является в форме махамудры [там же: 155].

¹⁴⁴ «Знание» интерпретируется как «движение и его отсутствие», а мандала – это три мира. Йогин делает все существа несубстанциональными, размещая «кхам» в пространстве мандалы, на их телах. Он становится невидимым буддам, так как он идентичен им [там же: 155].

Пребывая в самайе три *кальпы*,
Даже не будучи виден Просветлёнными.

Так сказал Благодатный – Самая Алмаза пространства. Сосредоточенное созерцание, называемое «Огромная гирлянда происхождения алмазного внутреннего огня (*ваджра-антар-джвала*) в теле, речи и уме».

21

Созерцая умом своё воплощение мантры
В середине алмазной мандалы,
Создай в сердце алмазное написание слога *hūṃ*¹⁴⁵,
Из которого исходят лучи.
// *hūṃ* //

22

Он должен стать по сути просветлённым существом
(*бодхисаттвы*),
Достигшим десятой стадии (*даца-бхуми*)
[духовного роста],
Обладателем алмаза тела, речи и ума,
Пребывающем в блаженстве (*самбхога*) самайи
с Манджушри.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Алмазная луна самайи с интуитивным знанием бодхисаттвы».

23

Созерцая слог *thlīm*, сверкающий в языках пламени,
И расположенный в середине основы пространства
(*кха-дхату*),

¹⁴⁵ Только в ПУТ это слог читается *haṃ* и поясняется как относящийся к разделу пранаямы и обозначает «невыразимое» [там же: 155].

Он должен стать подобным алмазному телу,
И благодаря этому алмазному телу он будет главным
оружием (*парма-астра*).
// thlīm //

Сосредоточенное созерцание, называемое «Прибежище
многих самайя Алмаза пространства».

24

Благодаря высшим самайям с интуитивным знанием
Просветлённого
Он должен стать подобен обладателю
пяти интуитивных знаний (*панча-абхиджня*).
Такова эта высшая практика (*агра-садхана*)
интуитивного знания Просветлённого,
Которая практикуется всеми буддами¹⁴⁶.

25

Он должен сосредоточить ум на высшей алмазной
мандале,
Расположенной в середине основы пространства
(*кха-дхату*),
И, созерцая Ваджрасаттву,
Он должен медитировать на слоге знания:
// om //

Посредством медитации (*дхьяна*) на самайе трёх ваджр он
станет подобен Акшобхье с тремя ваджрами. Так сказал Благо-
датный Акшобхьяваджра.

¹⁴⁶ В ПУТ текст строфы отличается, и перевод получится примерно такой:

Благодаря высшим самайям с интуитивным знанием Просветлённого
Он должен стать подобен Ваджрадхаре.
Такова эта высшая практика (*агра-садхана*) интуитивного знания
Просветлённого,
Которая практикуется всеми сверхъестественными силами (*сиддхи*).

Приводимое Ф. Фремонтле примечание совершенно «не вяжется» с содер-
жанием строфы, см. [там же: 62, 155 и 246].

26

Обладая телом, подобным Акшобхье,
Он навсегда станет высшим носителем его речи и ума.
Он будет почитаем (*пудж*) всеми, кто пребывает
в мирах,
Как принадлежащий к алмазной (*ваджрин*) семье
Акшобхьи.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Алмаз Просветления (*абхисамбодхи-ваджра*) самайи тела Акшобхьи».

27

Он должен сосредоточить ум на высшей мандале
Просветлённого,
Расположенной в середине основы пространства
(*кха-дхату*),
И, созерцая Алмаз пространства (*акаша-ваджра*),
Он должен медитировать на слогe trāṃ.
// trāṃ //

Посредством медитации (*дхьяна*) на самайе трёх ваджр он станет подобен Кету с тремя ваджрами. Так сказал Благодатный Ратнакетуваджра.

28

Благодаря алмазным телу, речи и уму
Его сияние подобно Ратнакету.
Он станет тайным прибежищем
Просветления, бессамостности и интуитивного знания.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Алмазное блаженство самая с Ратнакету».

29

Он должен сосредоточить ум на высшей мандале
Просветлённого,
Расположенной в середине основы пространства
(кха-дхату),
И, созерцая Локешвару,
Он должен медитировать на слоге Учения ом.
// ом //

Посредством медитации (дхьяна) на самайе трёх ваджр он станет подобен Амите с тремя ваджрами. Так сказал Благодатный Амитаваджра.

30

Благодаря алмазным телу, речи и уму
Его сияние подобно Амитаюсу.
Он станет рассветом пути Махаяны
Для всех существ.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Величественный свет алмазного Амиты».

31

Он должен сосредоточить ум на высшей мандале
Просветлённого,
Расположенной в середине основы пространства
(кха-дхату),
И, созерцая алмазный цветок голубого лотоса
(ваджа-утпала),
Он должен медитировать на слоге Самайи ом.
// ом //

Посредством медитации (дхьяна) на самайе трёх ваджр он станет подобен Амогхе с тремя ваджрами. Так сказал Благодатный Амогхаваджра.

32

Благодаря алмазным телу, речи и уму
Его сияние подобно алмазному Амогхе.
Он станет величайшим океаном интуитивного знания,
Откуда возникают смыслы (*артха*) для всех существ.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Главный источник лучей знания самаи с Амогхой».

33

Он должен сосредоточить ум на высшей мандале
Просветлённого,
Расположенной в середине основы пространства
(*кха-дхату*),
И, созерцая Вайрочанаваджру,
Он должен медитировать на трёх слогах¹⁴⁷ ом.
// ом ом ом //

Посредством медитации (*дхьяна*) на самае трёх ваджр он станет подобен Вайрочанаваджре. Так сказал Благодатный Вайрочанаваджра.

34

Благодаря алмазным телу, речи и уму
Его сияние подобно Вайрочане.
Он станет практиком (*садхака*) [учения о]
неразделимости трёх тел (*три-кайя-абхедья*),
Который обрёл Просветление и интуитивное знание.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Алмаз просветления, как опора тела, речи и ума».

35

В горах, и в уединённых местностях,
И у реки, у потока,

¹⁴⁷ В ПУТ «на трёх телах ом» [там же: 63, 250].

И особенно в местах сожжения трупов
Выполняй это собрание медитаций
(дхьяна-самуччайя).

36

Когда занят высшим созерцанием Просветлённого
(буддха-агра-бхавана),
То, пребывая в середине алмазного пространства,
Созерцай алмаз интуитивного знания Акшобхьи,
а также других [будд],
Благодаря практике (прайюга) пяти высших знаний
(абхиджня).

Так сказал Благодатный, обладающий алмазным интуитивным знанием Самайи с великим Алмазом.

37

Этот великий Алмаз, имеющий пять лучей,
И украшенный пятью языками пламени,
И благодаря практике (прайюга) пяти мест¹⁴⁸
Пусть он станет как тот, кто обладает высшим
алмазным знанием (ваджра-абхиджня).

38

Он должен созерцать собственную мантру на диске
(чакра),
Сверкающую искрами на фоне тёмной бездны,
И благодаря практике пяти ваджр
Он должен стать как тот, кто обладает высшим
алмазным знанием.

¹⁴⁸ «Пятилучевая ваджра означает пять органов чувств, а пять мест – объекты чувств» [там же: 155]. Термин «панча-стхана» Чандракирти трактует как объекты чувств, которые могут оказаться и пятью местами для медитации из строфы 35, связанных со «стхана» (когда занят) из строфы 36. «Пятилучевая великая ваджра» – это скорее пять высших знаний (абхиджня), таких как ясновидение, божественный слух и т.д., которые постоянно повторяются в данном контексте (строфы 36–38), см. [Андросов 2011: 91].

39

Созердай диск, пребывающий в середине алмазного
пространства,
На котором сияют языки пламени вокруг
Просветлённого,
И благодаря тому, что он войдёт в Просветлённого,
Пусть он будет подобен обители Просветлённых.

40

Расположи Вайрочану в своём теле
И в середине мандалы Просветлённого,
И созерцай в своём сердце слог ом,
Когда медитируешь с осознанием мантры¹⁴⁹
(мантра-виджняна-бхавана).

41

Когда ум входит в алмаз прекращения (*ниродха*),
Тогда у него проявляются способности порождения
(*праджаяте*).
Так он должен стать великолепной жемчужиной,
исполняющей желания,
И высшим из практикующих (*садхака*) среди всех будд.

42

В середине мандалы Просветлённых
Он должен сосредоточиться на алмазном Акшобхье,
Созерцая слог hūṃ в его сердце,
Он должен установить ум в виде капли (бинду).

43

В середине мандалы Просветлённых
Он должен сосредоточиться на Амитабхе,

¹⁴⁹ «Здесь мантра – это существо знания, а сознание (виджняна) или ум (читта) есть существо самадхи» [там же: 156].

Созерцая слог āḥ в его сердце,
Он должен установить алмаз в виде капли (бинду).

44

Медитация на [учении о] неразделимости трёх тел
(три-кайя-абхедья) —
Это то, что является самой наивысшей среди
высшего,
Это знание самой прекращения,
Способствующей обретению сверхъестественных сил
Просветлённого.

45

В середине алмазной опоры пространства
Он должен созерцать очень яркую мандалу,
И, увидев слог oṃ в теле, речи и уме,
Он пребывает таким в течение калпы.

46

В середине алмазной опоры пространства
Он должен созерцать мандалу Учения,
И, увидев слог āḥ в теле, речи и уме,
Он пребывает таким в течение калпы.

47

В середине алмазной опоры пространства
Он должен созерцать мандалу Ваджры,
И, увидев слог hūṃ в теле, речи и уме,
Он пребывает таким в течение калпы.

Так сказал Благодатный – самая трёх алмазных интуитивных
знаний.

48

Алмазный носитель тела, речи и ума —
Тот, кто способен заниматься этой йогой,

Пусть он читает или медитирует
И тогда пусть он станет Ваджрадхарой.

[Концовка]

**Такова одиннадцатая глава – глава о лучшем муже
алмазной мудрости, [воплотившем] в реальности обет
сокровенных речений всех Истинносущих,
содержащаяся в Великой таинственной царственной тантре
тайной общины, которая есть тайна и высшая тайна тела,
речи и ума всех великолепных Истинносущих.**

Двенадцатая глава

ВЫСШЕЕ РАССМОТРЕНИЕ ПРАКТИКИ САМАЙИ¹⁵⁰

(Samaya-sādhana-agra-nirdeśa-paṭala)

Аннотация

Эта глава научает различным сложным медитационным техникам, в качестве следствия обретения которых обещаются как владение сверхъестественными силами, так и вхождение в духовные семейства пяти Истинносущих будд, а также становление таким же, как Просветлённый, Ваджрадхара и другие персонажи тантры. Ваджрадхара – главный гуру Гухья-самаджи, воплощающий в себе как состояние абсолютного Просветления, так и кладёзь знаний буддизма всех направлений. Здесь он учит необыкновенным созерцаниям, в которых не различаются добро и зло, белое и чёрное, день и ночь. Это необходимо для создания равностного отношения адепта ко всему на свете, внутри и вне – никакой разницы. Эта равносность и есть тайна Гухья-самаджи – встречи с высшими существами мироздания (строфы 1–4).

Далее Величественно Прекрасный (Манджушри)¹⁵¹ в своём алмазном облике превращается в мастера тантрической медитации (строфы 3–7), и, «чистый», он будет давать обеты относительно мочи, экскрементов (то ли коровы, то ли человека, то ли самого себя, то ли других существ). Обет понятный: я готов поедать всё это

¹⁵⁰ «Instruction on the best evocation of the pledge» [Wayman 1980: 138].

¹⁵¹ Один из самых известных бодхисаттв Махаяны [Андросов 2011: 277], которому Нагарджуна-мадхьямик посвятил «Дружественное послание» [Андросов 2000: 57–111; Андросов 2010: 136–164].

как наиболее вкусные в мире блюда. И в это самое время созерцает «неразрушимость ума Просветлённых» (строфы 6–7). После достижения такого состояния его будут чтить не только будды, но и индуистский Рудра (строфа 10). И далее в строфах 12–33 представляются многочисленные медитативные практики.

По-видимому, важнейшим положением главы является то, что здесь впервые сказано в строфе 44:

«Если все виды мяса нельзя добыть,
Он должен вообразить нужное существо, медитируя».

Сказано это после длинного перечисления того, чем следует питаться адепту высших ваджраянских практик (строфы 41–43): поедать плоть человека, мочу, экскременты, мясо слона, коня, собаки, коровы. И как итог: всё это можно вообразить в практиках медитации. Все эти медитации должны сформировать в адепте сознание равностности (*сама-читта*), и в качестве средства (*упайя*) избраны неприемлемые для питания не только последователей индуизма, но и буддизма объекты.

Со строфы 47 перечисляются главные плоды, приобретаемые адептом, перешедшем в разряд просветлённого *сиддха* (тиб. *grub thob*, совершенный, преуспевший, искусный маг) – буддийского мастера йоги, овладевшего восемью сверхъестественными способностями (*сиддхи*). Сиддха (строфа 57) может становиться сколь угодно малым или большим, невидимкой, лёгким или тяжёлым, мгновенно перемещаться в пространстве, совершать деяния силой ума, подчинять время, предметы, природные и социальные события, т. е. ему приписываются могущественные силы и способности, сопоставимые со сказочными возможностями волшебников, чародеев и колдунов известного нам фольклора. В тантрическом буддизме Сиддха представляли немонастырскую форму развития религии, вели страннический образ жизни, пренебрегая монашеским уставом, нравственными обетами и общечеловеческими нормами. Принято считать, что силы и способности Сиддха получают от главных небесных персонажей той или иной тантрической системы Ваджраяны.

И до 59 строфы идёт перечисление сил и способностей великих совершенных провидцев (*махасиддха*) – йогин или йогиня Ваджраяны, предпочитавшие совершенствоваться вне стен монастыря, порывая с традиционными нормами поведения – и монашеского, и мирского. Традиция культового отношения к таким йогинам сложилась, по-видимому, в VIII в. Следуя правилу не соблюдать «никаких условностей», Махасиддха, как правило, является совершенно бесстрашным эксцентриком и в то же время выдающимся мастером искусных средств (*упайя*) духовного освобождения, обладателем сверхъестественных сил и способностей, начинателем новых тантрических ответвлений, совершенным йогиним. Считается, что Махасиддха достиг состояния недвойственности (*адвайя*) блаженства и пустоты. О Махасиддхе образно говорят, что «вся его речь есть *мантра*, след его ноги есть *мандала*, любой его жест есть *мудра* и весь его ум есть *дхьяна*». Известны два списка из 84 Махасиддхов – в «Чакра-самвара-тантре» и «Кала-чакра-тантре». В число этих Махасиддхов входят и великие мыслители буддизма (Нагарджуна, Шантидэва, Наропа, Сараха), и йогини, не оставившие письменного наследия, и адепты-женщины VIII–XII вв.

Очень важным вкладом в Ваджраяну ГСТ являются строфы 60–76. В них создатели тантры устанавливают начала учения о четырёх духовных практиках (*садхана*), или практике четырёх ступеней:

«(Имеется согласованная) четвёрка практик:
Йога обета почитания (*сева-самайя-самйога*),
Занятие предварительными упражнениями
(*упасадхана-самбхава*),
Обет цели и практики (*садхана-артха-самайя*) и великое
осуществление (*махасадхана*)».

Каждая практика поясняется с точки зрения медитативных техник и области применения (*вишайя*). Полнота осуществления практик способствует обретению сверхъестественных сил (строфы 66–69). Причём важно то, что, согласно создателям нашей тантры, всё это возможно не через несколько рождений, не в каком-то заоблачном мире, а здесь и очень скоро: через семь дней, через 14,

через 28 дней или от силы через год (строфа 68). Очень конкретное утверждение, только искатели тантрических тайн и чудес забывают всё, что было сказано до этого о том, что надо владеть знанием не только всего сотворённого в буддизме в результате тысячелетней текстовой деятельности, но и практиками медитативной йоги. Да, для таких крайне редких знатоков буддизма и адептов медитативной йоги, наверное, возможно обретение сверхъестественных сил в короткие сроки (строфа 94). Но причём здесь «тьмы и тьмы» алкающих этого без всяких на то оснований?

Иные санскритские чтения отдельных терминов текста и свой перевод этой главы содержится также в книге А. Ваймана [Wayman 1980: 24 и 28–35 соответственно].

Комментированный перевод

Затем Ваджрадхара – учитель, создатель, высший практик интуитивного знания – произнёс алмазную речь о подлинной реальности *самайи* трёх ваджр:

1

Этот танец должно созерцать,
Будучи по своей сути среди чистых дхарма-частиц,
Среди неколеблющихся (*нирвикальпа*) самосущих
[частиц сознания],
Среди сущностей равнозначных пространству
(*кха-тулья-самабхута*).

2

Среди полян огромных лесов,
В которых имеются плоды, цветы и прочее,
На горе или в уединённом месте
Должно творить практику накопления всех
сверхъестественных сил.

//mam //

3

Медитация на Манджуваджра¹⁵²,
Который обладает алмазными телом, речью, умом,
Пусть сделается он [адепт] таким же, как Манджуваджра,
Раскрывшимся и в теле, и в речи, и в уме.

4

Благодаря алмазному сиянию,
Которое светится на протяжении сотни йоджан,
Он есть свет чистый по природе,
И украшен всеми драгоценностями.
Его никогда не увидят ни Брахма,
Ни Рудра, ни другие боги.

Сосредоточенное созерцание, называющееся «Создание наивысшей самайи исчезновения (антар-дхана) Манджуваджры».

5

Он должен созерцать, что кладёт в рот [крюк],
Отлитый из трёх металлов,
С помощью пяти обетов (самайя) относительно мочи,
фекалий и т. д.,
Источником которых является неразрушимость трёх
ваджр¹⁵³.

6

Затем он созерцает то,
Что ум всех Просветлённых является неразрушимым.

¹⁵² ПУТ: «Визуализируй Манджуваджру не только в его собственном теле, речи и уме, но также с вхождением в тело, речь и ум трёх миров» [там же: 156].

¹⁵³ Согласно ПУТ, «три металла» суть золото, серебро и медь, интерпретируемые как «три свечения», «пять сакральных веществ» (винмутра) являются пятью объектами и органами чувств, «три ваджры» означают ум, а «рот» есть свет [там же: 156]. А. Вайман перевёл так: «Having caused what proceeds from the triple hook (i. e. the three lights) by means of the five samayas of excrement (= sense object) and urine (=sense organ) which arise from the inseparable triple vajra (i. e. the mind), he should contemplate it as cast into his mouth (the Clear Light)» [Wayman 1980: 29].

Именно в это мгновение он должен стать
Таким же светящимся, как Манджуваджра.

7

Благодаря [повторению] собственной мантры
И созерцанию диска, сверкающего искрами свечения,
И медитируя на нём, как на обители всех
Просветлённых,
Пусть он станет таким же, как Просветлённый.

8

Сколь много частичек (*параману*)
В тридцати шести горах Сумеру,
Столь же много будет у него последователей,
И все они будут похожи на Ваджрадхару.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Самаяя диска».

9

Благодаря [повторению] собственной мантры
И созерцанию великой ваджры в середине мандалы
В качестве обители всех алмазов,
Пусть он станет таким же, как Читтаваджра.

10

Сколь много частичек (*параману*)
В тридцати шести горах Сумеру,
Столь же много будет у него достойных
последовательниц (*йошита*),
И пусть он станет великим алмазом трёх миров,
почитаемым Рудрой.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Равность Алмазу».

11

Благодаря [повторению] собственной алмазной мантры,
И созерцая восьмилепестковый огромный лотос,
И думая о нём как о прибежище всех дхарма-частиц¹⁵⁴,
Он должен стать равным Дхарме.

12

Сколько мельчайших частичек (атомов, *параману*)
В тридцати шести горах Сумеру,
Столько же их чистейшей природы будет собрано
(адептом в медитации)
На главной мандале почитания Просветлённых¹⁵⁵.

Сосредоточенное созерцание, называемое «Равность Лотосу».

13

В течение трёх калп он должен держаться обета (*самая*)
Служения пяти интуитивным знаниям,
И тем самым он почитит тремя тайными [ритуалами]
Всех Просветлённых десяти направлений пространства.

14

Он должен медитировать на собственной мантре,
Словно это меч, сияющий пяти лучами света,

¹⁵⁴ Согласно Ф. Фремантле, речь идёт о «all Dharma Family» [Guhyasamāja Tantra 1971: 66]. Ни А. Вайман [Wayman 1980: 29], ни Эйджи Такахаси [Takahashi 1981: 160] не соглашаются с такой трактовкой (примысливанием), так же как в следующей строфе.

¹⁵⁵ Согласно ПУТ, «чистейшей природой обладают Будды семейства Лотоса в форме искусных средств (упайя), и их высшее почитание – это богини в форме мудрости (праджня). Эту массу мантр и мудр сосредоточивает садхака, который по природе Господин» [Guhyasamāja Tantra 1971: 156–157]. Похоже, что Чандракирти понимает словосочетание «все дхарма-частицы» (сарва-дхарма) как все мантры и мудры.

И, держа его руками и с открытыми глазами,
Он должен созерцать алмазного Видьядхару.

15

Великочтимый (*махапуджя*) в трёх мирах,
Приветствуемый демонами (*дайтъя*), Брахмой и Индрой,
Он должен стать великим героем (*махаццура*),
Лучшим среди брахманов¹⁵⁶.

16

Если умом он желает обрести
Алмазные тело, речь и ум,
То он излучает такую сверхъестественную силу,
Словно она создана алмазным умом.

Сосредоточенное созерцание, называющееся «Лучший
из всех мечей».

17

Созерцая кружок со слогом *om*
Размером с зерно гороха
В середине образа (*бимба*) собственного божества,
Он должен продолжать медитировать, вообразив его
во рту.

18

В то же самое мгновение он должен стать,
Как сияющее просветлённое существо (*бодхи-саттва*),
Подобно тому, как при восходе солнца
Сияет река на Джамбудвипе.

19

Созерцая кружок со слогом *āḥ*
Размером с зерно гороха

¹⁵⁶ В ПУТ, тибетском и китайском переводе вместо «брахмана» – «гухья-дхаро», т. е. Держатель тайны.

В середине образа (бимба) собственного божества,
Он должен продолжать медитировать, вообразив
его во рту.

20

В то же самое мгновение он должен стать,
Как сияющее просветление ума (бодхи-читта),
Подобно тому, как при восходе солнца
Сияет река на Джамбудвипе.

21

Созерцая кружок со слогом hūṃ
Размером с зерно гороха
В середине образа (бимба) собственного божества,
Он должен продолжать медитировать, вообразив
его во рту.

22

В то же самое мгновение он должен стать,
Как сияющее алмазное тело (ваджра-кайя),
Подобно тому, как при восходе солнца
Сияет река на Джамбудвипе.

23

Он должен созерцать Вайрочану,
Пребывающего в середине ясной (сваччха) сферы
пространства.
Увидев его с диском-колесом в руке,
Он [адепт] станет Видьядхарой [семейства]
Колеса (чакра).

24

Созерцая семейство великого Колеса,
Должно выполнять эту лучшую практику (садхана)
Колеса,

И с помощью алмазного интуитивного знания
 (джняна-ваджра)
 Соответственно [обретёшь] высшее тело [семейства]
 Колеса¹⁵⁷.

25 Он должен созерцать Акшобхью [владыку]
 интуитивного знания,
 Пребывающего в середине алмазной сферы
 пространства.
 Увидев его с ваджрой в руке,
 Он [адепт] станет Видьядхарой [семейства] Ваджры.

26 Созерцая семейство великой Ваджры,
 Должно выполнять эту лучшую практику (садхана)
 Ваджры,
 И с помощью алмазного интуитивного знания
 Соответственно [обретёшь] высшее тело [семейства]
 Ваджры.

27 Он должен созерцать Алмазную Драгоценность¹⁵⁸,
 Пребывающего в середине драгоценной сферы
 пространства.

¹⁵⁷ В данной строфе отдано предпочтение чтениям Б.Бхаттачарьи и Ю.Мацунаги, которые использовали термин «чакра», содержащийся в большинстве манускриптов, вместо терминов «джняна» и «буддха» манускрипта Азиатского общества Бенгалии, ПУТ и переводов на тибетский и китайский языки. У А. Ваймана эта строфа звучит так: «Having imagined the 'Great Wheel' family as the best praxis of Buddha body, one would enact with the knowledge diamond the best evocation (sādhana) of knowledge.» [Wayman 1980: 30]. Ф.Фремантле перевела так: «Visualising the great Wheel Family, unified with the body of the Buddha, the vajra wisdom should perform this sadhana of the supreme Wisdom» [Guhyasamāja Tantra 1971: 67]. В нижеследующих строфах повторяется данная лексическая формула, в которой место «чакра» занимают соответственно «ваджра», «ратна» и т.д., что, очевидно, подтверждает правильность первого прочтения, ибо оно таково во всех манускриптах и переводах.

¹⁵⁸ «Ратна-ваджра» является эпитетом Ратнасамбхавы.

Увидев его с драгоценностью в руке,
Он [адепт] станет Видьядхарой [смейства] Ратны.

28

Созерцая семейство великой Ратны,
Должно выполнять эту лучшую практику (*садхана*)
Ратны,
И с помощью алмазного интуитивного знания
Соответственно [обретёшь] высшее тело [смейства]
Ратны.

29

Он должен созерцать Амитабху,
Пребывающего в середине лотосовой сферы пространства.
Увидев его с Лотосом в руке,
Он [адепт] станет Видьядхарой [смейства] Падмы.

30

Созерцая семейство великой Падмы,
Должно выполнять эту лучшую практику (*садхана*)
Падмы,
И с помощью алмазного интуитивного знания
Соответственно [обретёшь] высшее тело [смейства]
Дхармы.

31

Он должен созерцать великого Амогха[сиддхи],
Пребывающего в середине сферы пространства Самайи.
Увидев его с Мечом в руке,
Он [адепт] станет Видьядхарой [смейства]
Кхадга [меча].

32

Созерцая семейство великой Самайи,
Должно выполнять эту лучшую практику (*садхана*)
Самайи,

И с помощью алмазного интуитивного знания
Соответственно [обретёшь] высшее тело [семейства]
Самайи.

33

Практикуя трезубец, крюк знания и прочие [техники]
И исходя из подразделов Ваджра-[учения],
Он [адепт] обретёт его [состояние Будды] благодаря
медитации (дхьяна),
Свойственной практикам (садхана) тела, речи и ума¹⁵⁹.

Так сказал Благодатный – Алмаз сверхъестественных сил
великой Самайи.

34

У перекрёстка четырёх дорог, под деревом,
Или у одинокого лингама (эка-линга), или в обители
покоя¹⁶⁰
Адепт (садхака) постоянно должен испытывать
Особенное притяжение Ваджры.

35

Созерцая воплощение (пуруша) мантры трёх йог,
Что свойственно последователю Ваджры трёх йог,
[Практикуй] с крюком тела, речи и ума
Просветлённых, умы которых являют истинное знание
(джняна)¹⁶¹.

¹⁵⁹ «The trident (of Mahābala), the knowledge-hook (of Takkirāja), and the other (symbols of the Krodha-rāja-s), to be evoked by diversification of the vajra, are evoked with meditation of that (Aksobhya) by means of the evocations of body speech, and mind» [Wayman 1980: 31].

¹⁶⁰ «Обитель покоя» (щива-алайя) – при желании это выражение может быть понято и как «храм Щивы», тем более что оно рядом с Экалингой [Takahashi 1981: 161].

¹⁶¹ «Having contemplated the 'incantation person' of triple yoga (=born from the 3 syllables, Om, Āh, Hūm) as the vajrin of triple yoga (= having the stack of three sattvas), the hook for the (ordinary) body, speech, and mind, on the part of the 'Buddhas' (the jewel-like persons) who have jñānabuddhis (i. e. seek the non-dual knowledge» [Wayman 1980: 31].

36

Высшее притяжение Просветлённых [осуществляется]
Во время пребывания на главной мандале воздуха
И происходит из самайи десяти направлений.
Он должен радоваться, испытывая притяжение Алмаза.

Алмазное притяжение Самайи сферы пространства.

37

Созерцая Вайрочану, [держашего] великое Колесо,
И крюк обители Победителя,
Осуществи высшее притяжение Самайи
С помощью Алмаза, Лотоса и прочего.

Притяжение Самайи трёх сфер.

38

Он должен созерцать образ Просветлённого
(буддха-бимба),
Украшенного всеми самыми достойными
атрибутами¹⁶²,
Созерцать тело, речь и ум,
И ему нужно представить в его руке крюк и прочее
[оружие богов]¹⁶³.
Если он будет так медитировать, то с помощью этой йоги
Он совершит деяния, соответствующие статусу
[Просветлённого]¹⁶⁴.

¹⁶² «Выражение 'sarva-ākāra-vara-upetam' встречается часто и указывает, что божество воспринимается как всеобщность пяти аспектов буддства» [Guhyasamāja Tantra 1971: 157].

¹⁶³ Медитации на образе Будды с большими и малыми признаками хорошо известны и в Малой, и в Великой колесницах (см. РА, II, 76–101; ДС, LXXXIII–LXXXIV [Андронов 2000: 187–195, 552–563; Андронов 2010: 210–214, 392–397]. Здесь же творцы ГСТ дополняют эти медитации новыми атрибутами.

¹⁶⁴ А. Вайман переводит: «Indeed, with this yoga he would be a performer of the rites of the 'place' (the rank of Vajrasattva)» [Wayman 1980: 32].

39

Он должен созерцать ваджру тела,
Украшенного всеми самыми достойными атрибутами,
И, медитируя с помощью алмазной йоги языка¹⁶⁵,
Он должен стать таким же, как Алмаз речи.

40

Он должен созерцать приносимое в жертву в ритуале
подношения (*пуджа*),
Совершаемого ритуальным жертвенным огнём¹⁶⁶ трёх
тайных самайя.
Это как раз и является тайным собранием сущности (*сара*)
Всех сверхъестественных способностей.
Так сказал Благодатный – Великая тайна самайи.

41

Благодаря лучшему обету (*самайя*) [поедания]
человеческой плоти (*махамамса*)
Он должен обрести наивысшие три ваджры.
Благодаря лучшему обету [поедания] мочи
и экскрементов
Он должен стать могущественным носителем
интуитивного знания (*видья-дхара*).

42

Благодаря обету (*самайя*) [поедания] мяса слона
Он должен обрести способности к пяти высшим
знаниям (*абхиджня*).

¹⁶⁵ «Алмазная йога языка» (*jihvā-vajra-prayoga*) – это выражение японский переводчик считает возможным перевести и как «Meditate on the diamond on the tongue» [Takahashi 1981: 161]. А. Вайман перевёл описательно: «Having meditated with the praxis (recitation of mantras) of diamond tongue, he would be equal to the Vāgvajra (i. e. Amitābha)» [Wayman 1980: 32].

¹⁶⁶ Во всех манускриптах и изданиях '*pūjāgrīṃ*'. Если Э. Такахаси почему-то выбирает странное "the best lady of the samaya" [Takahashi 1981: 161], Ф. Фремантле вообще не переводит словосочетание [Guhyasamāja Tantra 1971: 68]. Здесь использовано значение словаря Моньер-Уильямса для '*agṛī*' как «a word invented for the explanation of 'agni'».

Благодаря обету (самайя) [поедания] мяса коня
Он должен стать главой тех, кто держится внутри
(тех, кто невидим)¹⁶⁷.

43

Благодаря обету (самайя) [поедания] мяса собаки
Начинают действовать все сверхъестественные силы,
Благодаря лучшему обету [поедания] мяса коровы
Начинает действовать высшая алмазная
притягательность.

44

Если все виды мяса нельзя добыть,
Он должен вообразить нужное существо, медитируя.
Благодаря этой алмазной йоге
Он будет принят всеми Просветлёнными.

45

Кто обладает алмазом тела, речи и ума,
Тот украшен всеми самыми достойными атрибутами,
В его сердце — самайя интуитивного знания,
На его короне — держатель наивысшей ваджры¹⁶⁸.

46

Именно это является наслаждением всех
Просветлённых
И самым высоким учением о самайе.

¹⁶⁷ Здесь применён буквальный перевод. Выражение «antar-dhāna-adhipa» оба переводчика передают как «master of invisibility». А. Вайман переводит: «He would become the master of disappearance by the pledge-flesh of horse» [Wayman 1980: 32].

¹⁶⁸ Примером того, сколь далеко «ушли» поздние тантрические занятия индийских мыслителей, можно судить по труду Дже Кэдруба (1385–1438) «Основы буддийских тантр», опирающегося преимущественно на индийские тексты. Исследователи (Ф.Д. Лессинг и А. Вайман) в примечаниях сослались именно на эту строфу ГСТ, разъясняя сложнейшие и запутанные понятийные соответствия и медитационные техники [Lessing, Wayman 1978: 295–297; см. также Кэдруб Дже 2000: 164–165, 232–233].

И благодаря высочайшей самайе должно быть
достигнуто
Наивысшее действие всех сверхъестественных сил.

Сосредоточенное созерцание (*самадхи*), называемое «Алмазное принятие всех самай (обетов) истинного знания».

47

Созерцая алмазный слог *hūṃ*
Во время высшей алмазной самайи языка
И благодаря принятию пяти нектаров (*панча-амрита*)¹⁶⁹,
Он должен обрести состояние алмазного существа¹⁷⁰.

48

Самая слогов *āḥ* и слогов *om* —
Это вершина алмазного учения
(*ваджра-найя-уттама*).
Именно благодаря такой йоге
Он должен стать таким же, как Ваджрасаттва.

Сосредоточенное созерцание (*самадхи*), называемое «Гирлянда алмазных нектаров самайи».

¹⁶⁹ В связи с используемыми в этом контексте техниками «алмазная йога языка» (строфа 39) и «алмазная самайя языка», а также «пять нектаров» нужно напомнить, что всё это входит в процедуры посвящений, в том числе «тайного», см., например: [Lessing, Wayman 1978: 319; см. также Кэдруб Дже 2000: 177]. Существует не один список «пяти нектаров». Так, Ф.Д. Лессинг и А. Вайман называют четыре из них: экскременты, моча, кровь и семя [там же: 220 и 217 соответственно]. Пятым обычно называют костный мозг. Под кровью имеется в виду менструальная кровь. Употребляемый современными тибетцами на *гана-пудже* алкоголь символически включает в себя все пять нектаров. Благодарю за консультацию С.В. Дудко.

¹⁷⁰ В последней паде строфы в нарушение правил стихосложения Чандракирти, тибетские и китайские переводчики ГСТ, а также Ф. Фремонтле и А. Вайман предпочли другое прочтение: вместо «Ваджрасаттватвам» они читают «бхакшайамс триваджратвам» (на два слога больше) и переводят: «you will attain the nature of the Three Vajras» или «one may obtain the triple vajra» (соответственно).

49

Путём обретения сверхъестественных сил трёх
алмазных самай
Он должен стать алмазным носителем (ваджрин)
трёх тел¹⁷¹.
И тогда он должен стать океаном исполнения желаний
(чинта-мани-удадхи)
Для всех Просветлённых десяти направлений
пространства.

50

И он – алмазное существо – будет светить
Повсюду во Вселенной (лока-дхату).
И если он обретёт высшие сверхъестественные силы¹⁷²
самайи Колеса (чакра-самайя),
То должен стать таким же, как тело Просветлённого
(буддха-кайя).

51

Совершенный (сиддха) может пребывать
(распространиться) повсюду,
Даже в каждой песчинке реки Ганга.
Во всех высших самайя
Он может стать могущественным покровителем
видьядхар.

¹⁷¹ «When he has the superior siddhi whose symbol (samaya) is the triple vajra (of Body, Speech, and Mind-the three lights), he would become the vajrin (possessor of the vajra) of three bodies (the Dharmakāya, Sambhogakāya, and Nirmāṇakāya)» [Wayman 1980: 33].

¹⁷² Здесь отдано предпочтение варианту большинства манускриптов и ПУТ [Pradīpodyotana 1984: 113]: cakra-samaya-siddhi-agre (siddhyagre), В издании Ю. Мацунаги – siddha-agre, в изданиях Б. Бхаттачарья и С. Багчи – siddhi-ante. В принципе смысл возможен и согласно Мацунаги: «И если он есть высший сиддха самайи Колеса». Кстати, там же Чандракирти отождествляет «чакра-самайя» с Вайрочаной. В соответствии с этим А. Вайман перевёл: «When there is the superior siddhi of cakrasamaya (associated with Vairocana), it (the Diamond soul) becomes equal to the body of a Buddha» [Wayman 1980: 33].

52

И если он обретёт высшие сверхъестественные силы
всех самайя,
Тогда при помощи алмазного тела (*кайя-ваджра*)
Он станет единственным светом (*эка-авабхасака*)
Среди тысяч всех тех, кто не виден;
И если он приобретёт все сверхъестественные силы,
То насладится дочерью того, кто рождён высшим богом.

53

Благодаря алмазному глазу (*чакшур-ваджра*) он увидит
Просветлённых, пребывающих в обители трёх ваджр,
И которых столько, сколько песчинок в Ганге,
[Он увидит так же отчётливо], как отдельный
кристалл (*амала*) в своей руке.

54

С помощью сверхъестественных способностей
(*абхиджня*) он услышит
Звуки, которые произносятся благодаря небесным
странам (*кшетра*),
И коих столько, сколько песчинок в Ганге,
Так, словно его ухо пребывает повсюду.

55

Он узнает свойства тела, речи и ума
Всех существ в небесных странах,
И коих столько, сколько песчинок в Ганге,
И что подобно тому, как мысленно воспринимается
танец танцора.

56

Он может вспомнить связь предыдущих
существований
Так, словно это было три дня назад,

Хотя они порождались пребыванием в череде
рождений (сансара)
В течение стольких кальп, сколько песчинок в Ганге.

57

Он может распространить [память] на кальпы, коих
сколько песчинок в Ганге,
Ибо у носителя ваджры (ваджрин) главное — это
быть твёрдым¹⁷³,
Благодаря тому, что украсит облака просветлённых
(буддха) и прочее,
Чего, как и тел, столько же, сколько песчинок в Ганге.

Так сказал Благодатный, обладающий сверхзнаниями самайи:
алмазным глазом, алмазным слухом, алмазным умом, алмазной
речью (ваджра-вани) и алмазными сверхъестественными силами.

58

Если для него цель сверхъестественных сил обрести
сверхзнания Просветлённых,
То он должен стать таким же, как тело
Просветлённого (буддха-кайя).

59

И тогда он — Алмаз тела и речи —
Сможет странствовать повсюду во Вселенной
(лока-дхату),

¹⁷³ В ПУТ, в тибетском переводе Кангьюра и во всех сохранившихся тибетских манускриптах [Guhyasamāja Tantra 1978: 42] в словосочетании *ḍḍha-agra-vajriṇaḥ* вместо первого слова употреблено *ṛddhi*, и тогда перевод строки должен быть таким: «Ибо у носителя ваджры имеются высшие сверхъестественные силы». Кроме того, в ПУТ из первой строки вместо *kāyair* употреблено *kāyair*, что, думается, правильно. В моём переводе строки «перевёрнуты». Опирающиеся на ПУТ авторы переводят: «He emanates through the vajrin of magical power (rddhi) with bodies numbering the Ganges sands and adorned with clouds of Buddhas, for aeons numbering the Ganges sands» [Wayman 1980: 33], и «Possessing great vajra miraculous powers you fill ages infinite as the sands of the Ganges with emanations in the form of clouds of Buddhas, infinite as the sands of the Ganges» [Guhyasamāja Tantra 1971: 70].

Будучи окружён последователями,
Коих насчитывается столько, сколько песчинок Ганги.

60

(Имеется согласованная) четвёрка практик:
Йога обета почитания (*сева-самайя-самйюга*)¹⁷⁴,
Занятие предварительными упражнениями
(*упасадхана-самбхава*),
Обет цели и практики (*садхана-артха-самайя*)
и великое осуществление (*махасадхана*).
Если он постигнет подразделение ваджры,
То сможет осуществить [перечисленные]
действия (*карма*)¹⁷⁵.

61

Благодаря йоге сосредоточения на почитании
(*сева-самадхи-самйюга*)
Он сможет созерцать высшее Просветление
(*бодхим уттамам*).

¹⁷⁴ «Эти термины разрабатываются в *Уттара-тантре* (т. е. в главе XVIII), и им много уделено места в ПУТ, они суть средства (*упайя*) Просветления. *Сева* (значит *служение, почитание*) состоит из двух видов: обычные (*саманья*) и высшие (*уттама*). Обычное *сева* – это процесс визуализации, известный как “четыре ваджры”, а высшее *сева* есть “йога шести стадий” (*шаданга*), которое также называется “нектар мудрости”. ПУТ описывает *сева* как “очищающая форма божества”, “созерцание Пустоты” и “созерцание ума Просветления”. *Упасадхана* – это продолжение данного процесса, визуализация божества в сердце йогина, описанная в предыдущей главе, и его почитание. *Садхана* есть созидание мудрости и существ сосредоточения (*самадхи-саттва*), что совершается с наслаждением во всех смыслах, с практикой *хатха-йоги*, с четырьмя деяниями и всеми другими ритуалами, предписанными этой тантрой. Результатом является достижение алмазных тела, речи и ума. *Махасадхана* – это конечное сосредоточение, умиротворение, осуществление цели других существ» [Guhyasamāja Tantra 1971: 157]. Скорее всего, далеко не все перечисленные учения и техники были известны в период создания этой главы ГСТ, её создатели и в этом предвосхитили своё время.

¹⁷⁵ «There are four (steps): 1. occupation with the pledge of service, 2. arising of near-evocation, 3. evocation goal and the symbol, and 4, great evocation. Having understood them as a division of vajra, then one should accomplish the rites» [Wayman 1980: 34]. Ср. ХТ, I, 25.

Если главные сиддхи¹⁷⁶ применить к предварительным
упражнениям,
То откроется сфера алмазных опор восприятия
(ваджра-айятана).

62

Сказано, что в процессе практики (садхана) требуется
Созерцать главное божество (адхипати)
сокровенного речения (мантра),
В периоды великого осуществления (махасадхана) —
Созерцать образ (бимба) обладателя алмаза
собственной мантры.

63

Медитируя на главном божестве в короне,
Он может достичь интуитивного знания (джняна)
обладателя алмаза.

64

Всегда и повсюду должно творить ритуальные
действия,
Благодаря которым и обретается нектар (амрита)
почитания и знания,

¹⁷⁶ Siddhi (тиб. grub mchog, dngos sgrub, завершение, достижение цели, магия, искусство) – в буддизме это особые силы и способности, обретаемые на Пути к Просветлению. К ним относятся дар ясновидения, ясновысказания, способность летать, перемещаться в другие сферы Вселенной, становиться невидимым, быть вечно юным, изменять свой облик, способность владеть своим телом и управлять внешним окружением, до отрешённости практиковать сострадание и другие духовные идеалы. Существуют классификации Сиддхи на высшие, средние и низшие, обретаемые благодаря соединению воззрения и медитации на духовном Пути к Просветлению. В Ваджраяне высшие Сиддхи являются целью практики, что выражается в совершенстве махамудры, т. е. способности ума естественно и без усилий пребывать в том, что есть, переживая всё как единство блаженства и пустоты. В тантрической литературе называют восемь видов «обычных» Сиддхи: 1) сила особых пилюль, поддерживающих долгое время жизнь без пищи; 2) сила особой примочки для глаз, которая усиливает зрение; 3) сила беспрепятственного перемещения под землёй; 4) сила скакать верхом на летящем мече; 5) сила летать; 6) способность становиться невидимым; 7) сила продления срока жизни; 8) способность исцелять раны.

Ибо этот адепт (*садхака*) знает цель всех мантр¹⁷⁷,
Свойственную всем сокровенным речениям.

65

Он всегда сможет достичь способности
к сверхъестественным силам
В уединённых местах огромных лесов,
И в обширно безлюдных,
И в жилищах, устроенных в горных пещерах.

Так сказал Благодатный – Алмаз великого осуществления.

66

Творя почитание алмазной четвёркой практик,
Что свойственно тем, кто твёрд в обетах,
И медитируя над мантрой о трёх алмазных телах,
Он должен обрести способность
к сверхъестественным силам.

67

Благодаря алмазу интуитивного знания слога om
Мудрец, созерцая в пяти местах
Посредством йоги связанности четырёх практик,
Может проникнуться тем, что возглашается обетом [om].

68

Творя *самайю* Алмаза (*ваджра-самайя*)
В течение семи дней, половину лунного месяца,
Целого месяца или даже года,
Он легко приобретёт способности
к сверхъестественным силам.

¹⁷⁷ У этой пады (сарва-мантра-артха-садхака) имеются и другие варианты для первых двух терминов. В манускрипте Азиатского общества Бенгалии, а также в одном из тибетских переводов – тантра-таттва... В рукописи Кембриджского университета, в ПУТ и в большинстве тибетских переводов – мантра-таттва. Именно этот вариант предпочёл А. Вайман: «... For this brings to success the aim of mantra and of tattva, of all mantras» [там же: 34].

69

Мною подробно изложено на каждый день
по отдельности
В течение половины лунного месяца,
Какие из названных сверхъестественных сил
Проявляются в высшей степени таинственно.

Ниже излагается область применения (вишайя) обетов предварительных духовных упражнений (упасадхана).

70

Великолепный держатель тела Просветлённого,
Осуществивший неделимость трёх ваджр,
Пусть одарит меня сегодня местом благословения
(адхиштхана),
Где есть носитель алмазного тела¹⁷⁸.

71

Просветлённые, пребывающие в пространстве десяти
направлений,
Осуществившие неделимость трёх ваджр,
Пусть одарят меня сегодня местом благословения,
Отмеченным [алмазным] телом.

Ниже излагается область применения (вишайя) обетов духовной практики (садхана).

72

Великолепная Речь о Пути освобождения
(вак-патха),
Что действительно есть Учение о том,
как осуществить неделимость трёх ваджр,

¹⁷⁸ Согласно ПУТ, «кайя-ваджрин» – это Вайрочана [Pradīpodyotana 1984: 121].

Пусть она одарит меня сегодня местом благословения
(адхиштхана),

Где есть носитель алмазной речи¹⁷⁹.

73

Просветлённые, пребывающие в пространстве десяти
направлений,
Осуществившие неделимость трёх ваджр,
Пусть одарят меня сегодня местом благословения,
Которое возникло [там, где возглашалась] Речь
о Пути освобождения.

Ниже излагается область применения (вишайя) обетов великого осуществления (махасадхана).

74

Великолепный держатель алмазного ума
(читта-ваджра-дхара),
Осуществивший неделимость трёх ваджр,
Пусть одарит меня сегодня местом благословения
(адхиштхана),
Где есть носитель алмазного ума¹⁸⁰.

75

Просветлённые, пребывающие в пространстве десяти
направлений,
Осуществившие неделимость трёх ваджр,
Пусть одарят меня сегодня местом благословения,
Которое возникло [там, где пребывает] Ум.

¹⁷⁹ Согласно ПУТ, dharmo-amitābhaḥ vākpathaḥ vāk-svabhāvatvāt, т.е. «в силу самосущего (или подлинной природы) речи Речь о Пути – это Учение, возвещённое Амитабхой» [там же: 121].

¹⁸⁰ Согласно ПУТ, «читта-ваджрин» – это Акшобхья [там же: 121].

76

Если же Просветлённого или Ваджрадхару,
Или Ваджрасаттву постигнет помрачение ума
(моха-атма),
То он, несомненно, должен быть разорван
И лишён [духовного статуса]¹⁸¹.

[Концовка]

**Такова двенадцатая глава – глава о высшем
рассмотрении практики самайи, содержащаяся
в Великой таинственной царственной тантре
тайной общины, которая есть тайна и высшая тайна тела,
речи и ума всех великолепных Истинносущих.**

¹⁸¹ Согласно ПУТ, речь идёт о Вайрочане, Амитабхе или Акшобхье соответственно и вообще о любом йогине. Если он не будет следовать вышеперечисленным правилам и добиваться благословения тела, речи и ума порознь, т. е. не осуществлять неделимость трёх ваджр, то тогда он окажется далеко (дура) от стадии совершения и слияния (нишпанна-крама) [там же: 121–122]. Разумеется, в период составления мула-тантры ГСТ ещё не сформировалось учение о двух стадиях.

Раздел 3

«ХЕВАДЖРА – ТАНТРА»

Перевод, комментарии (главы I–II)

Что такое «Хеваджра-тантра»?

«Хеваджра-тантра» (санскр. *hevajra-tantra*, тиб. *kye 'I rdo rje rgyud*, тантра «О Алмаз», «О Вспышка Молнии – [мгновение Просветления]», в переводе с китайского – «Великая *ваджра* сострадания и пустотности) – коренной текст материнской йоги класса *ануттара*, передававшийся Тилопой, Наропой, Майтрипой, Марпой и другими учителями кагью и сакья. Согласно приведённым выше классификациям тантр, «Хеваджра» относится к подклассу *ануйога* тантр Наивысшей йоги. Этот подкласс также называется материнским. Сохранившаяся санскритская версия этой тантры состоит из двух частей и 750 строф. Она была известна и комментировалась в Индии уже с конца VIII–IX вв., хотя комментаторы, например, Ваджрагарбха и Наропа, цитируют и ссылаются на коренную тантру (*мула-тантра*) «Хеваджры», содержавшую 32 части и 500 тыс. строф.

По мнению Бутона, полная версия «Хеваджра-тантры» (100 тыс. строф) утеряна. Язык тантры сложен, символичен, в определённом смысле содержание зашифровано, будучи тайной для непосвящённых. Хеваджра – *йидам*¹ из семьи Гухьясамаджи и, следовательно, есть воплощение Будды Акшобхьи. Хеваджра являет собой

¹ «Йидам» (тиб.), или на санскрите Ишта-дэвата, т.е. «Желаемое божество» – главный персонаж культа любого верующего.

единство мудрости и сострадания, его ритуальной и иконографической парой, или духовной супругой, является *праджня* Найратмья (Бессамостная, Та, что без *Атмана*). Она разрушающе действует на понятийно-концептуальные структуры ума, мешающие постижению пустоты (*шуньята*).

Философско-теоретической основой этой тантры является *мадхьямака* с её положениями о тождестве *сансары* и *нирваны*. Искомое состояние врождённого единства (*сахаджа*) «двух в одном» достигается сложной медитативной практикой из двух стадий: стадия построения и развития (санскр. *utpatti-krama*, тиб. *bskyed rim*), подобная сансаре (она же *прапанча* – II, 2, 29), и стадия свершения и слияния (санскр. *samprapna-krama*, или *niṣprapna-krama*, тиб. *rdzogs rim*), подобная нирване. Ниже приводится перевод яркого фрагмента тантры (I, 5, 1–2), начало которого вполне можно уподобить пересказу фрагмента из махаянской «Сутры Сердца» (см. [Андросов 2006: 518], а также эпиграф в начале данной монографии):

«Нет ни цвета и формы, ни смотрящего,
 Ни звука, ни слушающего,
 Ни запаха, ни обоняющего,
 Ни вкуса, ни вкушающего,
 Ни касания, ни воспринимающего касание,
 Ни мыслей (*читта*), ни мыслящего (*чайтика*).
 Сведущий в йоге да будет всегда
 Почитать мать и сестру.
 Кто предан высшей реальности (*таттва*),
 Тот почитает и танцовщицу, и прачку,
 И алмазную деву, и кладбищенскую деву, и брахманку,
 Правильно применяя искусные средства (*упайя*)
 и Мудрость (*праджня*)».

некоторые другие яркие фрагменты в переводе с санскрита из первой части (глава VIII):

«Весь мир возникает во мне,
 Тройственное мироздание во мне возникает,

Всё это заполнено мною,
И не видно в мире ничего другого».

Из второй части:

II. 51. «Страстью мир связан,
Страстью же он освобождается...

IV, 6. Громко грохочет барабан,
[Мы] охвачены состраданием, а не раздором».

Эту тантру также величали «царём тантр» по аналогии с «Гухья-самаджей». В тексте часто встречается термин *херука* (санскр. *heruka*, тиб. *khrag 'thung*, пьющий кровь) – это класс гневных мужских йидамов, воплощающих собою силу искусных средств (*упайя*). Тибетское представление о Херуках, «пьющих кровь», подразумевает «кровь» привязанностей к «я», сомнениям и миру двойственности.

Нижеследующий перевод источников отличается от предыдущего текста. При изучении ГСТ материал приходилось собирать по различным изданиям в силу малой изученности комментариев в мировой буддологии, а публикации оригинальных текстов и исследовательская литература с трудом доступна в России. Поэтому много внимания пришлось уделить источниковедению. «Хеваджра-тантре» повезло гораздо больше. В научный оборот её ввёл Дэвид Снеллгроув и сделал это исключительно добросовестно [Nevajra-tantra-2 1959]. Он рассмотрел все известные ему санскритские рукописи, как собственно ХТ, так и пяти комментариев (преимущественно в стиле *панджика*), в том числе в переводах на тибетский язык. Оценил китайскую версию тантры. Ввёл пагинацию текста, опираясь на калькуттский манускрипт [там же: VII–XI].

Д. Снеллгроув опубликовал латиницей текст ХТ параллельно на санскрите² и тибетском языке, а также привёл полностью текст комментария «Йога-ратна-мала ХТ-*панджика*», манускрипт на пальмовых листах бенгальским шрифтом, который сохраняется

² Он его назвал не буддийским санскритом, а «плохим санскритом» [там же: XI].

в Кембридже и датируется 39 годом правления Говиндапалы (вторая половина XII в.), последним царём этой династии. Этот текст является одним из самых ранних и создан Кришначарьей (или Каньхой) – тантрическим йогиним и сиддхом, современником Дэвапалы (начало IX в.).

В первом томе этого монументального издания [Nevajra-tantra-1 1959] английский учёный предпринял исследование различных предметов тантрического знания и осуществил перевод ХТ на английский язык с собственными пространными толкованиями, используя различные комментарии на санскритском и тибетском языках. В заключение автор даёт детальную аннотацию (резюме) ХТ, диаграммы ритуальных композиций и словарь специальных терминов. Поэтому аннотировать ХТ, повторяя Д. Снеллгроува, вряд ли стоит.

Продолжили изучение «Хеваджра-тантры» индиец И. Менон и англичанин Дж. Фэрроу [Nevajra Tantra 2001] (первое издание 1992). Они сверили изданный Д. Снеллгроувом текст тантры с новыми найденными в Непале манускриптами, особенно в составе «Йога-ратна-малы», а также в составе «Мукта-авали ХТ-панджики», созданной Ратнакарашанти. Они сделали множество исправлений, нашли два фрагмента, опущенные Снеллгроувом, и опубликовали новый текст тантры со своим переводом на английский язык, а также переводом комментария Кришначарьи. Последний текст тоже был ими расширен. Поскольку оба исследователя практики, занимавшиеся долгие годы различными системами индуистской и буддийской йоги, вайшнавизмом, шиваизмом, то, разумеется, их перевод значительно отличается от перевода Д. Снеллгроува и считается более понятным.

Оба названные выше комментария (*панджики*) были вновь сверены, пространно исследованы вместе с текстами ХТ и всеми тибетскими переводами и изданы знаменитым Центральным институтом высших тибетских исследований в Сарнатхе (Варанаси, Индия). Исследования представлены на хинди, тексты – на санскрите [Mukta-avali 2001; Yoga-ratna-mala 2006]. Существенным подспорьем для изучения данной тантры является также публикация китайской версии ХТ и её перевод на английский язык,

выполненный бельгийцем Чарльзом Виллеменом [Willemen 2004] (первое издание 1983). Стоит отметить, что китайский перевод осуществлён с санскрита в XI в., примерно в то же время, что и тибетский.

Мною переведен комментарий Кришначарьи и дополняющие этот комментарий фрагменты из «Мукта-авали» Ратнакарашанти. О комментаторах, с научной точки зрения, известно крайне мало, хотя тибетские историки Бутон, Шоннупал, Таранатха и другие сообщают о них много разноречивой информации.

Однако нужно заметить, что оба комментатора придали тантре не только мадхьямиковские смыслы, но и толкования с точки зрения йогачары. В первую очередь речь идёт о её главном положении, что есть «только сознание» (*читта-матра*), а также ряд других положений, например, о трёх уровнях знания. Так, Кришначарья, давая истолкование строф I, 21–26, пишет о трёх видах знания: «действительно подлинного (*паринишпанна*), действенно-сознательного (*паратантра*) и того, что полно измышлений (*парикаल्पита*)». И такое расширение текстовой деятельности ХТ придаёт новое измерение смыслам тантры.

Перевод с санскрита тантры и комментариев

**СВЯЩЕННЫЙ ЦАРЬ ВЕЛИКИХ ТАНТР –
«ХЕВАДЖРА-ТАНТРА»
И
«ГИРЛЯНДА ЙОГИЧЕСКИХ ДРАГОЦЕННОСТЕЙ»
(«ЙОГА-РАТНА-МАЛА») – «ТОЛКОВАНИЕ
ХЕВАДЖРА-ТАНТРЫ»**

великого учёного, великолепного Кришначарьи,
а также извлечения
из «ОСВОБОЖДАЮЩИХ СТРОФ»
(«МУКТА-АВАЛИ»)

ВЕЛИКОГО УЧЁНОГО И УЧИТЕЛЯ РАТНАКАРАЩАНТИ³

ПЕРВАЯ ЦАРСКАЯ ЧАСТЬ, НАЗЫВАЕМАЯ
«ПРОСВЕТЛЕНИЕ ВАДЖРАГАРБХИ
(Сердцевина Алмаза) – [как достигается]
ТАИНСТВЕННЫЙ СОЮЗ В СООБЩЕСТВЕ ДАКИНЬ,
[согласно Тантре] ПРЕКРАСНОГО ХЕВАДЖРЫ

³ Нельзя сказать с уверенностью, что это именно тот мыслитель, чьё имя отождествляется с именем Щантипы – одного из 84 махасиддхов и ученика Наропы (956–1040, другая датировка: 1016–1100), см. [Терентьев 2006: 316–317, 327–328, примеч. 9 и 21].

Первая глава

СЕМЕЙСТВО АЛМАЗА – ЭТО ТЕЛО, РЕЧЬ И УМ ВСЕХ ИСТИННОСУЩИХ

[Посвящение] ОМ Слава прекрасному Хеваджре.

**1. Так я слышал, что однажды Благодатный пребывал
в лонах Ваджрайогини [и других], кои суть тело, речь и ум
всех Истинносущих.**

[«Йога-ратна-мала»]:

[Посвящение] ОМ Слава Хеваджре (О! Алмазу).

Свершив преклонение пред святым Хеваджрой,
Являющимся воплощением наивысшего блаженства,
Я приступаю к написанию толкования на «Хеваджра-тантру»,
Изначально опираясь на указания линии преемственности
учителей.

«Так Я» (*evaṁ mayā*) и т. д.

Именно таково главное высказывание,
Которое разъясняется в сутре и Тантре.
Здесь же это есть сущностное значение Тантры.
В других [линиях преемственности] полагают, что речь идёт
о другом.

Итак Благодатным сказано: «О монахи, к моему Учению нужно
искать подход, [размышляя над словами] *Так Я*». Поэтому Он ска-
зал: «*Так Я слышал*» и создал зачин. «*Слышал*» (*śrutam*) означает,

что это [высказывание Благодатного] перед общиной. Иначе оно было бы не столь достоверным, если бы его услышали только устно на встрече учителей линии преемственности (*śruti-parampara*). «Так Я» говорится, чтобы избежать такой вероятности. Здесь [местоимение] «Я» указывает, что он сам слышал это, а не то, что он слышал по линии преемственности учителей. И я буду произносить «Так».

«Однажды» (*ekasmin samaya*) – в некое время, а не всегда и не везде.

«Благодатный» (*Bhagavān*) есть Ваджрадхара (Держатель Алмаза) в образе Хеваджры. Благодатный – тот, кто даёт благо, могущество и другие достоинства. Ибо сказано:

Достоинство, сияющее могуществом,
Цельностью [характера], подлинным знанием,
Величием, деятельным устремлением к цели –
Вот та шестёрка, известная как благо.

«Пребывал» (*vijahāra*) – значит, наслаждался в обители Просветлённого. Где пребывал?

«В лонах Ваджрайогини, кои суть тело, речь и ум всех Истинносущих» (*sarva-tathāgata-kāya-vāk-citta-vajra-yoṣid-bhageṣu*): все Истинносущие – так как они все и они Истинносущие, и у них общая тройная тайна, которая есть тело, речь и ум. Таким образом, у Благодатного Ваджрадхары имеется образ, известный как Провозвестник Учения. «В лонах Ваджрайогини» означает, что именно в лонах Лочаны (Сияющей) и других [духовных подруг воплощений Будды]. Поскольку особенности их телесности состоят в подлинной реальности бесконечного и ранее неслыханного Учения, постольку эти особенности собраны так: тело, речь и ум всех Истинносущих – это лона Ваджрайогини (Алмазной Йогини) [и других]. С ними [со свитой] Благодатный достиг обители, расположенной в самом тайном из тайных мест – в глубине лона, здесь Он обрёл покой, будучи дружелюбен по отношению к свите, к окружению Его видимого образа. Более ранняя тантра⁴ сообщала точно также, и нет здесь

⁴ Очень вероятно, что это указание на ГСТ, I, 1, см. выше.

иногое объяснения. Ибо оно является высказыванием точного (ведущего к цели) значения (*нейяртха*)⁵.

Далее о «Так Я слышал» (*evaṃ mayā śrutam*).

Сказано, что буква «е» значит лоно (*бхага*).

Известно, что слог «*vaṃ*» означает алмаз (*кулища, мужской орган*).

Словом «*tauā*» называется сила движения,

Тогда как «*śrutam*» следует рассматривать как двоякий образ.

Поэтому и говорится:

Благодатный да будет семенем мужским,

Блаженство Его известно как блаженство влюблённого

[при соитии].

Признаком Ваджрадхары является

Обладание подлинным Учением (*дхарма*) и наслаждением

(*самбхога*).

Ибо

Что имеет условное значение, похоже на [удовольствие]

от белого жасмина.

Безусловное же значение является воплощением блаженства.

Значение Тантры раскрывается посредством следующих суждений: сущность пустоты и сострадания, сущность мудрости и искусного средства, сущность Тела Учения и Тела наслаждения, сущность относительной и абсолютной истины, природа стадии построения и развития (*утпатти-крама*) и стадии свершения, слияния (*утпанна-крама*). Поэтому и говорится:

Слог «Хе» значит великое сострадание⁶,

Словом «Ваджра» называют мудрость.

Выслушай же эту Тантру, которую Я величаю

Сущностью мудрости и искусного средства.

⁵ См. [Nevajra antra-11959: 133–134].

⁶ Здесь (махакаруна) есть искусное средство (упайя).

Так и быть — с «однажды» всё ясно. Кое-кто полагает, что это свидетельство линии передачи Учения. Отсюда такое значение [для *evam mayā śrutam*]⁷:

Слог «e» известен как стихия земли,
Печать обряда (*карма-мудра*) и божественная Лочана,
Восседающая на 64-лепестковом лотосе,
В центре иллюзорного творения (*нирмана-чакра*) на уровне
пупка.

Слог «vaṁ» известен как стихия воды,
Печать Учения (*дхарма-мудра*) и божественная Мамаки (Мать),
Восседающая на восьмилепестковом лотосе,
В центре подлинного Учения (*дхарма-чакра*) на уровне сердца.

Слог «ta» истолковывается как стихия огня,
Великая печать (*махамудра*) и божественная Пандара
(Светлая),
Восседающая на 16-лепестковом лотосе,
В центре наслаждения (*самбхога-чакра*) на уровне горла.

Слог «yā» выражает стихию воздуха,
Печать таинства (встречи, союза — *самайя-мудра*)
и божественную Тарини (Спасительницу),
Восседающую на тридцати двухлепестковом лотосе,
В центре великого блаженства (*махасукха-чакра*).

Словом «*śrutam*» называется совместно рождённость
(*саха-джа*),
Которая подразделяется на два вида.
В условном значении — это образ божества,
С точки зрения же [пребывающего в] стадии построения и
развития (*утпатти-крама*) — это взгляд.

⁷ Далее пошагово сообщаются картины визуализаций для йогического созерцания и медитации над ней на определённых чакрах, которые можно выстраивать и видеть дискретно, кадрами, а можно и целостно, фильмом. Всё зависит от мастерства.

В безусловном значении [совместно рождённость] —
 это природа блаженства,
 С точки зрения же [пребывающего в] стадии свершения
 и слияния (*нишпанна-крама*) — это взгляд.
 Наставления в Учении Просветлённых
 Опираются на две истины⁸.
 Таким образом,
 В наставлениях Ваджрадхары
 Применяются именно две стадии —
 Это взгляд и с точки зрения [пребывающего в] стадии
 построения и развития,
 И с точки зрения [пребывающего в] стадии свершения
 и слияния.

Таково толкование «*Так Я слышал*». «*Однажды*» истолковывается точно так же, как и предыдущее.

[«Мукта-авали»]:

«*Пребывал*» (*vijahāra*) — значит, безусловно, наслаждался обителями Просветлённого. Известны четыре обители Просветлённого: обитель соблюдения обетов, обитель наставлений, обитель созерцания и обитель полного поглощения. Обитель есть практика единения двух. Благодатные и просветлённые постоянно пребывают в состоянии единения. Поэтому, кто среди просветлённых и благодатных, Тот с ними деянием тела пребывает в обители соблюдения обетов. Кто с ними деянием речи, Тот в обители наставлений. Кто с ними деянием ума соединяется с Природой (*пракрити*) в состоянии сосредоточения (*самадхи*) или созерцания (*саманатти*),

⁸ «(8) Законоучение Просветлённых

Покоится на двух истинах:

Истине, обусловленной (сокрытой) мирскими значениями,

И истине наивысшего смысла (абсолютной).

(9) Те, которые не знают различия

Между этими двумя истинами,

Те не знают сокровенной сути (высшей реальности)» (ММК, XXIV, 8–9) [Андросов 2006: 413].

Тот в обители созерцания. Кто среди просветлённых деянием ума пребывает в обители, будучи счастливым восприятием Учения и постепенно постигая божества и прочее, Тот в обители полного поглощения.

2. Здесь Благодатный сказал: «Сердцем тела, речи и ума всех Истинносущих является досточтимый святой, который есть самый таинственный из всего таинственного. О Ваджрагарбха, воистину и воистину, Ты еси великое просветлённое существо и великое сострадание, послушай же о проявлении Хеваджры – сердца Ваджрасаттвы (Алмазосущего), Махасаттвы (Великосущего) и Самайясаттвы (Сущего таинства обета)⁹.

[«Йога-ратна-мала»]:

«Здесь» – значит, пребывая в окружении свиты. «Благодатный сказал» – в чём особенность этого высказывания: «Сердцем тела, речи и ума всех Истинносущих»? В том, что [сердце] есть сущность. «Досточтимый святой» – это Ваджрадхара. «Таинственный» среди всех Истинносущих – это Ваджрадхара, поэтому Он есть наивысшее божество. «Самое таинственное в Нём» является Хеваджрой,

⁹ Здесь перевод термина самайя дан по ассоциации, в том смысле, что все обеты, связи и т. д. тантрика всегда есть тайна. Самайя (санскр. samaya, тиб. dam tshig, встреча, взаимное согласие, соглашение, обычай) – 1) обеты, связывающие тантрического йогина с его практикой, учителями и другими учениками. Этими обетами сопровождается любое посвящение, предваряется любое занятие тантрой. Каждый класс тантры имеет собственные процедуры самайя. В число самайя входят обеты выполнять практику регулярно; в периоды между медитациями видеть мир как совершенную Чистую страну Будды; хранить в тайне определённые аспекты практики, такие как имя йидама (желанное божество), его мантру, подробности внешнего облика, содержание получаемого опыта и др.; 2) связь, или отношение ученика Алмазной колесницы к учителю и ваджрным братьям и сестрам. Под ваджрными братьями и сестрами обычно имеются в виду ученики того же гуру или буддисты, принявшие те же посвящения. Сохранять самайя в чистоте – значит относиться к этим людям с доверием и почтением; 3) этим же термином обозначается единство Тела, Слова и Ума Будды.

который не видим учениками [Малой колесницы] и прочими. Считается, что Его воспринять чрезвычайно трудно даже верующим. Чтобы воодушевить тех из присутствующих, кто всеми силами устремлён [к созерцанию Его облика], Благодатный сказал: «*Ваджрагарбха... послушай*». Так Он призвал слушать.

[«Мукта-авали»]:

«*О Ваджрагарбха*» – это значит, что именно все просветлённые существа (*бодхисаттвы*) суть Ваджрагарбхи, принадлежащие к роду Истинносущего (*татхагата*). Имеется как раз пять семейств Истинносущих: неведения (заблуждения, духовная слепота), ненависти, гордыни, страсти и зависти¹⁰. Что такое семейство «ненависти», то есть Ваджрагарбха, и таково значение этого имени. Просветлённому существу очень трудно обрести это семейство...

К тому же по причине первенства великого сострадания Хеваджра из семейства Алмаза является верховным обликом Ваджрадхары. Поэтому Его облик называется сердцем. Сердце здесь означает подлинность...

**3. Ваджрагарбха вопрошал:
Разъясни мне, о Благодатный,
Зачем быть Ваджрасаттвой?
Каким образом быть Махасаттвой?
Чем является Самайясаттва?**

[«Йога-ратна-мала»]:

«*Ваджрагарбха вопрошал*». О чём он вопрошал? Он задал три вопроса.

¹⁰ Пять семейств – см. таблицу в конце очерка 4 в первой части монографии.

4. Благодатный отвечал:

Это неделимое есть Алмаз (*Ваджра*),
И сказано, что [Он] как существо (*самтвa*) – Единство
трёх начал.

Соответственно этому разумному доводу
Он признаётся Ваджрасаттвой¹¹.

[«Йога-ратна-мала»]:

Благодатный отвечал: «Неделимое» и т. д. То, что невозможно разделить, является неделимым. Для спорщиков-полемистов Оно непостижимо. Оно есть пустота всех учений. Об этом говорится в строфе Арьядэвы¹²:

Если обсуждать с точки зрения пустотности,
То ниспровергается [любой] выдвинутый довод спора.
Ибо она [пустотность] ниспровергает всё,
Равно как и то, что доказывается.

Так Благодатным сказано в «Ваджра-щекхара-[тантре]»¹³:
Алмаз называется пустотностью,
Ибо Он непоколебимый, мощный, неистощимый,
Неразрушимый и неделимый на признаки,
Несгораемый и неуничтожимый.

«[Он] как существо (*самтвa*) – Единство трёх начал» и т. д.

Если существо существует, то оно характеризуется таким условием, как деятельность, производящая следствие, а также тем, что проявляется в пяти группах [дхарма-частиц]¹⁴. Благодатным сказано

¹¹ См. китайский перевод «Хеваджры» [Willemen 2004: 34].

¹² В данном случае речь идёт, по-видимому, об Арьядэве-мадхьямике (III в.). Но в его знаменитых «Четырёх сотнях строф» [Lang 1986] я не нашёл аналога. В столь же знаменитой «Чарья-мелака-прадипа» Арьядэвы-тантрика (IX в.) тоже нет такой строфы [Caryāmelāpakaṇḍīpā 2000; Caryāmelāpakaṇḍīpā 2007].

¹³ «Тантра алмазной вершины».

¹⁴ На санскрите здесь использован термин «скандха» (санскр. skandha, тиб. phung po, скопление) – группа того или иного вида дхарма-частиц потока

так о «существовании существа», мол, мудрец есть то же самое, что и пять групп [дхарма-частиц]. Они представляются тремя началами, они суть тело, речь и ум. Их Единство – это состояние недвойственности, поскольку Оно лучится изначальным сиянием (*прабха-свара*).

«Соответственно этому разумному доводу» и т. д. Таким образом, приводится воззрение срединников (*мадхьямиков*) на Совершенство мудрости (*праджня-парамита*), а *Ваджрасаттва* объявляется Телом истины (*дхарма-кайя*).

[«Мукта-авали»]:

«*Три начала*» – это все учения Просветлённого. Начала суть то, что есть всегда. Почему здесь учения Просветлённого являются именно началами? – Из-за превосходства.

сознания особи. Буддисты насчитывают пять групп, соответствующих пяти видам «прилипания» сознания к объектам сансары, как внешним, так и внутренним, например, к собственному эго. В первую группу входят одиннадцать видов дхарма-частиц чувственного содержания (*рупа-скандха*) потока сознания, а именно пять органов чувств и их объекты: зрение – цвет и форма, слух – звук и т. д. Одиннадцатым видом является частица, называемая «авиджняпти» (необнаруживаемая), которая, по словам О. О. Розенберга, придаёт поступкам и словам нравственно-оценочный смысл [Розенберг 1991: 142–144]. Вторая группа – приятные, неприятные и нейтральные ощущения (*ведана-скандха*). Третья – представления (*санджня-скандха*), или знаково-понятийное содержание сознания: эти частицы определяют свойства, например, материально-чувственных объектов (синее, длинное, ровное, дым, пылинки, свет, темнота, туман и т. д.). Четвёртая – кармические влияния (*санскара-скандха*) прежних деяний. Таких деяний насчитывают от сорока до пятидесяти и больше. Среди них имеются как «основные благоприятные» (*кушала-махабхумика*: вера в Закон, спокойствие, беспристрастность и т. д.), так и «основные омрачающие» (*клеша-махабхумика*: тупость, леность, духовная слепота и т. д.). Пятая – [чистое] познание (*виджняна-скандха*), которое насчитывает 89 видов опыта довербального сознания. Считается, что эти группы обуславливают существование «я» индивида, препятствующее познанию подлинной бессамости (*анатман*), переходящей (анитья), Просветлению (*бодхи*) и окончательному освобождению (*мокша, нирвана*).

**5. Он называется Великосущим (*Махасаттва*),
Ибо полон нектаров великого знания.
Он величается Сущим таинства обета (*Самайясаттва*)¹⁵,
Ибо пребывает в состоянии творения
[явлений во исполнение]
непрерывного таинства обета.**

[«Йога-ратна-мала»]:

«*Нектаров великого знания*» и т. д. — таковы достойные почитания Учения Великой колесницы. Из них проистекает наслаждение нектарами. Ими Он полон. Поэтому о Нём так говорится. В сотворённой тайной обители [Ваджрадхары], расположенной в глубине лона и украшенной разнообразными драгоценностями, блестящими, словно высшие языки пламени, благодаря сиянию совершенно чистых [восьмидесяти] малых признаков тела [Великого человека] и благодаря свите неудержимой Йогини, той, чей облик сверкает ужасом разрушения, что составляет суть великого блаженства и наслаждения, — [там] Он [Великосущий] является совершенно убагодворённым. Поскольку значение «*непрерывного*» таково, что речь идёт о постоянной и неустанной череде рождений (*сансара*). Он есть *Великосущий*, потому что это Тело наслаждения (*самбхога-кайя*) Просветлённых (*буддха*).

«*Непрерывного*» и т. д. Благодаря йоге [созерцания] сверкающего облика, а также в силу соединения (*саманта*) достигается таинство обета [*самайя* непрерывного творения].

«*Таинство обета*» достигается в процессе [созерцания] трёх сфер Вселенной (*три-дхату*)¹⁶ посредством различных искусных средств (*упайя*), которым обучаются ради достижения цели. Здесь

¹⁵ Ср. перевод с китайского [Willems 2004: 34–35, примеч. 8]. Ср. также с поздним тибетским толкованием самайя-саттвы [Lessing, Wayman 1978: 162–164; Кэдруб Дже 2000: 91, 207–208, примеч. 17].

¹⁶ Имеется в виду буддийская космологическая картина трёх сфер: кама-дхату (сфера желаний), рупа-дхату (сфера цветов и форм), арупа-дхату (сфера отсутствия цветов и форм), подробнее см. статью «Космология буддизма» [Андронов 2011: 257–259].

«*Суций таинства обета*» [пребывает] в состоянии непрерывающегося «творения» – это бесконечное многообразие Просветлённых в качестве Тела воплощения (*нирмана-кайя*), и Оно звучно называется *Самайясаттва*.

[«Мукта-авали»]:

«*Полон нектаров великого знания*» и т. д. Сущность Великой колесницы – это великие знания и светлые учения, благодаря ним излучаются нектары, дарующие наслаждения и удовольствия...

Здесь под словом «*samaya*» (букв. – таинство обета, встречи) образно понимается великая таинственная встреча... Благодаря йоге [созерцания] сверкающего облика, а также в силу соединения (*саманта*) обретается таинство встречи [*самайя* непрерывного творения], и в том месте прибегают ко всем руководствам (*винайя*) и ко всем искусным средствам (*упайя*)¹⁷. Благодаря тому, что там присутствуют все облики (Будд, божеств и прочих), эта таинственная встреча является великой таинственной встречей. Благодаря великому таинству существо называется Великосущим таинства обета (*Махасамайясаттва*)...

Тело проявления (*нирмана-кайя*) – это другое отличие Просветлённых. Его постоянство есть постоянство взаимосвязи (непрерывности). Он может говорить словами о Великосущем таинства обета – таков смысл... Именно Тело проявления Просветлённых возникает на иных буддийских небесах (*буддха-кшетра*); возникнув, оно на них пребывает, на них оно находится вне череды рождений; и благодаря ему все миры всей Вселенной не являются

¹⁷ На этом термине пора остановиться. Упайя (санскр. upāya, тиб. thabs, искусный способ, средство, метод) – буддийские духовные способы освоения, практикуемые адептами Махаяны и Ваджраяны. В ранней Махаяне это понятие объединяло первые пять совершенствований (парамита), дополнявших главное совершенствование – праджня-парамиту. Нередко считается, что упайя является умением практически применять мудрость (праджня). Позднее упайя стала особой практикой совершенствования (парамита) в учении о 10 парамитах. В тантрической литературе упайя как искусный метод подразумевает пробуждение внутренних сил, «сексуальной энергии ветров, каналов, потоков». Иконографический символ – ваджра.

пустыми – таков смысл постоянства взаимосвязи (непрерывности). Таким образом, благодаря отличиям у одного единственного Просветлённого имеются три тела. Именно у одного единственного Ваджрадхары имеются все те, которых называют «все Просветлённые». С точки зрения Тела Учения, этот Благодатный Ваджрадхара есть Ваджрасаттва, а с точки зрения Тела наслаждения, Он есть Великосущий (*Махасаттва*). С точки же зрения Тела проявления, Его называют Великосущим таинства обета. Таким образом разъясняется, что Ваджрадхара великосущий (*махатмья*), а значит и Хеваджра обладает великой сущностью...

**6. Ваджрагарбха вопрошал:
Какие же значения содержатся
В сложном слове «Хеваджра»?
Что такое произносимый звук «Хе»,
И опять-таки что значит «Ваджра»?**

[«Йога-ратна-мала»]:

«Ваджрагарбха вопрошал» – что он спросил? Он спросил о значении имени «Хеваджра», поскольку в нём содержится суть [объяснения] имени «Ваджрадхара».

[«Мукта-авали»]:

Суть имени «Хеваджра» в том, что Он является срединной сущностью Ваджрадхары...

**7. Благодатный отвечал:
Звук «Хе» возвещает о великом сострадании
И «Ваджра» – о мудрости.**

**Выслушай же эту Тантру, в которой Мною возвещается
Сущность [единения] мудрости и искусного
средства (упайя).**

[«Йога-ратна-мала»]:

«Хеваджра». Хеваджра – это такое сложное имя, в котором содержится сущность [единения] мудрости и искусного средства, а также прочее. «Тантра» – это связанное произведение, текст (*прабандха*). Она тройственна, это текст и о причине, и о плоде, и об искусных средствах. Когда речь идёт о причине, то это значит – о существах, принадлежащих семейству Алмаза (*Ваджра*). Когда о плоде – это о совершенном облике Хеваджры. Когда об искусных средствах – это объясняется Путь и то, что его окружает.

«Мною возвещается» – речь идёт именно о Ваджрадхаре и т. д., чьи сущностные высказывания являются точными и предназначены для того, чтобы «выслушать» их. Итак, Он призвал слушать.

Каковы же указания этой [Тантры], т. е. что Он сказал:

[«Мукта-авали»]:

«Сущность [единения] мудрости и искусного средства» – мудрость (*праджня*) есть пустотность (*шуньята*), а искусное средство (*упайя*) есть великое сострадание (*махакаруна*)... Смысл таков: Хеваджра – это пустотность всех дхарма-частиц [потока сознания] при опоре на великое сострадание.

**8. [Эта Тантра] известна как многообразно действенная,
Учит завораживать взгляд, понимать тайные знаки,
Ошеломлять, изгонять,
Также околдовывать всю армию [противника], делая её
неподвижной.**

[Строфа 8] начинается со слов «завораживать взгляд». «Подобное правило» (*yathā-nūṣāya*) – это то, в каком порядке [нужно обращаться с теми, кто обладает] слабыми, средними и сильными способностями, что рассматривается ниже в главе, посвящённой божествам (см. I, 3). «Происхождение» означает цвет, способ бытия и т. д. «Пребывание» есть основное место деяний. «Побуждение» – это [мандалы] с Луной, Солнцем, коренными слогами (*биджа*) и символическими знаками. «Действенность» (*sāmarthyā*) есть сила, порождённая духовным подъёмом от произнесения [речений мантр] и созерцания [священного облика]. «Знание» (*джняна*) – это наука предсказания по звёздам и т. д. «Умение» (*виджняна*) означает мастерство проведения обряда учителем. «Божества» – это Хеваджра и другие. «В соответствии проявлениям» значит возникновение согласно определённой йоге.

«*Происхождение*» означает собрание [небесных существ], приметы (атрибуты) и т. д. «*Пребывание*» есть *мандала* основного места деяний... «*Божества*» – это великолепный Херука со свитой или [супруга] Найратмья (Освободительница от ига Я)...

10. Но первостепенным (в начале) должно быть одно побуждение – То, которым [в уме] созидается [Будда] Херука.

**Именно таким [в уме] порождением (бхава) он [адепт]
освобождается,
О Ваджрагарбха, великое сострадание.**

[«Йога-ратна-мала»]:

«Первостепенное» и т. д. Почему первостепенное? Ибо об этом поведано в тайном священном речении (*мантра*) Великой колесницы (*гухья-мантра-махаяане*), что в начале для деятельных существ первостепенным является именно порождение образа божества, воплощающего качества [Будды – *аватара*].

И сказано так:

«Созерцание (бхавана) образа божества (*дэвата-мурти*) –
Это первое, что предписано деятельным существам,
В тантре оно является первостепенным
Ради осуществления всех кармических целей».

«Одно побуждение» есть великое искусное средство, тогда как о втором говорится как о стадии свершения и слияния (*нишпан-на-крама*), в отношении которого ещё будет поведано.

«Именно таким [в уме] порождением» и т. д. – значит, он порождает то, что должно возникнуть (проявиться), ибо порождение есть переправа из одного состояния существ (*гати*) в другое.

«Он [адепт] освобождается» – здесь [речь идёт] о теле, характеризуемом пяти группами *дхарма*-частиц (*скандха*). «О Ваджрагарбха, великое сострадание» – так неким образом объясняется освобождение (*мокша*), характеризуемое отсутствием групп *дхарма*-частиц благодаря Просветлению (*самбодхи*) и переходу в *нирвану* (прекращение череды рождений) без остатка. Об этом думают и вопрошают: если же освобождение достигается благодаря такому порождению, то разве будут действовать узы [бытия]?

[«Мукта-авали»]:

[Просветлённый] Херука есть Хеваджра плода, обретение такого состояния означает создание Его (Херуки), а причиной этого обретения служит применение Тантры искусного средства. Почему «*первостепенное*»? Потому что необходимо пройти чрезвычайно длинный путь, состоящий из последовательности созидания, из применения огромного множества искусных средств ради достижения образа божества и прочего.

В Великой колеснице все *дхарма*-частицы суть тела, созданные Только сознанием (*виджняпти-матра*), и сказано, что на десяти стадиях пути практики (*даца-бхумика*) «три сферы Вселенной – это всё Только сознание (*читта-матра*)»¹⁸. Ибо свет сознания – это и есть истинная природа, у которой нет самосущего (*свабхава*), и свет не является самосущим, иначе было бы противоречие...

**11. Они [люди] связаны узами существования
И освобождаются, постигая его [существование].
О знаток, существование пусть будет понято
[Практикой] постижения отсутствия существования.
Точно так же великолепный Херука пусть будет понят
[Практикой] постижения отсутствия Его существования.**

[«Йога-ратна-мала»]:

Сказано: «Они [люди] связаны узами существования». В этом существовании узы суть хватание или влечение к объектам, вызванное сомнением об их подлинности. Таково значение. Как же они освобождаются? – «Постигая его [существование]». Его постижение разъясняется ниже в главе о подлинной реальности (*таттва* – I.5.1), обладающей признаками, о которых должно говорить с точки зрения мудрости (*праджня*). «Благодаря собственному естеству

¹⁸ См. [Dashabhumika 1967].

(сварупа) нет ни цветоформы (рупа), ни того, кто глядит на неё» и т. д. (цитата из Хеваджра-тантра, I.5.1). Они освобождаются, постигая её признаки как отсутствие возникновения дхарма-частиц пяти групп (скандха). По этой причине сказано: «существование пусть будет понято практикой постижения». Значение состоит в том, что он будет прозревать, сосредоточившись на мысли о существовании, которое пусть будет понято благодаря отождествлению с образом божества, порождённым изменениями [на мандале] с луной, солнцем, коренными слогами (биджа) и символами.

«Отсутствие существования» есть несуществование. Снова и снова необходимо непреклонно так познавать. Его нет, ибо несуществование – это отсутствие возникновения. Именно так говорится Благодатным в «Ланка-аватара-[сутре]»¹⁹:

«Кто знает, что существований нет,
Тот никогда не привяжется ни к каким существованиям.
Кто никогда не привязывается ни к каким существованиям,
Тот обретёт сосредоточение (самадхи) на отсутствии
признаков».

«Точно так же великолепный Херука пусть будет понят » – сказано, что [постижение Херуки] точно такое же. «Отсутствие Его существования» должно быть познано как Его несуществование.

Для того чтобы возвестить о второй стадии (стадии свершения и слияния), Он сказал:

[«Мукта-авали»]:

... Постижение этого существования есть его постижение посредством наивысшего знания. Если [адепты] обладают совершенством мудрости (праджня-парамита), то они освобождаются благодаря нему... Кто не постигает существование, тот освобождается, как происходит это при Просветлении ученика (шравака-бодхи)...

¹⁹ В «Ланка-аватара-сутре» эта цитата не отыскалась, зато она имеется «Самадхи-раджа-сутре» – это глава 38, строфа 11 [Samadhiraja 1961: 281]. Возможно, описка Кришначарьи или его переписчиков.

**12. Великое знание пребывает в теле,
И оно свободно от всякого вымысла.
[Благодаря ему] проникаются все объекты,
Хотя ему свойственно пребывание в теле, но оно
не порождается телом.**

[«Йога-ратна-мала»]:

«*Пребывает в теле*» означает находиться в теле. «*Великое знание*» есть благородное знание. Если оно находится в теле, разве таково великое знание? Об этом сказано, что «*[Благодаря ему] проникаются все объекты*», т. е. благодаря подлинной реальности (дхармата), которой свойственны совместно рождённость (сахаджа) и великое блаженство (маха-сукха), растекающееся как дыхание²⁰, и по причине присутствия [подлинной реальности] во всех дхарма-частицах.

«*Хотя ему свойственно пребывание в теле, но оно не порождается телом*». Тело не является его [великого знания] причиной, потому что телу свойственны лживость, стремление взять чужое и т. д.

Поэтому говорится (см. Хеваджра-тантра, I, 9. 20):

«Нет ни запаха, ни цвета и формы, ни звука,
Ни вкуса, ни очищения сознания, ни прикосновения,
Ни дхарма-частицы, ибо для очищения всего
Я думаю о самом мире, что ему присуща чистота
(ясность — *шуддха*)».

Об этом поведано в начале, когда рассматривалось слово «*śrutam*» (см. I, 1), тогда сообщалось о двух стадиях (крама): построения и развития (утпатти) и свершения и слияния (утпанна). С точки зрения стадии свершения и слияния именно тело Хеваджры явлено как основная мандала. Артерии (нади) — это

²⁰ anāsrava = ana-asrava.

собственное существование пятнадцати йогинь, которые не были распознаны там (в I, I). Поэтому он (Ваджрагарбха) спрашивает: каким образом они располагаются и как их ясно постичь?

[«Мукта-авали»]:

... Поскольку это знание содержится в этом теле, постольку оно является великим знанием, ибо оно обладает подлинной реальностью (*дхармата*) и истинно сущим (*татхата*), именно это [тело] есть семейство просветлённых (*буддха-готра*). Коль это семейство просветлённых, то семейство состоит из всех дхарма-частиц Просветлённого. Благодаря данному телу подлинной реальности это знание чисто по природе (*пракрити*), потому-то «оно свободно от всякого вымысла»... Именно тело Законоучения (*дхарма-кайя*) называется непреходящим по природе. Ибо основа сущего (*дхарма-дхату*) просветлённых – безначальное (*анади*) вместилище (*нидхана*), и чистейший сосуд, которым является Истинносуший (*татхагата*), содержит все свойства (*гуна*) и коренные семена (*биджа*) Просветлённого. Хеваджра – это природа. Именно поэтому Хеваджра есть великое знание.

... Почему оно не порождается телом? В силу отсутствия знания у внешнего тела, в силу неприспособленности тела к видам знания, в силу неразрывной связи (*йога*) рождённого с тем, что лишено сути (*асат*). Высказанный смысл (*артха*) состоит в том, что проникновение (*вьяпака*) не порождает «все объекты» в силу того, что (1) всех собранных объектов просто нет (*абхава*), (2) и ложно их проявление.

Знания о проявлениях тела и прочего – вот что в действительности является такими объектами, как тело и прочее. Это у них имеется причина и следствие, о чём широко известно в мире (*лока*) и науке (*цастра*). В благородной «Ланка-аватара-сутре» сказано:

«Отказ от [понятий] причины и условий (*хету-пратьяя*)

И отрицание причинности (действенности) –

Такова установка [доктрины] «есть только сознание»
(читта-матра).

Это Я (Просветлённый) называю отсутствием
происхождения»²¹.

В строфах Нагарджуны сказано:

«Дхарма-частица не имеет происхождения,
Что не возникает, то и не исчезает.
Именно все условия [и причины]
И производят сами себя и исчезают»²².

«Есть только сознание» означает, что есть только сознание (*виджняпти-матра*). «Дхарма-частица» значит нечто внешнее сознанию (*виджняпти-бахья*). «Именно все условия» – это виды сознаний. Разве строфа Нагарджуны о знании и видах знания? Нет, но и об этом им поведано:

«Сказано, что великие элементы (*махабхута*) и прочее
Содержатся в сознании (*виджняна*).
Если знание [о них] истинное (*джняна*), то произойдёт их
исчезновение.

Не будет ли это ложным воображением?»²³

Каким образом Хеваджра подобен великому знанию? В силу
присушности ему великой мудрости и великого сострадания...

²¹ Эта строфа из третьей главы идентична строфе из «Сагатхакам» – десятой главы сутры, в которой частично повторяются строфы (III, 96 = X, 592 [Lankavatara 1963; Lankavatara 1932: 175–176]).

²² Строфа не идентифицирована. Это не ММК, не РА, не «Юкти-шаштика», не «Шуньята-саптати», не «Чатух-става». Если мною правильно понят смысл, то она не может принадлежать Нагарджуне, поскольку противоречит его шунья-ваде и нижеследующей цитате. Скорее всего, это строфа оппонентов мадхьмаки в тексте, приписанном Нагарджуне.

²³ «Шестьдесят строф о доводах разума» – «Юкти-шаштика», 34, см. [Андросов 2006: 565–566].

13. Ваджрагарбха спросил: О Благодатный, как много артерий (*нади*) в алмазном теле (*ваджра-деха*)? Благодатный ответил: тридцать две артерии, тридцать две артерии суть носители просветлённого сознания (*бодхи-читта*), они втекают в состояние великого блаженства. В сердцевине три из них являются главными артериями: Лалана, или Игривая (*lalanā*), Расана, или Грохочущая (*rasanā*), и Авадхути, или Трясущая (*avadhūti*).

[«Йога-ратна-мала»]:

Начальные слова: «*О Благодатный*». «*Носители просветлённого сознания*» – это воины, несущие совместно рождённость (*сахаджа*). «*Три из них являются главными артериями*» – смысл состоит в том, что именно три артерии приобрели широкую известность в йоге, так как они определённо свидетельствуют совершенство признака совместно рождённости у Хеваджры. О сущности этой тройцы сказано:

[«Мукта-авали»]:

Основная мандала постигается, как та, в которой артерии суть сущности пятнадцати йогинь. Однако остаётся непонятно, почему артерий именно пятнадцать, почему не тридцать две? Отсюда вопрос, начинающийся со слов: «*О Благодатный*». Сказано «*тридцать две артерии*», а вовсе не пятнадцать. Почему же так сказано: «*тридцать две*»? Потому что тридцать два божества являются носителями тридцать двух просветлённых сознаний. Отсюда те тридцать две алмазные йогини. Голова и сердцевина [тела] есть состояние великого блаженства (*махасукха*). Поэтому по смыслу пять и семь [артерий] втекающие и несущие. Узловатые (*парвата*) артерии втекают потоком потому, что они втекают в голову и сердцевину [тела] просветлённого сознания...

**14. Игривая (лалана) по сути есть мудрость,
Грохочущая (расана) состоит из искусного средства,
Трясущая (авадхути) располагается в середине,
Будучи свободной от познаваемого и познающего.**

[«Йога-ратна-мала»]:

Начиная с «Игривой», легко понимаемо.

[«Мукта-авали»]:

«По сути есть мудрость» – потому что благодаря преобладанию [эта артерия] есть средство передвижения луны (ясности). «Искусное средство» – потому что благодаря сущности искусного средства [эта артерия] есть средство передвижения крови (влюблённости). «Авадхути располагается в середине, будучи свободной от познаваемого и познающего» – согласно ошибочным представлениям об «авадхута», это то, что движет, трясёт, тогда как [на самом деле] авадхути [эта артерия] есть средство передвижения только просветлённого сознания, лишённого двойственности, свободного от познаваемого и познающего (объекта и субъекта познания). «Располагается в середине» значит «пребывает», занимает место.

Какое же это место в середине? Голова, шея, сердце (середина тела), середина лона. Именно здесь три главные артерии суть йогини Найратмья (Без вечной души). Последняя троица артерий, словно птицы, имеют дом и прочее. Остальные три десятка артерий – йогини, подобные буйволицам и другим, впряжённым в телеги. Когда артерия возбуждена, тогда она бурно растёт или движется, а затем она постепенно успокаивается²⁴.

²⁴ В китайском переводе – [Willemen 2004: 36]: «Эти три носители – Акшобхья, ясность, а также мудрость и луна». Примеч. 20: Лалана – носитель Акшобхьи, Расана – носитель ясности, т.е. шукра, которое значит «семя», а в санскр. тексте «ракта-вахини», или кровь. Авадхути – носитель мудрости и луны, «праджня-чандра», т.е. солнца и луны или мудрости и искусных средств.)

15. Игривая (лалана) есть носитель Акшобхьи.
Грохочущая (расана) – носитель крови.
Трясущую (авадхути) называют носителем мудрости
и луны.
Эта [артерия] восхваляема.

[Имена тридцати двух артерий (йогинь) следующие:]

16. Неделимая (абхедья), Утончённая (сукима-рупа),
Божественная (дивья), Красавица (вама),
Маленькая (вамини),
Рождённая черепахой (курма-джа), Способствующая
счастьё (бхаваки),
Окропляющая водой (сека), Сумеречная (доша),
Проводница (вишита), Мать,

17. Дикая (щавари), Холодная (щитада), Горячая (ушма),
Игривая (лалана), Трясущая (авадхути),
Грохочущая (расана),
Склонённая (правана), Чёрная (кришнавана),
Прекрасная (сурупини),
Обыкновенная (саманья), Производящая
причину (хету-даика),

18. Разлучница (вийога), Влюбляющая (премани),
Совершенная (сиддха),
Очищающая (паваки), с Добрым умом (суманас),
Трижды приводящая в движение (трай-вритта),
Страстная (камини),
Домашняя (геха), Пылкая (чандика),
Дочь смерти (мара-дарика).

19. Ваджрагарбха спросил: «О Благодатный, что из себя представляют эти тридцать две артерии?»

[«Йога-ратна-мала»]:

Начиная с «*Благодатного*», он спрашивает. Цель вопроса такова: что представляют собой эти артерии – только форму сосудов или они доставляют нечто для великолепного Ваджрадхары?

Благодатный ответил:

[«Мукта-авали»]:

На поставленный вопрос Он [Благодатный] ответил: «Если бы артерии создавались известной в мироздании формой, то они не были бы именно тем, что является благом, т. е. они бы не существовали [для духовного пути]. Ибо то, чем будет Путь к Просветлению, то создаётся формой недвойственного (*адвайя*) сияния (*пракаша*). Тогда Телу наслаждения (*самбхога-кайя*) не свойственно быть мандалой для йогинь.

20. Благодатный сказал:

**Все они суть превращения трёх сфер существования
И избавлены от [представления] о воспринимаемом
и воспринимающем.
Однако с точки зрения искусных средств (*упайя*)
Все они воспринимаются как обладающие свойствами
существующих дхарма-частиц.**

[«Йога-ратна-мала»]:

Здесь сказано: «*Превращения трёх сфер существования*». Три сферы – это все дхарма-частицы, поскольку они все включены в тело, речь и ум. Что превращается, то имеет собственную природу

(свабхава). Отсюда они «избавлены от [представления] о воспринимаемом и воспринимающем». «Однако» – с другой стороны. «Однако с точки зрения искусных средств» означает, что посредством искусных средств происходит обретение (*прапти*) состояние Ваджрадхары, и все эти артерии являются причинами того, что благодаря собственной природе артерий Я [*Благодатный*] нахожусь в центре круга. Значение того, что «они воспринимаются как обладающие свойствами существующих дхарма-частиц», состоит в том, что это всего лишь одолжение [восприятию] учеников, якобы такова форма именно Лаланы, Расаны, Авадхути.

[«Мукта-авали»]:

Здесь сказано: «*Превращения трёх сфер существования*». Все дхарма-частицы, названные Просветлённым, имеют один вкус, которому свойственна собственная природа, Тело истины (*дхарма-кайя*) и существование в трёх сферах, поэтому внутри них [внутри артерий] происходят превращения. «*Все*» – это все артерии, которые «избавлены от [представления] о воспринимаемом и воспринимающем». Т. е. смысл в том, что они суть формы недвойственного сияния... Форме артерий, известной в качестве мироздания, свойственно существование, и все Истинносущие отмечали эти артерии как ведущие к цели. В чём заключена сущность? «*С точки зрения искусных средств (упайя) все они*» означает, что все причины, цели и формы мироздания, проявляемые Телом наслаждения (*самбхога-кайя*), суть искусные средства Пути Просветлённого. В этом сущность. Что является сущностью йогинь, то же и артерий. Потому здесь круг артерий украшает эту «мандалу йогинь». Именно таково великое знание Хеваджры о состоянии собственного тела. Именно Его круг артерий собственного тела есть «мандала йогинь».

21. Называются различные тайные связи (самвара): Āli (ряд гласных звуков, символизирующих левую артерию) и **Kali** (ряд согласных звуков, символизирующих правую

артерию), луна и солнце, мудрость и искусное средство, а также [центры] истины, наслаждения, воплощения, великого блаженства, а также тело, речь и ум. E-vaṃ ta-uā.

[«Йога-ратна-мала»]:

«Различные тайные связи (самвара)» означает, что йогин должен совершить действие – желаемые внешние объекты (дхарма-частицы) сделать внутренними. Эти действия называются *самвара* в силу их сокровенности, скрытности (*самврита*)²⁵, а также в силу наилучшего из сосредоточений. Они *различные*, потому что это не один вид.

«*Āli* и *Kāli*» суть шестнадцать гласных звуков, начиная с «А», и тридцать четыре согласных звука, начиная с «К»²⁶. Именно они аналогичны [парам] Лалана и Расана, Луна и Солнце, мудрость и искусное средство.

«[Центры] истины, наслаждения, воплощения» означают йогический центр (круг) истины (*дхарма-чакра*), центр (круг) наслаждения (*самбхога-чакра*) и центр (круг) воплощения (*нирмана-чакра*), которые соответственно расположены в сердце, горле и лоне (*йони*).

²⁵ Д. Снеллгроув замечает, что в санскритской версии пропущены два термина (дхарманам и дехе), поэтому при переводе с тибетского получается более осмысленный текст: «Когда йогин наконец воспринимает всё буйство внешних вещей (дхарма-частиц) как внутреннее, а также их “связь” (самвара), тогда они концентрируются в его собственном теле и тогда это становится наилучшей (вара) из концентраций (санкшепа)» [Nevajra-tantra-21959: 107].

²⁶ В санскритском алфавите, согласно словарям, 14 гласных звука и 33 согласных. 34-м согласным нужно считать глухое ṇ. К двум гласным, наверное, читая А.А. Зализняка, можно отнести «лишённый смычки носовой призвук после гласной – так наз. анусвара» – ṁ, и «анунастика фонетически очень близка к анусваре: она представляет собой назализацию предшествующей гласной... эта звуковая единица передаётся в дэванагари так же как анусвара» [Кочергина 1978: 788–790]. Но грамматисты времён «Хеваджра-тантры» (II,6) в качестве 16-й гласной называли aḥ, см. ниже. В индуистском тантризме у Абхинавагупты (IX–X вв.) гласные символизируют Шиву, а согласные – Щакти [Мехакия 2012: 176].

«Тело, речь и ум» точно такие же три центра: центр тела – в лоне, центр речи – в горле, центр ума – в сердце. Йогический центр великого блаженства обладает собственной природой и ведаёт тремя перечисленными центрами, он располагается в верхушке головы. Высказывание «*E-vaṁ ta-yā*» означает, что те четыре центра являются печатями (*мудра*) и собственно природой четырёх стихий: земли, воды, огня и ветра (воздуха).

[«Мукта-авали»]:

Сказано, что [в практике медитации] стадия построения и развития (*утпанна-крама*) чрезвычайно таинственная. Но именно здесь стадия построения и развития не очень тайная – «*Различные тайные связи (самвара)*» и т. д. Если йогин должен совершить действие, а именно видимые внешние дхарма-частицы перевести в другую форму – во внутренние, то их сущности становятся тайными связями (*самвара*), в силу того, что они сокрыты телесным, а также в силу наилучшего из сосредоточений. Они *различные*, потому что это не один вид.

«*Āli* и *Kāli*, луна и солнце, мудрость и искусное средство». Пятнадцать гласных звуков, начиная с «А»²⁷, и тридцать четыре согласных звука, начиная с «К». Здесь же такое сочетание – слог *hūm*, [где он] расположен: у пупа (в середине тела, а не у пупка), близко к сердцу, у горла или в верхушке головы – вот пример построения (*крама*) *Āli* и *Kāli*. Так же как и пары луна и солнце, мудрость и искусное средство, собственной природой которых является пара Найратмья (Бессамостная) и Херука. В необычной Великой печати (*махамудра*) состоит связь (*самаяя*) йогингов и Хеваджры. Неверно, что тело двойственно – таково значение.

(Следующий пассаж почти аналогичен предыдущему комментарию и завершается цитатой из «Хеваджра-тантры», II, 4, 49–52).

Относительно же тех центров (кругов), обладающих собственной природой, сказано: «*E-vaṁ ta-yā*» – это центры воплощения,

²⁷ Обратите внимание, что гласных уже меньше – 15, по-видимому, без аḥ.

истины, наслаждения и великого блаженства, которым соответствуют при построении (*крама*) собственные природы [стихий] и собственные природы четырёх богинь (*дэви*), начиная с Лочаны. Таково значение.

**22. Слогом (звуком) «е» символизируют богиню Лочану,
Слогом «вап» – Мамаки,
Слогом «та» – Пандару
И слогом «уā» символизируют Тарини²⁸.**

23. В центре воплощения (*нирмана-чакра*) – 64-лепестковый лотос, в центре истины (*дхарма-чакра*) – восьмилепестковый лотос, в центре наслаждения (*самбхога-чакра*) – 16-лепестковый лотос, в центре Великого наслаждения (*махасукха-чакра*) – 32-лепестковый лотос. Благодаря перечисленному порядку центров (кругов) устанавливаются соответствия.

[«Йога-ратна-мала»]:

Далее сообщается перечисление лепестков лотоса в центрах (кругах), начиная с воплощения. «64-лепестковый лотос»: на внутренних восьми лепестках слева направо [изображены] **a ka sa ṭa ta pa ya śaḥ** или **śāḥ**. В жёлтом центре цветка – **aṁ** слог. В сердце внизу передней части – восьмилепестковый лотос и на четырёх угловых лепестках **ya ra la vāḥ**. На четырёх остальных лепестках по направлениям света – **ā ī ū ai** или **е** или даже **au**. В жёлтом центре цветка – **hūṁ** слог внизу передней части. В горле – 16-лепестковый цветок лотоса, обращённый вверх. На четырёх внутренних лепестках по направлению света слева направо [изображены] **ā ī ū е**. В жёлтом

²⁸ Начиная с этой строфы и до строфы 29 Д. Снеллгроув приводит перевод в виде таблицы из четырёх колонок, соответственно четырём центрам, слогам, четырём богиням и т. д. [Nevajra-tantra-11959: 49].

центре цветка – **om̐** слог. На верхушке головы – 32-лепестковый лотос. В жёлтом центре цветка внизу передней части – **ham̐** слог.

24. Четыре момента (киана): различие (вичитра), созревание (развитие – випака), завершение (разрушение – вимарда), беззнаковость (пустота – вилакиана).

[«Йога-ратна-мала»]:

В стадии построения и развития (*утпатти-крама*) названные дхарма-частицы тела высвобождаются в этих четырёх центрах²⁹. Если действовать благодаря наилучшему из сосредоточений, то *четыре момента* являются [процессом] высвобождения в центрах воплощения и других.

[«Мукта-авали»]:

Свойство моментов «различие (вичитра)» и других обсуждаются в третьей главе второй части (тантры).

25. Четыре необходимых дополнения: почитание (севā), благоговение (упасевā), духовное развитие (садханā) и осуществление духовной цели по достижению единства или тождества с созерцаемым образом (йидам), божеством (махасадханā ср. ГСТ, XII, 60–62).

²⁹ По мнению Д. Снеллгроува, при переводе с тибетского получается более осмысленный текст: «В стадии построения и развития (утпатти-крама) каждый должен тщательно воспринять эти четыре круга (центра) как обладающие этими частями, которые перечисляются» [Hvajra-tantra-2 1959: 107].

26. Четыре Благородные истины (арья-сатьяни): страдание, его причина, прекращение [действия причины], Путь [прекращения].

[«Йога-ратна-мала»]:

Итак «четыре Благородные истины», они способствуют высвобождению; если осуществляется медитация (*бхавана*) четырёх Благородных истин во время осуществления медитации центра (*чакра*), то создаётся четыре объединения (*никайя*) – [именно те, которые высвобождаются, например, Тело воплощения в них обретает Просветление]³⁰. Благодаря медитациям на четыре центра охватываются все дхарма-частицы. Таково первое объяснение о стадии построения и развития.

[Далее Кришначарья, автор «Йога-ратна-малы», даёт дополнительное толкование к строфам тантры 21–26:] «Различные тайные связи (*самвара*)» и т. д. *Самвара* – это окропление [при посвящениях] и оно различно, и так объясняется. Именно так Он сказал («Хеваджра-тантра», II, 3, 12):

«Это прославленное четырёхвидовое окропление
[при посвящениях]
Является основой для блага существ.
Он обливается и очищается через омовение,
Таковы четыре различных вида окропления
[при посвящениях]».

Также Он сказал («Хеваджра-тантра», II, 3, 10):

«[Посвящение] учителем (*ачарья*), [посвящение] тайное (*гухья*),
[Посвящение] мудрости (*праджня*) и четвёртое [посвящение]»³¹.

³⁰ В квадратных скобках дополнения из тибетских переводов, приведённых Д. Снеллгроувом [Nevajra-tantra-21959: 107] и новейшими издателями – Рамащанкарот Трипатхи и Тхакурсенот Неги [Yoga-ratna-mala 2006: 12].

³¹ Д. Снеллгроув [Nevajra-tantra-11959: 95–96] приводит к этой полустрофе разъяснение из тибетской версии «Нетра-вибханги» Дхармакирти: «Первое называется посвящение кувшином или мастером посвящения. Оно называется духовно очищающая инициация (baptism), потому что

И другие подобные высказывания. Здесь в этой Тантре йогинь учитель уводит ученика далеко прочь от недобродетельных помыслов (дхарма-частиц). Именно такова его тайная связь. Собственная природа посвящения (*абхишека*) учителем, которое осуществляется печатью ритуала (*карма-мудра*), имеет наставление, по форме совпадающее с четырьмя моментами и с четырьмя радостями (см. ниже, строфа 28). Сказано, что проходящий обряд посвящения учителем, лишь принимая его простую форму, не является ещё действительно посвящённым в [доктрину] тантры деяния (*крийя-тантра*) и в другие. Во всех йога-, йогини- и других тантрах посредством прослушивания и обсуждения он только удостоивается этого [готовясь к будущему], что же ещё? Поэтому это всего лишь первое, что получает проходящий обряд посвящения учителем, ибо «Хеваджра» и другие йогини-тантры имеют значение вести к благу, если [занимаешься тройственной мудростью]:

отмывается нечистота, нужно даже сказать, что отмывается нечистота тела. Оно называется посвящение кувшином, т. к. используется кувшин, и посвящение мастером, т. к. мастер далеко отбрасывает зло и порочность. Оно также называется посвящение знанием (видья), поскольку оно уничтожает незнание и пробуждает осознание пяти знаний (панча-видья-джняна: 1. Знание о том, как воспринимать всё подобно зеркалу; 2. Знание о том, как относиться ко всему равно; 3. Знание о том, как исследовать, различать, анализировать; 4. Знание о том, как выполнять то, что необходимо сделать; 5. Знание о том, как воспринимать Закон в состоянии совершенной чистоты. – В. А.). Теперь посвящение дарует силу, и в этом случае оно дарует силу в состоянии нирмана-кайя. Местом посвящения является тело, а инструментами – кувшин, венец (венок) и т. п.

Тайное посвящение называется так, потому что оно является тайной для *щраваков*, *прагьяка-будд* и тех, кто следует за ними. Оно называется духовно очищающая инициация (baptism), потому что оно отмывает нечистоту речи, а посвящением, потому что оно дарует силу в состоянии *самбхога-кайя*. Местом посвящения является горло, а действующим лицом посвящения – *бодхи-читта*, семя (*бинду*), которое испытано на опыте учителем.

Посвящение знанием Праджни (*праджня-джняна*) называется так, потому что оно зависимо от *праджни*, следствие которого есть Мудрость. В качестве духовно очищающей инициации оно отмывает нечистоту ума, а в качестве посвящения оно дарует силу в состоянии *дхарма-кайя*. Место посвящения – *ваджра*, а действующее лицо посвящения – *праджня* с лотосом. Четвёртое посвящение называется так, потому что оно четвёртое, слово нужно понимать в отношении третьего. Оно является драгоценным посвящением. В качестве духовно очищающей инициации оно отмывает все тенденции зла тела, речи и ума, а в качестве посвящения оно дарует силу в состоянии Тела великого блаженства (*маха-сукха-кайя*). Местом посвящения является тело, речь и ум. Действующим лицом посвящения является тот, кто нуждается в том, чтобы иметь несколько *гуру* как единую опору и с такой внутренней силой, что он больше не нуждается в других действующих лицах».

обучаясь – слушаешь, размышляя – думаешь, созерцая – медитируешь (*щрути-чинта-бхавана*)³². То, что познаётся [учеником] как непосредственное и ясное постижение Учения (*абхисамая*), воспринимается через [посвящение] учителем (*ачарья*), [посвящение] тайное (*гухья*), [посвящение] мудрости (*праджня*) и [посвящение] четырёх моментов (*чатуртха-киана*).

Если оказывается, что этот получивший посвящение учителя обладает слабыми возможностями органов чувств и мышления, то для того, чтобы он удостоверился в высшем освобождении благодаря печати ритуала (*карма-мудра*), даётся наставление по медитативному созерцанию.

Таким образом, с точки зрения [пребывающего в] стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*), драгоценность (*ваджра*) хранится в тайне (в лотосе – *падма*), а согласно наставлению учителя, то, что познаётся [как состояние] четвёрки радости (*ананда*), являющейся сутью четырёх моментов, то называется тайное посвящение (*гухья-абхишека*). [Оно таково] для йогов, ибо не разъясняется благодаря созерцаниям множества проявлений. В этом посвящении наставления даются в отношении созерцания печати тайной встречи (таинства – *самая-мудра*) для тех, у кого средние возможности органов чувств и мышления.

Точно так же и [посвящение] мудрости (*праджня*), ибо мудрость – это чрезвычайное знание (*джняна*), знание того, что во всех дхарма-частицах присутствует только ум (*читта-матра*). Посвящение, передающее смысл (*артха*) данного толкования, называется посвящением мудрости и знания (*праджня-джняна-абхишека*). Это [знание], как сказано в наставлении учителя, характеризуется четырьмя [моментами], оно является драгоценностью, природой слияния (*самаджа*) трёх артерий и самосущим (*свабхава*) трёх видов знания: действительно подлинного (*паринишпанна*), действенно-сознательного (*паратантра*) и того, что полно

³² Практическое буддийское учение о трёх видах мудрости (щрута-, чинта-, бхавана-майи праджня), см. подробно [Андросов 1990: 58–61; 2000: 580–582; 2001: 245–249; 2006: 88–93].

измышлений (*парикальпита*). Такие знание и мудрость должны постигаться благодаря печати внешнего влияния (*бахья-мудра*)³³.

Во время того же посвящения и окропления, проводимого для тех, кто обладает сильными органами чувств и мышлением, сообщается наставление относительно печати Учения (*дхарма-мудра*): как медитативно созерцать, подобно сотворению иллюзии (*майя-упама-самадхи*)³⁴.

Точно так же и «То, что после четвёртого [посвящения]». «То»³⁵ означает не что иное, как истинно сущее (*татхата*), абсолютно сущее (*бхута-коти*) и основа сущего (*дхарма-дхату*). То есть само-сущее, которое он (йогин) видит посредством посвящения, или – им достигается То. Смысл состоит в том, что, будучи таковым (четвёртое посвящение), пусть даётся «после» высказанных слов и непосредственно «после» посвящения мудрости и знания. То [постигается] после благодаря печати внешнего влияния (*бахья-мудра*), что согласуется с наставлением учителя: он (йогин) опирается посредством безупрочной техники йоги, а признаком успеха является нео-пределяемое место каждого особого ритуала, – вот это и называется четвёртым посвящением.

Неверно было бы сказать, что четвёртое посвящение зависит только от высказанных наставлений учителя. С другой стороны, Благодатным (*Бхагавант*) сказано: «Он окропляется и совершает омовение» («Хеваджра-тантра», II, 3, 12) и т. д. Здесь во время обряда омовения происходит намеренное смывание грязи (нечистоты). Таким образом, разве могут быть только наставления. Нет, такое невозможно в силу того, как восхваляется сущность четвёртого [посвящения]. Опять же, как можно сообщить наивысшую истину (*парам-сатья*), если её сущность нельзя высказать, ибо она вне сферы речи? Ведь слушатель не в состоянии постичь её.

³³ Дж. Фэроу и И. Менон переводят иначе этот технический термин: «together with an external consort» [Hevajra Tantra 2001: 18].

³⁴ У Дж. Фэроу и И. Менона – «the Stabilized Meditative State of the Dream-like» [там же: 18].

³⁵ Относительно раскрываемого здесь значения термина «то» (тат), см. «Четыре гимна» Нагарджуны, особенно «Гимн неохватимому мыслью Будде», 37–43 [Андросов 2000: 440–442; 2010: 313–314, 470–472].

Сказано же:

«Слушатель-ученик не воспринимает воочию высшую
реальность (*таттва*),

Которая мерцает внутри учителя.

Но тем не менее от его слова возникает некое отражение

В виде воображения-понятия.

Благодаря тем сотням собственных воображений-понятий

Ими устанавливается созерцание высшей реальности.

Что же это за высшая реальность, которая воспринимается

Такой неблагородной последовательностью (*сантана*)
воображений-понятий»?

Однако если бы само посвящение являлось приближением к видению высшей реальности, то тогда бы вся целиком нечистота устранялась. Тогда почему же Великая печать (*махамудра*) не обретается мгновенно [после посвящения]? В то время как это происходит у посвящённых йогин-героев с чрезвычайно развитыми органами чувств и мышлением. Невозможно, чтобы каким-нибудь нелюблённым [в тантру] была бы постигнута эта [Великая печать].

В «Самаяя-ваджра-пада» сказано так:

«Кто применяет искусные средства (*упайя*) и метод Алмаза
(*ваджра*),

Тот устраняет разноцветье ума (*манас*)

И открывает собственное интуитивное видение

Великого блаженства (*махасукха*) Тела Закона
(*дхарма-кайя*)³⁶.

Он также обретает силу,

Способную осуществить три метода Алмаза,

³⁶ Нижеследующие шесть строк (пада) сохранились только на тибетском языке. Их приводит Д.Л. Снеллгроув в примечаниях [Неvajra-tantra-21959: 108]. Р.Ш. Трипатхи и Т.С. Неги восстановили санскритский вариант этих строк [Yoga-ratna-mala 2006: 14].

Он воочию познает бессамость (*найратмья*)³⁷
И самостоятельно разрушит иллюзию (мираж) бытия
(*бхава-бхрама*).

Он порождает в себе чистую высшую реальность, независимую
ни от чего,
В силу успешного овладения легко достижимыми искусными
средствами.
Здесь (в этом йогине) чудесные способности (*сиддхи*)
Ваджрадхары,
Лежащие на ладони его руки» и т. д.

Поэтому вот что: вслед за проведением этого четвёртого посвящения те йогины, которые обладают необычайно сильными способностями, обретают сверхъестественные силы Великой печати (*махамудра-сиддхи*). Тогда как в отношении остальных нужно продолжать давать наставления по Великой печати.

(Далее продолжается анализ 26-й строфы.) «Четыре Благородные истины» и т. д. В этих четырёх посвящениях последовательно познаётся страдание, как устранить его причину, как воочию достичь прекращения её действия и как достичь полного очищения созерцательных медитаций Пути.

[«Мукта-авали»]:

«Четыре Благородные истины» значит, что предмет исследования четырёх Благородных истин есть сфера деятельности (*карма*) йогина. Поэтому сказано: «страдание» и т. д. Что такое страдание, широко известно, его причина – это то, что следует устранить, прекращение – это то, что воочию следует осуществить, Путь – это медитация (*бхавана*), таковы значения.

³⁷ Эта и три нижеследующие строки имеют такой порядок в тибетском варианте, тогда как в восстановленном санскритском они переставлены, что, на мой взгляд, не оправдано.

27. Четыре высшие реальности (маттва): высшая реальность самости (атма-маттва), высшая реальность мантры, высшая реальность божественности (дэвата-маттва), высшая реальность знания (джняна-маттва).

[«Йога-ратна-мала»]:

Итак «Четыре высшие реальности», «высшая реальность самости».

«Вкратце пять групп дхарма-частиц объявляются
В качестве пяти Просветлённых (панча-буддха).
Именно они суть священные сосуды Алмаза
И мандалы Ваджрадакини»

Самосущее высшей реальности [таится] у божеств, таких как Хеваджра и других. Сказано в «Дакини-ваджра-панджара-[тантре]»:

«О друг, так же как отражение луны в воде не является
Ни истинным, ни ложным,
Так и изображение круга мандалы
Является чистым и ясным».

Итак, высшая реальность мантры. Мантра — это то, что защищает, если она объект медитации. [Мантра] — это сознание, устремлённое к Просветлению (бодхи-читта), которому свойственна природа (свабхава) недвойственности, пустотности и сострадания. Поскольку практики (упачара) различны, постольку [мантры] состоят из звука (буквы) «ā» и других.

Итак, высшая реальность знания есть знание непроявленности и высочайшего великого блаженства.

[«Мукта-авали»]:

«Высшая реальность самости» и т. д. Итак, высшая реальность самости это только сознание (виджняпти-матрата). Высшая

реальность божественности – это именно Хеваджра и другие. Высшая реальность мантры – это именно звук (буква) «ā» и другие. Итак, высшая реальность знания есть знание непроявленности и высочайшего великого блаженства.

28. Четыре радости: радость, совершенная радость, радость прекращения и радость врождённого единства (сахаджа-ананда) [мудрости и блаженства].

[«Йога-ратна-мала»]:

Также подразделение радости должно быть последовательно познано. Об этом сказано также как о четвёрке моментов и как о различии четырёх посвящений, т. е. в каждом случае – четвёрка и на четыре делается разделение. Из них о трёх посвящениях всё по возможности должно быть установлено. Во время же наставления по четвёртому посвящению, считается, что нет возможности сообщить: все дхарма-частицы лишены опоры и зависимости.

29. Четыре школы (никайя) [раннего буддизма]: стхавира, сарвастивада, самматия (самвиди) и махасангхи.

[«Йога-ратна-мала»]:

«Школы» и т. д. Школа – это община (*сангха*) нищенствующих монахов (*бхикуу*). Школы будут обсуждаться во второй части в четвёртой главе, начиная с «школа стхавари в круге проявлений» и т. д.

[«Мукта-авали»]:

«Школы» – это общины монахов. Они будут обсуждаться во второй части в четвёртой главе:

Стхавари (старейшины) — это те, что в круге проявлений
(*нирмана-чакра*),
Ибо проявление постоянно [продолжается].
Сарвастивадины (учащие, что всё существует) — в круге
Законоучения,
Ибо их учение о том, что каждая дхарма-частица имеет
происхождение.

Самвидины (изыскатели, *самматии*) — в круге наслаждения,
Ибо их познание в горле.
Махасангхики — в круге блаженства (*сукха-чакра*),
Ибо великое блаженство пребывает в голове.
(«Хеваджра-тантра», II, 4, 59—60)

30. Луна и солнце, Āli и Kālī (см. выше строфа 21), шестнадцать фаз (движения небесных тел), шестьдесят четыре периода, тридцать две артерии, четыре стражи. Таким образом, всё подразделяется на четыре.

[«Йога-ратна-мала»]:

Теперь, дабы причинить сознанию (*читта*) устойчивость и снять все завесы мрака (*аварана*), пусть он (йогин) откроет для себя тонкую йогу (*сукшма-йога*).

«*Āli* и *Kālī*» и т. д. *Āli* — это ветер, возникающий в левой ноздре. *Kālī* — это же в другой ноздре. Йогин взирает на них постепенно за входом, пребыванием и пробуждающим действием, а также на om̐, āḥ, hūm̐, изгоняя [из сознания] форму букв. В силу обретаемой устойчивости ума (*четас*) в нём порождаются состояния сосредоточенного созерцания (*самадхи*) более быстро и более приятно. Здесь возникает ветер днём и ночью, и у него шестнадцать фаз входа и выхода. «*Всё подразделяется на четыре*» — должны совершаться отдельные [четыре] техники йоги. Махасангхики рассматриваются вслед за [освоением] йоги.

31. [Богиня] Чандали (пылкая страсть) сияет в пупке, Она горит пятью Истинносущими (татхагата), Она горит [богиней] Лочана и другими³⁸, Загоревшийся слог haṁ³⁹, и луна уплывает.

[«Йога-ратна-мала»]:

«Чандали» и т. д. Слово «Чандали» объясняется так: «Чанда» (страстный, горячий) – это мудрость (*праджня*), поскольку по своей природе Чанда уничтожает яды сознания (*клеща*) и помрачения (*упаклеща*), Али (*Āli*) – это Ваджрасаттва. «Сияет в пупке» означает, что Богиня (*сати*) сияет огнём великой страсти, окрашивая сердцевину и каждый лепесток цветка лотоса (*камала*), на котором она пребывает. Когда так происходит, то говорят: «Она горит пятью Истинносущими», т. е. она выжигает пять групп дхарма-частиц (*панча-скандха*), делая их несуществующими (*абхава*). Значение «Лочана и другие» состоит в том, что горят земля и другие [первостихии].

Звучит призывная песнь, начиная со слов: «Восстань, о Господин, чей ум – сострадание» («Хеваджра-тантра», II, 5, 20).

«Луна уплывает» – природа (*свабхава*) слога haṁ есть луна, и Ваджрасаттва уплывает, слушая [песнь]. Тело (*шарира*), обладающее сущностью Хеваджры, обретается теми, что совершают поступки ради мира существ (*джагат*).

Таково объяснение с точки зрения стадии построения и развития (*утпатти-крама*).

«Чандали» и т. д.: Чанда – это мудрость и слог aṁ. Али (*Āli*) – это Ваджрасаттва и слог hūṁ. Слог aṁ и слог hūṁ суть Чандали. Когда эти двое становятся одной и полной сил каплей (*бинду*)

³⁸ Об этой четвёрке богинь см. [Андросов 2000: 474–476].

³⁹ В санскритском издании текста Д. Снеллгроувом [Nevajra-tantra-21959: 6] «dagdge 'ham», тогда как индийские издатели и «Мукта-авали» и «Йога-ратна-малы» предпочли чтение haṁ, хотя в текстах комментариев разъясняются оба слова. В переводе Д. Снеллгроув прибегает к haṁ слогу [Nevajra-tantra-11959: 50], что соответствует тибетскому варианту тантры [Nevajra-tantra-21959: 7].

на вершине драгоценного алмаза (*ваджра-мани*), расположенного в пупке, тогда разливается сияние огня страсти, наполненного великим блаженством. «Она горит пятью Истинносущими», т. е. пятью группами дхарма-частиц. «Лочана и другие» — это земля и другие. «Загоревшийся слог haṁ» значит, что «она (луна) уплывает» и это в силу круга великого блаженства (*махасукха-чакра*). «Луна» есть сознание, устремлённое к Просветлению (*бодхи-читта*). Таково объяснение священных слогов (*акшара*).

Чанда есть рассвет (восход) Законоучения (*дхарма-удайя*),
и он красный.

Али (*Āli*) называется начальный священный слог.

Если произнести этот сияющий слог-звук,

То стремительно закружатся ветры.

Вкратце пять Просветлённых (*панча-буддха*) —

Это знания (*джняна*) органа зрения и остальных

(органов чувств).

Когда загораются пять стихий (*панча-бхута*), а также

самость (*атман*),

Тогда луна исполняет роль (цель — *артха*) живого

существа (*саттва*).

Согласно линии учительской преемственности (*сампрадайя*)
объяснение таково:

Чанда есть мудрость и левая (женская) артерия,

Али (*Āli*) есть природа (*рупа*) искусных средств и правая

артерия.

Согласно наставлению учителя, когда эти две артерии соединяются,

Тогда в практикующем [возникает] то, что называют «Чандали».

«Она сияет в пупке» и слово «пупок» означает «в середине (в центре)». В той середине она (Чандали) «горит», где расположена Авадхути. [Она горит] огнём великой страсти (*рага*), пятью группами дхарма-частиц (*панча-скандха*), «Лочаной и другими», землёй и другими. «Загоревшийся слог haṁ» — это загоревшееся делание

Я (*ахан-кара*) и делание моего (*мама-кара*), а «луна уплывает» есть возникновение знания великого блаженства (*махасукха-джняна*).

Он говорит так:

Ничем нельзя объяснить врождённое единство (*сахаджа*),

И никем оно не обретается.

Благодаря добродетели (*пунья*) оно познаётся самим собой

И также почитанием учителя.

Согласно линии учительской преемственности (*сампрадая*) объяснение таково:

Чанда есть мудрость, что обдумывается при медитативных созерцаниях (*самадхи*) и в стадии построения, развития (*утпат-ти-крама*), и в стадии свершения, слияния (*утпанна-крама*). Али (*Āli*) – это сознание (*читта*), состоящее из великого сострадания (*махакаруна*). Следовательно, слово «Чандали» означает пустотность и сострадание. «В пупке» значит в середине (между Чанда и *Āli*) – в Великой печати (*махамудра*), которой свойственно сияние небес (*прабхасвара*). Именно здесь «Чандали (пылкая страсть) сияет», будучи высочайшей (*нируттара*) мудростью, «которая действует», как он сказал. «[Она горит] пятью Истинносущими» суть Акшобхья и другие владыки мандалы, кои с «Лочаной и другими» на мандале. Она сжигает их так, что даже пепла не остаётся. Затем «загоревшийся слог haṁ». В делании Я и делании моего нет ничего (*абхава*) кроме одного из многих проявлений того, что есть Только сознание (*читта-матра*). «Загоревшийся слог haṁ», «который действует», как он сказал. «Луна уплывает», потому что медитативному созерцанию (*самадхи*) свойственно сияние небес (*прабхасвара*), во время которого она рассеивается. Луна есть Ваджрадхара.

Мир тройствен —

Это будущее, прошлое и настоящее.

Каждое мгновение (*кишана*) есть целое.

Если смотреть так, то узришь сияние и чистоту.

[«Мукта-авали»]:

... Благодаря медитации на изначальном слоге и в силу того, что есть [значение] у Чанды, очевидно, Чандали – это благодатная Найратмья (Бессамостная), пребывающая постоянно в теле и именно в пупке. «Она сияет», поскольку по природе она есть огонь страсти. «Она горит», значит она раскалена. «Пять» – это Вайрочана, Акшобхья, Ратнеща (Господин драгоценностей или Ратнасамбхава – Источник драгоценностей), Амитаюр (Амитабха) и Амогхасиддхи. «Лочана и другие» – это Лочана, Мамаки, Пандара и Тара...

[«Йога-ратна-мала»]:

Такова глава «Семейство Алмаза (*ваджра*)». Здесь словом «*ваджра*» обозначается Хеваджра, а «*семейство*» – его тело, а также его происхождение. Итак, эта глава поведала о семействе Алмаза.

Вот такая первая глава в «Гирлянде йогических драгоценностей» («Йога-ратна-мала»), созданной Кришначарьей в качестве «Толкования на Хеваджра-тантру» («Хеваджра-панджика»).

Вторая глава

СОКРОВЕННЫЕ РЕЧЕНИЯ – МАНТРЫ

[Зачин] Мы будем излагать главу о сокровенных речениях.

1. Сокровенное речение, которым сопровождаются подношения всем [неземным] созданиям (*сарва-бхаутика*): om̐ слог а [произносится] стоя лицом к ним. Если же речь идёт о начале всех дхарма-частиц, которые не имеют происхождения, то: om̐, āḥ, hūm̐ phaṭ svāhā.

[«Йога-ратна-мала»]:

(Кришначарья начинает свой комментарий цитатой из «Хеваджра-тантры», I, 1, 8:)

«[Эта Тантра] известна как многообразно действенная,
Учит завораживать взгляд, понимать тайные знаки,
Ошеломлять, изгонять,
А также околдовывать всю армию, делая её неподвижной».

Сказано [в строфе] правильно, что и поведено во второй главе. «Глава сокровенных речений» [создана] в силу медитативных раздумий о наивысшем смысле (*парама-артха*), в силу того, что мантра есть защита мира существ. Мантра устремляет сознание к Просветлению (*бодхи-читта*) как наивысшей цели. В силу того, что мантра – это поток, сказано, что он начинается со слога om̐. В этой главе как раз то и излагается. «Всем [неземным] созданиям» – здесь речь идёт обо всех существах, таких как божества, начиная с Индры

и т. д., а также сопровождающих их свитах⁴⁰. «Подношения» (бали) – это дары при совершении поклонения (пуджа). Таково значение сокровенного речения, высказанное [в первом положении главы].

[«Мукта-авали»]:

... «Всех дхарма-частиц», т. е. дхарма-частиц⁴¹, содействующих бытию (санскрита), в том смысле, что это тот, кому поклоняются (пуджя), тот, кто поклоняется (пуджака), собственно поклонение (пуджа) и т. д. Слог «а», стоя лицом к ним» значит, что слог «а» среди тех слогов содержит смысл «интуитивного знания высшей реальности» (таттва-джняна) и т. д. Что же это сказано: «Начало всех дхарма-частиц, которые не имеют происхождения». Это именно те дхарма-частицы, которые не имеют происхождения, ибо они постоянны (нитья) благодаря самосущему (свабхава) постигаемого и постигающего (грахья-грахака), они не возникают. Они не имеют происхождения, следовательно, они постоянны. Значение слога «а» – среди них есть интуитивное знание высшей реальности.

Отсюда «om, āḥ, hūm» означают знание о том, как относиться ко всему равно (самата-джняна)⁴² благодаря телу, речи и уму всех

⁴⁰ Согласно Х. Накамуре (см. в [Willemen 2004: 40]), это восемь богов сторон света: Индра (восток), Агни (юго-восток), Яма (юг), Ракшаса (юго-запад), Варуна (запад), Вайю (северо-запад), Кувера (север) и Ищана (северо-восток). Они являются защитниками мира (лока-пала), см. [Андросов 2000: 479–480].

⁴¹ Дхарма-частица – принятый здесь и в других трудах автора перевод термина «дхарма» во множественном числе, что в буддийских текстах на всех языках означает частицу потока сознания, которая каждое мгновение вспыхивает, оказывает воздействие и гаснет. В предыдущих трудах использовалось написание «дхармо-частица», от которого автор отказался.

⁴² См. пять знаний (санскр. pañca-jñāna, тиб. ye shes lnga) – одно из важнейших учений Махаяны об интуитивной мудрости. Это (1) знание о том, как воспринимать [всё], подобно зеркалу (адарша-джняна, тиб. me long lta ba'i ye shes), которое не имеет раздвоенного ума, это просветлённая способность ума видеть свои проявления с полной ясностью, как зеркало отражает вещи; (2) знание о том, как относиться ко всему равно (самата-джняна, тиб. mnyam pa nyid kyī ye shes); (3) знание о том, как исследовать, анализировать, различать (пратъявекшана-джняна, тиб. so sor rtogs pa'i ye shes); (4) знание о том, как выполнять то, что необходимо сделать (критья-ануштхана-джняна, тиб. bya ba grub pa'i ye shes), (5) знание о том, как воспринимать Законоучение

Истинносущих⁴³, ибо у тела, речи и ума есть прочная связь с тем, кому поклоняются, и тем, кто поклоняется. С «om» всё это приобретает значение сокровенного речения ума, который пуст (*шунья*); «āḥ» свойственно понятие силы (*шакти*), возникающей в пустотности (*шуньята*) слога «āḥ» того же сокровенного речения ума; «hūm» есть наивысшее видение (*парама-артха-даршана*), превосходящее всё, и благодаря наивысшему телу избранного [Истинно-сущего], и той же силе, ибо, произнося сокровенное речение ума, в этом слоге отсутствует [связь] того, кому поклоняются и того, кто поклоняется...

2. Семя [пяти] Истинносущих: buṁ aṁ jṛim khaṁ hūm.

[«Мукта-авали»]:

«Истинносущие» суть Вайрочана, Ратнеща, Ами табха, Амогхасиддхи, Акшобхья соответственно; «bruṁ»⁴⁴ означает, что замысел (*манас*) осуществляется только в уме (*буддхи-матрата*); «āṁ» означает, что замысел относительно равенства (идентичности, тождественности – *самата*) всех Просветлённых (*сарва-буддха*) осуществляется в самом себе (*атман*); «jṛim» означает, что замысел относительно владыки (*ишвара*) мироздания (*джагат*) осуществляется видением; «khaṁ» означает, что замысел всесторонне заполняет пространство (*кха*) благодаря сверканию (*спхара*); «hūm» означает, что замысел состоит в том, чтобы призвать

в состоянии совершенной чистоты (сувишуддха-дхарма-дхату-джняна, тиб. shin tu rnam par dag pa chos dbyings ye shes). В Ваджраяне каждый из этих видов знания символизирует один из пяти будд. Это учение в составе четырёх первых пунктов иногда называют «четыре исконные мудрости» (тиб. ye shes bzhi).

⁴³ Истинносущий – смысловой перевод с санскрита и пали одного из главных эпитетов Просветлённого (Будды) – Татхагата.

⁴⁴ – В «Мукта-авали» издатели предпочитают такое написание, хотя в тексте тантры этого комментария – buṁ, точно так же ниже относительно остальных слогов. В примечаниях к опубликованному тексту сообщается, что в рукописях имеются и другие написания: «bu», «brum», по-видимому, описки переписчиков.

[Истинносущего] проявить тело (*деха*). Как то сказано (в «Гухья-самаджа-тантре» XI, 2, см. выше с. 584):

Слог «hūm» обладает телом, речью и сознанием,
И создаёт неделимый трёхгранный алмаз (*три-ваджра*)».

3. Сердце Хеваджры: om deva pīcu-vajra hūm hūm hūm phaṭ svāhā.

[«Мукта-авали»]:

«deva» значит играющий, поскольку игра (*викрида*) возможна благодаря всем видам власти (*ващита*)⁴⁵; «pīcu-vajra»: pīcu есть пучок необычного вида травы (растение индиго или зерно, хлопок), все участники обряда держат pīcu означает, что они принадлежат к единой религиозной общине (*садхармья*) и эти pīcu суть то, чем они сдерживают (подавляют – *ниграхака*) плохое в себе; «vajra» же потому, что это принадлежность к единой религиозной общине Алмаза.

4. Основные положения всех сокровенных речений: в начале слог «om», в конце – «svāhā», а слоги «hūm phaṭ» – украшения [мантр].

[«Йога-ратна-мала»]:

«Всех» и т. д., т. е. основные положения при бормотании (*джапья*) сокровенных речений Хеваджры и других. «В начале слог «om», а слоги «hūm hūm hūm phaṭ» – украшения [мантр]». Следует помнить, что «в конце – svāhā». И в другом случае [при

⁴⁵ Относительно десяти видов власти, свойственных просветлённым существам, бодхисаттвам, см. [Андросов 2000: 543–544].

произнесении других мантр] соответственно наставлению учителя следует обязательно помнить об украшениях.

[«Мукта-авали»]:

«Основные положения сокровенных речений» суть защита Хеваджры. Сокровенные речения Хеваджры – это такое сдерживание ума ради сохранения покоя во многообразии. Соответственно это применимо и к другим [буддам]... В конце произносится слово «svāhā» в тех мантрах, которые совершаются для подношения (*пуджа*). Слог «hūm» произносится ради сопротивления дурным помыслам. Слог «phaṭ» произносится ради устранения дурных помыслов.

5. Сокровенное речение, от которого дрожит крепость: om̐ a ka sa ṭa ta pa ya śa svāhā⁴⁶.

[«Мукта-авали»]:

«a ka sa ṭa ta pa ya śa» суть восемь классов букв (*ашта-варга*: гласные и семь классов согласных и полугласных, или восемь основных снадобий: *ришабха, дживака и т. д.*).

6. Семя йогинь: «a ā ī ī u ū ṛ ṛ ! ī e ai o au am̐ aḥ».

[«Мукта-авали»]:

«Йогини» суть Найратмья, Ваджра (ā), Абхьянтарагаури, Варийогиня, Ваджрадаки, Пуккаси, Щавари, Чандали, Домби,

⁴⁶ В китайской версии другое прочтение мантры: «Сокровенное речение Истинносущего Акшобхьи» [Willemen 2004: 40].

Бахьягаури, Чаури, Веттали, Гхасмари, Бхучари, Кхечарина – в такой последовательности⁴⁷.

7. [Мантра] для двурукого [божества – Хеваджры]⁴⁸: «om trailokyā-kṣera⁴⁹ hūm hūm hūm phaṭ svāhā».

[«Мукта-авали»]:

«Для двурукого [божества]» значит для существующего Хеваджры. Брахма, Индра, Вишну, Рудра и другие суть божества (*дэва*) трёх миров. Основа мироздания (*прадхана*) состоит из трёх миров. «Trailokyā-kṣera» значит: глаз Владыки (*пати*) привлечён тем [мирозданием].

8. [Мантра] для четырёхрукого [божества – Хеваджры]: «om jvala (пламя) jvalabhyo (в двух огнях) hūm hūm hūm phaṭ svāhā».

[«Мукта-авали»]:

«jvala (пламя)» не есть то, что превосходит трепетанием два огня из горящих злых поступков.

⁴⁷ Перечислены пятнадцать йогинь внешнего и внутреннего кругов Хеваджры. В строфе пятнадцатое семя – aṁ.

⁴⁸ В китайской версии другое прочтение мантры: «Сокровенное речение двурукого Царя Знания (видья-раджа)». Видья-раджа – эпитет Хеваджры, а йогини (они же видья и они же раджни) суть его придворные дамы и супруги. В четвёртой главе Хеваджру величают Царём Знания пустотности [Willemen 2004: 40].

⁴⁹ «trailokyā-kṣera» (некто буйный в трёх мирах, или без промедления действующий в трёх мирах) имя Херуки/Хеваджры именно в облике двурукого божества.

9. [Мантра] для шестирукого [божества – Хеваджры]: «oṃ kiṭi (боров) kiṭi (боров) vajra (алмаз) hūṃ hūṃ hūṃ phaṭ svāhā».

[«Мукта-авали»]:

«Камыш (*ита*), человекообразная обезьяна (*кита*)» значит основополагающий вид странствия существ [в *сансаре*] (*дхатур-гати*). Боровы следуют тем и тем видом странствия, как и все существа. Для них является прибежищем (*царана*) вид странствия борова. Эти двое – боров и боров – и предпочтительнее всего – алмаз суть то, что подавляет зло. Вот что есть «*kiṭi kiṭi vajra*».

10. Сокровенное речение, усиливающее тело, речь и ум: «oṃ āḥ hūṃ».

11. Сокровенное речение, очищающее небесные страны (Просветлённых – *бхуми*, или стадии духовного развития бодхисаттв): «oṃ rakṣa (защитник) rakṣa (защитник) vajra (алмаз) hūṃ hūṃ hūṃ phaṭ svāhā».

[«Мукта-авали»]:

«Очищение небесных стран (*бхуми-щодхана*)» – это начертание (*ликхана*) мандалы (опоры созерцания, дворца желаемого божества – *йидама* с его окружением).

12. [Мантра] удержания [мандалы в сознании]: «om hūm svāhā».

[«Мукта-авали»]:

«Удержание (стамбхана)»⁵⁰ – это сокровенное речение помогает удержанию.

13. [Мантра] владения (власти)⁵¹: «om am svāhā».

14. [Мантра] проявлять усердие (уччатана)⁵²: «om kham svāhā».

15. [Мантра] проявлять гнев (видвеша)⁵³: «om jrīm svāhā».

16. [Мантра] околдовывать (абхичарука)⁵⁴: «om buṁ svāhā».

17. [Мантра] очаровывать (акаршана): «om hūm svāhā».

⁵⁰ По-видимому, речь идёт о хома-ритуалах (подношения огнём), см. [Willemen 2004: 41; Wayman 1977: 110, 232].

⁵¹ О десяти видах власти (ващья, ващита), свойственных бодхисаттвам, см. [Андронов 2000: 543–544].

⁵² Уччатана – даёт силу, заставляющую врагов спастись бегством из страны [Willemen 2004: 41].

⁵³ Видвеша – даёт силу разделять двух друзей, родственников или влюблённых друг от друга [Willemen 2004: 41].

⁵⁴ Абхичарука – это не только околдовывать, но и подчинять.

18. [Мантра] умервщлять (марана): «om̐ ghuh̐ svāhā».

[«Мукта-авали»]:

«Умервщлять» – это сокровенное речение, чтобы умервщлять сейчас и немедленно.

19. [Мантра божественной Курукуллы]: «om̐ kurukulle hrīḥ svāhā»⁵⁵.

[«Мукта-авали»]:

Курукулла – имя любимого облика Тары. Такова её мантра. Она служит для укрощения и различения. Эти двое, как и остальные пары, [подлежат] удержанию (*стамбхана*) сознанием. Йога должна совершаться практиками (*прайого*): шёпот молитв (*джана*), принесение пожертвований в огонь (*хома*), бормотание мантры, изучение тантры и т. д. Практики должны служить созерцанию (*драштавья*) при величественной встрече [с учителем] (*самаджа*) в присутствии величественного алмаза, Дака и других. Основа йоги – это Тантра...

20. [Ритуал вызывания дождя]

[Произнося] «om̐ aḥ phuḥ kāraṁ» и создав образ бесконечного [змея – ананта]⁵⁶, дабы совершить над ним обряд омовения пятью нектарами (*амрита*)⁵⁷, дабы почитать его

⁵⁵ В китайском варианте это мантра для умирения, дающая силы контролировать всех мужчин и женщин, и даже животных и богов, заставляя их делать что-нибудь [Willemen 2004: 42].

⁵⁶ Ананта – царь змей (нага-раджа), «отвечающий» за дождь. В индуизме Ананта – имя Вишну, а также Щеши – змея, на котором возлежит Вишну, имя Щивы, Рудры, Кришны и других богов. Описанные ритуальные действия, по-видимому, могли совершаться при культовом обращении индуистов в буддийский тантризм.

⁵⁷ Согласно «Хеваджра-пиндартха-тике», приписываемой бодхисаттве Ваджрагарбхе, это молоко, творог, сливочное масло, сахар и мёд; согласно же «Йога-ратна-мале» (см. ниже), речь идёт о пяти продуктах коровы [Nevajra-tantra-11959: 51], т. е. вместо сахара и мёда – моча и экскременты коровы.

чёрными цветами [лотосов]⁵⁸, обмазать его соком растения, которым змею (*нага*) приводят к повиновению, должно обмазать его голову выделениями (сукровицей) слона, сделать сосуд из двух соединённых частей в виде круглой коробки и должно поместить туда образ. Должно наполнить сосуд молоком от чёрной коровы и нужно обвязать его нитью (верёвкой), изготовленной чёрнокожей девочкой. В северо-восточном направлении сделав лотосовый пруд, должно поместить в нём бесконечного змея. На берегу пруда должна занять своё место мандала. Красящий порошок чёрного цвета — из углей на местах сожжения трупов, красящий порошок белого цвета — из человеческих костей, красящий порошок жёлтого цвета — из природного жёлтого лака (*минерала — лакта*), красящий порошок красного цвета — из кирпича в местах сожжения трупов, красящий порошок зелёного (*золотого — харита*) цвета — из листов чаурии, смешанных с порошком из человеческих костей, красящий порошок тёмно-голубого цвета — из углей на местах сожжения трупов, смешанных с порошком из человеческих костей. Из этих красящих порошков создавай мандалу. Посредством верёвки из мест сожжения трупов⁵⁹ должно произвести замеры (квадрата) мандалы по три локтя и три пальца с каждой стороны. В середине мандалы должно нарисовать образ Хеваджры, топчущего бесконечного змея. [Хеваджра должен иметь]:

Восемь ликов, четыре ноги,
Украшенный шестнадцатью руками
И двадцатью четырьмя глазами,
Внушающий ужас и наводящий страх⁶⁰.

⁵⁸ Ваджрагарбха объяснил термин «кришна-пушпа» как «утпала» (тиб. *спуоп ра*), или цветок голубого лотоса [там же].

⁵⁹ Ваджрагарбха объяснил термин «щмацана-сутра» как верёвку, связанную из вырванных из трупов кишок [там же].

⁶⁰ Собственно, строфа выделена только в изданиях «Мукта-авали» и «Йогаратна-малы». У Д. Снеллгроува нет ни строфы (как и следующей), ни последней её строки.

После этого учитель, пребывая сознанием (*четас*) в крайней степени ярости,

Произносит нараспев (*джана*) сокровенное речение⁶¹:

«om ghuru ghuru ghūḍu ghūḍu masa masa ghaṭa
ghaṭa ghoṭaya
ghoṭaya anantakṣobhakarāya nāgādhipataye he he
ru ru ka
saptapātālagatān nāgān karṣaya karṣaya varṣaya varṣaya
garjaya garjaya phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ
phuḥ phuḥ
hūm hūm hūm phaṭ svāhā»

(О хе, Херука, владыка змей (*нага*), заставляющий бесконечных дрожать от страха, тех змеев, которые отправляются в семь нижних миров (*санта-патала*), вытяни (*кари*), вытяни и пусть льётся дождь (*варш*), льётся дождь, гремит гром (*гардж*), гремит гром – «phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ hūm hūm hūm phaṭ svāhā»).

Если дождей нет, то это священное речение нужно повторить в обратном порядке. И они пойдут. Если всё-таки они не пойдут, то головы (змей) лопнут, словно связки плодов хлебного дерева. И согласно обряду прольётся ливень.

⁶¹ По мнению Д. Снеллгроува, мантра переводится, «хотя и с потерей эффекта звонких согласных»: ghur – рёв, ghūḍ – защита, ghaṭ – сопротивление, ghṭ – ударять [там же: 52]. От себя добавим, что и masa есть вес, мера. До этой мантры в китайской версии тантры даётся и вторая часть обряда, которая на санскрите является первой (но краткой): «Тем временем он (учитель) должен изготовить форму (матрицу) из благовонной глины для образа царя змей Ананты. Для семенных слогов и царя змей и его царицы нужно использовать простую глину. Он должен омыть образ Ананты пятью нектарами и осыпать его чёрными цветами. Затем ему нужно смазать образ соком дерева со змеиными цветами (нага-пушпа отождествляется либо с цейлонским железным деревом, либо с одним из видов магнолии). Ему следует вымазать голову царя змей сукровицей слона. На четырнадцатый день убывающей луны (кришна-пакша) он должен наполнить сосуд молоком чёрной коровы, а затем чернокожая девочка обвяжет его чёрной нитью. В северо-западном направлении мандалы ему нужно сделать маленький пруд и поместить в него Ананту – царя змеев. После этого учитель (ачарья) должен немедленно восклицать заклинание грубым ритуальным голосом, вызывая дождь» [Willemen 2004: 42–43].

[«Йога-ратна-мала»]:

«āh puh kāram» и т. д. Принеси чёрной земли из пруда, где обитает змей (*нага*), и создай образ Бесконечного змея (*ананта-нага*) с необходимыми семью капюшонами и размером в четыре пальца. «*Пятью нектарами*» и т. д. (пятью продуктами коровы): свернувшимся молоком (*дадхи*, простоквашей, творогом, йогуртом), молоком (*дугдха*), маслом (*гхрита*), мочой (*гомутра*) и навозом (*гомайя*). «*Молоком от чёрной коровы*» и т. д. означает: связав сосуд, нужно разместить его в круглой коробке на середине лotosового пруда. «*В крайней степени*» – высокомерное и яростное состояние сознания. «*Словно связки плодов хлебного дерева*» – это то, что пришло к разрушению.

[«Мукта-авали»]:

«āh puh kāram» – именно этот двойной священный слог, написанный мысленно (*манаса-абхиликхья*), затем становится перенесённым на землю. Таково значение. «*Создав образ бесконечного [змея – ананта]*» означает, что образ царя змей Ананты делается именно на земле. «*Должно наполнить*», т. е. [залить в сосуде] Ананту. «*Нужно обязать его*» – имеется в виду круглый сосуд. «*Сделав лotosовый пруд*», т. е. выкопав в земле и наполнив водой. «*Должно поместить в нём*» – кого? Именно его (змея) посреди воды. «*Топчущего бесконечного змея*» – именно так топтал Он (Хеваджра) Ананту, как о том сказано. Рассматриваемая здесь крайняя степень ярости – это ярость, соединённая с гневом, и тем самым охватившая и ум, и всё сознание (*четас-читта*).

«om» и т. д. – в этом сокровенном речении (*мантре*) ghuru стоит впереди, а за ним второе – повторение. «*Владыка змей (нага), заставляющий бесконечных дрожать от страха*» – это тот, кто обрёл четыре пробуждения (*самбодхана*). «*Хе*» есть мантра, а «*Херука*» есть имя. Слово «*Хе*» является восхвалением. Слог «*Хе*» является таким же, как и слог «*У*», но за первым идёт второе

повторение. Слог «rhuḥ» повторяется восемь раз. Слог «hūm» повторяется трижды. «Повторить в обратном порядке»: «svāhā phaṭ hūm» – трижды, затем «ghuḍi» – дважды, «ghuḡi» – дважды, «om̐». И пойдёт ливень.

21. [Ритуал, как разгонять облака]

Я буду говорить о том, как разгонять облака. Сидя на старой тряпке с места сожжения трупов, должно разгонять их, произнося сокровенное речение:

«om̐ ārya-śmaśāna priyāya⁶² hūm hūm hūm phaṭ svāhā»

Таков обряд для того, чтобы разгонять облака.

22. [Ритуал алмазного ножа]

Я буду говорить о том, как достигнуть (садхана) с помощью мела уничтожения чужого войска. Смешав порошок мела с пятью нектарами⁶³ и добавив туда срезанной железной травы, должно слепить маленький шар, [произнося] сокровенное речение:

«om̐ vajra-kartarī hevajrāya⁶⁴ hūm hūm hūm phaṭ».

Чтобы обрести сверхъестественные силы (сиддхи), нужно повторить его десять миллионов раз (коти), а чтобы осуществить предыдущий обряд (уничтожения чужого войска), нужно повторить речение сто тысяч раз. Затем следует провести мелом черту⁶⁵ по горлышку ритуально используемого сосуда и по этой окружности отрубить [ножом]. Все враги будут обезглавлены. Таков обряд алмазного ножа.

⁶² «om̐ ārya-śmaśāna priyāya» – «о благородный, дорожающий местом сожжения трупов».

⁶³ См. выше комментарий «Йога-ратна-малы» к строфе 20, примеч. 59.

⁶⁴ om̐ vajra-kartarī hevajrāya – «алмазный нож для Хеваджры».

⁶⁵ Однако в переводе с китайского языка этот контур должно наметить массой из изготовленного шара [Willemsen 2004: 44].

[«Йога-ратна-мала»]:

«Чужого войска» и т. д. Здесь под «пятью нектарами» имеются в виду внутренние (*адхья-атмика* – тайные нектары⁶⁶).

23. [Ритуал уничтожения богов других религий]

Желающий уничтожить богов должен совершить обряд изготовления знака отсечения (*тилака*)⁶⁷. Семена Брахмы⁶⁸, сорванные, когда луна пребывает в доме *пушья*⁶⁹, измельчаются острыми стеблями железной травы (*кутхара-чхинна*), он должен перемешать [эту смесь]⁷⁰ непременно во время солнечного затмения, добавив в неё лечебное снадобье Акшобхья. Подготовив, он должен выложить из неё форму топора (*параицу*) и, топча его ступнями, произносить речение (*мантра*):

«om vajra-kuṭhāra (алмазный топор) pāṭaya (расколись) pāṭaya (расколись) hūm hūm hūm phaṭ svāhā».

Повторив так десять миллионов раз, нужно почтить знак отсечения. И тот [бог], к которому был обращён ритуал, исчезнет. Так уничтожаются божества [не буддистов]⁷¹.

[«Йога-ратна-мала»]:

«Семена Брахмы» суть семена дерева *палаца*.

⁶⁶ По-видимому, имеются в виду «пять нектаров» уже не коровы, а собственно адепта: кровь, моча, экскременты, семя и костный мозг, который, очевидно, чем-то замещался. Возможно, одним из молочных продуктов.

⁶⁷ «Тилака» – знак в форме топора или секиры.

⁶⁸ «Семена Брахмы» – это либо цветы, либо семена дерева *Butea Frondosa*. Согласно Кришначарье, это семена дерева палаца (см. ниже).

⁶⁹ «Пушья» – название созвездия в индийской астрологии, а также месяца года.

⁷⁰ В китайском переводе семена Брахмы смешиваются с цветами бхан-дука, измельчёнными железной травой [Willemen 2004: 44].

⁷¹ В китайском переводе речь идёт об уничтожении богов мира Яма-раджи – царя зла и смерти [там же: 44].

24. [Огненный ритуал]

Желающий намеренно устроить лихорадочный жар врагу должен написать его имя на листе *арки*⁷² смесью ядовитой горчицы с порошком графита (*читрака*), а затем бросить в пышущий жар огня и произносить десять тысяч раз речение:

«om hevajra (о алмаз) jvala (огонь) jvala (огонь) śatrūn (на врага) bhruṁ hūṁ hūṁ hūṁ hūṁ phaṭ svāhā».

Цель достигается повторением десять тысяч раз.

25. [Ритуал вызывания рвоты]

Желающий вызвать рвоту у пьяного должен вообразить слог *maṁ* в пупке больного. Слог «*maṁ*» должен вызвать у него ощущение утробы, переполненной вином. Он будет выглядеть как исторгающий рвоту, и это вызовет у него рвоту.

26. [Ритуал привлечения молодой женщины]

Охваченный страстью и желающий покорить [женщину] должен отправиться на восьмой день *ащоки* к подножию дерева *ащоки*⁷³, нарядившись в красные одеяния, и должен съесть плод любви (*мадана*)⁷⁴. Затем нарисовать соком *камачики* на лбу знак (*тилака*) и произносить речение:

«om hrīḥ amukī me vaśibhavatu (пусть она будет в моей власти) svāhā»

Она придёт после повторения речения десять тысяч раз.

⁷² «Арка» – растение *Calotropis gigantea*, большие листы которого используются при жертвоприношениях и других религиозных церемониях.

⁷³ «Ашока» – одно из значений: дерево с красными цветами.

⁷⁴ «Мадана» – эпитет страсти, весны, опьяняющего напитка и название колючего яблока, отождествляемого с плодом любви.

27. [Ритуал удержания солнца и луны]

Желающий приобрести власть над луной и солнцем должен сделать из дроблёного риса луну и солнце, скрепив их [изображения] алмазной водой, и произносить речение:

«oṃ candrārka (солнце и луна) mā cala mā cala (не движимые, не движимые) tiṣṭha tiṣṭha (стоять, стоять) hevajrāya (ради Хеваджры) hūm hūm hūm phaṭ svāhā».

Если повторить это речение семьдесят миллионов раз, то они остановятся, и солнце от луны и день от ночи не будут различаться. Таков ритуал удержания солнца и луны.

28. [Ритуал нахождения утерянных вещей]

«oṃ pagrā pagrā» – чтобы найти утерянную вещь, именно это речение нужно повторить сто восемь раз, восторженно глядя ночью в глаза девицы, а затем почтить её пятью видами пожертвований: цветами, ладаном, светильниками и другими. На рассвете четырнадцатого или восьмого дня [лунного цикла], поставив сосуд, содержащий масло из семян сезама и природный лак, нужно повторить восторженно это же речение ещё сто восемь раз. Затем, вымазав большой палец своей ноги этим магическим лаком и омыв его маслом из семян сезама⁷⁵, он должен показать его девице и сказать: «Говори, кто забрал эту мою вещь?» Тогда она ответит, что это тот или иной. Таков обряд алмазной астрологии (ваджра-джйотиша) относительно поиска утерянной вещи.

[«Йога-ратна-мала»]:

«Ночью» значит ночью восьмого или четырнадцатого дня.

⁷⁵ В китайском переводе вымазывать и омыwać маслом нужно большой палец ноги девицы [Willemen 2004: 46].

29. «oṃ veḍuṃyā veḍuṃyā» – это произносят, чтобы заставить бежать слона.

30. «oṃ marṃā marṃā» – это произносят, чтобы заставить убежать тигра.

31. «oṃ teliyā teliyā» – это произносят, чтобы заставить убежать носорога.

32. «ili mili phuḥ phuḥ» – это произносят, чтобы заставить уползти змею.

33. Должно показать рукой жест богатства и силы подчинять, чтобы заставить убежать собаку.

34. От йогинь Ваджра (ā), Гаури, Вари, Ваджракини, Найратмика⁷⁶, Бхучари и Кхечари произошёл ритуал, приводящий к оцепенению, а также другие.

[«Йога-ратна-мала»]:

«Ваджра (ā), Гаури и другие» – это мантра-йога, или практика мантр. Так, медитируй на образ Ваджры, которая появляется из слога «āṃ», светлая, топчущая труп, держащая кривой кинжал (*картрика* – нож дакини), череп и жезл *кхатванга*. Ради того чтобы почтить её, как предписано, произноси сто тысяч раз «oṃ hūṃ svāhā». Затем на блюде из необожжённой глины напиши мелом слог «maṃ», а в середине [блюда]: «oṃ hūṃ devadattam stambhaya

⁷⁶ Эти пять йогинь представляют внутренний круг Хеваджра-мандалы.

(остановись Дэвадатта) *hūm svāhā*). После написания [блюдо] нужно наполнить пеплом с места сожжения трупов, взять другое блюдо из необожжённой глины и поместить его сверху в качестве крышки и нарисовать на нём квадратную мандалу Махендры (Великого Индры), украсив её молниями (*ваджра*) четырёх сторон света. Затем, поставив эту [конструкцию] на землю и наступив на неё ногой, нужно повторять речение «пребывания в сосредоточении» (*самадхи-стхана-мантра*): «om hūm vajre devadattaṁ stambhaya (о Ваджра, останови Дэвадату) hūm svāhā». Делать это следует сто восемь раз или тысячу раз. И он оцепенеет⁷⁷.

Так, медитируй на образ Гаури, которая появляется из слога «iṁ» в шафрановом красноватом цвете, держа аркан и пикку. Затем медитируя на слог «āṁ» в собственном сердце, [а слог] тёмно-красного цвета, подобном цветам *бандхука* (гибискус), нужно почитать Гаури, как предписано, произнося сто тысяч раз «om āṁ svāhā». Затем следует представить соблазнённую женщину перед собой — красного цвета, нагой, с растрёпанными волосами и со слогом «āṁ» в её лоне. Таков образ будет в сердце мужчины. Слог «āṁ» должно представить ярко горящим огнём, [сжигающим] смущение. Произнося «om āṁ gauṛī amukīṁ me vaśam anaya (о Гаури, ве́ди её под мою власть) āṁ svāhā», должно видеть её с арканом вокруг шеи и с пронзённым пикой сердцем брошенной к ногам [адепта]. Тогда она, конечно, будет покорной.

Также медитируй на образ Варийогини, которая появляется из слога «i» тёмно-синяя, угрожающе держа в руке дубину (боевой молоток)⁷⁸. Затем медитируя на слог «khāṁ» в собственном сердце, [а слог] тёмно-синего цвета на солнечном диске, нужно почитать Вари, как предписано, произнося сто тысяч раз «om khāṁ svāhā». Затем следует представить того, кто должен быть изгнан [ритулом], нагого, с растрёпанными волосами, тёмно-синего цвета

⁷⁷ В буддизме со времён Шакьямуни образ врага, неприятеля, соперника символизирует образ Дэвадатты, см. [Андронов 2011: 83–84].

⁷⁸ Перевод основан на издании [Yoga-ratna-mala 2006: 26], тогда как Д. Снеллгроув использовал другой манускрипт и вместо термина «mudgara» прочёл «mukura» (зеркало) [Havajra-tantra-21959: 112].

и восседающим на диком кабане⁷⁹. Должно представить его обращённым к югу и спасающимся бегством, будучи жестоко избиваемым дубиной, и в течение семи ночей постоянно нужно повторять речение «om khām vāriyogini amukam uccaṭaya (о Варийогиня, прогони его) khām hūm hūm hūm hūm phaṭ», и он будет изгнан.

Также медитируй на образ Ваджрайогини, которая появляется из слога «u». Затем, медитируя на тёмно-синий слог «jṛīm», помещённый внутрь сердца на солнечном диске, нужно почитать её, как предписано, произнося сто тысяч раз «om jṛīm svāhā». Затем следует представить двух лиц, против которых совершается обряд, восседающих на коне и быке и стреляющих друг в друга. Затем, как и прежде, нужно постоянно повторять речение «om jṛīm vajraḍākinī devadatta-yaññadattayor vidveṣam kuru (о Ваджрадакини, заставь Девадattu и Яжнядattu ненавидеть друг друга) jṛīm hūm hūm hūm hūm phaṭ», чтобы они ненавидели друг друга.

Также медитируй на образ Найратмьи, которая появляется из слога «aṁ». Её явление устрашающее, она держит череп (*капала*), жезл *кхатвангу* и изогнутый кинжал (*картрика*). Затем медитируя на тёмно-синий слог «buṁ», помещённый внутрь сердца на солнечном диске, нужно почитать её, как предписано [произнося сто тысяч раз «om buṁ svāhā»], и нарисовать шестиугольную *мандалу* (*чакра*) внутри черепа Брахмы (*Брахма-капала*) [краской, изготовленной] из смеси ядовитой горчицы и крови. В каждом из шести углов следует нарисовать слог «hūm», «om bum amukam jvaraṭa (сожги его) hūm». Если есть намерение причинить какое-то другое несчастье, следует написать его название и бросить в огонь. Во всех жестоких (*кхрура*) обрядах необходимо всегда оканчивать речение (*мантра*): «hūm hūm hūm phaṭ».

Также медитируй на образ Кхечари, которая появляется из своего собственного семенного слога (*свабиджа*) [«aṁ»], стоящей на трупе. Затем нужно почитать её, как предписано, вообразив человека-жертву, парящего в воздухе над огненной (*агни*) мандалой.

⁷⁹ Санскритский термин «damṣṭra» означает «клык» или «тот, кто с клыком», но переводчики предпочли термин «верблюд» [Farrow and Menon 2001: 34], по-видимому, опираясь на тибетский перевод «Йога-ратна-малы»: «rgna mo sngon po zhon pa», или «восседающий на синей верблудице» [Nevajra-trantra-21959: 112, note 2].

Затем следует представить, что красный луч света из семенного слога в её [Кхечари] сердце входит в правую ноздрю жертвы, пронзает её сердце и выходит из левой ноздри. После того как луч возвращается в семенной слог её сердца, примени дыхание и повторяй речение, чтобы её [Кхечари] привлечь. И она, несомненно, будет привлечена.

Также медитируй на образ Бхучари, которая появляется из своего собственного семенного слога (*свабиджа*) [«au»] тёмно-синей. Затем нужно почитать её, как предписано, вообразив горящую молнию (*ваджра*), которая проявляется из слога «ghuḥ» и вонзается в ягодицы жертвы, лежащей вниз лицом. Повторяй речение «oṃ ghuḥ bhūsaṁ amukaṁ māraṇa (о Бхучари, заставь жертву умереть) hūm hūm hūm phaḥ». И жертва определённо умрёт.

Такова вторая глава о речениях.

Такова вторая глава о речениях (мантра) в «Толковании на Хеваджра-тантру», называемого «Гирлянда йогических драгоценностей», созданного Кришначарьей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящая монография «Очерки изучения буддизма древней Индии» является своего рода подведением итогов 40 лет научно-исследовательской деятельности Валерия Павловича Андросова. После окончания МГУ в 1978 году он был принят в Институт востоковедения РАН (тогда он назывался ИВАН) и не расставался с ним все эти годы. В течение этих лет автор не только создал две диссертации, но и издал более дюжины монографий, несколько коллективных книг и более 300 научных статей, рецензий, брошюр, курсов лекций и прочих трудов.

В первой части «Очерков» автор осветил только пять тем многолетнего изучения. К примеру, пятый очерк совершенствовался в течение всех 40 лет, поскольку творчество Щантаракшиты (VIII в.) и его деятельность в Тибете – один из объектов первого диссертационного исследования. Исследования Махаяны, Нагарджуны (II – начало III в.) и нагарджунизма, которым посвящены второй и третий очерки, начались тогда же, но более развёрнуто были представлены во второй диссертации, а затем в течение двадцати лет входили в крупный авторский проект научных изысканий творчества великого индо-буддийского мыслителя Нагарджуны – основоположника Махаяны, «Второго Будды», основателя религиозно-философской школы мадхьямака.

Результатом работы над этим проектом стал ряд монографий и статей, в которых исследовались источниковедение и историография, переводились на русский язык (с пояснениями переводчика) главные произведения (20 текстов, включая автокомментарии Нагарджуны) этого провозвестника буддизма Махаяны, сохранившиеся на санскритском и тибетском языках. Так была составлена своего рода русская нагарджуниана, выработаны специальные методы исследования, терминология русского перевода, виды текстовой деятельности древнеиндийского мудреца, определены конкретные адресаты (аудитории),

которым предназначались тексты¹, подготовлены словари имён, терминов, понятий².

Конечно, в «Очерках» освещаются лишь фрагменты этого многогранного проекта. Более масштабное исследование проведено в первом очерке, который совершенствовался и дополнялся с 1995 г. Исходным импульсом изучения происхождения буддизма, жизни Будды Щакьямуни, ранних буддийских общин и их учений для автора стали, во-первых, неудовлетворение работами предшественников, а во-вторых, глубокий интерес к смежным научным дисциплинам: культурологии и антропологии, психологии и семиотическим исследованиям. Эти дисциплины, применённые к историческим данным и материалам второй половины I тыс. до н. э. – первым векам I тыс. н. э., позволили рассмотреть процессы раннего буддизма с несколько иной точки зрения, отличной от принятой в традиционной буддологии.

Прежде всего, датировать жизнь и паринирвану Щакьямуни следует не 6–5 вв. I тыс. до н. э., как обычно считается, а серединой 4 в. до н. э. – приблизительно 344–343 гг., а эта дата примерно на 200 лет позднее принятой в странах Южной Азии и в школе *тхера-вада*. Это было время завершения и кодификации «открытого» свода ведической словесности³, начала литературы дхарма-сутр и дхарма-шастр, начало сложения колоссальных санскритских эпических поэм и других текстов смрити. В 4 в. до н. э. создавались «средние» упанишады, знакомство с которыми часто усматривают в ранних буддийских суттах на пали, например, «Щветащватара-упанишада».

Деятельности основоположника буддийского учения и его первых последователей, первых общин предшествовала арианизация долин среднего течения Ганга. На эти плодородные земли переселялись племена индоариев из более северных регионов со своим культовым

¹ Этот проект был окончательно реализован в двухтомнике «Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды». М.: Восточная литература, 2018. Это издание является переработанным и сокращённым вариантом книг 1990, 2000 и 2006 гг., опубликованных в том же издательстве.

² Итоговый Словарь опубликован в 2011 г.: «Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь», издательство «Ориенталия», в который вошло более 700 терминов и их толкований. Надеюсь, в конце 2018 г. или в 2019 г. мне удастся его обновить, дополнить и переиздать.

³ Свод ведической словесности (*шрути*) был «открытым», поскольку ещё много веков структурировался и даже дополнялся новыми упанишадами.

и культурным наследием, что и происходило в 6–5 вв. I тыс. до н. э., согласно данным археологии. Очевидно, этот процесс не был мирным уже хотя бы потому, что переселенцы сразу начали строить крепости, города, укрепленные лагеря, создавали государственные объединения и надгосударственные союзы, чтобы защищать свою власть, жизнь и собственность. Особенностью культуры пришельцев были многочисленные жертвоприношения животных, что контрастировало с мировоззрением местных земледельцев и скотоводов из многочисленных народов мунда и других автохтонных племён.

Буддизм зародился и создавался на землях обитателей долины Ганга, которые пребывали в самом начале собственной государственности. Если попробовать передать в современных терминах задачи, цели и причины деяний Будды Шакьямуни, его духовных поисков, открытий и откровений, то кажется очевидным, что они состояли в создании альтернативной культуры, идеологии и особого религиозного образа жизни на границе между возрастающими, давящими⁴ цивилизационными переменами и сельско-общинным бытом, между городом и деревней, между сословно-варновым делением общества и братством равных, пусть и нищенствующих (*бхиккху*, *бхикишу*).

Будда как бы соглашался с тем, что наступившие порядки не изменить и не отменить для всего общества, но для тех единиц, кому невыносимы были новые правила жизни и быта, он предложил новый образ жизни: строгий, упорядоченный способ совершенствования сознания – Путь, ведущий к освобождению от тягот чуждого господства, к Просветлению в братстве друзей и сподвижников. Это Путь безжеланности, без жадности, страсти, насилия над другим, без лжи, без обвинений и т. д., но при неустанной работе над самим собой вплоть до отрицания того, что есть Я (*атман*) и Моё. Чтобы «вписаться» в новую цивилизацию пришельцев и быть понятым окружающим миром, Просветлённый использовал законы жизненных периодов и жизненных целей ведической культуры.

Согласно упанишадям, третьей стадией жизни праведных ариев (*вана-прастха*) было право покидать общество и семью, уходить в лес

⁴ Не только налогами и поборами, но и властью «дважды рождённых», и правом участия в ритуальных действиях, правом командовать, решать и лишать семью, собственности и жизни.

с домашними животными. Ещё более радикальной стала четвёртая стадия – *санньяса*. Её представители вместо поддержания ритуального огня в лесу разжигали огонь (*тапас*) внутри себя и могли жить и ходить где угодно. Вот и Просветлённый звал последователей создавать обители на окраине городов, собирать пожертвования на пропитание у горожан и селян, за что податели получали нравственную заслугу (добродетель) для будущего хорошего рождения по закону *кармы*, тоже созданного творцами упанишад.

Кроме того, Щакьямуни использовал и другие культурные особенности арийских обществ, создавая буддийские общины. Так, в них необычайным авторитетом обладали носители знания (*брахманы*, *пандиты*, *жрецы*), законотворцы, толкователи и знатоки во всех сферах человеческой деятельности – от недугоманий и болезней индивида, животного до законов природы, общества, Вселенной; от устройства отношений внутри семьи, рода до интерессоциальных и межгосударственных отношений.

Индийские пандиты не стеснялись даже вникать, объяснять, находить общее и особенное в сексуальных отношениях, в анатомическом строении мужчин и женщин и т. д. Они постоянно занимались законотворчеством и смыслотворчеством, а примерно с III–II вв. до н. э. приступили к процессам образотворчества. И тогда боги, герои, выдающиеся лица стали приобретать лики, узнаваемые черты, необходимые атрибуты, прописывались их свойства, силы, качества. Их получали Вишну, Кришна, Шива, Рама, Сита, Хануман, Равана, Нага и десятки, сотни и тысячи других персонажей бездонной и безграничной мифологической фантазии индийцев. Появились законные основы для их изображения в камне, глине, дереве, в красках.

Буддисты и джайны целиком и полностью погрузились в эти виды текстовой деятельности. Очевидно, между индуистами, буддистами и джайнами происходило своего рода соревнование в названных трёх видах текстовой деятельности; опережавшие других становились образцом для заимствований, разумеется, после переосмысления. И в этом процессе не проливались реки крови, как то было в истории других религий. Принципы взаимосоотнесённости и взаимодополняемости стали определяющими для дальнейших судеб индийской культуры. Происходящее в соседних религиозных общинах было

понятно всем участникам культурного диалога. Поэтому совсем не случайно к концу I тыс. н. э. Будда оказался воплощением (*аватара*) Вишну, так же как и Кришна; таким образом, всё буддийское есть общеиндийское, общекультурное.

В этой монографии автор приводит и свои новейшие исследования последних восьми лет изучения тантрического наследия индийских буддистов. Это очерк 4 и вся часть II. Правда, обращение к тантре произошло достаточно давно, примерно с середины 1990-х гг. Оно предварялось вдумчивым изучением и редактированием огромного альбома «Иконография Ваджраяны» (2003), где мне пришлось переписывать большинство статей к танкам, а также создавать обзорные статьи. Кроме того, подспорьем к изучению тантр послужило исследование раннего тибетского буддизма (очерк 5), а также работа над книгой «Марпа и история Карма Кагью: “Жизнеописание Марпы-переводчика” в историческом контексте школы Кагью» (совместно с Е.В. Леонтьевой) 2008–2010 гг.

Тем не менее, будучи условно готовым к знакомству с буддийским тантризмом⁵, автор был ошеломлён новым корпусом знаний, новой ритуалистикой, новыми мифологическими персонажами, новыми интеллектуальными решениями. В отличие от автора, который ставил перед собой сугубо научные задачи: источниковедение, историография, текстология, текст, переводы тантры, комментарии, собственные наблюдения и толкования, некоторые его ученики увлеклись тантрической практикой: один стал ламой, другие – лидерами тантрических сообществ в России.

Тантры переворачивают весь буддизм, да и весь мир образованного человека, с ног на голову. Речь идёт о «Гухья-самаджа-тантре»

⁵ К подготовительному этапу работы с тантрами можно отнести и пребывание в течение 4-х месяцев (с сентября 1995 по январь 1996 г.) в институте-монастыре в Сарнатхе (Центральный институт тибетологии). Меня опекали Самдхонг Ринпоче, Нгаванг Самтен, Джампа Самтен, Гьялцел Намдол, пандит Камалешвара Мишра и другими тибетские и индийские учёные, которые снабдили меня необычайными познаниями, а также изданиями комментариев к «Хеваджра-тантре» и другими книгами. Там же я регулярно присутствовал на всех ритуальных действиях. Наверное, можно было бы познать гораздо больше, если бы в моих планах было намерение приступить когда-нибудь к изучению буддийской Ваджраяны. Но тогда меня занимало другое: творчество Нагарджуны и Махаяна.

(ГСТ) и о «Хеваджра-тантре», т. е. о тантризме Наивысшей йоги (*ануттара-йога-тантра*). Это, как считается, особый непревзойдённый уровень духовного знания. Во-первых, все прежние будды и бодхисаттвы получают определения «нерушимые», «неколебимые», «непреодолимые», «вековые», «алмазные» (*ваджра*), т. е. со всеми свойствами алмаза. В этом смысле они опровергают все положения и утверждения буддизма Малой и Великой колесниц, главенствующий принцип которых – невечность (*анитья*). Но Ваджра – это не только алмаз, но и вспышка молнии, мгновение, озаряющее всю Вселенную. Это соответствует смыслу буддийского Просветления (*бодхи*) и, таким образом, согласно с буддизмом.

Тантры Ваджраяны вошли в поток буддийской текстовой деятельности фактически через тысячу лет после первых слов Просветлённого. К этому времени индийские творцы уже создали колоссальное культурное наследие. Оно стало нормой, было привычно и понятно всем. Но все эти плоды законо-, смысло- и образотворчества являются реалиями только на уровне языка – сознания, на уровне «кажимости»⁶, иллюзии (*майя*), общественного согласия. По-видимому, это заметили создатели тантр и творцы тантрических направлений. Как нарушить и разрушить эти накопления веков, чтобы ум вновь очистился на пути к свету? Как объяснить, что любое измышление есть ложь закабаляющая, привязывающая к определённой структуре языка – сознания, лишаящая ум свободы и чистоты, ясности и просветлённости, свойственных ему изначально, до культурных наслоений из знаков, слов, понятий, учений, нравственности.

И тантрики⁷ изобрели свой Путь. Они просто перевернули прежнее умо- и миро-устройство. Совершили трансгрессию. То, что было положительным, стало отрицательным. Они возвели в главенствующий

⁶ «Ведь любовь – только то, что кажется», поётся в песне. И все наши чувства – область человеческого воображения. В то же время чувства суть движители индивидуальных и общественных порывов, движений. Люди – существа, постоянно насыщающие своё иллюзорно создаваемое мироощущение, мировоззрение. В этом их преимущество и недостаток, здесь корень мистификации других и самообмана. Сколько же обмана творится в общественной жизни, освящается жрецами, какие «перлы» пустых обещаний дают политики всех времён и народов.

⁷ Теперь они назывались не только *гуру* и *муни*, но и *сиддха* и *махасиддха*, т. е. «совершенные» и «великие совершенные» мастера духовного Пути. Как правило, они не принимали монашеские обеты.

принцип поведения – нарушение морали, общественных правил поведения, семейных нравов, нарушение религиозных догм; они отринули благочестие, праведность, любовь, святость, родственные узы и всё прочее. Все эти средства и способы (*упайя*) использовались в новой ритуалистике откровения: относиться ко всему исключительно равно; равенство (*самата*) отношения к любому явлению, любому существу, любому индивиду; никаких пристрастий, ни плохое, ни хорошее, только равное. Нет родного и чужого, нет любимого и ненавистного, нет лакомства и отвратительного яства: моча, экскременты, кровь, сперма, костный мозг – вот пять эликсиров наслаждения (*амрита*). Для еды хороши пять видов мяса: говядина, мясо собаки, слона, лошади и человека, – всё, что было запрещено в Индии брахманами.

Конечно, сконцентрировано тантра осуществлялась лишь в текстах, наедине с учителем, а также в многодневных ритуалах, в которых обучение происходило посредством ломки всех стереотипов поведения, мышления, быта; «опустошения» (*щуньята*) сознания, чтобы направить его к духовному свету, просветлению. Особенно строго соблюдался принцип равенства – как в исполнении обета равного отношения к поглощаемому, так и равного отношения друг к другу. И для этого тантристы использовали абсолютно запрещённое ранее средство – сексуальные отношения (*майтхуна*), являвшиеся табу для монахов и адептов всех мировых религий, в том числе индуизма, буддизма и джайнизма.

В ритуалах участвовали семейные тантристы, долженствующие придать забвению родственные узы. Как повествуют авторы «Гухья-самаджа-тантры», учитель, *сиддха* выбирает девушку или женщину, которая по возрасту и другим показателям соответствует требованиям того или иного ритуала, и совершает с ней совокупление, тем же занимаются и другие участники действия, невзирая на возраст и родство. Казалось бы, это некое подобие оргиастических мистерий и культов, которые известны в истории различных культур (в том числе славянской).

Однако в тексте ГСТ постоянно подчёркивается, что этот ритуал совершается исключительно в воображении и благодаря сложнейшим формам медитации; это тяжелейший труд адепта, поскольку такая медитация (*дхьяна*) тождественна реальным деяниям, проживаемым

наедине с собой, с огромной силой концентрации, сосредоточения всех внутренних сил. Главная цель ритуала – не что иное, как избавление, хотя бы временное, от привязанности к общепринятой морали, ментальным конструкциям, порождённым воспитанием, знаниями, привычками и т. д.

Все тантры создавались и компоновались (иногда посредством перевода на санскрит текстов на народных диалектах) монахами в махаянско-ваджраянских университетах-монастырях (Наланда, Викрамашила, Одантапури и других), и, конечно, никто в них правил монашеской аскезы не отменял.

При этом никто не отменял распорядки монашеской жизни, в которой секс и любое мясо и *амрита* – это фантазии, возможно, освобождающие от косности бытия. Как говорится, всё может быть. Мы все недавно были свидетелями (вероятно, некоторые и участниками), когда российские города и веси охватила такая напасть как уринотерапия, и, как правило, образованный народ заготавливал собственную мочу и, по-видимому, применял. Ведь это не 5–6 вв. н. э. и при 98% неграмотного населения. Мистификация – это такое же явление культуры, как и религия: нужно лишь верить, и оно как бы становится действенным, без проверки, анализа, оценки.

Да, Нагарджуна в «Драгоценных строфах» (РА, 5) произнёс:

«Благодаря вере приобщаются к Законоучению,
Благодаря проникновенной мудрости постигают высшую
реальность.

Из этих двух мудрость является основой,
Но вера приходит раньше».

Веру (*шраддха*) не очень жаловали буддисты с самых начал этого движения. Рассказывают, что Будда разрешал мирянам верить в своих богов, совершать жертвоприношения, но добавлял: это не принесёт никакой пользы для духовного Пути к Просветлению, к *нирване*. И сутры Махаяны констатировали, что на Пути совершенствования главное – совершенствование мудрости (*праджня-парамита*), остальные совершенства (пять или девять) лишь приближают к нему. И по большому счёту, вера является далеко

не совершенством, а лишь двойственным способом убедить или обмануть себя.

В тантрах предлагался действенный и быстрый способ очищения, избавления от обмана, иллюзий, фантазий, мистификаций, наполняющих сознание и жизнь (как в то время, так и сейчас). Тантристы, по-видимому, предполагали, что тысяча лет буддийского отрицания страсти (*рага*), ненависти (*двеша*), невежества (*авидья*), духовной слепоты (*моха*), злобы (*кродха*), зависти (*иршья*) и борьбы с этими пороками человеческого сознания привели к накоплению невиданной энергии для созидания нового человека. И эту силу они приписали пяти Буддам *мандалы* – *мандалы* созидания нового ритуального мироздания, космоса сознания, в котором пребывают чистые будды, бодхисаттвы, дакини, йогины, йогини и другие адепты нового мира, мира мистерий без обмана, мира собственного творения.

Эти миры стали своего рода заместителями прежних махаянских «чистых земель» будд созерцания (*буддха-кшетра*), выполняя ту же функцию медитативного Пути освобождения. Мирам этим несть числа, и каждый творит свой, в котором обретает спокойствие, свободу от тягот и зависимостей земного бытия. Очищение своего потока сознания тантрическими методами и созерцание таинственных встреч (*гухья-самаджа*) буддийских персонажей в горних мирах не имеет никакого рационально-логического обоснования (а также опровержения); оно основано исключительно на практическом йогическом опыте наивысшей йога-тантры, пришедшей на смену *нирване*.

SUMMARY¹

The present collection published under the joint title "Selected essays on Buddhism in Ancient India" marks up the 40th anniversary of Professor Valeriy Pavlovich Androsov's service in the Institute of Oriental Studies of the Russian academy. Professor Androsov has joined the Institute exactly 40 years ago as a young PhD student. The past 40 years have been very fruitful, indeed. During this period he has completed two PhD thesis (a PhD thesis and a habilitation thesis) authored about a dozen of books and actively participated in a number of joint projects. The latter resulted in several collective works, over 300 articles as well as other scholarly production.

In the first part of the Essays, Professor Androsov highlights five major topics among many those, which have attracted his learned attention. These topics remain central for his studies. Thus the fifth essay deals with the literary activity of Śāntarakṣita's (8th cent. AD). This Ancient Indian author had been the central subject of Professor Androsov's research for many years. Subsequently its results were presented as a PhD thesis. The studies on Mahāyāna, Nāgārjuna (2nd – 3rd cent. AD) and Nagarjunism were also a part of his PhD research, however, they received a more detailed treatment in the habilitation thesis. The years 1998–2018 were marked by his growing interest for the topics as above. Later the data collected were used in a research project, which dealt with the activity of Nāgārjuna, the founder of Mahāyāna or "the second Buddha", who became the founder of the religious and philosophical school of *madhyamaka*.

The outcome of this project is represented in a series of monographs and articles mainly regarding the sources of Nāgārjuna's writings. Along with this project Professor Androsov published 20 commented translations from Nāgārjuna including the commentaries on the works by this philosopher written both in Sanskrit and Tibetan languages. This series of translations has laid a foundation for the Russian studies on Nāgārjuna, which nowadays became a scholarly trend. Within its

¹ The author wishes to thank Dr. N.I. Serikoff for correcting the English of the Summary.

framework along with the pioneering research methods have also been shaped the specialist vocabulary of technical terms and expressions ever since used by scholars involved in this type of studies. Equally the data offered by Professor Androsof were instrumental in shaping the research audience². As by products appear specialist vocabularies and research subject glossaries (the glossary of the proper names and technical terms)³.

The present volume of Essays understandably covers only selected aspects of this multi-faceted project as well as Professor Androsof's scholarly activity. Nevertheless they remain central for his studies. He commenced dealing with the topic, which became the subject of the first essay back in 1995, which since has been enlarged and augmented. The initial impulse for studying the origin of Buddhism, the life of Buddha Śākyamuni, the early Buddhist communities and their teachings was caused by Professor Androsof's fundamental disagreement with the works of his predecessors. This disagreement was also based on his broad knowledge as well as the deep interest in the related scholarly disciplines, such as the history of culture, anthropology, psychology and semiotics. These disciplines being applied to the historical data and material from the second half of the 1st millennium BC – the first centuries AD allowed to look at the early Buddhism from the different point of view and re-evaluate this historical phenomenon.

Professor Androsof argues that the life and the *parinirvāṇa* of Śākyamuni should be dated back not to the 6th-5th cent. BC, as is commonly believed nowadays but shifted approximately to the 344–343 BC, which is about 200 years later than is considered in the countries of the South Asia as well by the adherents of the Theravāda school. At this time the so-called “open” Vedic literature⁴ was codified and the literature of *dharma-sūtras* and *dharma-śāstra* began. Then were also completed the

² Published in two volumes “Osnovopolozhnik Mahayany Nagarjuna i ego trudy” Moscow 2018 (based upon three researches published in 1990, 2000 and 2006) by the same Publisher.

³ “Indo-Tibetskii buddizm. Entsiklopedicheskii slovar” Orientalia, Moscow 2011 (comprising over 700 lemmas). The author looks forward to publish the augmented edition in 2018 or 2019.

⁴ The corpus of the Vedic “litteratura” (śruti) was “open” because in course of a number of centuries it had been enlarged by adding the new Upaniṣads.

colossal epic poems in Sanskrit and other *smṛti* texts. In the 4th century BC was created the "Middle" Upaniṣads. Their traces are believed to be seen in the early Buddhist *suttas* of Pali, for example, the "Śvetāśvatara Upaniṣad."

The activity of the Buddha and his first followers was preceded by the strong Āryan influence on the culture of the peoples who settled in the valleys of the middle current of Gaṅgā. To these fertile lands moved the tribes of the Indoarians from the northern areas. These tribes brought with them their cult and traditions. The event took place in the 6th – 5th centuries of the first millennium BC and the time is confirmed by the archaeological findings. Apparently, this was not a peaceful move. We learn that the newcomers immediately began constructing fortresses and fortified camps. Almost immediately they started making alliances of various kind aiming to protect their power, life and newly acquired property. A specific aspect of the newcomers culture were numerous animal sacrifices. This was a feature, which stood out on the background of the beliefs of the indigenous population, who were farmers and nomads such as the people of *munda* and many others.

The origin of Buddhism and its further development in the first instance took place in the Gaṅgā valley. The people settled there at that time did find themselves in the initial stage of making their own state. If in order to describe the actions of the Buddha of Śākyamuni one would have a recourse to the terms and expressions of today he would inevitably apply such terms as "alternative culture", "alternative ideology", "opposition of the new civilization and the communal way of life"⁵ or even the "juxtaposition of the class (*varṇa*) society and the fraternity of equal people (regardless how poor they could be, i. e. the *bhikkhu*, *bhikṣu*)".

The survey of Buddha's teachings convey a feeling that he was reconciliated with the fact that the existing order of things could not be changed and had to be therefore accepted by the general public. However, for those who could not accept it he offered an alternative, a new way

⁵ Not only by taxation but also by the power of those "born twice" as well as the right to participate in the rituals, right to give orders and even the right to take away property, families and itself the Life..

of life otherwise called “the Path”. Following this Path an individual became liberated from the earthly burdens and received clear directions towards the Enlightenment, which could be gained in the brotherhood of friends and companions. This is also the Path of Desirelessness, which is the basic concept of Buddha’s teaching with regard to the “Four Noble Truths”, which may be reduced to the single proposition. According to this proposition the suffering of life can be ended only by halting the process of desiring. This Path on one hand suggested for an individual the abandoning of passion, violence, lies, accusations, etc. and on the other hand the tireless work on the human’s own personality, up to denial the true self of an individual (*ātman*). The mechanism for getting “fit” into the civilization and being understood by the people for the Enlightened remained the laws of the Vedic culture.

According to the Upaniṣads, the third stage of the life of the righteous Āryans (*vana-prastha*) was the right to leave both the society and the own family and settle in the woods being accompanied by domestic animals. The fourth stage of the human life, the so-called *saṁnyāsa* was even more radical. It suggested that the righteous Āryan should not keep the ritual fire and heat in the woods but allegorically have it in his inner self. The internal *tapas* (heat) allowed the righteous to leave where he is pleased. The Enlightened One called on followers to have monasteries like settlements on the outskirts of cities and towns. They had to collect alms from those who lived around these settlements. This was perceived as giving the lay dwellers the opportunity to make merit (Pāli: *puñña*), which in accordance with Upaniṣads provided the benign birth in the next life. In addition, Buddha Śākyamuni while creating communities also used other cultural features of Āryan societies. He provided with the highest rank of authority the bearers of knowledge (*brahmins*, *paṇḍitas*, *priests*). These people were experts in various aspects of maintaining human life: nutrition, human and animal diseases, relationships, or more globally the laws which regulate both the Universe and society.

The Indian *paṇḍitas* did even not hesitate to closely explore the sexual relationship between men and women and their anatomy. They were constantly engaged in making laws, creating new senses and from the 3rd–2nd centuries BC they started to create and personify the deities.

Namely then both the gods and the heroes like Viṣṇu, Kṛṣṇa, Śiva, Rāma, Sitā, Hanuman, Ravana, Nāga as well as dozens of hundreds and thousands of other Indian deities acquired iconographically recognizable features. These features allowed to distinguish between them when being depicted or sculptured. The creation of new pictorial contexts allowed the Buddhists and Jains to become completely immersed in textual activities of various kinds. They competed against each other and achievements of one religion were borrowed and “recycled” by other without any conflict thus creating a principle of complementarity, which universally became dominant for the Indian culture. What was happening in neighboring religious communities was clear to everybody who participated in this cultural dialogue. Therefore, it is not by chance that by the end of the 1st millennium AD Buddha became a manifestation (an *avatāra*) of Viṣṇu like it did happen to Kṛṣṇa.

Another aspect of the “Essays” by Professor Androsov is a digest from his recent studies of the tantric heritage of the Indian Buddhists. He became to work on this subject in the first decade of this century when he was working on an authoritative iconographic collection “The images of Vajrayāna”. This work resulted in a new commentary to the *tankhas* published there as well as in completing a separate research of this topic. To the better knowledge of tantric subjects significantly contributed Professor Androsov’s work on the early Tibetan Buddhism (Essay 5 in this volume) as well as on the detailed monograph “Marpa and the History of Karma Kaghyu, i. e. the Biography of Marpa the Translator”, which he authored together with E. V. Leontieva in 2008–2010.

Being already rather familiar with the teachings of the tantric Buddhism⁶, Professor Androsov was nevertheless stunned by cornucopia of the newly discovered texts and as a result by the new information

⁶ The work commenced in 1995–1996 (4 months in the University-monastery in Sarnath). The author was supervised by Samdhong Rinpoche, Ngawang Samten, Jampa Samten, Gyaltse Namdol, the pandit Kamaleshwar Mishra and other Tibetan and Indian scholars. They generously supplied him with a great deal of specialized knowledge as well as the textual commentaries to Hevajra Tantra and other tracts. The author also participated in the rituals. He is aware that the knowledge gained there could have been even more detailed if his aim would be the study of the Buddhist Vajrayāna. However, at that time he had his aim to study the heritage of Nāgārjuna and Mahāyāna.

about rituals, mythology, world of ideas, etc., which could be gained from there. It should be noted here that although the author pursued purely academic goals while working on these subjects, some of his students became practicing tantric. One of them is now a tantric lama and others are heading various tantric communities in Russia. As a cultural phenomenon the tantras completely change the general perception of a Buddhism even by an educated individual. To this new insight particularly contribute the “Guhyā-Samāja-Tantra” and the “Hevajra-Tantra”, which is the tantric teaching of the “utmost yoga” (*anuttara-yoga-tantra*), which is considered as the culmination of the spiritual knowledge.

First, all the former Buddhas and Bodhisattvas receive definitions as "indestructible," "unshakable," "insurmountable," "everlasting," "diamond" (*vajra*), that is, having all the properties of the diamond. In this sense, the Buddhas and Bodhisattvas refute all the previous statements as well as statements of Buddhism of the Lesser and Greater Chariots, which as their main principle have the teaching about the ignorance (*anītya*). The meaning of the word *vajra*, however, is not only a diamond, but also a flash of lightning, metaphorically a moment that illuminates the whole universe. The semantics of the word in this instance corresponds to the idea of the Buddhist Enlightenment (*Bodhi*) and, thus, remains in accordance with the Buddhist teaching.

In fact, the *Vajrayāna* tantras had entered the mainstream of Buddhist textual activity already a thousand years since the first words of the Enlightened One have been spoken. By this time the Indian spiritual scholars had already created an impressive cultural heritage, which became universally known. However, the results of this cultural and legislative activity remained “real” only at the level of the language and semantics, which encompassed aspects such as the consciousness, “the manifestation at the level of “appearance”⁷, the illusion (*māyā*), and social harmony. Apparently, this level had been already appreciated by the creators of tantras as well as creators of tantric teachings. They therefore had to face

⁷ The song says that “the love is that, what only seems to be”. Equally all our feelings are based on imaginations. At the same time the feelings are the reasons for changes in the society. The humans are the creatures who always saturate their fictitious ideas of how the universe should look like. This is at the same time their strength and their weakness. How much of deceit is present in the social life how many empty and groundless promises are given by the politicians in the whole world!

a dilemma, which was as follows. A) How one could break everything superficial, which had already been accumulated in course of centuries in order to purify his mind and make it to perceive the Light? B) How one could explain to the people that every idea is actually a lie tightly connected to the phenomenon of language and notion? This phenomenon was considered to deprive the mind of freedom and purity, clarity and enlightenment, which were inherent in it from the very beginning.

Consequently, the tantric adepts⁸ had to create and invent their own way. They simply had to turn upside down the old order of things and crown it with the act of “transgression” and “transition”. In other words, what was considered before to be positive had to become negative. As the main behavioral principle they accepted the destruction and violation of the morality (used in the traditional sense of this word). Further, they also had to destroy the rules of social conduct, the family *mores*, the obsolete (as they deemed to be) religious dogmas. Equally they have rejected piety, righteousness, love, holiness, kinship, etc. All these principles, which were used in the rituals and practices (*upāya*) were also used in the new rituals, however, it was advised to treat them all with *aequo animo*. The main driving principle of equality (*samatā*) had to be applied to everything, namely to every living being, every individual, without any prejudices and predilections. Literally there is nothing either good or bad. Thus the dilemmas like “home” – “foreign”, “love – hatred”, “preference – disgust” ceased to exist. In the dietary aspect the urine, excrement, blood, semen, bone marrow were all considered to be the five elixirs of pleasure (*amṛta*). Five types of meat were also considered to dietary acceptable: beef, dog, elephant, horse and even a human, in other words everything, which was traditionally forbidden to eat in India.

The tantric practices were exercised under supervision of an instructor or teacher. He urged his disciples to participate in rituals, which lasted for long period. The tantric education was based mainly upon rejecting the old behavioral and cultural patterns. The teacher’s task was directed

⁸ Now they have received the names siddha and mahāsiddha but not just the gūru and muni. These names mean the “perfect” and the “most perfect” masters of the spiritual Path. Normally they did not take monastic vows.

towards the achievement of the *śūnyatā* i. e. ravage of the consciousness, which was necessary for the subsequently obtaining the spiritual light and enlightenment. Especially strict was the obligation to follow the principle of equality while treating the disciple as well as each other. For this purpose, the tantric teachers started using the means, which was taboo for monks and adherents of all world religions, including Hinduism, Buddhism and Jainism. This means was sexual relations (*maithuna*).

The *maithuna* rituals aimed also to annihilate family relation and kinship ties. Their participants were the tantrics who already was married and had families. According to the authors of "Guhya-Samāja-Tantra" the tantric instructor (*siddha*) had to choose a girl or woman whose age, appearance and other criteria fitted the purpose of a particular ritual. He then had a sexual intercourse with her being followed by other participants of the ritual regardless of their age or relationship to this woman. In the first instance this ritual seems to be not dissimilar to a kind of orgiastic mysteries or cults, which are known historically to exist among other peoples, including the Slaves. However, the Guhya-Samāja-Tantra text contrasts with the description of the known orgiastic cults. It constantly emphasizes that this ritual is performed not "live" but exclusively in the imagination and can be only completed in the course of the most complex forms of meditation. To perform it seems to be the hardest work for an adept, since such meditations (*dhyāna*) are identical to real actions. A person has to go through these imaginative but real-like actions only as a result of huge concentration of all internal forces of his. The main goal of the ritual is nothing more than even temporary deliverance from being attached to the generally accepted morals cultivated by upbringing, knowledge, habits, etc. Talking about the sexual side of the tantras one has also to stress that all the tantras were created and arranged (sometimes by translating the texts from other languages into Sanskrit) by the monks in the Mahāyāna-Vajrayāna University-monasteries, such as Nālanda, Vikramaśilā, Odantapurī and many others. Of course, the monastic ascetism in these monasteries continued to be very strict.

After all the main goal of this exercise would be not to indulge in one's own voluptuousness, but to get rid of the generally accepted morality, in other words to "dump the burden" of one's upbringing, education and habits. It could not be otherwise, since all the tantras were compiled in the

“University monasteries”. The educated monks, the inhabitants of these monasteries edited these compilations. They often translated into Sanskrit the vernacular texts, which emerged from the popular environment. At the same time, nobody even thought about abolishing the rules and the strict monastic order, where the sexual intercourse, the *amṛta* and eating flesh were considered as phantasm, which helped to liberate the monks from the monastery routine.

However, everything can happen. The Russian population, for example, has recently witnessed (and some may take part in it) the phenomenon of “urinotherapy” widely spread among the country. And this did happen at the end of the 20th century, and the Russian population was far from being uneducated. The hoax as a cultural phenomenon is not dissimilar to religious beliefs. One just have to simply believe in something and this becomes real so it does not to have be verified or proven.

According to Nāgārjuna’s “Precious stanzas” (RĀ, I, 5) “Faith is like a communion to join the Law, the Profound Wisdom helps to comprehend the Ultimate Reality. Although the Wisdom is basic, the Faith is easier to acquire”. The Faith (*śraddhā*) was not favored by the Buddhists from the very beginning. They say that the Buddha allowed the laymen to believe in gods, to make sacrifices, however, at the same time he used to say that religious practices would never contribute either to the Path or to *nirvāṇa*. Equally the Mahayana sutras made clear that following the Path of Perfection means the Perfection of the Wisdom (*prajñā-pāramitā*). Other five or six minor perfections are only auxiliary to this Perfection. And, frankly, the Faith is not a Perfection but a means either to convince or to deceive oneself.

The tantras offered an effective and quick method of purification, deliverance from deceit, illusions and fantasies, which filled up a human life both then and nowadays. The tantrics apparently assumed that one thousand years of Buddhist denial of passion (*rāga*), the hatred (*dveṣa*), the ignorance (*avidyā*), the spiritual blindness (*moha*), the malice (*krodha*) and the envy (*irṣya*) as well as struggle with these vices of human consciousness resulted in the accumulating huge but hidden energy, which was sufficient for the creation of a new human. They have therefore attributed to the five Buddhas the “charts” (*maṇḍalas*)

of the creation of a new ritual universe. This universe is believed to be a consciousness cosmos populated by the pure *buddhas*, *bodhisattvas*, *ḍākinīs*, *yogins*, *yoginīs* and other adepts of this new world, this time that of one's own creation. These worlds in a way became substitutes for the former *Mahāyāna*, i. e. "pure lands" of contemplation Buddhas (*buddha-kṣetra*) and had the already mentioned function of the meditative "Path" of liberation. The worlds are innumerable. Everybody creates his own world, where he gains his own peace and freedom from the burdens and dependencies of earthly life. The purification of his own consciousness with the help of tantric methods and contemplation of mysterious meetings (*guhya-samaya*) of Buddhist beings, who dwell in upper worlds is not logically justified. It is based solely on the practical yogic experience of the highest yoga tantra, which has replaced the old *nirvāṇa*.

БИБЛИОГРАФИЯ

Список сокращений в тексте книги

ВВ – «Виграха-вьявартани», или «Рассмотрение разногласий» (перевод по [Vigraha-vyavartani 1951] опубликован [Андросов 2000: 297–338]).

ВЧ – «Ваджра-ччхедика», или «Алмазная сутра» (перевод по [Vajracchedika 1974; Ваджраччхедика 1992; Алмазная сутра 1993; Алмазная сутра 2012]).

ГСТ – «Гухья-самаджа-тантра» [Guhyasamaja Tantra 1931].

ДС – «Дхарма-санграха», или «Собрание основоположений Закона» (текст и перевод по [Dharmasangraha 1885; Dharmasangraha 1988; Андросов 1999: 106–443; Андросов 2000: 451–608]).

ДЩ – «Дхарма-щарира» [Памятники 1985].

МВ – «Махавьютпатти» [Mahavyutpatti 1911].

ММК – «Мула-мадхьямака-карика», или «Коренные строфы о Срединности» [Mulamadhyamaka 1977; Madhyamaka-shastra 1988–1989; Prasannapada 1903–1913]; перевод опубликован [Андросов 2006].

ПК – «Панча-крама» Нагарджуны-тантрика [Pancakrama 1994].

ПКС – «Пинди-крита-садхана», или «Пинди-крама-садхана», Нагарджуны-тантрика [Pindikrama and Pancakrama 2001; Pindikrita-sadhana 2010].

ПУТ – «Прадипа-уддъютана-нама-тика» Чандракирти-тантрика [Pradipodyotana 1984].

РА – «Ратна-авали», или «Драгоценные строфы» (перевод по [Hahn 1982] опубликован [Андросов 2000: 111–286; Андросов 2010: 165–271, 350–450]).

СЛ – «Сухрил-лекха», или «Дружественное послание» (перевод по [Suhrillekha 1978] опубликован [Андросов 2000: 57–111; Андросов 2010: 136–164, 320–350]).

ХТ – «Хеваджра-тантра» [Nevajra-tantra-2 1959; Mukta-avali 2001; Yoga-ratna-mala 2006].

ЧС – «Четыре гимна [Буддам]», или «Чатух-става» (перевод по [Tucci 1932; Lindtner 1982; Catuh-stava 1985; Baudha-stotra 1994] опубликован [Андросов 2000: 400–450; Андросов 2010: 282–319, 454–476]).

ЧМП – «Чарья-мелака-прадипа» Арьядэвы-тантрика [Caryāmelāpakapradīpa 2000].

Список библиографических сокращений

- БИК – Буддизм. История и культура. М. Наука, 1989.
ВДИ – Вестник древней истории. Москва.
ВФ – Вопросы философии. Москва.
ЗВОРАО – Записки Восточного отделения Русского археологического общества. СПб.
Л. – Ленинград.
М. – Москва.
СПб. – Санкт-Петербург.
ЭПИЦА – Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. Москва, 1981.
- BAUDDHA – *Bauddha Vidyāsudhākaraḥ Studies in Honour of Heinz Bechert*. Ed. by P. Kieffer-Pülz and J.-U. Hartmann. Swisttal-Odendorf. 1997 (*Indica et Tibetica*, B. 30).
BS – *Buddhist Studies*. Delhi.
BSR – *Buddhist Studies Review*. L.
DHB – *The Dating of the Historical Buddha*. Die Datierung des historischen Buddha. P. 1–3. (Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 1–3). Göttingen, 1991–1992, 1997.
IBS – *Indological and Buddhist Studies*. Volume in Honour of J. W. de Jong. Ed. by L.A. Hercus etc. Canberra, 1982.
IHQ – *The Indian Historical Quarterly*. Calcutta.
JIABS – *The Journal of the International Association of Buddhist Studies (USA)*
IJ – *The Indo-Iranian Journal*. Dordrecht.
JIPh – *The Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht.
JRAS – *The Journal of the Royal Asiatic Society*. L.
L. – London.
PhEW – *Philosophy East and West*. Honolulu.
PRS – *Prajnaparamita and Related Systems*. Studies in Honour of E. Conze. Ed. by R. Lancaster. Berkeley, 1977.
PTTBV – *The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedanta*. Ed. by M. Sprung. Dordrecht, 1973.
WP – *The Wheel Publication*. Kandy (Sri Lanka).
WSTB – *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*.

Литература

- Абаев 1989 – Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск.
- Аверинцев 1976 – Аверинцев А.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. // Из истории культуры средних веков и Возрождения. М.
- Алаев, Вигасин, Сафронова 2010 – Алаев Л.Б., Вигасин А.А., Сафронова А.Л. История Индии. М.
- Александрова, Русанов 2004 – Александрова Н.В., Русанов М.А. К поэтике махаянской сутры (вступительные главы вайпулья-сутр. // Зографский сборник. Выпуск 4. СПб., 2004.
- Александрова, Русанов, Комиссаров 2017 – Александрова Н.В., Русанов М.А., Комиссаров Д. Лалитавистара. Сутра о жизни Будды. Рождение. М.
- Алиханова 1985 – Алиханова Ю.М. О двух диалогических песнях палийского канона. – Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.
- Алмазная сутра 1993 – Алмазная сутра. Дорджи джодва. На старокалм., калм. и рус. яз. Пер. А.В. Бадмаева, с санскр. – В.П. Андросова. Элиста.
- Алмазная сутра 2012 – Дорж Жодв. Алмазная сутра. Польза «Ваджраччхедика Праджня Парамита Сутры». На калмыцком и русском языках. Перевод с санскрита на русский язык «Алмазной сутры», примечания и Послесловие В.П. Андросова. На калмыцком языке – А.В. Бадмаев. Элиста.
- Андросов 1981 – Андросов В.П. Шантаракшита и проникновение индийского буддизма в Тибет. // Народы Азии и Африки. № 6.
- Андросов 1985 – Андросов В.П. Вклад Нагарджуны в концепцию ниришвара. // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.
- Андросов 1985а – Андросов В.П. Буддизм: религия и философия. // Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М.
- Андросов 1986 – Андросов В.П. Опровержение идеи бога-творца древнебуддийскими мыслителями (переводы из «Абхидхармакоши», «Бодхи-чарья-аватары», «Таттва-санграхи» и «Татвасанграха-панджики»). // Религии мира. Ежегодник. 1985. М.
- Андросов 1986а – Андросов В.П. Монографические труды буддологов Азии 70–80-х годов. // Религии мира. Ежегодник. 1985. М.
- Андросов 1988 – Андросов В.П. Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.

- Андросов 1989а – *Андросов В. П.* Некоторые аспекты идеологии Нагарджуны по тексту «Ратнавали». // БИК.
- Андросов 1989б – *Андросов В. П.* Поведение царя по «Ратна-авали раджа-парикатха» Нагарджуны. // Философские и социальные аспекты буддизма. М.
- Андросов 1990 – *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М.
- Андросов 1991 – *Андросов В. П.* О «Рассмотрении разногласий» (*Vigraha-vyavartani*). // Историко-философский ежегодник. 1990. М.
- Андросов 1995 – *Андросов В. П.* Происхождение буддизма (к методике и теории изучения). // Религии древнего Востока. М.
- Андросов 1995а – *Андросов В. П.* «Чатухстава, или Четыре гимна буддам», созданные Нагарджуной. Введ., пер. с санскр. и коммент. // Восток, № 4.
- Андросов 1995б – *Андросов В. П.* «Махаяनावимшика, или 20 строф о махаяне», составленные Нагарджуной. Введ., пер. с санскр. и коммент. // Восток, № 5.
- Андросов 1996 – *Андросов В. П.* Индийский буддизм и тибетская цивилизация. // Азия – диалог цивилизаций. СПб.
- Андросов 1997 – *Андросов В. П.* Историко-методологические проблемы изучения древнебуддийской философии (V в. до н. э. – V в. н. э.). // Московское востоковедение. Очерки. Исследования. Разработки. М.
- Андросов 1999 – *Андросов В. П.* «Собрание основоположений Закона» (Дхарма-санграха). Издание санскритского и тибетского текстов, перевод, исследование, комментарий. // Религии мира. Ежегодник. 1999. М.
- Андросов 2000 – *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.
- Андросов 2000а – *Андросов В. П.* Словарь индо-тибетского и русского буддизма. Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М.
- Андросов 2000б – *Андросов В.* Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения. The Edwin Mellen Press. Lewiston (New York), Queenston (Ontario, Canada), Lampeter (United Kingdom).
- Андросов 2001 – *Андросов В. П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.
- Андросов 2003 – *Андросов В. П.* Трактат Нагарджуны «Коренные строфы о Срединности». // Scripta Gregoriana. Сборник в честь семидесятилетия акад. Г. М. Бонгард-Левина. М..
- Андросов 2003а – *Андросов В. П.* Буддизм Ваджраяны. // Иконография Ваджраяны. М.

- Андросов 2006 – *Андросов В. П.* Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-матхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-матхьямака-вритти Акутобхайя»). М.
- Андросов 2008. – *Андросов В. П.* Первые шаги индийского буддизма в Тибете (VII–VIII). // Буддизм.Ru. № 13–14. 2008–2009.
- Андросов 2008а – *Андросов В. П.* Ян-Ульрих Собиш. Жизнь, линии духовной преемственности и труды великого библиофила XVII века из школы сакья Амешаба Нгаванг Кунга Сонама. Издательство Франца Штайнера. Штутгарт, 2007, IX, 607 с. (Опись восточных рукописей в Германии по соглашению с Немецким восточным обществом и по поручению Академии наук в Гёттингене. Приложение 38) // журнал «Восток», № 1, 2008, с. 206–210. (Рецензия)
- Андросов 2010 – *Андросов В. П.* Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с толкованиями. М.: Открытый мир и Ганга. 2008; Открытый мир и «Алмазный Путь». 2010.
- Андросов 2011 – *Андросов В. П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.
- Андросов 2012 – *Андросов В. П.* «Хеваджра-тантра», I, 2 глава «Мантры» (введение, перевод тантры и комментариев, пояснения) // Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию. М., 502–523.
- Андросов 2013 – *Андросов В. П.* «Хеваджра-тантра» и Ваджраяна // Monumentum Gregorianum. Сборник научных статей памяти академика Григория Максимовича Бонгард-Левина. М.
- Андросов 2013а – *Андросов В. П.* Трудности изучения тантр Наивысшей йоги на примере начальных глав «Гухьясамаджа-тантры» // Последний энциклопедист: к юбилею со дня рождения Б. А. Литвинского. М.
- Андросов 2016 – *Андросов В. П.* История изучения санскритского текста «Гухья-самаджа-тантры» в научной буддологии // Способы, направления и уровни реконструкции культурно-исторической реальности. М.: ИВ РАН.
- Андросов, Леонтьева 2009 – *Андросов В. П., Леонтьева Е. В.* Марпа и история Карма Кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика» в историческом контексте школы Кагью. М.: Открытый мир и «Алмазный Путь». 2009 и 2010.
- Антология 1969 – Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М.
- Анцыферова 1978 – *Анцыферова Л. И.* Методологические проблемы психологии развития. // Принцип развития в психологии. М.

- Артхашастра 1959 – Артхашастра, или наука политики. Пер. с санскр. М.-Л.
- Артхашастра Каутильи 2009 – Артхашастра Каутильи. Книги I–II. Пер. с санскр., введение, комментарий, исследование и приложения А.М. Самозванцева. М.
- Арьяшура 1962 – *Арьяшура*. Гирлянда джатак, или сказания о подвигах Бодхисаттвы. Пер. с санскр. А.П. Баранникова и О.Ф. Волковой. М. Переиздано – 2000.
- Ашвагхоша 1913 – *Асвагоша*. Жизнь Будды. Пер. К.Д. Бальмонта. М.
- Ашвагхоша 1990 – *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы. Перевод К. Бальмонта. М.
- Базаров 1998 – *Базаров А. А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме. СПб.
- Байбурин 1983 – *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях древних славян. Л.
- Бахтин 1976 – *Бахтин М.* Проблемы текста. // Вопросы литературы, № 10.
- Бердяев 1989 – *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.
- Бехерт 1993 – *Бехерт Х.* Противоречия в датировке паринирваны Будды и истоки тхеравадской хронологии. // ВДИ, № 1.
- Бичурин 1833 – *Бичурин И.* История Тибета и Хухунора. Ч. I. СПб.
- Богословский 1962 – *Богословский В. А.* Очерк истории тибетского народа. М.
- Богословский 1978 – *Богословский В. А.* Тибетский район КНР. М.
- Бонгард-Левин 1973 – *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев. М.
- Бонгард-Левин 1980 – *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия. Наука. Религия. М.
- Бонгард-Левин 1981 – *Бонгард-Левин Г. М.* Этнические процессы в Индостане (III–I тыс. до н. э.). // ЭПИЦА.
- Бонгард-Левин, Герасимов 1975 – *Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В.* Мудрецы и философы древней Индии. М.
- Бонгард-Левин, Ильин 1985 – *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М.
- Брихадараньяка 1964 – Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М.
- Брунер 1977 – *Брунер Дж.* Психология познания. М.
- Буддизм 1993 – Буддизм в Японии. М.
- Буддийские сутты 1900 – Буддийские Сутты. Пер. с пали *Рис-Дэвидс*. Рус. пер. Н.И. Герасимова. М.
- Буддийский взгляд 1994 – Буддийский взгляд на мир. СПб.

- Бутон 1999 – *Будон Ринчендуб*. История буддизма. Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, с англ. А.М. Донца. СПб.
- Бураев 1986 – *Бураев Д.И.* К истории изучения религии бон. // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск.
- Бхартрихари 1979 – *Бхартрихари*. Шатакатраям. Пер. с санскр., исслед. и коммент. И.Д. Серебрякова. М.
- Бэшем 1977 – *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М.
- Ваджраччхедика 1992 – Ваджраччхедика Праджняпарамита Сутра, или Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии. Вступл., пер. с санскр. и примеч. *В.П. Андросова*. // Восток, № 3.
- Ваджраччхедика 1996 – Ваджраччхедика Праджняпарамита Сутра (Алмазная). Вступл., пер. с санскр. и примеч. *В.П. Андросова*. // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. Вып. 2. М.
- Васильев 1857 – *Васильев В.* Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. СПб.
- Васильков 1981 – *Васильков Я.В.* «Эпическая история» и археология. // Тезисы докладов и сообщений советских ученых к V Международной конференции по санскритологии. М.
- Васильков 1988 – *Васильков Я.В.* Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи. // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.
- Васильков 1989 – *Васильков Я.В.* О возможности греческого влияния на «Вопросы Милинды». // БИК.
- Васубандху 1980а – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. I–II. Пер. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху, 1980б – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. III. Пер. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху 1988 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. IV. Пер. с тиб. Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Улан-Удэ.
- Васубандху 1990 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. I. Пер. с санскр. и исслед. В.И. Рудого. М.
- Васубандху 1994 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. III. Пер. с санскр., введ., коммент. и историко-философское исслед. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.
- Васубандху 1998 – *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разд. I и II. Издание подготовили В.И. Рудой, Е.П. Островская. М.

- Вертоградова 1985 – *Вертоградова В. В.* К истокам пракритской поэзии (охотничьи песни). // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.
- Вертоградова 1995 – *Вертоградова В. В.* Индийская эпиграфика из Каратепа в Старом Термезе. М.
- Вигасин 1979 – *Вигасин А. А.* Юридическая тематика в композиции дхармашастр. // Санскрит и древнеиндийская культура. Т. 1. М.
- Вигасин 2007 – *Вигасин А. А.* Древняя Индия: от источника к истории. М.
- Вигасин 2008 – *Вигасин А. А.* Изучение Индии в России (очерки и материалы). М.
- Вигасин, Романов 1980 – *Вигасин А. А., Романов В. Н.* Наблюдения над композицией дхармашастр. // Древний Восток и античный мир. М.
- Вигасин, Самозванцев 1984 – *Вигасин А. А., Самозванцев А. М.* «Артхашастра». Проблемы социальной структуры и права. М.
- Вопросы Милинды 1989 – Вопросы Милинды. Пер. с пали, исслед. и коммент. А. В. Парибка. М.
- Воробьева-Десятовская 1988 – *Воробьева-Десятовская М. И.* Рукописная книга в культуре Индии. // Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга 2. М.
- Воробьева-Десятовская 1989 – *Воробьева-Десятовская М. И.* О терминах «хинаяна» и «махаяна» в ранней буддийской литературе. // БИК.
- Воробьева-Десятовская 1992 – *Воробьева-Десятовская М. И.* Тибетцы. // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: этнос, языки, религии. М.
- Восточный Туркестан 1992 – Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. Под редакцией Б. А. Литвинского. М.
- Востриков 1962 – *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М.
- Выготский 1956 – *Выготский Л. С.* Избранные психологические произведения. М.
- Выготский 1960 – *Выготский Л. С.* Развитие высших психических функций. М.
- Выготский 1976 – *Выготский Л. С.* Развитие высших форм внимания в детском возрасте. // Хрестоматия по вниманию. М.
- Выготский 1981 – *Выготский Л. С.* Мышление и речь. // Хрестоматия по общей психологии. Психология мышления. М.
- Гампопа 2005 – *Гампопа.* Драгоценное украшение освобождения. Пер. с тиб. Б. Ерохина. СПб., 2001, 2005.

- Ганджур 1993 – Каталог Петербургского рукописного «Ганджура». Сост. З.К. Касьяненко. М.
- Гегель 1978 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.
- Геллнер 1989 – *Геллнер Э.* Нации и национализм. // ВФ, № 7.
- Герасимова 1989 – *Герасимова К.М.* Традиционные верования в культовой системе ламаизма. Новосибирск.
- Гитаговинда 1995 – *Джаядева.* Гитаговинда. Пер. с санскр., вступит. ст., коммент. и прилож. *А.Я. Сыркина.* М.
- Говинда 1993 – *Говинда Лама Анагарика.* Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб.
- Говинда 1993а – *Говинда Лама Анагарика.* Творческая медитация и многомерное сознание. М.
- Говинда 1997 – *Говинда Лама Анагарика.* Путь белых облаков. Буддист в Тибете. М.
- Голдстейн 1993 – *Голдстейн Д., Корнфилд Д.* Путь к сердцу мудрости. *Голдстейн Д.* Опыт прозрения. СПб.
- Гроф 1993 – *Гроф С.* За пределами мозга: рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М.
- Гумилев 1975 – *Гумилев Л.Н.* Старобурятская живопись. М.
- Гумилев 1996 – *Гумилев Л.Н.* Древний Тибет. М.
- Давид-Неэль 1991 – *Давид-Неэль А.* Мистики и маги Тибета. Перев. с франц. языка. М.
- Давыдов, Маркова 1978 – *Давыдов В.В., Маркова А.К.* Развитие мышления в школьном возрасте. // Принцип развития в психологии. М.
- Далай-лама 1992 – *Далай-лама.* Свобода в изгнании. Автобиография его святейшества Далай-ламы Тибета. СПб.
- Далай-лама 1993 – *Далай Лама XIV.* Доброта, чистота помыслов и проникновение в сущность. Пер. В.П. Андросова. М.
- Далай-лама 1996 – *Далай Лама.* Мир тибетского буддизма, обзор его философии и практики. СПб.
- Далай-лама 2007 – *Далай-лама XIV.* Доброта, ясность и постижение сути. Пер. с англ. и примеч. В.П. Андросова. Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Открытый мир.
- Далай-лама 2015 – *Далай-лама.* Вспышка молнии во мраке ночи. Краткий Комментарий к «Бодхичарья-аватаре» Шантидевы. Пер. с англ. и общ. ред Ю. Жиронкиной. Науч. ред. Б. Загумённых.

- Далай-лама 2015а – *Далай-лама*. Ступени созерцания. Комментарий к Трак-
тату Камалашилы «Бхаванаakraма». Пер. с англ. и общ. ред Ю. Жирон-
киной. Науч. ред. Б. Загумённых.
- Дандарон 1994 – *Дандарон Б. Н.* 51 психический элемент виджнянавади-
нов. // Гаруда, № 2.
- Дандарон 1995 – *Дандарон Б. Н.* Теория шуньи у мадхьямиков (по тибетским
источникам). // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск.
- Дараната 1869 – *Дараната*. История буддизма в Индии. Пер. с тиб. В. Васи-
льева. СПб.
- Диалог 1989 – Диалог и коммуникация – философские проблемы (матери-
алы «круглого стола»). // ВФ, № 7.
- Добиаш-Рождественская 1987 – *Добиаш-Рождественская О. А.* Культура
западно-европейского средневековья. М.
- Древо индуизма 1999 – Древо индуизма. Отв. Редактор И. П. Глушкова. М.
- Дхаммапада 1960 – Дхаммапада. Перевод с пали, введ. и коммент. *В. Н. Топо-
рова*. М.
- Дылыкова 1986 – *Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М.
- Елизаренкова, Топоров 1965 – *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Язык пали. М.
- Ермаков 1993 – *Ермаков М. Е.* Популярный китайский буддизм I–V вв. // Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб.
- Ермакова 1998 – *Ермакова Т. В.* Буддийский мир глазами российских иссле-
дователей XIX – первой трети XX века. СПб.
- Железнова 2018 – *Железнова Н. А.* Джайнизм: энциклопедический сло-
варь. М.
- Жизнь Будды 1994 – Жизнь Будды. Новосибирск.
- Жизнь Будды 2011 – Жизнь Будды. М.
- Жуковская 1977 – *Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.
- Законы Ману 1960 – Законы Ману. Пер. с санскр. *С. Д. Эльмановича*, про-
веренный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М. (последнее переизда-
ние – 1992).
- Запорожец 1978 – *Запорожец А. В.* Значение ранних периодов детства для
формирования детской личности. // Принцип развития в психологии. М.
- Зорин 2009 – Гимны Таре. Перевод с тибетского, критический текст, пре-
дисловие *А. В. Зорина*. М.
- Зорин 2010 – *Зорин А. В.* У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны
в тибетской литературе VIII–XIV вв. СПб.
- Ивбулис 1989 – *Ивбулис В.* Постструктурализм – что это? // Родник. № 1.

- Игнатович 1987 – *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М.
- Иконография Ваджраяны 2003 – Иконография Ваджраяны. М.
- Инголлс 1974 – *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М.
- Индийская лирика 1978 – Индийская лирика II–X веков. Пер. с пракрита и санскр. *Ю. Алихановой и В. Вертоградовой.* М.
- Индуизм 1996 – Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. Под общ. ред. Альбедиль М.Ф. и Дубянского А.М. М.
- Иофан 1974 – *Иофан Н.А.* Культура древней Японии. М.
- Исаева 1988 – *Исаева Н.В.* Полемика Шанкары с сарвастивадой. // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.
- Исаева 1991 – *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М.
- Исаева 1996 – *Исаева Н.В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.
- История 1990 – История и культура древней Индии. Тексты. М.
- Йонге Мингьюр 2009 – *Йонге Мингьюр Ринпоче.* Будда, мозг и нейрофизиология счастья. Пер. а англ. Солама Дордже. М.
- Кабо 1978 – *Кабо В.Р.* Теоретические проблемы реконструкции первобытности. // Этнография как источник реконструкции истории первобытного общества. М.
- Калачакра-тантра 2018 – Калачакра-тантра. Т. 1. Вселенная. Перевод с тибетского В.С. Дылыкова-Парфионович. М.
- Калу Ринпоче 2017 – *Калу Ринпоче.* Тайный буддизм: глубина Алмазной колесницы. Пер. с англ. Е. Леонтьевой. М. Ориенталия.
- Камалашила 1963. – *Камалашила.* Бхаванахрама. (Трактат о созерцании). Факсимиле с предисл. Е.Е. Обермиллера. М.
- Калачакра-тантра 2018 – Калачакра-тантра. Т. 1. Вселенная. Перевод с тибетского В.С. Дылыковой-Парфионович. М.
- Канаева, Заболотных 2002 – *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии. *Заболотных Э.Л.* Логико-эпистемологические воззрения Дигнаги. М.
- Карма Агван 1993 – *Карма Агван Йондан Джамцо.* Светоч уверенности. Введение в тибетские тантры. СПб.
- Кожевников 1916 – *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1–2. Петроград.

- Комиссарова 1987 – *Комиссарова Т.Г.* «Монах не должен быть почитителен к императору». Из буддийской полемики в Китае в IV–V вв. // Буддизм и государство на Дальнем Востоке. М.
- Конгтрул 2017 – *Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае.* Светоч уверенности. Пер. с тиб. Б. Ерохина. Под ред. Е. Леонтьевой. М. Ориенталия.
- Конзе 1993 – *Конзе Э.* Буддийская медитация. М.
- Конрад 1972 – *Конрад Н.И.* Запад и Восток. М.
- Корнев 1987 – *Корнев В.И.* Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.
- Коул, Скрибнер, 1977 – *Коул М., Скрибнер С.* Культура и мышление. М.
- Кочергина 1978 – *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А.А. Зализняка. М.
- Крылова 2018 – *Крылова А.С.* История, структура и происхождение автохтонных письменностей языков мунда. // Восток, № 3.
- Кузнецов 1976 – *Кузнецов Б.И.* Главные божества тибетской религии бон. // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Вып. VI. Улан-Удэ.
- Кузнецов 2001 – *Кузнецов Б.И.* Бон и маздаизм. СПб.
- Культура 1975 – *Культура древней Индии.* М.
- Кхантипалло 1994 – *Кхантипалло Бхикку.* Спокойствие и Прозрение. М.
- Кычанов, Савицкий 1975 – *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М.
- Кэдруб Дже 2000 – *Кэдруб Дже* Основы буддийской тантры / Пер. с тиб. Ф. Лессинга и А. Ваймана. Пер. с англ. Ф. Маликова. М.
- Лакшана-сутра 1998 – *Кравцова М.Е.* Китайская версия буддийской канонической «Сутры о признаках» (Лакшана-сутры). Вступительная статья, перевод с китайского и комментария. // Восток, № 1.
- Левада 1965 – *Левада Ю.А.* Социальная природа религий. М.
- Леви-Брюль 1930 – *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М.
- Левинтон 1975 – *Левинтон Г.А.* К проблеме изучения повествовательного фольклора. // Типологические исследования по фольклору. М.
- Левинтон 1980 – *Левинтон Г.А.* Инициация и мифы. // Мифы народов мира. Т. 1. М.
- Лелюхин 1998 – *Лелюхин Д.Н.* Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства. // Государство в истории общества (к проблеме критериев государственности). М.

- Леонтьев 1972 – *Леонтьев А. Н.* Проблема деятельности в психологии. // ВФ, № 9.
- Лепехов 1986 – *Лепехов С. Ю.* Психологические проблемы в «Хридая-сутре». // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск.
- Лепехов 1995 – *Лепехов С. Ю.* Празднания парамита в ранней махаяне. // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск.
- Лепехов 1999 – *Лепехов С. Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ.
- Лефевр, Шедровицкий, Юдин 1967 – *Лефевр В. А., Шедровицкий Г. П., Юдин Э. Г.* «Естественное» и «искусственное» в семиотических системах. // Семиотика и восточные языки. М.
- Литвинский 1983 – *Литвинский Б. А.* Буддийский храм из Калаи-Кафирниган (Южный Таджикистан) и проблемы истории культуры Центральной Азии. // История и культура Центральной Азии. М.
- Литвинский 1996 – *Литвинский Б. А.* Индийский фактор в цивилизации Центральной Азии. // Азия – диалог цивилизаций. СПб.
- Лосев 1977 – *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М.
- Лосский 1991 – *Лосский Н. О.* Идея конкретности в русской философии. // ВФ, № 2.
- Лотосовая сутра 1998 – Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной дхармы. Сутра о постижении деяний и дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Издание подготовил *А. Н. Игнатович*. М.
- Лурия 1971 – *Лурия А. Р.* Психология как историческая наука (к вопросу об исторической природе психологических процессов). // История и психология. М.
- Лурия 1974 – *Лурия А. Р.* Об историческом развитии познавательных процессов. // Экспериментально-психологическое исследование. М.
- Лурия 1979 – *Лурия А. Р.* Язык и сознание. М.
- Лысенко 1986 – *Лысенко В. Г.* «Философия пророды» в Индии: атомизм школы вайшешика. М.
- Лысенко 1987 – *Лысенко В. Г.* Даршана, анвикшики и дхарма: философия и религия в Индии. // Методологические проблемы изучения истории философии за-рубежного Востока. М.
- Лысенко 1994 – *Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.
- Лысенко, Канаева 2014 – *Лысенко В. Г., Канаева Н. А.* Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного познания. М.

- Майтрея 2017 – *Майтрея*. «Уттаратантра» с комментарием Арья Асанги. Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Науч. и общ. ред. А. Терентьев. М.: Фонд «Сохраним Тибет».
- Маланова 1980 – *Маланова Т.М.* О ранних переводах древнеиндийских нитишастр. // Народы Азии и Африки, № 3.
- Махавагга 1980 – Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. 2. М.
- Махавайрочана-сутра 2018 – Махавайрочана-сутра. Пер. с кит., предисл., приеч., приложен. А.Г. Фесюна. М.
- Мегахян 2012 – *Мегахян А.А.* Философская интерпретация лингвистических категорий в кашмирском шиваизме: лингвистика и метафизика. // Индия – Тибет: текст и феномены культуры. Рериховские чтения 2006–2010 в Институте востоковедения РАН. Отв. редактор В.В. Вертоградова. М.
- Мещеряков 1987 – *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония. Буддизм и синтоизм. М.
- Мещеряков 1993 – *Мещеряков А.Н.* Японское общество и ранний буддизм. // Буддизм в Японии. М.
- Минаев 1887 – *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып. 1. СПб.
- Минаев 1887а – *Минаев И.П.* Буддизм: исследования и материалы. Т. I, вып. 2. СПб.
- Минаев 1889 – *Минаев И.П.* Послание к ученику. Сочинение Чандрагомина. // ЗВОРАО, т. IV, вып. 1–2.
- Минаев 1892 – *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. Издал С.Ф. Ольденбург. // ЗВОРАО, т. VI.
- Минаев 1895 – *Минаев И.П.* Материалы и заметки по буддизму. Издал С.Ф. Ольденбург. // ЗВОРАО, т. IX.
- Мифы 1991 – Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М.
- Муллин 2002 – *Муллин Г.* Практика Калачакры. М.
- Муллин 2009 – *Муллин Г.* Хрестоматия по Шести йогам Наропы. М.
- Нагарджуна 1995 – Ачарья *Нагарджуна*. Послание другу. Пер. с тиб. Б. Загумёнова. СПб.
- Нагарджуна 2011 – *Нагарджуна*. Объяснение бодхичитты. Практика Гухья-самаджи. Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. СПб.
- Налимов 1974 – *Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М.
- Налимов 1978 – *Налимов В.В.* Непрерывность против дискретности в языке и мышлении. Тбилиси.

- Невелева 1988 – *Невелева С.Д.* О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями. // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.
- Огнева 1983 – *Огнева Е.Д.* Книга в тибетской культуре. // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе.
- Ольденберг 1900 – *Ольденберг Г.* Будда, его жизнь, учение и община. Пер. А. Николаева. М.
- Ольденбург 1893 – *Ольденбург С. Ф.* Буддийский сборник «Гирлянда джатак» и заметки о джатаках. – ЗВОРАО, т. VII.
- Ольденбург 1894 – *Ольденбург С. Ф.* Буддийские легенды. Ч. I. СПб.
- Ольденбург 1895 – *Ольденбург С. Ф.* Буддийские легенды и буддизм. // ЗВОРАО, т. IX.
- Ольденбург 1896 – *Ольденбург С. Ф.* Рец. на: Bhandarkar R. G. Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency During the Years 1884–1887. Bombay, 1894. // ЗВОРАО, т. X.
- Пагсам-Джонсан 1991 – Пагсам-Джонсан: история и хронология Тибета. Перев. с тибет. языка, предисловие и комментарий *Р.Е. Пубаева*. Новосибирск.
- Падмасамбхавы 2003 – Рождённый из лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы, составленное Еше Цогьял. СПб.
- Памятники 1985 – Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. Изд. текстов, исслед. и коммент. *Г.М. Бонгард-Левина* и *М.И. Воробьёвой-Десятовской*. М.
- Памятники 1990 – Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед. и коммент. *Г.М. Бонгард-Левина* и *М.И. Воробьёвой-Десятовской*. М.
- Пименов 1998 – *Пименов А.В.* Возвращение к дхарме. М.
- Пишель 1911 – *Пишель Р.* Будда, его жизнь и учение. Перев. с нем. под ред. Д.Н. Анучина. М.
- Плюханова 1986 – *Плюханова М.Б.* К проблеме генезиса литературной биографии. // Литература и публицистика: проблемы взаимодействия. Труды по русской и славянской филологии. – Ученые записки ТГУ (Тарту), № 683.
- Поэзия 1973 – Поэзия и проза древнего Востока. М.
- Пратимокша 1869 – Пратимокша-Сутра. Буддийский Служебник. Издан и переведен И. Минаевым. СПб.
- Прензель 2013 – *Прензель Ангелина.* Небесные танцовщицы. Истории просветленных женщин Индии и Тибета. М., Ориенталия.

- Пубаев 1981 – *Пубаев Р.Е.* «Пагсам-Чжонсан» – памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск.
- Пугаченкова 1982 – *Пугаченкова Г.А.* Искусство Гандхары. М.
- Пятигорский 1968 – *Пятигорский А.М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма. // Труды по востоковедению I. Ученые записки ТГУ. Вып. 201, Тарту.
- Радхакришнан 1956–57 – *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 1–2. М.
- Рао 2002 – *Рао Рамачандра.* Тантра. Мантра. Янтра. Тантрические традиции Тибета. Пер. с англ. А. Иванникова. М.
- Рерих 1961 – *Рерих Ю.Н.* Тибетский язык. М.
- Рерих 1967 – *Рерих Ю.Н.* Избранные труды. М.
- Рерих 1982 – *Рерих Ю.Н.* По тропам Срединной Азии. Перев. с англ. Н.Н. Зелинского. Хабаровск.
- Рерих 1990 – *Рерих Ю.Н.* К изучению Калачакры. Паралокасиддхи. Перев. с англ. Н.Н. Шабанова. Харьков.
- Рис-Дэвидс 1899 – *Рис-Дэвидс Т.* Буддизм. СПб.
- Розенберг 1918 – *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Петроград.
- Розенберг 1991 – *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.
- Ролби Дорже 1997 – *Джанжа Ролби Дорже.* Дерево Собрании трёхсот изображений. СПб.
- Романов 1979 – *Романов В.Н.* О социальной значимости дхармашастр. // Санскрит и древнеиндийская культура. Т. 2. М.
- Романов 1980 – *Романов В.Н.* Некоторые особенности этических представлений древних индийцев (по материалам дхармашастр). // ВДИ, № 3.
- Романов 1985 – *Романов В.Н.* Из наблюдений над композицией «Махабхараты». – Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М.
- Рубинштейн 1989 – *Рубинштейн С.Л.* Принцип творческой самостоятельности. // ВФ, № 4.
- Рудой, Островская 1987 – *Рудой В.И., Островская Е.П.* О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем. // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.
- Самозванцева 1989 – *Самозванцева Н.В.* Формирование представлений об истории в буддийской традиции Индии. // БИК.
- Сафронова 2005 – *Сафронова А.Л.* Буддизм в историко-культурной традиции Шри Ланки. М.

- Сборник 300 бурханов 1903 – Сборник изображений 300 бурханов. По альбому Азиатского музея. Издал *С. Ф. Ольденбург*. Ч. 1. СПб.
- Светлое зеркало 1961 – Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных». Перевод, вступ. статья и комментарий *Б. И. Кузнецова*. Ленинград.
- Семенцов 1985 – *Семенцов В. С.* Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М.
- Сенкевич 2017 – *Сенкевич А. И.* Будда. М.
- Серебряный 1980 – *Серебряный С. Д.* Видьяпати. М.
- Символы буддизма 2005 – Символы буддизма. Символика буддизма, ритуальные предметы, буддийские и индуистские божества. Глоссарий. Сост.: *Дудко С. В., Улановская А. Л.* М.
- Слобин, Грин 1976 – *Слобин Д., Грин Дж.* Психоллингвистика. Пер. с англ. М.
- Соднам-Цзэмо 1994 – *Соднам-Цзэмо*. Дверь, ведущая в Учение. Перевод с тибет., послесловие и комментарий *Р. Н. Крапивиной*. СПб.
- Сомадева 1982 – *Сомадева*. Океан сказаний. Пер. с санскр. *И. Д. Серебрякова*. М.
- Стержень жизни 1997 – Стержень жизни. СПб.
- Стрелков 2010 – *Стрелков А. М.* Легенда о Шамбале буддийского учения Калачакра. Улан-Удэ.
- Стрелков 2011 – *Стрелков А. М.* Экстракт учения Калачакра в сочинении «Шри Калачакра Лагху Тантра Раджа Хридая». Открытие двух ранних изданий тибетского перевода памятника. Улан-Удэ. (на английском и русском языках с публикацией и текста и его факсимиле).
- Сутра о мудрости 1978 – Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо). Пер. с тибет., введ. и коммент. *Ю. М. Парфионовича*. М.
- Сутра “Первознание” 1991 – Сутра “Первознание”. Перевод с пали *А. В. Парибка*. // Восток, № 1.
- Сутта-нипата 2001 – Сутта-нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Пер. с пали на англ. д-ра Фаусбелля. Пер. с англ. *Н. И. Герасимовой*. М.
- Сыркин 1967 – *Сыркин А. Я.* К систематизации некоторых понятий в санскрите. // Семиотика и восточные языки. М.
- Сыркин 1971 – *Сыркин А. Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М.
- Сюань-цзан 2012 – *Сюань-цзан*. Записки о западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи). Введ., пер. и коммент. *Н. В. Александровой*. Ин-т востоковедения РАН. М.

- Танидзаки 1984 – *Танидзаки Дз.* Мать Сигэмото. М.
- Тантрический буддизм 1999 – Тантрический буддизм. Пер., введение и комментарий А.Г. Фесюн. М.
- Терентьев 1989 – *Терентьев А.А.* «Сутра сердца Праджняпарамиты» и ее место в истории буддийской философии. // БИК.
- Терентьев 2004 – *Терентьев А.А.* Место Шри Чакрасамвара тантры в системе Ваджраяны // Религиозно- философское наследие Востока в герменевтической перспективе. (По материалам международной научной конференции 2001 г.) СПб., 2004.
- Терентьев 2006 – *Терентьев А.А.* Классификации тантр в буддийских традициях Тибета. // *Smaranam: Памяти Отябрины Фёдоровны Волковой.* М.
- Томас 2003 – *Томас Э.Д.* Будда. История и легенды. Пер. с англ. А.Б. Вальдман. М.
- Топоров 1985 – *Топоров В.Н.* Санскрит и его уроки. // ДИЯКТ. М.
- Топоров 1988 – *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику. // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.
- Торчинов 1986 – *Торчинов Е.А.* О психологических аспектах учения праджняпарамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры»). // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск.
- Торчинов 1998 – *Торчинов Е.А.* Религии мира. Опыт запредельного: трансперсональные состояния и психотехника. СПб.
- Торчинов 2000 – *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.
- Торчинов 2002 – *Торчинов Е.А.* Философия буддизма махаяны. СПб.
- Торчинов 2007 – *Торчинов Е.А.* Философия китайского буддизма. СПб.
- Тульвисте 1976 – *Тульвисте Л.* К интерпретации параллелей между онтогенезом и историческим развитием мышления. // Труды по знаковым системам. Т. 8. Уч. зап. ТГУ. Вып. 411. Тарту.
- Тульвисте 1978 – *Тульвисте Л.* О теоретических проблемах исторического мышления. // Принципы развития в психологии. М.
- Турман 2005 – *Турман Р.* Тибетская книга мёртвых. Пер. на англ. яз. Пер. с англ. О. Альбедия. М.
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.
- Упанишады 1967 – Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.
- Упанишады 2000 – Упанишады. Пер. с санскр., исслед. и коммент. И Приложение А.Я. Сыркина. Изд. 2-е доп. М.

- Фа Сянь 1990 – *Фа Сянь*. Записки о буддийских странах. Пер. с кит. Н.В. Самозванцевой. // История и культура древней Индии. Тексты. М.
- Флоренский 1967 – *Флоренский П. А.* Обратная перспектива. // Труды по знаковым системам, III. Уч. зап. ТГУ. Вып. 198. Тарту.
- Франк 1915 – *Франк С.Л.* Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. СПб.
- Франк 1990 – *Франк С.Л.* Сочинения. М.
- Фрейденберг 1978 – *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М.
- Фуко 1977 – *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.
- Хрестоматия 1980 – Хрестоматия по истории древнего Востока. Ч. 2. М.
- Хуэй-цзяо 1991 – *Хуэй-цзяо*. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэе чжуань). Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М.Е. Ермакова. В 3-х т. Т. I (Раздел I: Переводчики). М.
- Цендина 1995 – *Цендина А.Д.* История о большой ступе Джарунг-Кхашор. Пер. с тиб., введение и примеч. // Тибетский буддизм: теория и практика. Новосибирск. «Наука».
- Цендина 2002 – *Цендина А.Д.* ...и страна зовётся Тибетом. М.
- Цонкапа 1994–1998 – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Т. I–V. СПб.
- Цонкапа 2007 – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Изд-е А. Терентьева. Т. I–II. СПб. Издание второе, исправленное.
- Цонкапа 2011 – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам Пути Мантры («Нагрим Ченмо»). Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Изд-е А. Терентьева. Т. I. СПб.
- Цонкапа 2015 – *Чже Цонкапа*. Сокращённое руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим). Пер. с тиб. А. Кугявичуса. науч. и общ. ред. А. Терентьева. М.: Фонд «Сохраним Тибет».
- Цыбиков 1981 – *Цыбиков Г.Ц.* Избранные труды. Т. 1–2. Новосибирск.
- Чагдуров 1980 – *Чагдуров С.Ш.* Происхождение Гэсэриады. Новосибирск.
- Чандракирти 2004 – *Чандракирти*. Введение в Мадхьямику. Пер. с тиб., предислов., коммент., глоссарий и указатели Донца А.М. СПб.
- Чаттерджи 1954 – *Чаттерджи С. и Датта Д.* Древняя индийская философия. М.
- Чаттопадхья 1961 – *Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. История индийского материализма. М.
- Чаттопадхья 1973 – *Чаттопадхья Д.* Индийский атеизм. М.

- Чаттопадхья 1981 – *Чаттопадхья Д.* Живое и мертвое в индийской философии. М.
- Чхандогья-упанишада 1965 – Чхандогья упанишада. Пер. с санскр. *А.Я. Сыркина.* М.
- Шарма 1987 – *Шарма Р.Ш.* Древнеиндийское общество. Пер. с англ. под ред. Г.М. Бонгард-Левина. Послесловие – А.А. Вигасина. М.
- Шатапатха-брахмана 2009 – Шатапатха-брахмана: книга I; книга X (фрагмент). Перевод, вступительная статья и примечания В.Н. Романова. М.
- Шоннупал 2018 – *Шоннупэл Гой-лоцава.* Синяя летопись. История буддизма. Пер. с тибетского Ю.Н. Рериха, пер. с англ. О.В. Альбедия, Е.Ю. Харьковской. М.
- Шохин 1988 – *Шохин В.К.* Древнеиндийский рационализм как предмет историко-философской науки (проблемы периодизации истории древнеиндийской мысли). // Рационалистическая традиция и современность. Индия. М.
- Шохин 1994 – *Шохин В.К.* Брахманистская философия. М.
- Шохин 1997 – *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М.
- Шохин 2007 – *Шохин В.К.* Индийская философия. Шраманский период. СПб.
- Щантаракшита 2014 – *Щантаракшита.* Украшение срединности (Мадхьямака-аламкара). С комментарием автора. Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Науч. и общ. ред. А. Терентьева. М.: Фонд «Сохраним Тибет».
- Щантидева 1999 – *Щантидева.* Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара). Пер. . Ю. Жиронкиной, отв. ред. Б. Загуменнов. СПб.
- Щантидева 2014 – *Щантидева.* Собрание практик (Шикшасамуччая). Пер. с тиб. А. Кугявичуса. Науч. и общ. ред. А. Терентьева. М.: Фонд «Сохраним Тибет».
- Щантидева 2014а – *Щантидева.* Путь бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара). Пер. и общ. ред. Ю. Жиронкиной, науч. ред. Б. Загуменнов. 2-е изд., испр. и доп. М.: Фонд «Сохраним Тибет».
- Щедровицкий 1967 – *Щедровицкий Г.П.* О методе семиотического исследования знаковых систем. // Семиотика и восточные языки. М.
- Щербатской 1904 – *Щербатской Ф.И.* Буддийский философ о единобожии. // ЗВОРАО, т. XVI, вып. 1.
- Щербатской 1988 – *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.
- Щербатской 1995 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1–2. СПб.
- Элиаде 1987 – *Элиаде М.* Космос и история. М.

- Эрман 1980 – *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.
Янгутов 1982 – *Янгутов Л.Е.* Философское учение школы хуаянь.
Новосибирск.

* * *

- Ahir 1971 – *Ahir D.C.* Buddhism in the Punjab, Haryana and Himachal Pradesh.
Delhi.
- Ajitaimitra 1990 – Die Ratnāvalīṭikā des *Ajitaimitra*. Hrsg. und erl. von Yukihiro
Okada. Bonn.
- Ames 1986 – *Ames W.L.* Buddhapālita's Exposition of the Madhyamaka. // JIPh. Vol. 14, № 4.
- Ames 1995 – *Ames W.L.* Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa. // JIPh. Vol. 23, № 3.
- Ancient Teachings 1990 – Ancient Teachings of Tibetan Buddhism. Dharma
Publishing. Berkeley.
- Androssov 1986 – *Androssov V.P.* Māyavāda according to the Ratnāvalī of
Nāgārjuna. // Freedom, Progress and Society. Essays in Honour of Prof.
K. S. Murty. Delhi.
- Androssov 1986–87 – *Androssov V.P.* Teacher's Lines of Succession in
Nāgārjuna's School. // The Indian Historical Review. Vol. 13, № 1–2.
- Androssov 1989 – *Androssov V.P.* Kinds of Textual Activity in the Early
Mādhyamika. // Buddhists for Peace. Vol. 11, № 1.
- Androssov 1996 – *Androssov V.P.* On the Philosophy of Buddhism and of the
West. // Dharmadoot. Vaisakha Purnima Special. Sarnath.
- Androssov 1997 – *Androssov V.P.* Three Points of View on Nāgārjuna's
Hagiography. // Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature. Vol. 1. Ed.
by K.N. Mishra. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Androssov 1997a – *Androssov V.P.* Dialectics of Reason and Insight in
Nāgārjuna's Works. // Glimpses of the Sanskrit Buddhist Literature. Vol.
1. Ed. by K.N. Mishra. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Androssov 1999 – *Androssov V.P.* Universal Humanity and Fundamental
Buddhist Principles. // In Search of Truth. Prof. S. Rinpoche Felicitation
Volume. Sarnath: Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Anguttara-nikaya 1932 – The Book of the Gradual Sayings. Transl. by
F.L. Woodward. London.
- Aryadeva 1923 – *Aryadeva*. Catuḥśataka. Ed. by P.L. Vaidya. P.
- Ashoka's Edicts 1993 – The Edicts of King Asoka. An English rendering by
S. Dhammika. // WP, No. 386–387.

- Ashtasahasrika 1888 – *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Ed. by *R.L. Mitra*. Calcutta.
- Ashtasahasrika 1958 – *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Transl. into English by *E. Conze*. Calcutta.
- Ashtasahasrika 1960 – *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Ed. by *P.L. Vaidya*. Darbhanga.
- Bana 1897 – *Harṣa-carita* of Bāṇa. Transl. by E.B. Cowell, F.W. Thomas. L.
- Bureau 1956 – *Bureau A. Trois traités sur les sectes bouddhiques attribuées à Vasumitra, Bhavya et Vinitadeva*. // *Journal Asiatique* (P.), № 244
- Bureau 1963 – *Bureau A. Recherches sur la Biographie du Buddha dans les Sutra-Pitaka et les Vinaya-Pitaka Anciens*. 2 t. P. 1963, 1975.
- Bureau 1991 – *Bureau A. Quelques considérations sur le problème posé par la date du Parinirvana du Buddha*. // DHB, P. 1.
- Bureau 1999 – *Bureau A. The End of the Buddha's Life according to the Ekottara-agama*. // BSR, Vol. 16, No. 2.
- Bauddha-stotra 1994 – *Bauddha-stotra-saṃgraha*. Ed. by J. Shastri Pandeya. Delhi.
- Beal 1892 – *The Suhrillekha or «Friendly Letter»*, Written by Lung Shu (Nāgārjuna). Transl. from the Chinese by S. Beal with the Chinese Text. L.
- Beal 1981 – *Beal Samuel. Buddhist Records of the Western World (Si-Yu-Ki)*. Transl. from Chinese of Hiuen Tsiang (A. D.: 629) in two volumes (Bound in One). Delhi.
- Bechert 1963 – *Bechert H. Zur Frühgeschichte des Mahāyāna Buddhismus*. // *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Bd. 13, H. 3.
- Bechert 1978 – *Bechert H. The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahāvamsa and Political Thinking*. // *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*. Cambersburg.
- Bechert 1985 – *Bechert H. Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayana-Literatur. Erster Teil*. // *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-historische Klasse. Dritte Folge*, № 149.
- Bechert 1986 – *Bechert H. Die Lebenszeit des Buddha – das älteste feststehende Datum der Indischen Geschichte*. // *Göttingen (Nachr. der Akad. der Wissenschaften. Philolog.-historische Klasse*, № 4).
- Bechert 1989 – *Bechert H. The Problem of the Determination of the Date of the Historical Buddha*. // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens*. B. XXXIII.
- Bechert 1991 – *Bechert H. Introductory Essay*. // DHB, P. 1.
- Bechert 1991a – *Bechert H. The Date of the Buddha – an Open Question of Ancient Indian History*. // DHB, P. 1.

- Bechert 1991b – *Bechert H.* The Origin and the Spread of the Theravāda Chronology. // DHB, P. 1.
- Beckwith 1983 – *Beckwith C.I.* The Revolt of 755 in Tibet. // Contributions on Tibetan Language, History and Culture. Ed. by E. Steinkellner and H. Tauscher. – WSTB, Heft 10.
- Beckwith 1987 – *Beckwith C.I.* The Tibetan Empire in Central Asia. Princenton.
- Bell 1968 – *Bell Ch.* The Religion of Tibet. Oxford.
- Bentor 2010 – *Bentor, Yael.* The Convergence of Theoretical and Practical Concerns in a Single Verse of the Guhyasamāja Tantra. // Tibetan Ritual, ed. Ignacio Cabezon. Oxford University Press, pp. 89–102.
- Beyer 1977 – *Beyer S.* Notes on the Vision Quest in Early Mahayana. // PRS.
- Bhattacharjee 1979 – *Bhattacharjee A.* History of Ancient India. Delhi.
- Bhattacharya 1931 – *Bhattacharya V.* Mahāyānavimśaka of Nāgārjuna. Reconstruc. Sanskrit Text, the Tibetan and Chinese Versions with English Transl. Calcutta.
- Bhattacharya 1939 – *Bhattacharya V.* Bhota-prakāśa. A Tibetan Chrestomaty. Calcutta.
- Bhattacharya 1978 – *Bhattacharya K.* The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigraha-vyāvartanī). Delhi.
- Bhattacharyya 1933 – *Bhattacharyya B.* What is Deity Represents. // IHQ, 1933 Vol. IX, № 1.
- Bhattacharyya 1981 – *Bhattacharyya N.N.* History of Researches on Indian Buddhism. Delhi.
- Bodhicarya-avatara 1960 – Bodhicaryāvatāra of Śāntideva. Ed. by V. Bhattacharya of Sanskrit and Tibetan Texts. Calcutta.
- Bodhicitta-vivarana 1991 – Bodhicitta-vivaraṇa of Nāgārjuna and Bodhicitta-bhāvana of Kamalaśīla. Tibetan Version and Hindi Transl. by Gyaltsen Namdol. Sarnath: the Central Institute of Higher Tibetan Studies.
- Bodhisattvabhūmi 1966 – Bodhisattvabhūmi [Being the XVth Section of Asaṅgapaḍa's Yogacarabhūmi]. Ed. by N. Dutt. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Brahma-jala 1978 – The Discourse on the All-embracing Net of Views. The Brahmajāla Sutta and its Commentaries. Transl. from the Pali by *Bhikkhu Bodhi*. Kandy.
- Broido 1983 – *Broido M.* Bshad thabs: Some Tibetan Methods of Explaining the Tantras // Contribution on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy. Ed. by E. Steinkellner and H. Tausher. WSTB, Wien.
- Bronkhorst 1985 – *Bronkhorst J.* Nāgārjuna and the Naiyāyikas. // JIPh. Vol. 13, № 2.

- Bronkhorst 2009 – *Bronkhorst Johannes*. Buddhist Teaching in India. Boston.
- Bronkhorst 2011 – *Bronkhorst Johannes*. Buddhism in Shadow of Brahmanism. Leiden- Boston.
- Brown 1991 – *Brown B. I.* The Buddha Nature. A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna. Delhi.
- Buddha-carita 1972 – The Buddhacarita, or Acts of the Buddha. Pt. 1–2. Ed. by *E. H. Johnston*. Delhi.
- Buddha-carita 1984 – The Fo-sho-hing-tsan-king. A Life of Buddha by Aśvaghosha Bodhisattva. Transl. from Sanskrit into Chinese by Dharmaraksha. A. D. 420 and from Chinese into English by *Samuel Beal*. Delhi.
- Buddha-carita 1995 – Aśvaghosha's Buddhacarita. The Life of the Buddha. Sanskrit Text with Word-by-word Translation by *I. Schotsman*. Sarnath/Varanasi.
- Buddhadasa 1965 – *Buddhadasa Bhikkhu*. Dhamma – the World Saviour. Bagkok.
- Buddhapalita 1913–1914 – *Buddhapālita*. Mūlamadhyamaka-vṛtti. Tibetische Übersetzung hrsg. von Max Walleiser. H. 1–2. SPb.
- Buddha's Date 1987 – On the Date of the Historical Buddha and the Importance of its Determination for Historiography and World History. Symposium (April 1988). Summaries and Papers. Gottingen. 1987.
- Buddhism 1969 – Readings in Eastern Religious Thought. Vol. 2: Buddhism. Ed. by *A. M. Frazier*. Philadelphia.
- Buddhism 1975 – Buddhism: a Modern Perspective. Ed. by *Ch. S. Prebish*, etc. London.
- Buddhism 1987 – Buddhism in Translations. By *H. C. Warren*. Delhi.
- Buddhist Birth Stories 1925 – The Buddhist Birth Stories. Transl. by *T. W. Rhys Davids* of Nidana-katha. London.
- Buddhist Mahayana Texts 1978 – Buddhist Mahāyāna Texts. Transl. by *E. B. Cowel, F. Max Muller, J. Takakusu*. Delhi.
- Buddhist Sutras 1980 – Buddhist Sutras. Transl. from Pali by *T. W. Rhys Davids*. Delhi.
- Bu ston 1931–1932 – *Obermiller E.* (Bu ston) History of Buddhism (Chos 'byung). Pt 1–2. Heidelberg.
- Cabezón 2010 – Tibetan Ritual. Ed. by *Jose Ignacio Cabezón*. Oxford.
- Cakrasamvara Tantra 2007 – *Gray D. B.* The Cakrasaṃvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka). A Study and Annotated Translation. N. Y.
- Campbell 2009 – *Campbell John R. B.* Vajra Hermeneutics: A Study of Vajrayāna Scholasticism in the *Pradīpoddhyotana*. Submitted... for the degree of Doctor of Philosophy. Columbia University, N. Y. (Интернет-ресурсы).

- Caryāmelāpakapradīpa 2000 – Caryāmelāpakapradīpam of Ācārya Āryadeva. Ed. by Janardan Shastri Pandey. CIHTS, Rare Buddhist Texts Series – 22. Sarnath, Varanasi.
- Caryāmelāpakapradīpa 2007 – *Wedemeyer Ch. K.* Āryadeva's Lamp that Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa). The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble Tradition. Ed. and translated with introduction, N. Y.
- Caryāmelāpakapradīpa 2009 – *Wedemeyer Ch. K.* Āryadeva's Lamp that Integrates the Practices (Caryāmelāpakapradīpa): The Gradual Path of Vajrayāna Buddhism According to the Esoteric Community Noble tradition. Part Three: Critically Edited Sanskrit Text. – SARIT: Search and Retrieval of Indic Texts transcript. L.
- Candrakīrti 1974 – *Candrakīrti*. Analysis of Going and Coming, the Second Chapter of «Clear Words». Transl. by *J. Hopkins*. Dharamsala.
- Cattopadhyaya 1972 – *Cattopadhyaya A.* Catalogue of Indian (Buddhist) Texts in Tibetan Transl. Kanjur & Tanjur. Vol. 1. Texts (Indian Titles) in Tanjur. Calcutta.
- Catuh-stava 1985– *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Catustava. // JIPh. Vol. 13, № 1.
- Catus-parisat-sutra 1952 – Das Catusparisatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde. Text in Sanskrit und Tibetisch, vergleichen mit dem Pali... (Aus Vinaya der Mūlasarvastivādins). Hrsg. von *E. Waldschmidt*. T.I. Berlin.
- Chatalian 1983 – *Chatalian G.* Early Indian Buddhism and the Nature of Philosophy: a Philosophical Investigation // JIPh, vol. 11.
- Chatterjee 1977 – *Chatterjee H.* Philosophy of Nāgārjuna, as Contained in the Ratnāvalī. Calcutta.
- Chattopadhyaya 1967 – *Chattopadhyaya A.* Atīśa and Tibet. Calcutta.
- Chattopadhyaya 1972 – *Chattopadhyaya A.* Catalog of Indian (Buddhist) Texts in Tibetan Translation. Kanjur and Tanjur. Vol. 1: Texts (Indian Titles) in Tanjur. Calcutta.
- Chaudhuri 1979 – *Chaudhuri N. C.* Hinduism. A Religion to Live by. London.
- Chemparathy 1968–1969 – *Chemparathy G.* Two Early Buddhist Refutation of the Existence of īśvara as the Creator of the Universe. // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasien, Bd. XII–XIII.
- Cheng 1976 – *Cheng Hsühe-li.* Nāgārjuna's Approach to the Problem of the Existence of God. // Religious Studies, № 12.
- Cheng 1977 – *Cheng Hsühe-li.* The Problem of God in Buddhism. // The Theosophist. Vol. 98.

- Cheng 1982 – *Cheng Hsühe-li*. Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise. Transl. from Chinese. Dordrecht.
- Cheng 1991 – *Cheng Hsühe-li*. Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources. Delhi.
- Chizuko 1985 – *Chizuko Yoshimizu*. On the Yogācāra-Mādhyamika Theory in the Jñānapāda School. // Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu), Vol. XXXIV, No 1.
- Chizuko 1987 – *Chizuko Yoshimizu*. The Theoretical Basis of the *bskyed rim* as Reflected in the *bskyed rim* Practice of the Arya School. // Report of the Japanese Association for Tibetan Studies, No. 33.
- Chizuko 1988 – *Chizuko Yoshimizu*. The Definition of bodhicitta in the Bodhicittavivaraṇa. // Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyogaku Kenkyu), Vol. XXXVI, No 2.
- Conze 1956 – *Conze E*. Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung. Stuttgart.
- Conze 1958 – Buddhist Wisdom Books Containing the Diamond Sutra and the Heart Sutra. Transl. and Explain. by *E. Conze*. L.
- Conze 1973 – The Short Prajñāpāramitā Texts. Transl. by *E. Conze*. L.
- Conze 1978 – *Conze E*. The Prajñāpāramitā Literature. Tokyo.
- Conze 1990 – *Conze E*. The Large Sutra on Perfect Wisdom. Translation. Delhi.
- Csoma 1984 – *Csoma de Kőrös A*. A Collected Works. Ed. by J. Terjek. Vol. 3. Budapest.
- Csoma 1984a – *Csoma de Kőrös A*. Notices on the Life of Shakya, Extracted from the Tibetan Authorities. – Collected Works of Alexander Csoma Korosi. Vol. 4. Budapest.
- Dalai Lama 1988 – *The Fourteenth Dalai Lama*. Kindness, Clarity, and Insight. Transl. by Jeffrey Hopkins. New York.
- Dalton 2005 – *Dalton J*. A Crisis of Doxography: How Tibetans Organized Tantra during The 8th – 12th Centuries // JIABS, Vol. 28, No.1.
- Dargyay 1979 – *Dargyay E*. The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet. Delhi.
- Dargyay 1985 – *Dargyay E*. The Concept of a «Creator God» in Tantric Buddhism. // JIABS. Vol. 8, № 1.
- Davidson 2002 – *Davidson R. M*. Indian Esoteric Buddhism. A Social History of the Tantric Movement. N. Y.
- Dashabhumika 1967 – *Daśabhūmikasūtram*. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga.
- Dashabhumika 1968 – *Honda M*. Annotated Translation of the Daśabhūmika-Sūtra. // Studies in South, East and Central Asia. Delhi.

- Dating 1991–1992, 1997 – The Dating of the Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha. P. 1–3. (Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 1–3). Ed. by *H. Bechert*. Göttingen, 1991–1992, 1997.
- Datta 1967 – *Datta D. M.* Some Philosophical Aspects of Indian Political, Legal and Economic Thought. – The Indian Thought. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu.
- Dayal 1932 – *Dayal Har.* The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. L.
- Dhamma-pada 1977 – Dhammapada. Ed. and transl. into Hindi by *Sanghasena Singh*. Delhi.
- Dharmasangraha 1885 – The Dharma-saṅgraha. An Ancient Collection of Buddhist Technical Terms. Prepared for Publication by *Kenjiu Kasawara*. Ed. by F. Max Muller and H. Wenzel. Oxf.
- Dharmasangraha 1984 – A Dictionary of Buddhist Technical Terms. An Ancient Buddhist Text Ascribed to Nāgārjuna. Delhi.
- Dharmasangraha 1984a – The Dharmasaṅgraha of Nāgārjuna. ed. by *K. Kasawara, M. Müller*. Delhi.
- Dharmasangraha 1988 – Dharmasaṅgraha of Ācārya Nāgārjuna. Transl. and ed. by *Acarya Gyaltsen Namdol*. Sarnath.
- Dharmasangraha 1993 – Dharmasaṅgraha of Ācārya Nāgārjuna (Excellent Collection of Doctrine). Transl. into English by *Tashi Zangmo* and *Dechen Chime*. Sarnath.
- Dietz 1980 – *Dietz S.* Die Buddhistische Briefliteratur Indiens. T. I–III. Bonn.
- Dietz 1980a – *Dietz S.* The Fifth Chapter of Nāgārjunas Ratnāvalī. // Journal of the Nepal Research Centre. № 4.
- Dietz 1983 – *Dietz S.* The Author of the Suhrillekha. // WSTB, H. 11.
- Digha-Nikaya 1899–1921 – Dialogues of the Buddha in 3 vols. Transl. by *T. W. Rhys Davids*. London.
- Doboom 2001 – Buddhist Translations. Problems and Perspectives. Ed. by *Doboom Tulku*. Delhi.
- Dowman 1984 – *Dowman K.* Sky Dancer. The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel. L.
- Dsanglun 1978 – Der Weise und der Tor. Buddhistische Legenden. Lpz.
- Dutt 1930 – *Dutt N.* Aspects of Mahāyāna Buddhism. Calcutta.
- Dutt 1960 – *Dutt S.* Early Buddhist Monachism. Bombay.
- Dutt 1978 – *Dutt N.* Mahāyāna Buddhism. Delhi.
- Dutt 1981 – *Dutt N.* Early Monastic Buddhism. Calcutta.
- Dutt 1988 – *Dutt S.* Buddhist Monks and Monasteries of India. Delhi.

- Eggermont 1991 – *Eggermont P.H.L.* The Year of Mahāvīra's Decease. // DHB, P. 1.
- Eggermont 1991a – *Eggermont P.H.L.* The Year of Buddha's Mahāparinirvāṇa. // DHB, P. 1.
- Encyclopaedia 1961–1993 – Encyclopaedia of Buddhism. Vols. I–V. Ed. by *G.P. Malasekera* and others. Sri Lanka.
- Encyclopedia 1983 – Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography. Compiled by Karl H. Potter. Delhi.
- Encyclopedia 2002 – Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D. Edited by Karl H. Potter. Delhi.
- Encyclopedia 2003 – Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume IX. Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D. Edited by Karl H. Potter. Delhi.
- Erdosy 1985 – *Erdösy G.* The Origin of Cities in the Ganges Valley. // Journal of Economie and Social Histoty of the Orient. Leiden, vol. 28, № 1–3.
- Erdosy 1988 – *Erdösy G.* Urbanisation in Early Historic India. Oxford.
- Esoteric Buddhism 2011 – Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia. Ed. by Ch.D. Orzech, H.H. Sorensen, R.K. Payne. Leiden-Boston.
- Fa-Hien 1886 – *Fa-Hien.* A Record of Buddhistic Kingdoms. Transl. by J. Legge. Oxford.
- Frauwallner 1956 – *Frauwallner E.* Die Philosophie des Buddhismus. B.
- Frauwallner 1956a – *Frauwallner E.* The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Roma.
- Galloway 1989 – Galloway B. Some Logical Issues in Madhyamaka Thought. // JIPh. Vol. 17, № 1.
- Gäng 1988 – *Gäng Peter.* Das Tantra der Verborgenen Vereinigung: *Guhyasamāja-Tantra*. München: Eugen Diederichs Verlag.
- Gaur 1981 – Gaur R.C. The Painted Grey Ware and the Aryan Problem. // ЭПИЦА.
- Ghosh 1973 – Ghosh A. The City in Early Historic India. Simla.
- Gita 1970 – Śrīmad-bhagavadgītā. Gitapres, Gorakhpur.
- Glaserapp 1954 – *Glaserapp H.* Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen. // Akademie der Wissenschaften und Literatur Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1954, № 8 (Wiesbaden).
- Glaserapp 1966 – *Glaserapp H.* Der Buddhismus – eine atheistische Religion. München.
- Gombrich 1988 – *Gombrich R.* Theravāda Buddhism. L.

- Gombrich 1992 – *Gombrich R.* Dating the Buddha: a Red Herring Revealed. // DHB, p. 2.
- Gombrich 1994 – *Gombrich R.* – Heinz Bechert. The Dating of the Historical Buddha. // *Göttingische Gelehrte Anzeigen*. 246. Jahrgang. Heft 1/2. Göttingen.
- Gombrich 1996 – *Gombrich R.* How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings. London.
- Gomez 1977 – *Gomez L.* Proto Madhyamika in the Pali Canon. // PhEW, Vol. 26, № 2.
- Gomez 1977a – *Gomez L.* The Bodhisattva as the Wonder-worker. // PRS.
- Gonda 1965 – *Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. The Hague.
- Coomaraswamy 1964 – *Coomaraswamy A.* Buddha and the Gospel of Buddhism. New York.
- Gopal 1981 – *Gopal L.* Non-Aryan Contributions to Indian Culture. // ЭПИЦА.
- Govinda 1976 – *Lama Anagarika Govinda.* Psycho-cosmic Symbolism of the Buddhist Stupa. Emeryville.
- Granoff 1984 – *Granoff Ph.* Holy Warriors: A Preliminary Study of some Biographies of Saints and Kings in the Classical Indian Tradition. // JIPh. Vol. 12, № 3.
- Granoff 1986 – *Granoff Ph.* The Miracles of a Hagiography without Miracles: some Comments on the Jain Lives of the Pratyeka-buddha Karakaṇḍa. // JIPh. Vol. 14, № 4.
- Granoff 1994 – *Granoff Ph.* Jain Biographies of Nāgārjuna: Notes on the Composing of a Biography in Medieval India. // Monks and Magicians. Religious Biographies in Asia. Ed. by Ph. Granoff and Koichi Shinohara. Delhi.
- Granoff 1994a – *Granoff Ph.* The Biographies of Arya Khapatacarya: A Preliminary Investigation into Transmission and Adaptation of Biographical Legends. – Monks and Magicians. Religious Biographies in Asia. Ed. by Ph. Granoff and Koichi Shinohara. Delhi.
- Gray 2007 – *Gray D.B.* The Cakrasamvara Tantra: Its History, Interpretation, and Practice in India and Tibet // Religion Compass, 1/6, pp. 695–710.
- Great Vehicle 1989 – Studies in the Literature of the Great Vehicle. Three Mahayana Buddhist Texts. Ed. by L.O. Gomes and J.A. Silk. Ann Arbor.
- Guenther 1976 – *Guenther H.V.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Boulder (Colorado) and London.
- Guhyasamaja Tantra 1931 – Guhyasamāja-tantra, or Tathāgataguhyaka. Ed. by B. Bhattacharyya. Gaekwad's Oriental Series no. 53, Baroda, 1931 (reprint 1967).

- Guhyasamāja Tantra 1965 – Guhyasamāja Tantra. Critical edition by S. Bagchi. Buddhist Sanskrit Texts no. 9, Darbhanga, 1965.
- Guhyasamāja Tantra 1971 – A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra by Francesca Fremantle. L. (Копия диссертации в Интернет ресурсе)
- Guhyasamāja Tantra 1978 – The Guhyasamāja Tantra. A New Critical Edition by Yukei Matsunaga. Toho Shuppan, Inc. Osaka.
- Guhyasamāja Tantra 2001 – Ārya Śrī Guhyasamājantraṃ with Guhyasamā jatantrapradīpodyotanaṭīkā Ṣaṭkoṭī Vyākhyā of Ācārya Candrakīrti (with Nevārī, or nepālabhāṣā, translation). Prepared by Divyavajra Vajracharya and edited by Herakaji Vajracharya. Lalitpur.
- Gyel-tsap 1994 – Gyel-tsap. Yogic Deeds of Bodhisattvas. Gyel-tsap on Aryadeva's Four Hundred. Commentary by Geshe Sonam Rinchen. Transl. and ed. by Ruth Sonam. N. Y.
- Hackmann 1982 – *Hackmann H.* Buddhism as a Religion. Delhi.
- Hahn 1982 – *Hahn M.* Nāgārjuna's Ratnāvalī. Vol. I. The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese). Bonn.
- Hahn 1982a – *Hahn M.* On Numerical Problem in Nāgārjuna's Ratnāvalī. // IBS.
- Hahn 1987 – *Hahn M.* Das älteste Manuskript von Nāgārjuna's Ratnāvalī. // Studien zur Indologie und Iranistic. H. 13/14 (Reinbek).
- Hahn 1987a – *Hahn M.* Das Nāgārjuna's zugeschriebene Daṇḍakavṛttastotra. // Berliner indologische Studien. B. 3. Reinbek.
- Hahn 1988 – *Hahn M.* Bemerkungen zu zwei Texten aus dem Phudrag-Kanjur. // Indology and Indo-Tibetology. Thirty Years of Indian and Indo-Tibetan Studies in Bonn. Bonn.
- Hahn 1990 – *Hahn M.* Hundert Strophen von Lebensklugheit. Nāgārjuna's Prajñāśataka. Tibetisch und Deutsch. Bonn.
- Halder 1977 – *Halder J.R.* Early Buddhist Mythology. Delhi.
- Harrison 1990 – *Harrison P.* The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present. An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Hartel 1991 – *Hartel H.* Archaeological Research on Ancient Buddhist Sites. // DHB, P. 1.
- Hartzell 1997 – *Hartzell J.F.* Tantric Yoga. A Study of the Vedic Precursors, Historical Evolution, Literatures, Cultures, Doctrines, and Practices of the 11th Century Kāśmiri Śaivite and Buddhist Unexcelled Tantric Yogas. Submitted... for the degree of Doctor of Philosophy. Columbia University, N. Y. (Интернет-ресурс).
- Hattori 1982 – *Hattori M.* The Dream Simile in Vijñānavāda Treatises. // IBS.

- Hevajra-tantra-1 1959 – The Hevajra Tantra. A Critical Study by L. Snellgrove. Pt. 1. Introduction and Translation. London Oriental Series – Vol. 6. L.
- Hevajra-tantra-2 1959 – The Hevajra Tantra. A Critical Study by L. Snellgrove. Pt. 2. Sanskrit and Tibetan Texts. London Oriental Series – Vol. 6. L.
- Hevajra Tantra 2001 – *Farrow G. W. and Menon I.* The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Hikata 1983 – Ryusho Hikata. Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sūtra. Edited with an Introductory Essay.
- Hoffmann 1950 – *Hoffmann H.* Quellen zur Geschichte der Tibetischen Bon Religion. Wiesbaden.
- Hoffmann 1956 – *Hoffmann H.* Die Religionen Tibets. Freiburg/München.
- Hoffmann 1990 – *Hoffmann H.* Early and Medieval Tibet. // The Cambridge History of Early Inner Asia. Ed. by D. Sinor. Cambridge.
- Hopkins 1975 – Nāgārjuna's and the Seventh Dalai Lama. The Precious Garland and the Song of the Four Mindfulnesses. Transl. by *J. Hopkins* and Lati Rinpoche with Anne Klein. L.
- Hummel 1958 – *Hummel S.* Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt der Tibeters, I. // Paideuma, Bd. 6, Hft. 8.
- Hummel 1959 – *Hummel S.* Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion. // Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro Sacra. Budapest.
- Hummel 1961 – *Hummel S.* Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt der Tibeters, II. // Paideuma, Bd. 7, Hft. 7.
- Huntington 1983 – *Huntington C. W.* The System of the two Truths in the «Prasannapadā» and the «Madhyamakāvatāra». A Study in the Mādhyamika Soteriology. // JIPh. Vol. 11, № 1.
- Huntington 1992 – *Huntington C. W.* with *Geshe Namgyal Wangchen.* The Emptiness of Emptiness. An Introduction to Early Indian Madhyamika. Delhi.
- Iida 1980 – *Iida Sh.* Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism. Tokyo.
- Inada 1970 – *Inada K. K.* Nāgārjuna. A Translation of His Mūlamadhyamaka-Kārikā with the Introductory Essay. Tokyo.
- Inagaki 1998 – *Inagaki H.* Nāgārjuna's Discourse on the Ten Stages. (Daśabhūmika-vibhaṣa). A Study and Translation from Chinese of the Verses and Chapter 9. Ryukoku Gakkai.
- Irwin 1980 – *Irwin J.* The Axial Symbolism of the Early Stupa: on Exegesis. // The Stupa. Its Religions, Historical and Architectural Significance. Ed. by A. L. Dallapicola. Wiesbaden.

- Isaacson 1998 – *Isaacson Harunaga*. Tantric Buddhism in India (from c. A. D. 800 to c. A. D. 1200). // *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Band II, Hamburg, pp. 23–49.
- Jamspal, Santina 1974 – *Jamspal L.* and *Santina P.* The Heart of Independent Origination of Acarya Nāgārjuna with Commentary by the Author Translated into English from the Tibetan. // *BS*, Vol. 1.
- Jayatilleke 1963 – *Jayatilleke K.N.* Early Buddhist Theory of Knowledge. L.
- Johnston 1938 – *Johnston E.H.* Nāgārjuna's List of Kuśala-dharmas. // *IHQ*. Vol. XIV, № 2.
- Jong 1976 – *Jong J.W. de.* A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Varanasi.
- Jong 1978 – *Jong J.W. de.* Review on the Precious Garland... Transl. by J. Hopkins and Lati Rinpoche. // *IJJ*. Vol. 20, № 1/2.
- Joshi 1973 – *Joshi L.M.* Aspects of Buddhism in Indian History. // The Wheel Publication. Kandy, № 195/196.
- Joshi 1977 – *Joshi L.M.* The Legend of Nāgārjuna's Murder. // *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nagarjuna*. Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Joshi 1983 – *Joshi L.M.* Discerning the Buddha. A Study of Buddhism and of the Brahmanical Hindu Attitude to It. Delhi.
- Joshi 1987 – *Joshi L.M.* Studies in the Buddhistic Culture of India (7–8-th). Delhi.
- Joshi 1991–1992 – *Joshi Lal Mani.* Religious Changes in Late Indian Buddhist History (I–III) // *BSR*, Vol. 8, No. 1–2, Vol. 9, No. 1, No. 2.
- Kajiyama 1966 – *Kajiyama Y.* An Introduction to Buddhist Philosophy. An Annotated Translation of Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta. Kyoto.
- Kalff 1983 – *Kalff M.* Rgyal Tshab Rje's Interpretation of the Astināstivratikrama in Nāgārjuna's Ratnāvalī. // *WSTB*, H. 11.
- Kalhana 1963 – Rājatarāṅgiṇī of Kalhaṇa. Pt. I. Hoshiarpur.
- Kalupahana 1976 – *Kalupahana D.J.* Buddhist Philosophy. A Historical Analysis. Honolulu.
- Kalupahana 1986 – *Kalupahana D.J.* Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way. Mūlamadhyamakakārikā. Introduction, Sanskrit Text, English Translation. N. Y.
- Karetzky 1995 – *Karetzky P.E.* The First Sermon. // *East and West*. Vol. 45, Nos. 1–4.
- Karmay 1972 – *Karmay S.G.* The Treasure of Good Sayings: a Tibetan History of Bon. L.

- Karmay 1988 – *Karmay S. G.* The Great Perfection (rDzogs chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism. Leiden.
- Katz 1979 – *Katz N.* Indrabhuti's "Confession of Errors in the Roots and Branches of the Vajrayāna": A Critical Edition, English Translation and Discussion. // *JIABS*, Vol. 2, No. 2.
- Katz 1983 – *Katz N.* Tibetan Hermeneutics and Yāna Controversy. // *WSTB*, H. 11.
- Katz 1989 – *Katz N.* Buddhist Images of Human Perfection. Delhi.
- Kelsang Gyatso 2000 – *Geshe Kelsang Gyatso.* Essence of Vajrayāna. The Highest Yoga Tantra Practice of Heruka Body Mandala. Delhi.
- Khantipalo 1979 – *Khantipalo Bhikkhu.* Banner of the Arahants. Kandy.
- Khosla 1972 – *Khosla S.* History of Buddhism in Kashmir. Delhi.
- Khosla 1986 – *Khosla S.* Āśvaghoṣa and his Time. Delhi.
- Khosla 1989 – *Khosla S.* The Historical Evolution of the Buddha Legend. Delhi.
- Khosla 1991 – *Khosla S.* Lalitavistara and the Evolution of the Buddha Legend. Delhi.
- Kimura 1927 – *Kimura R.* A Historical Study of the Terms Hīnayāna and Mahāyāna, and the Origin of Mahāyāna Buddhism. Calcutta.
- Kinsley 1982 – *Kinsley D. R.* Hinduism. A Cultural Perspective. N. Y.
- Kloetzli 1983 – *Kloetzli R.* Buddhist Cosmology. Delhi.
- Kochumuttom 1982 – *Kochumuttom Th. A.* A Buddhist Doctrine of Experience. Delhi.
- Komito 1987 – *Komito D. R.* Nāgārjuna's «Seventy Stanzas». Transl. and Comment. N. Y.
- Kongtrul 1995 – *Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé.* The Light of Wisdom. Boston & London.
- Kongtrul 2000 – The Mahāyāna Uttaratantra Shāstra by Ārya Maitreya written down by Ārya Asanga Commentary by Jamgön Kongtrül Lodrö Thayé "The Unassailable Lion's Roar" explanation by Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche translated by Rosemarie Fuchs. N. Y.
- Korobov 2010 – *Korobov V.* Mimesis: Some Reflections on bodhicitta verses in the second chapter of the Guhyasamāja-tantra // *Acta Orientalia Vilnensia* (Vilnius Universitetas). Tomas 11, nr.1, pp. 125–143.
- Koves 1979 – *Koves M.* A Prajñāpāramitā Hymn in Uigur. // *Papers on the Literature of Northern Buddhism Presented at the Körösi Csoma Memorial Seminar.* Delhi.
- Kumar 1980 – *Kumar P.* Nagarjuna's Yogaratnamala. Delhi.
- Kumoi 1997 – *Shozen Kumoi.* The Concept of Yoga in the Nikāyas. // *BAUDDHA.*

- Kunst 1939 – *Kunst A.* Probleme der buddhistischen Logik in der Darstellung des Tattvasaṅgraha. Krakow.
- Kunst 1948 – *Kunst A.* The Two-membered Syllogism. // Rocznik Orientalistyczny, (Krakow), T. XV.
- Kvaerne 1974 – *Kvaerne P.* The Canon of the Tibetan Bonpos. // IJ, vol. 16, No. 1–2.
- Kvaerne 1986 – *Kvaerne P.* An Antology of Buddhist Tantric Songs. A Study of the Caryagīti. Bangkok.
- Lal 1981 – *Lal B. B.* The Indo-Aryan Hypothesis vis-à-vis Indian Archaeology. // ЭПИЦА.
- Lalitavistara 1958 – Lalitavistara. Ed. by *P.L. Vaidya*. Darbhanga.
- Lalitavistara 1983 – The Voice of the Buddha: The Beauty of Compassion. Vol. I – II. Trans. into English from the French by G. Bays.
- Lamotte 1944–1980 – *Lamotte É.* Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna. (Mahāprajñāpāramitāśāstra). T. I–V. Louvain: t. I-1944 (1966); t. II-1949 (1967); t. III-1970; t. IV-1976; t. V-1980.
- Lamotte 1958 – *Lamotte É.* Histoire du bouddhisme indien. T.I. Louvain.
- Lamotte 1962 – *Lamotte É.* L'enseignement de Vimalakīrti. Louvain.
- Lamotte 1973 – *Lamotte É.* Der Verfasser des Upadeśa und seine Quellen. // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologische-historische Klasse, № 2.
- Lamotte 1983 – *Lamotte É.* The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism. // BSR. Vol. I, № 1.
- Lamotte 1985 – *Lamotte É.* The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism. // BSR. Vol. 2, № 1–2.
- Lamotte 1987 – *Lamotte É.* Religious Suicide in Early Buddhism. // BSR. Vol. 4, № 2.
- Lamotte 1988 – *Lamotte É.* History of Indian Buddhism from the Origin to the Saka Era. Transl. from French by Sara Webb-Boin. Louvain.
- Lang 1986 – *Lang K.* Āryadeva's Catuḥśataka. On the Bodhisattva's Cultivation of Merit and Knowledge. Copenhagen.
- Lankavatara 1923 – Lankāvatāra. Ed. by *Bunyin Nanjio*. Kyoto.
- Lankavatara 1932 – The Lankāvatāra Sūtra. Transl. from the original Sanskrit by *D. T. Suzuki*. L.
- Lankavatara 1963 – Lankāvatāra. Ed. by *P.L. Vaidya*. Darbhanga.
- Last Days 1974 – Last Days of the Buddha. // The Wheel Publication, 1974, № 67–69.

- Lessing, Wayman 1978 – *Lessing F.D. and Wayman A.* Introduction to the Buddhist Tantric Systems. Delhi.
- Lethcoe 1977 – *Lethcoe N.R.* The Bodhisattva Ideal in the Aṣṭa- and Pañca-Sāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtras. // PRS.
- Li An-che 1948 – *Li An-che.* Rnin-ma-pa: the Early Form of Lamaism. // JRAS, No. 1.
- Lindtner 1981 – *Lindtner Ch.* Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources. // JIPh. Vol. 9, № 2.
- Lindtner 1982 – *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen.
- Lindtner 1982a – *Lindtner Ch.* Adversaria Buddhica. // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Bd. XXVI.
- Lindtner 1983 – *Lindtner Ch.* Nāgārjuna's Vyavahārasiddhi. // WSTB, H. 11.
- Lindtner 1985 – *Lindtner Ch.* Review on M. Hahn, Nāgārjuna's Ratnāvalī. // IJ. Vol. 28, № 4.
- Lindtner 1986 – *Lindtner Ch.* Master of Wisdom. Writing of the Buddhist Master Nāgārjuna. Oakland.
- Lindtner 1997 – *Lindtner Ch.* The Problem of Precanonical Buddhism. // BSR. Vol. 14, № 2.
- Lindtner 1997a – *Lindtner Ch.* Cittamātra in Indian Mahāyāna until Kamalaśīla. // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. B. XLI.
- Litvinsky 1968 – *Litvinsky B.A.* Outline History of Buddhism in Central Asia. Moscow.
- Lokesh Chandra 1971 – *Lokesh Chandra.* Tibetan-Sanskrit Dictionary. Kyoto.
- Lokesh Chandra 2007 – *Lokesh Chandra.* Sanskrit-Tibetan Dictionary, being the reverse of the 19 volumes of the Tibetan-Sanskrit dictionary. New Delhi.
- Lopez 1988. – *Lopez D.S.* The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries. N. Y.
- Madhyamaka-avatara 1912 – Madhyamakāvatāra par *Candrakīrti*. Traduction Tibétaine. Publ. L. de la Vallée Poussin. St.-Pg.
- Madhyamaka-shastra 1988–89 – The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna. Vols. 1–2. Ed. by *R. Pandeya*. Delhi.
- Madhyamika Dialectic 1977 – Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nagarjuna. Ed. by *Samdhong Rinpoche*. Sarnath.
- Madhyanta-Vibhanga 1936 – Madhyānta-Vibhaṅga. Discourse on Discrimination between Middle and Extremes. Transl. from the Sanskrit by *Th. Stcherbatsky*. Moscow-Leningrad.

- Maha-avadana 1953 – Das Mahāvādanasūtra. Ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas. Herausg. von E. Waldschmidt. Teil I. Einführung und Sanskrittext. B.
- Maha-nidana 1984 – The Great Discourse on Causation. The Mahanidana Sutta and its Commentaries. Transl. from the Pali by *Bhikkhu Bodhi*. Kandy.
- Mahayana-mahaparinirvana-sutra 1973–1975 – The Mahayana-mahaparinirvana-sutra. A Complete Translation from the Classical Chinese Language in 3 volumes. Annotated and with full Glossary, Index, and Concordance by Kosho Yamamoto. Tokyo.
- Maha-ratnakuta 1991 – A Treasury of Mahāyāna Sūtras. Selections from the Mahāratnakūta Sūtra. Transl. from the Chinese by Buddhist Association of the United States. Ed. by *Garma C. C. Chang*. Delhi.
- Maha-vastu 1949 – The Mahāvastu. English Translation by *J. J. Jones*. Vol. I–III. L., 1949–1956.
- Maha-vyutpatti 1911 – Mahāvyyutpatti. Изд. *И. П. Минаев*, подготовил к печати Н. Д. Миронов. СПб.
- Mahayana-Sutra-Alankara 1992 – Mahāyānasūtrālaṅkāra by *Asaṅga*. Sanskrit Text and Transl. into English by S. V. Limaye. Delhi.
- Mahayana-Sutra-Sangraha 1961 – Mahāyāna-Sūtra-Saṅgraha. Vol. I. Ed. by *P. L. Vaidya*. Darbhanga.
- Mahayana-vimsaka 1931 – Mahāyāna-vimśaka of *Nāgārjuna*. Reconst. Sanskrit Text, Tibetan and Chinese Versions with an English Translation. Calcutta.
- Majjhima-nikaya 1926–1927 – Further Dialogues of the Buddha in 2 vols. Transl. by *Lord Chalmers*. London.
- Mansfield 1990 – *Mansfield V.* Relativity in Mādhyamika Buddhism and Modern Physics. // PhEW. Vol. 40, № 1.
- Masuda 1925 – *Masuda J.* Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools. A Translation of the Hsuan-chwang Version of Vasumitra's Treatise. // Asia Major, Vol. 2, Fasc. I.
- Matsunaga 1977 – *Matsunaga Yukei*. Some Problems of the Guhyasamāja Tantra // Studies in Indo-Asian Art and Culture. Vol. 5, New Delhi.
- McEvelley 1980 – *McEvelley T. M.* Plotinus and Vijnānavāda Buddhism. // PhEW, vol. 30, No. 2.
- McEvelley 1981 – *McEvelley T. M.* Early Greek Philosophy and Madhyamika. // PhEW, vol. 31, No. 2.
- McEvelley 1982 – *McEvelley T. M.* Pirronism and Madhyamika. // PhEW, vol. 2, No. 1.
- McGovern 1979 – *McGovern W. M.* A Manual of Buddhist Philosophy. Delhi.

- Mi-pham 1975 – Golden Zephyr. Nāgārjuna. A Letter to a Friend (Suhṛllekha). A Commentary by Mi-pham ‘Jam-dbyangs rnam-rgyal rgya-mtsho. Transl. from Tibetan and annotated by L. Kawamura. Emeryville.
- Misra 1972 – *Misra G. S. P.* The Age of Vinaya. Delhi.
- Mittal 1976 – *Mittal K. K.* Nāgārjuna ’s Message for the Ignorant. // BS. Vol. 3.
- Mittal 1984 – *Mittal K. K.* A Tibetan Eye-view of Indian Philosophy. Delhi.
- Mookerji 1974 – *Mookerji R. K.* Ancient Indian Education. Delhi.
- Mukta-avali 2001 – Hevajratrantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitacārya Ratnākaraśānti. Editors – Prof. Ram Shankar Tripathi, Dr. Thakur Sain Negi. CIHTS, Bibliotheca Indo-Tibetica Series – XLVIII. Sarnath, Varanasi.
- Mulamadhyamaka 1977 – Mūlamadhyamakakārikāḥ. Ed. by J. W. de Jong. Madras.
- Mula-pariyaya 1980 – The Discourse on the Root of Existence. The Mūlapariyaya Sutta and its Commentarial Exegesis. Transl. from the Pali by *Bhikkhu Bodhi*. Kandy.
- Mullin 2006 – *Mullin G.* The Practice of the Six Yogas of Naropa. Transl., edited and introduced. New York.
- Murti 1973 – *Murti T. R. V.* Samvṛti and Paramārtha in Mādhyamika and Advaita Vedānta. // PTTBV.
- Murti 1980 – *Murti T. R. V.* The Central Philosophy of Buddhism. A Study of the Mādhyamika System. L.
- Murty 1977 – *Murty K. K.* Nāgārjunakoṇḍa. A Cultural Study. Delhi.
- Murty 1978 – *Murty K. S.* Nāgārjuna. Delhi.
- Murty 1984 – *Murty K. S.* Naiḥśreyasa Dharma. The Doctrine of the Ultimate Good. Sarnath.
- Nagao 1989 – *Nagao G.* The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy. Transl. by J.P. Keenan. N. Y.: SUNY Series.
- Nagao 1991 – *Nagao G.* Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers. Transl. by L.S. Kawamura. N. Y.: SUNY Series.
- Nagaropamasutra 1996 – The Nagaropamasūtra: An Apotropaic Text from Samyuktāgama. Transl., Reconstr. and Transl. of the Central Asian Sanskrit Manuscripts by *G. Bongard-Levin, D. Boucher, T. Fukita, K. Wille*. // Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden. Beiheft 6. Göttingen.
- Nagarjuna 1960 – *Nāgārjuna*. Madhyamakaśāstra with the Commentary «Prasannapadā» by Candrakīrti. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga.

- Nagarjuna 1978 – Lama Mipam's Commentary to Nāgārjuna's Stanza's for a Novice Monk together with Tsong Khapa's Essence of the Ocean of Vinaya. Transl. from original Tibetan Sources by G. H. Mullin and Lobsang Rapgay. Dharamsala.
- Nagarjuna 1979 – *Nāgārjuna*. Yogaśataka. Texte médical. Textes sanskrit et tibétain, traduction française, notes, indices par J. Filliozat. Pondichéry.
- Nagarjuna 1985 – Nāgārjuna's a Drop of Nourishment for People and its Commentary 'The Jewel Ornament'. Transl. from the Mongolian by Stanley Frye. Delhi.
- Nagarjuna 1992. – *Nāgārjuna*. Mahāyānavimśikā. Introducción, traducción por F. Tola y C. Dragonetti. // Revista de Estudios Budistas, (México). Año II, № 3.
- Nakamura 1958 – *Nakamura H.* Gotama Buddha. Tokyo.
- Nakamura 1960 – *Nakamura H.* A Brief Survey of Japanese Studies on the Philosophical Schools of the Mahāyāna. // Acta Asiatica. Bulletin of the Institute Eastern Culture. I. Tokyo.
- Nakamura 1964 – *Nakamura H.* A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism Chifly based upon Japanese Studies // Bulletin of the Institute of Eastern Studies. No. 6–7. Tokyo.
- Nakamura 1989 – *Nakamura H.* Indian Buddhism: a Survey with Bibliographical Notes. Delhi.
- Nanajivako 1985 – *Nanajivako Bhikkhu*. The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epoch. // Indian Philosophical Quarterly. Vol. XII, № 1.
- Nanamoli 1984 – *Nanamoli Bhikkhu*. The Life of the Buddha. Kandy.
- Narada 1953 – *Nārada Thera*. A Manual of Buddhism. Colombo.
- Narada 1980 – *Nārada Maha Thera*. The Buddha and His Teachings. Colombo.
- Narain 1985 – *Narain A. K.* Studies in Buddhist Art of South Asia. Delhi.
- Ngor Mandalas 1991 – The Ngor Mandalas of Tibet. Listings of the mandala Deities. Revised by M. Tachikawa and others. Tokyo.
- Njamasch 1976 – *Njamasch M.* Buddhistische Klöster von 5 bis 9 u. Z., ihr Anteil am Feudalisierungs Prozess. // Wissenschaftliche Zeitschrift der Humbolt-Universität zu Berlin. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe. Bd. 3.
- Norman 1988 – *Norman K. R.* Symposium on the Date of the Buddha. // BSR, vol. 5, № 2.
- Norman 1991 – *Norman K. R.* Observations on the Dates of the Jina and the Buddha. // DHB, P. 1.
- Norman 1996 – *Norman K. R.* Solitary as Rhinoceros Horn. // BSR. Vol. 13, № 2.

- Nyanaponika 1970 – *Nyanaponika Thera*. Buddhism and the God-Idea. Selected Texts. // The Wheel Publication, № 47.
- Nyanaponika 1981 – *Nyanaponika Thera*. The Four Nutriments of Life. An Anthology of Buddhist Texts. // The Wheel Publication, № 105–106.
- Nyanatiloka 1988 – *Nyanatiloka*. Buddhist Dictionary. Kandy.
- Nyaya-Manjari 1978 – *Nyāya-Mañjarī* of Jayanta Bhaṭṭa. Transl. by *J. V. Bhattacharyya*. Vol. I. Delhi.
- Nyingma 1991 – The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Its Fundamentals and History. Vols. I–II. Boston.
- Oberhammer 1963 – *Oberhammer G.* Ein Beitrag zu den Vāda-Traditionen Indiens. // Wiener Zeitschrift für die Kunde des Süd- und Ostasien, B. VII.
- Obermiller 1930. – *Obermiller E.* The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation (Uttaratantra). A Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsanga. Transl. from the Tibetan. // Acta Orientalia. Vol. X.
- Obermiller 1931–1932 – *Obermiller E.* (Bu ston) History of Buddhism (Chos 'byung). Pt. 1–2. Heidelberg.
- Obermiller 1932. – *Obermiller E.* The Doctrine of the Prajñāpāramitā as exposed in the Abhisamayālaṅkāra of Maitreya. // Acta Orientalia. Vol. XI.
- Obermiller 1933. – *Obermiller E.* A Study of the Twenty Aspects of Śūnyatā, based on Haribhadra's Abhisamayālaṅkāraloka. // IHQ. Vol. IX, № 1.
- Obermiller 1933–1936 – *Obermiller E.* Analysis of the Abhisamayālaṅkāra. Fasc. 1–2. L.
- Obermiller 1934 – *Obermiller E.* Term Śūnyatā and its Different Interpretations, based chiefly on Tibetan Sources. // Journal of the Great Indian Society. Vol. I, № 2.
- Oetke 1988. – *Oetke C.* Die metaphysische Lehre Nāgārjunas. // Conceptus. Zeitschrift für Philosophie. Bd. XXII, № 56.
- Oetke 1989 – *Oetke C.* Rationalismus und Mystic in der Philosophie Nāgārjunas. // Studien Zur Indologie und Iranistik. H. 15. Reinbek.
- Oetke 1990 – *Oetke C.* On some Non-formal Aspects of the Proofs of the Madhyamaka-Kārikās. // Earliest Buddhism and Madhyamaka. Leiden.
- Okada, Hahn 1985 – *Okada Y.* und *Hahn M.* Zur Quelle der 57 Fehler in der Ratnāvalī des Nāgārjuna. // IJ. Vol. 28, № 2.
- Onians 2003 – *Onians Isabelle.* Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm. Submitted... for the degree of Doctor of Philosophy. Wolfson Colledge, Oxford.
- Paltseg 1992 – *Paltseg Lotsawa Kaba.* A Manual of Key Buddhist Terms. Transl. by Thupten K. Rikey and A. Ruskin. Dharamsala.

- Pancakrama 1896 – *La de la Vallée Poussin*. Pañcakrama. Études et textes tantriquet. Louvain.
- Pancakrama 1994 – *Mimaki, Katsumi and Toru Tomabechi*. Pañcakrama. Sanskrit and Tibetan Texts Critically Edited with Verse Index and Facsimile Edition of the Sanskrit Manuscripts. Bibliotheca Codicum Asiaticorum 8. Tokyo.
- Pancavimshatisahasrika 1984–1992 – Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā. Vols. I–V. Ed. By Takayasu Kimura. Tokyo.
- Pande 1974 – *Pande G. C.* Studies in the Origin of Buddhism. Delhi.
- Pande 1993 – *Pande G. C.* Studies in Mahāyāna. Varanasi.
- Pandeya 1991 – *Pandeya R. and Manju*. Nāgārjuna's Philosophy of No-Identity. Delhi.
- Parnov 1975 – *Parnov J.* Pronksnaeratus. Tallin.
- Pasadika 1977–1979 – *Pāsādika Bhikkhu*. The Dharma-Discourse of the Great Collection of Jewels. The Kāśyapa-Section Mahāratnakūta – Kāśyapaparivarta. English Transl. and Reconstr. of the Missing Sanskrit Portions. // *Linh-Són Publication D'Études Bouddhologiques*, (Paris), № 1–9.
- Pasadika 1978–1982 – *Pāsādika Bhikkhu*. The Sūtrasamuccaya. An Engl. Transl. from the Tibetan Version. // *Linh-Són Publication D'Études Bouddhologiques*, № 2–20.
- Pasadika 1982 – *Pāsādika Bhikkhu*. Prolegomena to an English Translation of the Sūtra-samuccaya. // *JLAB*. Vol. 5, № 2.
- Pasadika 1986 – *Pāsādika Bhikkhu*. Review on «Die Buddhistische Briefliteratur Indiens» by S. Dietz. // *IJJ*. Vol. 29, № 3.
- Pasadika 1988 – *Pāsādika Bhikkhu*. The Indian Origins of the Lam-rim Literature of Central Asia. // *The Tibet Journal*. Vol. XIII, № 1.
- Pasadika 1989 – Nāgārjuna's Sūtrasamuccaya: a Critical Edition by *Bhikkhu Pāsādika*. Kobenhagen.
- Pasadika 1991 – *Pāsādika Bhikkhu*. Traditional Buddhist Chronological Systems: Vietnamese Traditions. // *DHB*, P. 1.
- Pasadika 1996 – *Pāsādika Bhikkhu*. Early Mahāyāna Lay Ethics in Nāgārjuna. // *The Tibet Journal*. Vol. XXI, № 1.
- Pasadika 1996a – *Pāsādika Bhikkhu*. Universal Responsibility according to Nāgārjuna's mDo kun las btus pa (Sūtrasamuccaya). // *Universal Responsibility*. H. H. the Dalai Lama Felicitation Volume. Sarnath.
- Patel 1932 – *Patel P.* Catustava. // *IHQ*. Vol. VIII, № 2, 4.
- Pathak 1954 – *Pathak S. K.* Life of Nāgārjuna (From the Pag-Sam-Jon-Zang). // *IHQ*. Vol. XXX, № 1.
- Pathak 1974 – *Pathak S. K.* The Indian Nītiśāstras in Tibet. Delhi.

- Pathak 1977 – *Pathak S.K.* The Nāgārjuna Literature in Tibetan. – *Madhyamika Dialectic and the Philosophy of Nāgārjuna*. Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Pezzali 1984 – *Pezzali A.* L'idealismo buddhista di Asanga. Bologna.
- Pezzali 1986 – *Pezzali A.* The Works of Nāgārjuna in Sanskrit. // *Sanskrit and World Culture*. B.
- Pindikrama and Pancakrama 2001 – *Pinḍikrama and Pañcakrama of Ācārya Nāgārjuna*. Ed. by Prof. Ram Shankar Tripathi. CIHTS, Bibliotheca Indo-Tibetica Series – XXV. Sarnath, Varanasi.
- Pindikrita-sadhana 2010 – *Wright R.* The Guhyasamāja Pinḍikṛta-sādhana and its context. Prepared as part of the MA Study of Religions (Buddhist Studies Pathway). School of Oriental and African Studies, University of London. (Интернет-ресурс).
- Piyadassi 1964 – *Piyadassi Thera*. The Buddha's Ancient Path. London.
- Plaeschke 1970 – *Plaeschke H.* Buddhistische Kunst. Leipzig.
- Pobozniak 1986 – *Pobozniak T.* Genesis of Milinda-Panha. // *Sanskrit World Culture*. Berlin.
- Pradīpodyotana 1984 – *Guhyasamājantrapradīpodyotanaṭīkā-ṣaṭkoṭivākyā*. Ed. by Chintaharan Chakravarti. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
- Prajña Paramita 1937 – *Prajñā-Pāramitā-Ratna-Guṇa-saṃcaya-gāthā*. Sanskrit and Tibetan exts. Ed. by *E. Obermiller*. M. – JI.
- Prasannapada 1903–1913 – *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*. Publié par *L. de la Vallée Poussin*. Fasuenlus I–VII. SPb. (Bibliotheca Buddhica, IV).
- Prebish 1975 – *Prebish C.S.* Buddhist Monastic Discipline. The Sanskrit Prātimokṣa-Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins. L.
- Rahula 1978 – *Rahula Bhikkhu Telwatte*. A Critical Study of the Mahāvastu. Delhi.
- Ramanan 1978 – *Ramanan K.V.* Nāgārjuna's Philosophy. Delhi.
- Rana 1984 – *Rana R.S.* Place and Time as the Determining Factors of Dharma in Indian Society. // *Kulturhistorische Probleme Südasiens und Zentralasiens*. Hrsg. Von B. Brenties. Halle.
- Rao 1977 – *Rao S.K.R.* Tibetan Tantric Tradition. Delhi.
- Ratnavali 1991 – *Ratnāvalī of Ācārya Nāgārjuna with the Commentary by Ajitamitra*. Vol. I. Tibetan Version. Ed. by Ācārya Ngawang Samten. Varanasi.
- Rawlinson 1977 – *Rawlinson A.* The Position of the Aṣṭasahasrikā-Prajñāpāramitā in the Development of Early Mahāyāna. // PRS.

- Regamey 1990 – *Régey K.* Philosophy in the Samādhirājasūtra. Three Chapters from *the Samādhirājasūtra*. Delhi
- Rendawa 1979 – Nāgārjuna's «Letter to a Friend» with a Commentary by Venerable *Rendawa*. Transl. by Lobsang Tharchin and A.B. Engle. Dharamsala.
- Rhys Davids 1900 – *Rhys Davids C.A.* A Buddhist Manual of Psychological Ethics. Transl. from the original Pali of the first Book in the Abhidhamma Piṭaka entitled Dhamma-Saṅgani. L.
- Rigzin 1993 – *Rigzin Tsepa*. Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology. New Delhi.
- Robinson 1977 – *Robinson R.H.* and *Johnson W.L.* The Buddhist Religion. A Historical Introduction. Encino.
- Robinson 1978 – *Robinson R.H.* Early Mādhyamika in India and China. Delhi.
- Rockhill 1972 – *Rockhill W.W.* Life of the Buddha and the Early History of His Order. (Derived from Tibetan Works). Varanasi.
- Roerich 1949 – *Roerich G.* Blue Annals. Transl. from Tibetan in two vols. Vol 1. Calcutta.
- Ruegg 1971 – *Ruegg D.S.* Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna. // Études Tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou. P.
- Ruegg 1977 – *Ruegg D.S.* The Gotra, Ekayāna and Tathāgatagarbha Theories of the Prajñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhayākara Gupta. // PRS.
- Ruegg 1981 – *Ruegg D.S.* The Literature of the Madhyamika School of Philosophy in India. Wiesbaden.
- Ruegg 1982 – *Ruegg D.S.* Towards a Chronology of the Madhyamaka School. // IBS.
- Ruegg 1989 – *Ruegg D.S.* Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet. L.
- Ruegg 1990 – *Ruegg D.S.* On the Authorship of some Works Ascribed to Bhāvaviveka/Bhavya. // Earliest Buddhism and Madhyamaka. Leiden.
- Saddharmapundarika 1908–1912 – *Saddharmapuṇḍarīka*. Ed. by *H. Kern* and *B. Nanjio*. 5 Fasc. SPb.
- Saddharmapundarika 1958 – *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram*. Romanized and Revised Text of the Bibliotheca Buddhica Publication by consulting A Skt. MS and Tibetan and Chinese translations by U. Wogichara and C. Tsuchida. Tokyo.
- Saddharmapundarika 1960 – *Saddharmapuṇḍarīkasūtram*. Ed. by *P.L. Vaidya*. Darbhanga.

- Saddharmapundarika 1968 – Saddharma-Puṇḍarīka or the Lotus of the True Law. Transl. from the Sanskrit by *H. Kern*. Delhi.
- Saddharmapundarika 1976 – Saddharmapuṇḍarīka. Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma. Transl. from the Chinese of Kumārajīva by *Leon Hurvitz*. N. Y.
- Saddharmapundarika 1984 – The Three Fold Lotus Sutra: Innumerable Meaning, The Lotus Flower of the Wonderful Law, and Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue. Nransl. From Chinese by Bunno Kato, Yoshiro Tamura, and Kojiro Miyasaka. Tokyo.
- Saddharmapundarika 1988 – A Sanskrit Manuscript of Saddharmapuṇḍarīka. Kept in the Library of the Cultural Palace of the Nationalities, Beijing. Romanized Text. Ed. and Annoteted by Jiang Zxongxin with the Preface by Ji Xianlin. Beijing.
- Samadhiraja 1941 – Gilgit Manuscripts. Ed. By Nalinaksha Dutt. Vol. II, pts. 1–3. Srinagar and Calcutta. 1941–1954.
- Samadhiraja 1961 – Samādhirājasūtra. Ed. by *P.L. Vaidya*. Darbhanga.
- Samyutta-Nikaya 1975–1998 – Saṃyutta Nikāya. Pt. I – V. Ed. by M.L. Feer. PTS. L.
- Samyutta-Nikaya 1981–1985 – Saṃyutta Nikāya. An Anthology. Pt. 1–3. Transl. by *J.D. Ireland, Bhikkhu Nananda, M. O’C. Walshe.* // WP. No. 107–109, 183–185, 318–321.
- Sankrityayan 1984 – *Sankrityayan R.* Selected Essays. Delhi.
- Santideva 1960 – Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjika of Prajñākaramati. Ed. by *P.L. Vaidya*. Darbhanga.
- Santideva 1965 – Śāntideva’s Śikṣāsamuccaya-kārikās. Ed. and Transl. into English by *L.M. Joshi*. Sarnath.
- Santideva 1971 – Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of Śāntideva. Transl. by *M.L. Matics*. L.
- Santideva 1989 – Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra). Lehrgedicht des Mahāyāna aus dem Sanskrit übersetzt von *E. Steinkellner*. München.
- Santideva 1990 – Śāntideva’s Bodhicaryāvatāra. Original Sanskrit Text with English Translation and Exposition Based on Prajñākaramati’s Panjikā by *P. Sharma*. Vols. 1–2. Delhi.
- Santideva 1990a – Śikṣa Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine by Śāntideva. Transl. from the Sanskrit by *C. Bendall and W. H.D. Rouse*. Delhi.
- Santina 1986 – *Santina P.D.* Mādhyamaka Schools in India. Delhi.
- Sarao 1989 – *Sarao K. T.S.* The Origin and Nature of Ancient Indian Buddhism. Delhi.

- Sarao 1990 – *Sarao K. T. S.* Urban Centres and Urbanization as Reflected in the Pāli Vinaya and Sutta Pitakas. Delhi.
- Sarva-darshana 1961 – The Sarva-darśana-saṁgraha or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy by Madhava Acarya. Transl. by *E. B. Cowel and A. E. Gough*. Varanasi.
- Sarva-siddhanta 1909 – The Sarva-siddhānta-saṁgraha of Śaṅkarācārya. Ed. with an English Transl. by R. B. Rangacarya. Madras.
- Sastri 1931 – *Sastri N. A.* Bhavasamkrānti-Sūtra. // Journal of Oriental Research (Madras), Vol. 5, № 4.
- Sastri 1937–1938 – *Sastri N. A.* Bhavasamkrānti-Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasamkrānti Śāstra with the Commentary of Maitreyanātha. // Adyar Library Bulletin (Madras), Vols. 1–2.
- Sastri 1938 – *Sastri N. A.* Bhavasamkrānti-Sūtra and Nāgārjuna's Bhavasamkrānti Śāstra with the Commentary of Maitreyanātha. Restored from the Tibetan and Chinese Versions. Madras.
- Sastri 1968 – *Sastri N. A.* Nāgārjuna's Exposition of Twelve Causal Links. // Bulletin of Tibetology, (Sikkhim). Vol. V.
- Saundarananda 1939 – Saundarananda Kāvya of Arya Bhadanta Aśvagoṣa. Ed. by *M. H. Shastri*. Calcutta.
- Schmidt 1837 – *Schmidt I. J.* Über des Mahayana und Pradschna-Paramita der Bauddhen. // Memoires de L'Academie Impériale des Sciences de St. Petersburg, № 4.
- Schmithausen 1977 – *Schmithausen L.* Textgeschichtliche Beobachtungen zum 1. Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. // PRS.
- Schmithausen 1986 – *Schmithausen L.* Zur Liste der 57 kleineren Fehler in der Ratnāvalī und zum Problem der Schulzugehörigkeit Nāgārjunas. // Studien zur Indologie und Iranistic, H. 11/12.
- Schopen 1975 – *Schopen G.* The Phrase «sa prthivipradeśaś caityabhūto bhavet» in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna. // IJ. Vol. 17, № 3.
- Schopen 1977 – *Schopen G.* Sukhavatī as Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sytra Literature. // IJ. Vol. 19, № 3.
- Schopen 1987 – *Schopen G.* The Inscription of the Kuṣāṇ Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India. // JIABS. Vol. 10, № 2.
- Senar 1882 – *Sénart Ém.* Essai sur le légend du Buddha, son caractère et ses origines. 2 éd. P.
- Shalistamba 1980 – Shālistambasūtra. Ed. by *C. Dragonetti*. // F. Tola and C. Dragonetti. Budismo Mahayana Estudios y Textos. Buenos Aires.

- Shalistamba 1991 – The Śālistamba Sūtra. Transl. by *J.M. Cooper*. // BSR. Vol. 8, № 1–2.
- Shalistamba 1993 – The Śālistamba Sūtra. Tibetan Original, Sanscrit Reconstruction, English Transl., Critical Notes by *N. Ross Reat*. Delhi.
- Shaner 1987 – *Shaner D.E.* Biographies of the Buddha. // PhEW, Vol. 37, No. 3.
- Shantideva 1992 – Shantideva. A Guide to the Bodhisattva's Way of Life. Transl. by *S. Batchelor*. Dharamsala.
- Sharma 1987 – *Sharma A.* Emile Durkheim on Suicide in Buddhism. // BSR. Vol. 4, № 2.
- Shashibala 1986 – *Shashibala Dr.* Tattvasangraha. Historical Treatise of Esoteric Iconography. Ghaziabad.
- Shatsahasrika-hevajra-tika 2004 – Śatsāhasrikā-Hevajra-Tīkā. A Critical Edition by *Malati J. Shendge*. Pratibha Prakashan (Oriental Publishers & Booksellers), Delhi.
- Siderits 1988 – *Siderits M.* Nāgārjuna as Anti-Realist. // JIPh. Vol. 16, № 4.
- Sikṣasamuccaya 1961 – Śikṣāsamuccaya of Śāntideva. Ed. by *P.L. Vaidya*. Darbhanga.
- Singh 1987 – *Singh J.* An Introduction to Madhyamaka Philosophy. Delhi.
- Skorupski 1985. – *Skorupski T.* A Catalogue of the Stog Palace Kanjur. Tokyo.
- Snellgrove 1957 – *Snellgrove D.L.* Buddhist Himalaya. Travels and Studies in Quest of the Origins and Nature of Tibetan Religion. Oxf.
- Snellgrove 1967 – *Snellgrove D.L.* The Nine Ways of Bon. Excerpts from gZi-brjid edited and translated. London.
- Snellgrove 1987 – *Snellgrove D.L.* Indo-Tibetan Buddhism. L.
- Sprung 1973 – *Sprung M.* The Mādhyamika Doctrine of Two Realities as a Metaphysic. // PTTBV.
- Sprung 1979 – Candrakīrti. Prasannapadā. Lucid Exposition of the Middle Way. The Essentials Chapters Transl. from the Sanskrit by *M. Sprung* in Collaboration with *T. R. V. Murti* and *U.S. Vyas. L.*
- Stcherbatsky 1919 – *Stcherbatsky Th.* The Soul Theory of the Buddhists. // Известия Российской Академии наук (Петроград). Серия 6. Т. 13, № 15 и № 18.
- Stcherbatsky 1932 – *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. Vol. 1. Leningrad.
- Steinkellner 1989 – *Steinkellner E.* Who is Byang chub rdzu 'phrul? Tibetan and non-Tibetan Commentaries on the Saṃdhinirmocanasūtra. // Berliner Indologische Studien. Band 4/5. Reinbek.

- Steinkellner 1990 – *Steinkellner E.* Is Dharmakīrti a Mādhyamika? // Earliest Buddhism and Madhyamaka. Ed. by D.S. Ruegg and L. Schmidhausen. Leiden.
- Streng 1967 – *Streng F.* Emptiness: a Study in Religious Meaning. Nashville.
- Streng 1973 – *Streng F.* The Significance of Pratītyasamutpāda for Understanding the Relationship between Samvṛti- and Paramārtha-satya in Nāgārjuna. // PTTBV.
- Suhrillekha 1978 – Nāgārjuna's Letter to King Gautamiputra. Transl. into English from the Tibetan by Lozang Jamspal, Ngawang Samten, Chopel, P. Della Santina. Delhi.
- Sunyata-saptati 1985 – Śūnyatāsaptatiḥ of Arya Nāgārjuna. Restored into Sanskrit from Tibetan, Rendered on Hindi and Tibetan Text edited by Sempa Dorje. Sarnath.
- Sunyata-saptati 1987 – *Tola F.* and *Dragonetti C.* Śūnyatāsaptati– the Seventy Kārikās on Voidness of Nāgārjuna. // JIPh. Vol. 15, № 1.
- Sutra of the Past Vows 1974 – Sūtra of the Past Vows of the Earth Store Bodhisattva. The Collected Lectures of Tripitaka Master Hsüan Hua. N. Y.
- Sutton 1991 – *Sutton F.G.* Existence and Enlightenment in the *Lankāvatāra-sūtra*. A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism. N. Y.
- Suvarna-prabhāsa 1930 – Suvarṇaprabhāsa. (Das Goldglanz-Sūtra). Aus dem Uigurischen ins deutsche übersetzt von W. Radloff nach dem Tode des Übersetzers mit Einleitung von S. Malov herausgegeben. // Bibliotheca Buddhica, XXVII. Leningrad.
- Takakusu 1960 – *Takakusu J.* A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and Malaya Archipelago by I-Tsing. Delhi.
- Takasaki 1966 – *Takasaki J.* A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Roma.
- Takasaki 1982 – *Takasaki J.* Sources of the Lankāvatāra and its Position in Mahāyāna Buddhism. // IBS.
- Taranatha 1913–1914 – *Tāranātha*. Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der sieben Inspirationen. Übers. Von A. Grünwedel. Bibliotheca Buddhica, XVIII, SPb.
- Taranatha 1970 – Tāranātha's History of Buddhism in India. Transl. from the Tibetan by *Lama Chimpa* and *Alaka Chattopadhyaya*. Simla.
- Taranatha 1990 – *Tāranātha Jo Nang*. The Seven Instruction Lineages (Bka' babs bdun ldan). Transl. and Ed. by D. Templeman. Dharamsala.
- Tattvasaṅgraha 1926 – Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Ed. in two vols. by E. Krishnamacharya. Baroda.

- Tattvasaṅgraha 1937–1939 – Tattvasaṅgraha of *Śāntarakṣita* with the Commentary of Kamalaśīla. Transl. into English by G. Jha in two vols. Baroda.
- Tattvasaṅgraha 1968 – Tattvasaṅgraha of *Śāntarakṣita* with the Commentary «Panjikā» of Kamalaśīla in two vols. Varanasi.
- Thakur 1981 – *Thakur V.K.* Urbanisation in Ancient India. Delhi.
- Thakur 1992 – *Thakur U.* Chinese Monks in India in the Gupta Age. // Reappraising Gupta History for S.R. Goyal. Ed. by B.C. Chhabra, P.K. Agrawala, etc. New Delhi: Aditya Prakashan.
- Thomas 1933 – *Thomas E.J.* Avadāna and Apadāna. // IHQ. Vol. IX, № 1.
- Thomas 1952 – *Thomas E.J.* The Life of the Buddha as Legend and History. L.
- Thomas 1953 – *Thomas E.J.* The History of Buddhist Thought. L.
- Thurman 1983 – *Thurman R.A.F.* Guidelines for Buddhist Social Activitism Based on Nāgārjuna's Jewel Garland of Royal Counsels. // The Eastern Buddhist (Kyoto), New Series. Vol. 16, № 1.
- Thurman 1997 – Thurman, Robert A. F. Essential Tibetan Buddhism. Edison, N. J.
- Tola, Dragonetti 1981 – *Tola F., Dragonetti C.* Nāgārjuna's Conception of «Voidness». // JIPh. Vol. 9, № 3.
- Tola, Dragonetti 1983 – *Tola F., Dragonetti C.* The Yuktiṣaṣṭikārikā of Nāgārjuna. // JIABS. Vol. 6, № 2.
- Tola, Dragonetti 1995 – *Tola F., Dragonetti C.* On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism. Delhi.
- Tomabechi 2000 – *Toru Tomabechi.* Notes on Robert Thurman's Translation of the Pañcakrama. // Journal of Indian Philosophy, 28: 531–548.
- Tomy Augustine 2008 – *Tomy Augustine.* Yoga Tantra: Theory and Praxis. In the light of the Hevajra Tantra. A Metaphysical Perspective. Delhi.
- Tsong Khapa 2010 – Brilliant Illumination of the Lamp of the Five Stages (*Rim Inga rab tu gsal ba'i sgron me*). Practical Instruction in the King of Tantras, *The Glorious Esoteric Community*, by *Tsong Khapa Losang Drakpa*. Introduction and Translation by Robert A. F. Thurman. N. Y.
- Tsong Khapa 2013 – Great Treatise on the Stages of Mantra. Chapters XI–XII. *The Creation Stage* by *Tsong Khapa Losang Drakpa*. Introduction and Translation by Thomas F. Yarnall. Ed. by Robert A. F. Thurman. New York.
- Tucci 1929 – *Tucci G.* Pre-Dignāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources. Baroda.
- Tucci 1930 – *Tucci G.* Animad Versiones Indicae. A Sanskrit Biography of the Siddhas and Some Questions connected with Nāgārjuna. // The Journal of the Asiatic Society of Bengal, N.S. Vol. XXVI.

- Tucci 1932 – *Tucci G.* Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna. // JRAS. № 2.
- Tucci 1934 – *Tucci G.* The Ratnāvalī of Nāgārjuna. (Chapter I.) // JRAS. № 2–3.
- Tucci 1934–35 – *Tucci G.* Some Glosses upon the Guhyasamāja. // Mélanges chinois et bouddhiques, III, 1934–35, pp. 339–353.
- Tucci 1936 – *Tucci G.* The Ratnāvalī of Nāgārjuna. (Chapter II, IV.) // JRAS. № 2, 4.
- Tucci 1956 – *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Pt. I. Roma.
- Tucci 1958 – *Tucci G.* Minor Buddhist Texts. Pt. II. Roma.
- Tucci 1974 – *Tucci G.* Opera Minora. Pt. II. Roma.
- Tucci 1980 – *Tucci G.* The Religion of Tibet. London.
- Turner 1985 – *Turner V.* Liminality, Kabbalah, and the Media. // Religion. L., vol. 15, № 3.
- Udana 1990 – The Udāna. Inspired Utterances of the Buddha. Transl. from the Pāli by *J.D. Ireland*. Kandy.
- Upayakaushalya 1994 – The Skill in Means Sutra (Upāyakauśalya). Transl. by *Mark Tatz*. Delhi.
- Varghese 2008 – *Varghese Mathew*. Principles of Buddhist Tantra. A Discourse on Cittaviśuddhi-prakaraṇa of Āryadeva. New Delhi.
- Vajracchedika 1974. – Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Ed. and Transl. with Introduction and Glossary by *E. Conze*. Roma.
- Vajracchedika 1978 – Vajracchedikā Prajñāpāramitā-Sūtra with Commentary of Asaṅga. Ed. Sanskrit Text, annotated Hindi Transl., Introduction and Glossary by *L.M. Joshi and Bhikkhu Pāsādika* with the Tibetan Version Ed. by Samdhong Rinpoche. Sarnath.
- Vajracchedika 1979 – Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Ed. Sanskrit Text, annotated Hindi Transl. and Introduction by *Shantibhikshu Shastri and Sanghasena Simha*. Delhi.
- Vajracchedika-tika 1994 – Prajñāpāramitā-Vajracchedikā-sūtram with Prajñāpāramitā -Vajracchedikā-tika of Ācārya Kamalaśīla. Critically ed. The Tibetan Version and Restored into Sanskrit by *Pema Tenzin*. Sarnath.
- Vallee Poussin 1913 – *L. de la Vallée Poussin*. Les Quatre Odes de Nāgārjuna. // Le Museon, nouvelle serie, 14, (P.).
- Vasubandhu 1946 – *Gokhale V.V.* The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu. // Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society, N. S., Vol. 22.
- Vasubandhu 1967 – Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Ed. by *P. Pradhan*. Patna.

- Ved Seth 1992 – *Ved Seth*. Study of Biographies of the Buddha. Based on Pali and Sanskrit Sources. New Delhi.
- Vetter 1984 – *Vetter T*. Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavartika. // WSTB, H. 12.
- Vetter 1988 – *Vetter T*. The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism. Leiden.
- Vetter 1994 – *Vetter T*. On the Origin of Mahāyāna Buddhism and the Subsequent Introduction of Prajñāpāramitā. // Asiatische Studien. Études Asiatiques. XLVIII, N4.
- Vidyabhushana 1921 – *Vidyabhushana S. Ch*. A History of Indian Logic. Calcutta.
- Vigraha-vyavartani 1937 – *Vigrahavyāvartanī*. Ed. by *K. P. Jayaswal and R. Sankrityayana*. // App. to Journal of the Bihar and Orissa Research Society, (Delhi). Vol. XXIII, Pt. 3.
- Vigraha-vyavartani 1951 – The *Vigrahavyāvartanī* of Nāgārjuna with Author's Comment. Ed. by *E. H. Johnston and A. Kunst*. // Mélanges chinois et bouddhiques, (Bruxelles). Vol. IX, 1948–1951.
- Vigraha-vyavartani 1978 – The Dialectical Method of Nāgārjuna (*Vigrahavyāvartanī*). Transl. from the Original Sanskrit by K. Bhattacharya. Text ed. by *E. H. Johnston and A. Kunst*. Delhi.
- Vimalakirti 1981 – *Vimalakirtinirdeśa-sūtra*. Critically ed. Tibetan Text, Sanskrit Restoration and Hindi Transl. by *Bhikshu Pāsādika and L. M. Joshi*. Sarnath.
- Vinaya Pitakam 1997 – The Vinaya Piṭakam. Vol. I. The Mahāvagga. Ed. by H. Oldenberg. PTS. Oxford.
- Vinaya Texts 1881–1885 – Vinaya Texts. Transl. from the Pāli by *T. W. Rhys Davids and H. Oldenberg*. Pt. 1–3. Oxf. (Reprint: Delhi, 1984).
- Walleser 1911 – *Walleser M*. Die Mittlere Lehre (Madhyamika-śāstra) des Nāgārjuna. Nach der tibetischen Version übertragen. Heidelberg.
- Walleser 1912 – *Walleser M*. Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna. Nach der chinesischen Version übertragen. Heidelberg.
- Walleser 1914 – *Walleser M*. Prajñāpāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen. Göttingen.
- Walleser 1923 – *Walleser M*. Die tibetischen Version von Nāgārjunas Kommentar Akutobhayā zur Madhyamaka-kārikā. Heidelberg.
- Walleser 1927 – *Walleser M*. Die Sekten des älten Buddhismus. Heidelberg.
- Walleser 1979 – *Walleser M*. The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources. Delhi.
- Warder 1968 – *Warder A. K*. The Possible Dates of Paṇḍita, Vasumitra (II), Caraka and Maṭṛceta. // Papers on the Date of Kaniṣka. Ed. by A. L. Basham. Leiden.

- Warder 1970 – *Warder A.K.* Indian Buddhism. Delhi.
- Warder 1972 – *Warder A.K.* Indian Kāvya Literature. Vol. I. Delhi.
- Warder 1973 – *Warder A.K.* Is Nāgārjuna a Mahayanist? // PTTBV.
- Warder 1985 – *Warder A.K.* Prolegomena to a History of Indian Science. // New Paths in Buddhist Research. Ed. by A.K. Warder. Durham.
- Watters 1904–1905 – *Watters T.* On Yuan Chwang's Travels in India. Vol. 1–2. London.
- Watters 1981 – *Watters T.* Kapilavastu in the Buddhist Books. // Nepal-Antiquary, Nos. LVI–LX (Special Issue: Dictionary of Nepal Buddhism, P. 1). Kathmandu. (Reprint from JRAS, 1898).
- Wayman 1970 – *Wayman A.* Guhyasamājantra; Reflections on the Word and its Meaning // Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan. No. XV. The Toho Gakkai (The Institute of Eastern Culture).
- Wayman 1977 – *Wayman A.* Secret of the Heart Sutra. // PRS.
- Wayman 1980 – *Wayman A.* Yoga of the Guhyasamājantra. Delhi. (First Edition: Delhi, 1977)
- Wayman 1995 – *Wayman A.* An Historical Review of Buddhist Tantras. // Dhih. Journal of Rare Buddhist Texts, Vol. 20.
- Wayman 1997 – *Wayman A.* Untying the Knots in Buddhism. Selected Essays. Delhi.
- Wayman 2002 – *Wayman A.* Buddhist Insight. Essays. Delhi. (1-st Ed. – 1984)
- Webb 1975 – *Webb R.* An Analysis of the Pali Canon with a Bibliography. // WP. Nos. 217–220.
- Wedemeyer 1999 – *Wedemeyer Ch.K.* Vajrayana and its Doubles: a critical historiography, exposition, and translation of the Tantric works of Aryadeva. Submitted... for the degree of Doctor of Philosophy. Columbia University, New York (Интернет-ресурс).
- Wedemeyer 2001 – *Wedemeyer Ch.K.* Tropes, Typologies, and Turnarounds: A Brief Genealogy of the Historiography of Tantric Buddhism // History of Religion, Vol. 40, No. 3, pp. 223–259.
- Wedemeyer 2007 – *Wedemeyer Ch.K.* Beef, Dog, and Other Myphologies: Connotative Semiotics in Mahāyoga Tantra Ritual and Scripture. // Journal of the American Academy of Religion. June 2007, Vol. 75, No. 2, pp. 383–417
- Wedemeyer 2013 – *Wedemeyer Ch.K.* Making sense of Tantric Buddhism: history, semiology, and transgression in Indian traditions. Columbia University press, N. Y.
- Wenzel 1886a – *Wenzel H.* Suhrllekha. Brief des Nāgārjuna an König Udayana. Aus dem Tibet. übers. Lpz.

- Wenzel 1886b – *Wenzel H.* Nāgārjuna's «Friendly Epistle». Transl. from Tibetan. // Journal of Pali Text Society. Vol V.
- Willemen 2004 – *Willemen Ch.* The Chinese Hevajatantra (Taishō ed. XVIII 892, p. 587–601). The Scriptural Text of the Ritual of the Great King of the Teaching the Adamantine one with Great Compassion and Knowledge of the Void. Buddhist Tradition Series, Vol. 50. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Williams 1977 – *Williams P.* Buddhadeva and Temporality. // JIPh. Vol. 4, № 3.
- Williams 1980 – *Williams P.* Some Aspects of Language and Construction in the Madhayamaka. // JIPh. Vol. 8, № 1.
- Williams 1981 – *Williams P.* On the Abhidharma Ontology. // JIPh. Vol. 9, № 3.
- Williams 1982 – *Williams P.* Silence and Truth – Some Aspects of the Madhayamaka Philosophy in Tibet. // The Tibet Journal. Vol. VII, № 1–2.
- Williams 1983 – *Williams P.* A Note on Some Aspects of Mi bskyod rdo rje's Critique of dGe lugs pa Madhayamaka. // JIPh. Vol. 11, № 2.
- Williams 1983a – *Williams P.* On Rang rig. // WSTB, H. 11.
- Williams 1985 – *Williams P.* rMa bya pa Byang chub brtson 'grus on Madhyamaka Method. // JIPh. Vol. 13, № 2.
- Williams 1989 – *Williams P.* Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations. L.
- Williams 1989a – *Williams P.* Introduction – some Random Reflections on the Study of Tibetan Madhyamaka. // The Tibet Journal. Vol. XIV, № 1.
- Winternitz 1913 – *Winternitz M.* Geschichte der Indischen Litteratur. Bd. II, H. 1.
- Winternitz 1933 – *Winternitz M.* Notes on the Guhyasamāja-Tantra and the Age of the Tantras. // IHQ. Vol. IX, № 1.
- Yangchen 1995 – *Yangchen Gawai Lodoe.* Parts and Grounds of Guhyasamāja According to Arya Nāgārjuna (with Commentary by Geshe Losang Tsepel). Transl. by Tenzin Dorje. Dharamsala.
- Yoga-ratna-mala 2006 – Hevajatantram with Yogaratnamālāpāñjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Editors – Prof. Ram Shankar Tripathi, Dr. Thakur Sain Negi. CIHTS, Bibliotheca Indo-Tibetica Series – 65. Sarnath, Varanasi.
- Yuyama 1976. – *Yuyama A.* Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A). Ed. with the Introduc. and Tibetan Version. Cambridge.
- Zurcher 1956. – *Zürcher E.* The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Mediaeval China. Vol. 1. Leiden.
- Zurcher 1982. – *Zürcher E.* «Prince Moonlight». Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism. // T'oung Pao. Revue Internationale de Sinologie, № 68.

Указатель имен, названий текстов, понятий и терминов в транслитерации

- Абсолют (абсолютная истина, *адвайта*, *адвайя*, *дхармата*, *дхарма-дхату*, *йятха-бхута*, *тат*, *татхата*) 110, 186, 188, 206, 207, 304, 312, 313, 391, 417, 583
абхава 500, 650, 670, 672
Абхасвара (*Абхассара*) 86, 87, 89
абхедья 654
абхибхавана 487
абхиджня 142, 595, 612, 616
Абхидхамма-питака (*Абхидхарма-питака*) 30, 229
абхидхана 472
Абхидхарма 82, 140, 185, 230, 246, 277, 398
«*Абхидхарма-коща*» 232
абхидхейя 472
Абхинавагупта 657
абхисамая 501, 504, 553, 663
абхисамбодхи 493, 500
абхисамбодхи-ваджра 592
абхичарука 681
абхишека 43, 302, 307, 319, 451, 557, 564, 580, 662
Абхьянтарараури 678
авадана 169, 335
Авадхути 652–656
Авалокитешвара (*Падмапани*) 15, 184, 189, 190, 193, 194, 283, 313, 339, 340, 354–358, 361, 394, 395, 491, 588
аварана 669
«*Аватамсака*» 182, 196, 197
аватара 112, 252, 646
авиджняпти 649
авидья 15, 190, 312
авихимса 137
агама 37, 184, 196
Агни 81, 675, 692
агра 415
агра-садхана 591
агра-яна 415
адарша-джняна 675
адвайта-веданта 248
адвайя 601, 655
«*Адвайя-самата-виджайя*» 456
адживика 21, 84, 178
Аджитамитра 108, 109, 202, 204, 205
ади-анутпанна 501
Ади-Будда (*ади-буддха*) 184, 315, 316, 476, 477, 480, 495, 500, 517
«*Ади Грантх*» 144
Ади-дэва 356
ади-йога 536
адхигама 231
адхипати 619
адхиштхана 515, 548, 621, 622
адхья-атмика 687
адхьятма-видья 246
адхьятмика 498
адхьятмика-праджня-упайя 535
Акаништха (*Аканиттха*) 86, 89, 184, 205
акаришана 681
акаша 500, 552
Акашаваджра (*акаша-ваджра*) 484, 592
акаша-дхату 487, 507, 511, 535, 536
акаша-дхату-кальпа-агра 415, 556

- «Акуто-бхайя-щастра» 270, 286
акхьята-(акхьяна)-тантра 426, 453, 463, 464
 «Акшайямати-нирдеша» 230
акшара 577, 671
акшара-артха 452
акшарам парамам 575
 Акшобхья 314, 336, 412, 430, 436, 462, 469, 475–478, 485–488, 491, 498, 502, 508, 563, 592–596
 Акшобхьяваджра 563, 565, 591
алайя 517, 534
 «Алмазная сутра» 115, 181, 185, 191, 192, 265
алайя 516
алайя-виджняна 208, 437
амала 616
 Амешаб 457, 468, 469
 Амида 39, 41
 амидаизм 39, 422
 Амитабха 39, 215, 253, 283, 286, 314, 354–357, 384, 394, 473–478, 486, 490–495, 512, 513, 547, 563, 564, 547, 588, 596, 609, 622, 623, 673, 676
 Амитабхаваджра 485
 Амитаюрваджра 503, 532
 «Амитаюр-дхьяна-сутра» 357, 473
 Амитаюс 263, 288, 473, 486, 490, 495, 508, 593, 673
 Амогха 592–594, 609
 Амогхаваджра 319, 419, 437, 459–461, 475, 478, 485, 491, 563, 593
 Амогха-самая-самбхава-ваджра 478
 Амогхасиддхи (Амогхасиддхиваджра) 255, 314, 476, 486, 491–495, 503, 504, 508, 511–513, 533, 547, 563, 573, 576, 609, 673
амрита 300, 551, 558, 619, 682
 Амритакундали 493, 520
анагамин 141
анагорийо 96
анади 650
 Анангаваджра 425, 440
 Ананда (*ананда*) 82, 111, 115, 116, 135, 147, 663
 Анандагарбха 459, 468
ананта (Ананта) 682, 684
ананта-нага 685
анасрава 232
анатман 130, 140, 582, 640
 «Ангуттара-никая» 20, 148, 229, 230, 232
анитартха 229
анитья 130, 140, 640
антар-дхана 603
анувьянджана 34
ану-йога 310–312, 386, 414, 625
анусмрити 460, 542
анутпада 500
ануттара 415, 625
ануттара-йога-тантра 248, 288, 300, 301, 310–312, 317–320, 385, 391, 407–408, 414–421, 426, 430, 459, 464–466
ануттара-Махаяна 525
ануттара-самъяк-самбодхи 191
ануттарам самма-самбодхи 125
 «Ануттара-сандхи» 442
 Ан-ши-гао 195
 Апараджита 493
 Апваджра 484
 Арджуна 287, 290
ария 260, 261
 «Ария-париесана-сутта» 119
артха 232, 594, 650, 663, 671
 «Артха-щастра» 72
арупа-буддха 475
арупа-дхату 139, 141, 474, 517, 570, 641
архат (Архат, Достойный [нирваны]) 21, 52, 73, 83, 114, 120, 134, 142, 149, 165, 171, 275

- арья* (Арья-традиция) 232, 410, 421, 435, 436, 438, 439, 441, 443, 447, 450–456, 459, 461–469
арья-вамица (*арьявамица*) 37, 65, 235
 «Арья-вьякхьяна» 455
арья-гити 260
Арьядэва 24, 236, 244, 253, 257, 269, 291, 295, 306, 410, 427, 439, 440, 443–446, 452–454, 458, 639
 «Арья-муласарвастивада-щрама-карика» 278
 «Арья-сапташати» 261
арья-сатьяни 661
асава 148
асамкхья-коти-ваджрин 580
Асанга 191, 236, 239, 243–245, 257, 387, 419, 434
Асанга-тантрик 239
асанкхья 86, 88
асат 650
астика 75
асура 56, 253, 286
ати-дэва 149
ати-йога 310–312, 386, 414
Атиша 195, 310, 438
атмака 472
атма-вада 208
атман (Атман) 83, 133, 192, 557, 626, 671, 676
 «Атма-садхана-аватара» 437
атма-таттва 667
атма-яджня 266
 «Атхарваведа» (*Атхарва-веда*) 56, 70
атьянта-гупта 482
ахан-кара 672
ахимса 58, 73
ачарья 23, 371, 464, 481, 526, 574, 661, 663
ачинтья 193
ачинтиям джнянам 196
ашта-варга 678
аштадаша-патала 425
 «Аштадаша-патала-вистара-вьякхья» 444
 «Ашта-сахасрика-праджня-парами-та-сутра» 184, 187, 264
ащайя 230
Ащвагхоша 34, 160, 170, 243, 253, 259
ащва-медха 261
ащока 688
Ащока 21, 65, 71, 98–103, 105, 137, 144, 150, 152, 159, 165, 175, 176, 179, 180, 225, 259
ащрам 71, 72
Багчи С. 427, 429, 431, 501, 545, 549, 615
Байбурин А.К. 166
бали 675
Бана 258
Банде Паллех 109
бандхука 691
Баро А. 113, 176
Бахьягаури 679
бахья-мудра 664
бахья-тантра-крийя-марга 481
Белл Ч. 376
Бендалл Ч. 426
Бердяев Н.А. 94
Бехерт Х. 175–177
биджа 489, 490, 645, 648, 650
биджа-мантра 420
бимба 606, 607, 619
бинду 314, 498, 535, 543, 551, 596, 597, 662, 670
Благодатный (Бхагаван) – одно из имен Будды 19, 114, 115, 118, 120, 121, 125, 126, 181

- Бог (бог) 30, 31, 44, 45, 47, 52, 55, 56, 58, 72, 81, 85, 86, 89, 91, 92, 94, 96, 110, 112, 116, 118, 126, 128, 148, 149, 205, 241, 275
- бодхи* (Просветление) 22, 30, 32, 38, 51, 127, 140, 158, 170, 200, 254, 351, 389, 640
- Бодхибhadра 234
- бодхи-вриkша* (дерево Бодхи) 82, 86, 88, 167, 168
- «Бодхи-гана» 289
- Бодхидхарма 142, 252
- бодхи-найратмья* 583
- бодхи-найя* 416
- бодхи-самая* 580
- бодхисаттва* (Бодхисаттва) *passim*
- «Бодхисаттва-бхуми» 231
- бодхисаттва-яна* 193
- бодхим уттамам* 618
- «Бодхи-чарья-аватара» 290
- бодхи-читта* 199, 299, 318, 433, 445, 482, 496, 498–501, далее – *passim*
- бодхи-читтам ануттара* 499
- «Бодхи-читта-виварана» 501
- бодхи-читта-утпада* 496
- Бодхичиттаваджра 475, 476, 479, 480, 486–488
- «Бодхи-читта-виварана» 289, 445
- бодхи-читта-правартана* 488
- Бон (*бон*) 328, 335, 336, 346–354, 359
- «Брахма-джала-сутта» 73, 267
- Брахма-капала 692
- Брахма Сахампати 118
- брахман* 72, 74, 87, 92, 127, 148, 312, 606
- Брахман (Брахма) 73, 85–89, 91, 118, 125–127, 149, 158, 159, 205, 356, 603, 606, 679, 687
- «Брахманы» 63, 74, 77, 80
- «Брахма-сутра» 236
- брахмачарин* 72–74, 91, 104
- брахмачарья* (*брахма-чария*, *дхам-ма-чария*) 73
- Брахмачарья Б. 426
- «Брихадараньяка-упанишада» 71, 131, 150, 151, 308
- Брогми 436
- Будда *passim*
- буддха* 15, 32, 191, 579, 608, 617, 641
- буддха-агга-бхавана* 595
- буддха-бимба* 611
- буддха-бодхи* 578, 585
- «Буддха-вамса» 96, 160
- буддха-вачана* 426, 455
- буддха-готра* 650
- Буддхагухья 310, 419, 435, 459, 461
- Буддхагоша 111, 213, 308
- Буддхаджняна 419, 435, 436, 461, 462, 465
- буддха-кайя* 186, 615, 617
- «Буддха-капала-тантры» 480
- буддха-кара* 190, 355
- буддха-киштра* 43, 197, 307, 320, 484, 528, 569, 642
- Буддхалочана 486
- «Буддха-марга-аланкара-шастра» 270
- буддханам ваджраянам* 415
- буддха-пада* 580
- буддха-пуруша* 586
- буддхасья матарам* 523
- буддхатва* (*буддхата*) 186, 193, 207, 208, 310, 426, 453, 479, 524, 527, 539, 545
- «Буддха-чарита» 119, 160, 170
- буддха-яна* 193
- буддхи-матрата* 676
- Бутон 28, 262, 263, 272, 283, 288, 310, 312, 324, 336, 370, 387, 395, 397, 428, 456, 464–468, 626
- бхава-бхрама* 666
- Бхававивека 234
- бхаваки* 654

- бхавана* 137, 141, 142, 500, 503, 511, 512, 518, 534, 535, 549, 573, 574, 586, 646, 661, 666
бхавана-майя 231, 232
бхавана-майи-праджня 232
бхавана-марга 232
Бхавья 234, 237
бхага 549, 550, 634
Бхагават (Бхагаван) 114, 115, 196, 249, 298, 313, 475
 «Бхагавад-гита» 166
 «Бхагавата-пурана» 175
бхакти 419
Бхарадваджа 19
Бхартрихари 247
Бхаттачарья Б. 322, 421, 425–435, 444, 458, 478, 479, 483, 492, 496, 501, 524, 534, 539, 545, 549, 559, 564, 608, 615
бхикиу (бхикку) 30, 33, 70, 73, 99, 101, 109, 120, 134, 135, 137, 156, 165, 181, 196, 215, 224, 237, 249, 284, 286, 292, 309, 426, 668
бхикиуни 99, 101, 109, 134
бхрица 249
бхуми 197–199, 238, 680
бхуми-щодхана 680
бхута-коти 442, 664
Бхучари 679, 690, 693
Бюрнуф Е. 234
- Вагваджра* 484
ваджра (алмаз, удар молнии, мудрость) *passim*
Ваджра 678, 690
ваджра-абхиджня 595
ваджра-айятана 619
ваджра-анкуща 572, 578
ваджра-антар-дживала 590
ваджра-анусмрити-бхавана 548
Ваджрабодхи 319, 459
Ваджрабхайрава 303, 421
ваджра-вьюха 507
Ваджрагарбха 206, 625, 631, 637–690
ваджра-гуру 457
Ваджрадаки 678
Ваджрадакиня 690, 692
ваджра-деха 652
ваджра-джапа 442
ваджра-джина 589
ваджра-дждйотиша 689
 «Ваджра-джняна-самуччая-тантра» 454, 457, 464
Ваджрадхара (ваджра-дхара) 314 – 316, 434, 472, 475–477, 479, 485, 492, далее – *passim*
ваджра-дхату-ишвари 523
ваджра-йога 417
Ваджрайогиня 298, 483, 484, 486, 633, 692
Ваджра-кайя (ваджра-кайя) 255, 391, 607
Ваджракету 563
Ваджракила 309, 314
Ваджракундали 520
 «Ваджра-мала» 438, 443, 454–458, 464, 479, 502
ваджра-мандала 584
ваджра-мани 671
ваджра-найя-уттама 416, 614
ваджра-надма-прайога 482
Ваджрапанджара 311
 «Ваджра-панджара-тантра» 310, 311
Ваджрапани 313, 436, 576
ваджра-рага-кула 490
Ваджрарати 477, 478, 489
ваджра-ратна-дхрик 557
ваджра-самая 489, 493, 577, 620
ваджра-сара 488
ваджра-самйого-бхавана 580
Ваджрасаттва 315, 316, 434, 450, 451, 471, 477, 551, 576, 614, 637–690

- «Ваджра-шекхара-йога-сутра» 459
 «Ваджра-шекхара-[тантра]» 639
ваджра-утпала 593
 Ваджрачарья Д. 430
 Ваджрачарья Х. 430, 431
 «Ваджра-ччхедика праджня-
 парамита сутра» 191, 224
 «Ваджра-щикхара-сутра» 437
 Ваджраяна (Алмазная колесница)
passim
*ваджра-янам ануттамам (анутта-
 рам)* 415, 482
ваджрин 569, 592, 617
вайбхашика 235
 Вайман А. 268, 319, 412, 431, 432,
 435, 437, 438, 444, 451, 452, 454,
 458, 465, 479, 487, 488, 491, 506,
 513, 515, 524, 530, 531, 534, 536,
 537, 553, 555, 560, 563, 570, 572,
 601, 603, 605, 608, 611–615, 620
вайтуля 183, 285
 Вайрочана 314, 398, 462, 475, 476,
 478, 485–488, 490–495, 500–502,
 508, 509, 512–514, 532, 537, 546,
 563, 564, 566, 576, 586, 587, 594,
 596, 607, 611, 615, 621, 623, 673,
 676
 Вайрочанаваджра 485
вайшья 70, 72, 87, 92, 312
вайю 535, 560, 675
 Вайюваджра 484
вак-патха 621
вакья-ваджра 584
 Валлезер М. 229, 257, 267
 Вальдшмит Э 163
вама 654
вамини 654
вара 657
 Варийогиня 678, 690–692
 Варуна 675
 Васильев В.П. 40, 188, 234, 257, 267,
 284, 292, 294–296, 333
 Васильков Я.В. 166, 177
 Васумитра 229, 234, 236
 Васубандху 191, 236, 243–245, 253
 Ватагамани 20
ватсипутрия 235
вацита 677, 681
 Вебер М. 60
ведана-скандха 640
 Ведемейер К. 51, 305, 439, 446, 524,
 558
 Веда 70–72, 74, 111, 147, 151, 308,
 339
вену-кара 527
 Вертоградова В.В. 20, 119, 144, 261
 Веттали 679
вибхаджджа-вада 101
 «Вибханга» 155
вибху 526
 Вигасин А.А. 54, 55, 64, 144
 «Виграха-вьявартани» 260
видвеша 681
виджняна 231, 232, 443, 596, 645,
 651
виджняна-вада 235
виджняна-матра 437
виджняна-скандха 640
виджнянти-бахья 651
виджнянти-матра 647, 651, 667
видхи 518, 577
видья 478, 489, 572, 662
видья-абхишека 472
видья-дхара (Видьядхара) 320, 436,
 608, 612, 615
 Видьядхара 606, 607, 609
 Видья-дхара-питака 310
видья-ишвари 580
видья-пуруша 489, 490–493,
 далее – *passim*
видья-раджда 679
вийога 654
викальпа 443

- Викрамашила 25
викрида 677
вилакишана 660
Виллемен Ч. 629
Вималакирти 309
«Вималакирти-нирдеша» 309
«Вималакирти-сутра» 309
Вималамитра 195, 398, 399, 428, 438
вимарда 660
вимокша 141
Виная (*виная*) 20, 64, 76, 77, 101, 140, 150–152, 155–158, 160, 162, 169, 175, 182, 213, 224, 228, 245, 309, 339, 642
Виная-питака 30, 63, 65, 76, 102, 111, 114–116, 135, 148–151, 155, 266
Винитадэва 234
винмутра 423
Винтерниц М. 57, 63, 148, 427, 435
випака 132, 660
Випащьяин (Випащвин) Будда 157, 159, 163, 169, 356
випащьяна 139–142, 409
вира 482
вирага 451
вирага-дхарма 450, 41
Вирупа 438
висамвада 493
Висукальпа 452
Витапада 465
вихара 21, 365
вичитра 660
вишайя 521, 601, 621, 622
вишайя парикальпита 515
Вишну 116, 146, 244, 248, 253, 356, 483, 679, 682
вишта 654
вишчала-акша 415557
Вишвамित्रа 462, 463
вишудхи 449
вишуддхи-дхармата 515, 521
Волкова О. Ф. 209
Воробьёва-Десятовская М.И. 333
Востриков А. И. 365
вратья 70
вритти 27, 372
Выготский Л. С. 66–68, 79, 97, 107, 173, 218, 219, 223, 361, 362
вьякхья-найя 450
вьякхья-тантра 437, 450, 453, 454
вьякхья-тантра-анусарена 456
вьяпака 650
гамана-агамана 570
гана-пуджа 614
«Ганда-вьюха-сутра» 196, 197, 430
Гандхаваджра 485
гандхарва 90, 148, 275
гарбхи 488
гарбхи-артха 452
Гаури 690, 691
Гаутама (Готама) 32, 73, 114, 120, 147
«Гаутама-дхарма-сутра» 72
Гаутамипутра 261
гелук 438, 465, 476
Генг П. 408
Геннеп А. ванн 103
геха 654
«Гита-говинда» 261
Говардхана 261
гомайя 685
гомутра 685
Гонда Я. 73
Гранофф Ф. 112–114, 252
грихастха 72
грахья-грахака 675
грихья-сутра (грихьясутра) 57, 74
Гроховский П. Л. 195
Гуан-ши-инь 357
Гумилёв Л. Н. 326, 346, 349
гуна 488, 520, 650
Гупта династия 23

- гуру* 23, 24, 72, 114, 303, 318–321, 422, 514, 544, 574, 662
Гуру Нанак 144
гуру-нидана 429
гуру-пада-прасада 481
гухья 488, 495, 496, 520, 661, 663
гухья-абхишека 663
гухья-дхара 606
гухья-мантра-махаяна 645
гухья-мантра-найя 43, 308
Гухьясамаджа (гухья-самаджа) 304, 309, 313, 436, 471, 476, 498, 508, 509, 599, 625
 «Гухья-самаджа-йога» 460
 «Гухья-самаджа-тантра» 28, 43, 183, 209, 288, 302, 309, 314, 316, 319, 322, 405, 407, далее – *passim* до 623, 627, 633, 677
 «Гухья-самаджа-тантра-тика» 290,
 «Гухья-самаджа-уттара-тантра» 462
гухья-самбхава 481
 «Гухья-сиддхи» 439, 480
Гхасмари 679
гхрита 685

Давид-Неэль А. 362
дадхи 685
дака 303, 321, 682
 «Дакини-ваджра-панджара-тантра» 311, 667
дакия 303, 311, 314, 321, 382, 437, 631, 690
Далай-лама 182, 340
Далай-лама XIV 16, 129, 188, 324, 373
дана 137, 542
Данапала 425, 431
дана-парамита 38, 200, 264
Дао-ань 250
дарщана 236
Датт Н. 195
Датт С. 70, 156, 157

даща-бхуми 590, 647
 «Даща-бхумика-вибхаша-(ща)стра» 39, 199, 201, 269, 270, 423
 «Даща-бхумика-сутра» 197, 199, 276
даща-щила 378
два-видха-девата-йогам 472
 «Двадша-мукха (или -двара)-ща-стра» 270
двеша 132, 478, 525
Двеша-рати 489
двеша-кула 489, 554
Деррида Ж. 66
деха 677
дещана 504
джагат 670, 676
джайнизм 21, 57, 58, 61, 74, 84, 116, 178, 210, 225, 248, 250, 251, 280, 318, 357
джайя 168
Джайяпандит 182
джанапада (джана-пада) 56
 «Джана-пошана-бинду» 282, 290
джана 682, 684
Джапаваджра 484
джапья 677
 «Джатаки» 82, 209, 334
джати 42
Джаядэва 261
Джаянта Бхатта 236
Джебцун-дамба-хутухта 182
дживака 678
джина 170, 557
джина-атма-джа 481
Джина Махавира 116, 163
джина-пуджа-хету 423
джина-удадхи 581
джина-урас 516
джняна 15, 190, 231, 232, 314, 515, 569, 608, 619, 645, 651, 671
джняна-абхиджня 489
джняна-ваджра 583, 589, 608

- Джнянагарбха 108
 джняна-гуна 589
 джняна-индрийя 515, 521
 джяна-мудра 523
 Джнянапада 419, 421, 435–437, 440, 459–465, 468, 469
 Джняна-прадипа-ваджра 478
 джяна-саттва 577, 583
 «Джняна-сиддхи» 439
 джняна-таттва 667
 джняна-хридайя 583
 джяна-чарья 517
 Джнянашримитра 195
 Джоунс Д. 169
 Джоши Л. М. 71, 265
 дзёдзицу 175
 дзёдо-синсю 422
 дзогчен 310, 312, 391
 дзэн 41, 142, 208
 дивья 654
 «Дивья-авадана» 113, 169
 дивьям самадхим 482
 дивья-сукха 299
 дигамбара 57
 Дигнага 218, 236, 244, 247
 «Дигха-никая» 90, 148, 157, 159
 «Дипаванса» 175, 213
 Дипанкара 422
 Дойссен П. 70
 Домби 678
 доша 136, 654
 «Драгоценные строфы» («Ратна-авали», РА) 59, 107, 108, 200, 201, 249, 263, 273, 274, 278, 279, 282, 290, 344, 378
 драштавья 682
 дрикунг-кагыю 436
 «Дружественное послание» («Сухрил-лекха», СЛ) 16, 59, 109, 255, 278, 282, 599
 дугдха 685
 Дудко С. В. 614
 дурбодха 449
 дурбхаша 482
 Дурга 586
 духкха (дуккха) 128–130, 141, 378
 «Дхаммапада» 15, 133, 136, 137, 142, 157, 164, 408
 «Дхамма-чакка-паватана-сутта» 114, 118
 Дхамма-чакку 125
 дхарана 460
 дхарани 194, 293, 316, 319, 356, 358, 420
 дхара-рага 492
 Дхарма (дхарма, дхамма Учение, Закон, Истина) passim
 дхарма-анусмрити-бхавана 548
 дхарма-артха 231, 528
 дхарма-ваджра 588
 дхарма-вакья 588
 дхарма-дхату 290, 510, 515, 521, 650, 664
 Дхармадхатуваджра 485
 дхарма-кайя 186, 187, 193, 391, 640, 650, 662, 665
 Дхармакирти 218, 236, 244, 661
 дхарма-лакишана 503
 дхарма-мандала 584
 дхарма-махаматра 99
 дхарма-мудра 635, 664
 дхарма-найратмья 501
 дхарма-пала 90, 313
 Дхармаракша 270
 «Дхарма-санграха» (ДС) («Собрание основоположений Закона») 28, 199–202, 212, 254, 269, 273, 278, 295, 408, 477, 483, 539, 587
 дхарма-скандха 449
 дхарма-сутра (дхармасутра) 55, 61, 74, 75, 78
 дхармата 482, 502, 527, 649, 650
 дхарма-удайя 671

- дхарма-чакра* 635, 657, 659
дхарма-чакра-правартана 33, 168
дхарма-частица 15, 59, 122, 132, 133, 142, 185–189, 203, 229, 284, 475, 484, 491, 501, 504, 527, 535, 551, 602, 605, 639, 640, 644–690
дхарма-щастра 71, 74, 77, 78, 155
дхату 517, 535, 553
дхатур-гати 680
дхи 523
дхьяна (жхана) 85, 88, 89, 139, 141, 143, 158, 203, 205, 302, 460, 474, 565, 591–594, 601, 610
дхьяна-парамита 142
дхьяна-самуччайя 595
дхьяни-будда 186, 478
 Дылыкова В. С. 322
дэва 65, 149, 286, 543, 679
 Дэва 257
дэва-атидэва 149
 Дэвадатта 75, 691
дэва-лока 237, 276
дэвата-йога 448
дэвата-мурти 646
дэвата-таттва 667
 «Дэвендра-приччха-вьякхья-тантра» 454
дэви 298, 659
 Дэвидсон Р. 479, 480
 Жуковская Н. Л. 349
 «Законы Ману» 71
 Зализняк А. А. 657
 «Зиджид» 347
 «Зермиг» 350
 Зорин А. В. 411
 Игнатович А. Н. 189, 192
 Икшваку династия 261
 Индра 81, 187, 356, 578, 606, 674, 675, 679, 691
 Индрабхути 434–436, 439, 45
индра-нила 508
индрия 515, 521, 549
 Иршьявати 428
 Иршьярати 478
 Истинносущий 32, 33, 34, 52, 73, 111, 114, 120, 121, 127, 128, 135, 199, 200, 255, 314, 422, 425, 427, 471–475, 479, 483–493, далее – *passim*
 И Цзин 24, 245, 246, 267
Ишта-дэвата 625
 Ищана 675
 Ищвара 676
 Ищвари 527
йати 70
йидам 313, 314, 625, 637, 660, 680
йога 139, 165, 298, 305–310, 324, 510, 524, 530, 586, 597, 626, 645, 650
йога-ваха 449
йога-вахини 523
йога-дхарини 527
йога-мандалам вишва-ваджрам 511
 «Йога-ратна-мала-панджика» 298, 627–632, 637–692
йога-тантра 310–312, 386, 414, 417, 426, 452, 457, 461, 466
йогачара 207, 208, 235, 236, 257, 279, 295, 373, 387, 419, 437, 444
йогачара-сватантрика-мадхьямака 373
 «Йога-щатака» 290
йогин 262, 313, 316, 318, 320, 321, 323, 422, 437, 438, 515, 527, 530, 540, 548, 558, 562, 574, 577, 589, 601, 628, 637, 657, 664, 669
йогини-тантра 430, 448, 484, 663
йогиня 298, 320, 321, 493, 514, 654, 662, 678
йони 657

- йошид-бхага* 460
йошита 514, 604
йятха-бхута 481
- Каба Палцег 428
кагью 438, 476, 517, 625
кадам 438
кайя 207, 449, 496
 Кайяваджра (*кайя-ваджра*) 484, 583, 616
кайя-ваджрин 621
кайя-вак-читта-адхиштхана 460
 Калачакра 313, 314, 359, 421, 466
 «Кала-чакра-тантра» 322, 418, 426, 467, 474, 476, 601
кальпа (каппа) 84–89, 198, 587, 588–590
кальпана 93, 186
кальпита-нишпанна-крама-садхана 472
 Кальхана 259
кальяна-митра 197
Камавачара 86
кама 526
кама-дхату 90, 378, 517, 539, 570, 641
кама-дэвата 85
камала 670
 Камалашила 191, 195, 372, 401
 «Кама-сутра» 307
камини 654
 Кангюр (Ганджур) 22, 182, 183, 194, 300, 310, 327, 346, 347, 385, 418, 429, 431, 456, 457, 466, 510, 617
 Канишка 259
капала 692
 «Каранда-вьюха-сутра» 190, 336, 356, 358, 479
карика 27, 225
карма (карман) 77, 89, 113, 131–133, 137–139, 618, 666
 «Карма-вачана» 155
- Кармай С.Г. 352
карма-мудра 635, 662, 663
 Кармапа 340
картрика 690, 692
каруна 135, 189, 278, 298, 390
 «Каруна-пундарика-сутра» 264, 358
 «Катха-ватху» 100, 225
 «Катха-упанишада» 308
 Кашьяпа 48, 197, 422
 Кверне П. 346, 350, 352
 Керн Я. 146, 148
 Кёрёш Чома де 234
клеща 48, 299, 313, 523, 574, 670
клеща-махабхумика 640
 Кобо Дайси 319
 Кодзё Намба 429
 Конданнья (*санскр.* Каундиньи) 125–127
 Конзе Э. 187, 277, 420
 Конрад Н.И. 240
 Коул М. 68
крама 649, 658, 659
крийя-тантра 310–312, 386, 414, 417, 452, 459, 466, 662
крипа 278
критья-ануштхана-дженяна 675
 Кришна 116, 166, 168, 483, 484, 682
кришна-вана 654
кришна-пакша 684
 Кришначарья (Каньха) 628, 629, 631, 648, 661, 673, 687
кродха-анусмрити-бхавана 548
кродха-раджа 461–463
 Кувера 675
 Кугявичус А. 411
 Кузнецов Б.И. 346, 349, 375
кула 451, 473, 513, 515, 520, 543, 560, 563
кула-анусмрити 548
кула-путра 527, 563, 569
кулища 634

- Кумарагупта 338, 377
 Кумараджива 28, 39, 192, 193, 216, 250, 256–258, 262, 265, 267, 269, 274, 277, 283, 284, 286
курма-джа 654
 Курукулла 682
 «Кусуманджали» 465
кутхара-чхинна 687
 Кушаны династия 65
кущала-махабхумика 640
кха 577
кхадга 560, 609
кха-дхату 590–594
кхатванга 690, 692
кха-тулья-самабхута 602
 Кхечарина 679, 690, 693
 «Кхуддака-никая» 65, 149
киама 249
киана 660, 672
киатрий 70, 72, 87, 89, 92, 312
киетра 616
 Кэдруб 421, 467, 479, 613
 Кэмпбел Д. 432, 443, 452, 483

лагху-тантра 426, 453
лакиана 34
 Лалана 652–657
 Лалитаваджра 468
 «Лалита-вистара» 119, 145, 160, 206, 207, 430
 Ламотт Э. 20, 63, 65, 90, 111, 155, 158–161, 164, 169, 228, 231, 259, 266, 267
 «Ланка-аватара-сутра» 207, 208, 229, 254, 430, 444, 648, 650
лагху-тантра 310
лаукика 230, 232
лаукики калпана 516
 Левада Ю. А. 227
 Леви-Брюль Л. 219
 Левинтон Г. А. 167

 Леви-Стросс К. 79
лекха 27
 Леонардо да Винчи 162
 Леонтьев А. Н. 66, 223, 361
 Леонтьева Е. В. 572
 Лермонтов М. Ю. 130
 Лессинг Ф. Д. 613
ликхана 680
 «Лилавайи» 258
лингам 549, 550, 551
 Линь-цзи 408
 Литвинский Б. А. 366
лобха 132
лока-вируддха-лапена 527
лока-дхату 615, 617
 Локакшема 185
лока-натха 355
лока-пала 675
 Локеща 481
 Локещвара 475, 490, 491, 588
 Локещвара Махавидья 478
локоттара 232
локоттара-вада 264
 Лосев А. Ф. 166
 «Лотосовая сутра» 39, 40, 189, 192–194, 264, 267, 357, 480
 Лочана 477, 492, 519, 520, 536, 549, 575, 633, 635, 659, 670, 671, 673
 Лочен Ринчен Зангпо 428
 Лурия А. Р. 66, 68, 107, 223, 361

мадана 688
 «Маджджхима-никая» 64, 73, 90, 119, 148, 158, 229, 232
мадхьямака 28, 37, 189, 226, 227, 235, 256, 261, 262, 267, 277, 279–283, 295, 372, 373, 410, 437, 446, 469, 626, 651
 «Мадхьямака-аланкара» 372, 437
 «Мадхьямака-шастра» 268, 270, 279
мадхьяма-пратипат 64

- Майтрея 193, 197, 198, 250, 336, 358
 Майтрейянатха 255, 387, 419
майтри 135, 136, 255, 298
 Майтрипа 625
майтри-читта 230
 Майя (*майя*) 146, 147, 186, 206, 207, 389, 41
майя-вада 187
 «Майя-джала-тантра» 462, 463
майя-деха 451, 454
майя-упама-самадхи 442, 664
 «Малаланкара Ватту» 147
мама-кара 672
 Мамаки 477, 486, 492, 514, 519, 520, 635, 659, 673
 «Манава-дхарма-шастра» 71, 72
манас 185, 208, 579, 665, 676
манаса-абхиликхья 685
мандала 43, 307, 308–310, 422, 428, 433, 460–463, 469, 476, 478, 480, 486, 489, 492, 494, 496, 498, 506, 507, 511, 512, 514, 520, 530, 536, 551, 552, 560, 561, 565–576, 580, 584, далее – *passim*
 «Мандала-видхи-тика» 465
 Манджуваджра 461, 603, 604
 Манджушри 184, 193, 197, 204, 255, 266, 283, 303, 313, 408, 471, 590, 599
 “Манджушри-мукха-агама” 465
 «Манджушри-мулакальпа-тантра» 254
мантра 43, 209, 293, 308, 316, 317, 319, 321, 420, 423, 449, 460, 463, 489, 498, 510, 530, 535, 562, 567, 570, 575, далее – *passim*
мантра-виджняна-бхавана 596
мантра-видья 586
мантра-дхара 552
мантра-йога 690
мантра-мурти 448, 524
мантра-найя 416
мантра-пуруша 579, 584
мантра-самая-садхана 579
мантра-таттва 620
мантра-чарья 575, 579
мантра-яна (мантраяна) 23, 381, 382, 386, 415, 416, 522
мантрин 442, 567
марана 682
 Мара 120, 125–127
марга (*магга*) 128, 137, 230, 299, 557
мара-дарика 654
 Марпа 311, 625
 Масуда Дз. 229
 Матангипа 452
матрика 27, 315
 Маудгальяна 197
 Маурья династия 29, 53, 56, 75, 179
 «Маха-авадана-сутра» 159, 164, 169, 171
маха-адбхута 570
 «Махабхарата» 63, 254, 346
 «Махабхери-вьюха-сутра» 254, 291
махабхута 570, 651
 «Махавагга» 96, 114, 119, 224, 237
 Махаваджрадхара 483, 580
 Махавайрочана 319, 485, 486
 «Маха-вайрочана-абхисамбодхи-сутра» 319, 459
 «Махаванса» 175, 213
 «Махавасту» 160, 169, 197, 199, 260
 «Махавибхаша» 232
маха-видья-пуруша 487
махаджана-пада 57
махадьюти 481
маха-дэви 523
маха-йога 311, 386, 414
махайога-тантра 430, 447, 451
махакаруна 196, 197, 634, 644
 «Махакаруна-упайя-шастра» 270
 «Махамая-сутра» 254

- махамамса* 612
 «Махамаюри-сутра» 420
 «Махамегха-сутра» 254, 291
 Махамудра 296, 316, 478, 489–491, 508, 548, 565, 572, 580, 583, 589, 635, 658, 665, 672
махамудра-сиддхи 666
маха-нагара 53
 «Махападана-сутта» 157
 «Махападеша-сутта» 65, 228
 «Махапариниббана-сутта» («Махапаринирвана-сутта») 64, 82, 136, 142, 152, 158, 182
махапраджня 197
 «Махапраджня-парамита-шастра» (–упадеша) 229, 260, 264, 266, 268, 270, 277, 286
махапуджья 606
 Махапуруша 146, 166, 168
махарага-анала 535
махарага-самбхава-ваджра 478
махараджа 90, 149
махасадхана 460, 601, 618, 619, 622, 660
махасамаджа-уттара 444
махасамая 544
 Махасамаясаттва 642
махасамуччая 544
махасангхика 197, 229, 258, 668, 669
 Махасаттва 637–690
махасиддха 302, 316, 318, 416, 476, 517, 574, 601
махасиддхи 314
махасукха 491, 498, 649, 652, 665
махасукха-джняна 672
маха-сукха-кайя 662
махасукха-чакра 635, 659, 671
махатмья 642
махачитта 517
махацүра 606
 Махаяна (Великая колесница) *passim*
- «Махаяна-вимшика» 225
 «Махаяна-санграха» 408
 Махендра 691
 Махешвара 200, 356
 Мацунага Ю. 429, 431, 437, 444, 459, 461, 463–465, 473, 534, 545, 549, 558, 559, 608, 615
 Мачиг Лабдрён 304
 Меагцон 364, 366, 368–371, 376
мегха-вьюха 507
 Меннон И. 624
Меру (*Сумеру*, *Синеру*) 85, 88, 89
метта 137
 «Милинда-паньха» 176, 177, 213, 214
 Минаев И. П. 85, 90, 100
 Миларепа 302
 Мипем 278
 Мисра Г. 149
 Митра Р. 184, 426
млеччха 55, 155
 Могалипутта Тисса 100, 101, 180, 259
мода 298
мокша 30, 70, 141, 640, 646
 Мокшакарагупта 234
 Молодцов В. Э. 429
моха 132, 478, 491, 525, 579
моха-атма 623
моха-кула 490
мудита 135, 299
мудра 43, 308, 319, 460, 489, 514, 518, 520, 524, 540, 561, 562, 601, 658
 Мукерджи Р. К. 237
 «Мукта-авали» 298, 628, 629, 631, 636, 638–690
 «Мула-мадхьямака-карика(и)» (ММК, «Коренные строфы о Срединности») 257, 260, 270, 273, 274, 279–281, 286, 636, 651
мула-сарвастивада 160

- мула-тантра* 310, 418, 425, 429, 430, 434, 441, 444, 450, 453, 461–466, 499, 525, 623, 625
муни 70
мурти 487, 534
Мурти К. С. 258

нага (Нага) 90, 250, 254, 256, 262, 275, 285, 287, 290, 436, 683–685
Нагабодхи 296, 440, 443, 452, 458
Нагадакини 452
нага-лока 237, 276
Нагараджа 254, 285, 682
Нагарджуна (Нагарджуна-тантрик) 16, 17, 24, 28, 36–39, 59, 107, 109, 185, 199, 200, 204, 218, 224–226, 236, 238, 239, 243, 410, 411, 418, 420, 423, 427, 435, 436, 440, 443–445, 448, 452–459, 461, 464, 465–469, 477, 499, 501, 502, 507, 510, 599, 601, 651, 664
Нагарджунагарбха 271
Нагахвайя 254, 255, 295,
нади 314, 649, 652
нидхана 60
Найратмика 678, 690
найратмья (Найратмья) 502, 516, 528, 534, 568, 626, 658, 666, 673, 678, 692
найштика 73
найя 415, 500–503, 57
найя-уттама 416
Накамура Х. 113, 675
нама 232
намтар 302
Нанда династия 56
нарака 545
Нарада (махатхера) 111
Нараяна 168, 356
Наропа 436, 473, 601, 625, 631
настика 75
натака-самбхава 578

Неги Т. 661, 665
нейя-нита-артха-бхедена 472
нетра 519
«Нетра-вибханга» 661
неяртха 228, 231, 276, 450, 512, 524, 556
ниграхака 677
нидана 431, 451, 479
«Нидана-катха» 160
нидана-крама-йога 457
«Нидана-самбютта» 128
«Нидесса» 149
никайя 225, 234, 651, 668
нираламба 504
нирвана (*ниббана*) 15, 30, 42, 51, 52, 73, 95, 105, 115, 118, 121, 122, 127, 130, 135, 142, 143, 146, 157, 158, 174–177, 180, 187, 190, 198, 215, 232, 244, 496, 626, 640, 646
нирвикальпа 504, 524, 527, 573, 574, 602
нирвикальпа-артха-самбхута 525
нирмана-кайя 390, 421, 642
нирмана-мандала 472
нирмана-рупини 524
нирмана-чакра 635, 657, 659, 669
ниродха 128, 133, 596
ниродха-самапатти 142
нируттара 672
нитартха 228, 229, 231, 276, 450, 512, 524, 532, 556
Нитирэн-сю 39, 175
нитья 675
нихсвабхава 482, 515, 516, 524
нишпанна 575
нишпанна-йога 442
нишпанна-крама 314, 441, 445, 451, 467, 473, 498, 535, 583, 623, 636, 646, 663
нията-готра 479
ньингма 252, 328, 346, 351, 385, 401, 438, 466

- ньяя 246, 450
 Нянамоли (бхиккху) 111

 Обермиллер Е. Е. 288
 Ольденберг Г. 146, 161
 Ольденбург С. Ф. 146

 «Пагсам-Чжонсан» 266, 370
паваки 654
падма (Падма) 488, 511, 536, 551, 560, 578, 609, 663
 Падмаваджра 439, 480, 482
 Падма Карпо 436
 Падмантакрит 477
падма-рага 509
 Падмасамбхава 252, 321, 380, 384–401, 419, 435, 438
 Пала династия 23, 542
палаца 687
 Пандара 635, 659, 673
 Пандаравасини 477, 486, 492
 Панде Г. 149
панджика 310, 372, 627
 Панини 57
панча-абхиджня 591
панча-амрита 521, 614
панча-буддха 667, 671
панча-бхута 671
панча-видья-джняна 662
 «Панча-вимшати-сахасрика-праджня-парамита» 184
панча-кама-гуна 561, 575
 «Панча-крама» 28, 441–443, 446, 448, 453–458, 461, 464, 501
 «Панча-крама-тика-мани-мала» 443
панча-пинда-артха 449
панча-пудгал 451
панча-скандха 670, 671
панча-стхана 595
панча-шила 307, 378
парама-ананда 521

парама-ананда-рупа 482
парама-артха-даршана 676
парама-артхика 230, 674
парама-артхика-бодхи-читта 497
параману 604, 605
парама-ишвара 482, 576
Парамешвара 556
парамита 497, 522, 523, 642
парамита-мантра-найя-ваджра 416, 575
парампара 37, 65, 235
парам-сатья 664
паратантра 663
пара-ицакти 422
параицу 687
парвата 652
паривара 425
 «Паривара» 65,
паривраджика 71, 103, 164, 178
парикальпита 664
парикатха 27
паринирвана 65, 179, 210, 237
паринишпанна 663
парма-астра 591
пати 679
патипада 128
патха 557
 Патхак С. К. 271, 447
 Пема Тензин 191
 Пеццали А. 260, 268, 269
 Пингала 257, 270
 «Пинди-крама-садхана» 440, 442, 477
 «Пинди-крити-садхана» 289, 440, 443, 445, 464, 465, 502, 507, 510, 530
 Пиррон 177
 Пирс Ч. 79
 Плюханова М. Б. 161
 Поттер К. 196
прабандха 644

- прабха-свара* 512, 539, 672
Прабху 481
прабхута-артха 439
правана 654
праварана 151
прадакишина 475
праджня 515, 642
праджня (Праджня) 142, 187, 203, 232, 303, 312, 314, 390, 476, 488 605, 626, 644, 647, 661–663, 670
праджня-джняна 662
праджня-джняна-абхишека 663
праджня-дхара 493
Праджнякарамати 195
Праджнятакрит 477
Праджняпарамита (*праджня-парамита*) 214, 230, 420, 523, 553, 640, 642, 648
«Праджня-парамита» 36, 38, 182, 183, 185–187, 195, 207, 264, 276–278, 350, 372, 420, 430, 465, 580
«Праджня-парамита-хридайя-сутра» 15
Праджня-тантра 430, 484
«Праджня-упайя-винишчайя-сиддхи» 425
праджня-чандра 653
«Праджня-щатака» 254, 255, 282, 290
«Прадипа-уддйотана-тика» 427, 429, 431, 446–451, 453, 455, 456, 464, 465, 471, 472, 479, 483, 487, 491, 498, 499, 501, 507–511, 515, 518, 527, 532–537, 540, 545, 548, 549, 551, 553, 556, 558, 562, 566, 568, 574–579, 580, 588–591, 594, 603, 606, 617, 618, 620–623
прадхана 679
прайога 232, 595, 682
пракаща 655
пракрити 636, 650
прамудита 199
прана 308, 314, 526
пранаяна 460, 535
пранетар 569
пранидхи-читта-утпада 497
прапанча 626
прасадхака 566, 567
прасадхана 578
«Прасанна-пада» 195, 230
«Пратимокша» (Патимоккха) 76, 133, 134, 155–157, 213, 289, 302
пратикаща 518
пратипакишика 230
пратипаурушика 230, 401
пратитья-самутпада 138, 140, 159, 211, 232, 378
«Пратитья-самутпада-хридайя-карики» 260
«Пратитья-самутпада-чакра» 290
«Пратихарья-сутра» 113
пратьека-будда (*начека-будда*) 83, 88, 89, 113, 201, 662
пратьека-будда-яна 193, 386
пратьявекишана-джняна 675
пратьяхара 460
Пребиш Ч. 156
премани 654
Притхививаджра 484
Просветление *passim*
Просветлённый (Будда) *passim*
Пубаев Р.Е. 333, 348
пудгала 132, 133, 192
пуджа 83, 488, 499, 514, 520, 548, 555, 560, 612, 675, 678
пуджака 675
пуджья 675
Пуккаси 678
пунья 192, 672
пураны 63
пурва-ардха 425
пурвам (*пурвато*) 475
пуруша 91, 146, 610
пхала 231

- пхала-найя* 43, 307
- рага* 136, 485, 491, 525, 562, 671
- рага-ваджрин* 509, 537
- рага-дхара* 494
- рага-дхарма* 450, 451
- рага-чарья* 570
- раджа-йога* 311, 582
- раджа-махабхаума* 249
- раджа-парикатха* 108
- «Раджа-тарангини» 259
- Райт Р. 440
- ракта* 498, 515
- ракта-вахини* 653
- Ракшаса 675
- Раманан В. 270
- ранджана* 585
- Рао Р. 340
- Расаваджра 485
- Расана 652–657
- ратна* (Ратна) 511, 536, 608, 609
- «Ратна-авали» 465
- «Ратна-авали раджа-парикатха» 226, 282, 290, 344, 378, 379, 420, 539, 651
- Ратна-ваджра 608
- Ратнакарашанти 465, 628, 629, 631
- Ратнакету 475, 478, 486, 490, 495, 502, 503, 532, 546, 556, 563, 564, 569, 592, 596, 592
- Ратнакетуваджра 485, 532
- «Ратна-кута» 182
- «Ратна-мегха-сутра» 336, 358
- Ратнасамбхава 314, 476, 478, 491, 493, 495, 512, 513, 514, 520, 536, 546, 563, 608, 673
- Ратнасамбхава-ваджра-щри 478
- Ратнеща 673
- рацми* 537
- рацми-вьюха* 587
- Рерих Ю.Н. 322, 346, 349
- «Ригведа» 64, 70
- Рис-Дэвидс Т. 65, 147
- ришабха* 678
- риши* 63–65, 111, 119
- риши-патан* 119
- Робинсон Р. 274
- Розенберг О.О. 211, 221, 242, 244, 245, 640
- Рудра 600, 603, 604, 679, 682
- рупа* 190, 521, 648, 671
- Рупаваджра 485
- рупа-дхату* 139, 141, 474, 517, 570, 641
- рупа-кайя* 186, 187, 447
- рупа-скандха* 640
- Руссо Ж.-Ж. 47
- «Сагатхакам» 208, 254, 651
- «Сад-дхарма-пундарика» 100, 357, 419, 430
- садхака* 520, 523, 524, 567, 579, 583, 594, 596, 610, 620
- садхана* 310, 340, 407, 408, 420, 444, 447, 450, 451, 453, 460, 481, 495, 526, 530, 601, 607–609, 619, 686
- садхана-ангам-идам шаишам сарва-тантра-артха-санграхам* 449
- садхана-артха-самайя* 601, 618
- «Садхана-мала» 420
- садхармья* 677
- садхья-дэвата* 577
- сакья* 437, 438, 447, 468, 474, 476, 625
- самаджа* 479, 481, 487, 488, 516, 663, 682
- самаджа-марга* 481
- Самаджа-тантра* 481
- Самаджа-уттара* 425, 453, 472
- самадхи* 139–142, 196, 285, 460, 473, 474, 478, 489–493, далее – *passim*
- Самадхиваджра 484
- самадхим самапанна* 485, 487, 575, 583

- «Самадхи-раджа-сутра» 194–196,
230, 231, 264, 430, 648
самадхи-саттва 618
самадхи-стхана-мантра 691
самайога 566
самайя 451, 485, 487, 490–495, 520,
543, 548, 551–555, 562–577, 580,
585, далее – *passim*
 Самайяваджра 484
 «Самайя-ваджра-пада» 665
самайя-джня 523
самайя-каршана-кула 478, 491
самайя-кула 478
самайя-мудра 635, 663
 Самайя-самбхава-ваджра 478
самайя-саттва (Самайясаттва) 494,
637–690
 Самайятара 486
самайя-таттва 488
саманта 528, 641, 642
 Самантабhadра 197, 495, 500, 505,
516, 517, 552
 «Самантабhadра-нама-садхана» 461
саманья 654
самапатти 636
самата (*саматва*) 42, 534, 573, 574,
676
самата-адвайя 523, 528
самата-джняна 42, 408, 675
сама-читта 600
самбодхи 646
самбодхана 685
самбхава 553
самбхога 590, 634
самбхога-кайя 390, 475, 477, 641,
655, 662
самбхога-тулья 524
самбхога-чакра 635, 657, 659
самвара 451, 656–658, 661
 «Самвара-тантра»
 см. «Чакра-самвара-тантра»
самвиди 668, 669
самврита 657
самвритех сатья-даршана 448
самврители 230, 437, 570
самйого 490, 491, 534, 565
самматия 668, 669
самньяйя-крама-йога 481
сампанна-крама 314, 441, 444, 445,
451, 461, 498
сампрадая 671, 672
 «Самугга-джатака» 81
самудая 128, 131
самуччая 27
 «Самьютта-никайя» 115, 167, 230
сангити 426
санграха 27, 248
сангха 23, 29, 33, 62, 95–99, 127, 134,
142, 165, 171, 172, 222, 225, 227,
231, 278, 309, 318, 364, 366, 422,
473, 542, 668
 Сангхабhadра 175, 243, 244
 Сангхаракшита 160
санджня-скандха 640
 «Сандхи-вьякарана» 238, 455, 456,
463, 472, 473, 479, 514, 524
 «Сандхи-нирмочана-сутра» 208, 231
санкетика-бодхи-читта 497
 Санкритьяна Р. 381, 447
санкшепа 657
санньясин 70, 73, 74, 104
санскара-скандха 640
сансара 30, 91, 129, 132, 187, 428,
617, 626, 641
санскара 132
сантана 665
сантрасана 493
саньлунь-цзун 39
сапта-аланкара 449
сапта-патала 684
сара 499, 527, 552, 612

- Сараха 238, 239, 288, 294, 436, 452, 601
сарва-акара 442
сарва-бхаутика 674
сарва-буддха 676
 Сарвавиваранавискамбхи 527
сарва-джня 442, 512
сарва-джня-джняна-мадхьяма 515
сарва-джня-джнянам-авьяам 515
сарва-дхарма 605
сарва-мантра-артха-садхака 620
 Сарваниваранавишкамбхи 460
 «Сарва-рахасья-тантра» 523
сарва-сампатти 523
сарвастивада (сарвасти-вада) 90, 229, 236, 668
 Сарвататхагатакайявакхиттаваджра 476, 495
сасрава 232
 Састри А. 255
 Сатавахана династия 250, 254, 258, 260, 261, 268
сати 670
саттва 639, 671
сати-паттхана 137
сатра-вьякхьяна 450
 «Саттасаи» 260
саттха 64
 Саттон Ф. 208
сатья-двайя
сатьясья-самвритех шуддхи 448
саумья 510, 515
саутрантика 235, 236
сахаджа (саха-джа) 320, 498, 626, 635, 649, 672
сахаджа-ананда 668
сахаджа-яна 300, 301
саха-самапатти 523
свабимба 576
свабиджа 692, 693
свабхава 515, 530, 534, 566, 647, 656, 663, 667, 670, 675
свальпа-грантха 449
сва-мантра 298
 «Свапна-чинтамани-парикатха» 289
сварупа 648
свасамведья 498
свачитта 501
сваччха 507
сваччха-мандала 584
сваямбху 184
сева 460, 541, 618, 660
сева-садхана 473
сева-самаяя-самйого 601, 618
сека 654
 “Секоддешика” 501
 Сенар Э. 145
 Серебряков И. Д. 294
 Серебряный С. Д. 40, 116
сиддха 23, 24, 144, 263, 301, 302, 318, 340, 381, 419, 464, 574, 600, 615, 654
сиддханта 234, 236
сиддхи 293, 295, 296, 314, 318, 393, 423, 426, 436, 523–526, 534, 549, 553, 561, 574, 579, 591, 600, 619, 666, 686
сиддхи-ваджра 569
 сикхизм 144
 сингон 39, 319
скандха 639, 646, 648
 «Скандхака» 150–155
 Скрибнер С. 68
смрити 37
 Смитиджнянакирти 468
 Снелгроув Д. 350, 351, 367, 376, 431, 432, 483–485, 487, 497, 524, 555, 564, 565, 568, 627–629, 657, 659–661, 665, 670, 683, 684, 691
 Сократ 146, 147
 сома 64
 Сомадэва 28, 259

- Сонгцэн Гампо 333–345, 353, 355–358, 363, 364, 368, 370, 376, 384, 402
- Спаршаваджра 485
- спхарана* 676
- Срединность 127
- Срединный Путь 31, 121, 122, 127–130, 138, 198
- става* 27
- стамбхана* 681, 682
- Стейн Р.А. 359
- Стрелков А.М. 411, 467
- ступа* (*тхупа*) 83, 187, 284
- стхавира* 103, 668
- субхашиита* 33
- «Субхашиита-санграха» 454
- Субхути 187
- «Суварна-прабхаса-сутра» 209, 264, 430
- сувишуддха-дхарма-дхату-джняна* 676
- Судзуки Д. 209
- судурлабха* 456
- сукха* 141, 299
- Сукхавати* 39, 215, 253, 266, 354, 356, 473, 474
- «Сукхавати-вьюха-сутра» 357
- сукха-сауманасья* 489
- сукха-чакра* 669
- сукима-йога* 510, 512, 535, 669
- сукима-рупа* 654
- суманас* 654
- Сумпа-Кхенпо (он же: Сумба-Хамбо 266) 348, 370, 386
- сурупини* 654
- сурья-вамса* 451
- «Сутра-мелапака» 445
- «Сутра-самуччайя» 277
- «Сутра Сердца» («Хридайя-сутра», ХС) 15, 185, 188, 189, 626
- «Сутра-самуччайя» 289
- «Сутта-вибханга» 135
- «Сутта-нипата» 19, 58, 149, 157, 167
- Сутта-питака (Сутра-питака) 30, 63, 65, 73, 90, 111, 115, 139, 151, 155, 229, 230
- «Сухрил-лекха» («Дружественное послание», СЛ) 16, 255, 260, 282, 289, 420
- Сумпа-Кхенпо 326, 369
- Сыркин А.Я. 91, 261
- Сэн-жуй 216
- Сюань Цзан 24, 148, 175, 212, 213, 245, 246, 258, 262, 306, 307, 338, 420
- Сэн-чжао 216
- Такахаси Э. 407, 429, 431, 490, 507, 509, 510, 516, 586, 588, 605, 612
- тантра, Тантра *passim*
- тантра-душкара* 449
- тантра-крама* 481
- тантра-раджа* 421, 468
- тантра-сад-бхава* 481
- «Тантра-самуччайя» 289
- тантра-таттва* 620
- тантра-яна* (тантраяна) 23
- тапас* 72
- тара* (Тара) 303, 313, 336, 340, 358, 477, 492, 673, 682
- Тарини 635, 659
- Таранатха 28, 255, 263, 276, 283, 292–294, 371, 373, 374, 467, 468, 629
- Тартанг Тулку Ринпоче 388
- таттва* 416, 488, 504, 538, 565, 566, 574, 589, 626, 647, 665, 667
- таттва-джняна* 675
- таттва-пуджа* 562
- таттва-сама* 566
- таттва-самая* 565
- «Таттва-санграха» 372
- «Таттва-санграха-сутра» 459–463

- Татхагата (татха-гата, Татхагата)* 32, 52, 73, 114, 120, 127, 135, 199, 208, 229, 231, 255, 426, 461, 474, 477–480, 484–487, 638, 650, 664, 670, 676
- Татхагата-гарбха* 208, 237, 437
- «Татхагата-гухья-сутра» 183, 209, 423, 430, 431
- татхата* 483, 527, 650
- татхата-дваяя-йога* 524
- Тац М. 277
- Теджоваджра 484
- Тенгюр (Данджур) 27, 182, 255, 269, 270, 327, 346, 365, 371, 385, 418, 431, 437, 445, 458, 461
- терма* 385
- Тёрнер (Тэрнер) В. 103–105, 219, 320
- Терентьев А. А. 312, 411, 467
- тилака* 687
- Тилопа 436, 476, 625
- Типитака (Трипитака) 20, 30, 62, 100, 115, 182, 213, 269, 270, 275, 286, 289, 319
- Томабечи Т. 443
- Томас Э. 112, 149
- Топоров В. Н. 79, 157
- Торчинов Е. А. 134, 208
- трай-вритта* 654
- три-ваджра-кальпа* 587
- три-варга* 70
- три-дхату* 641
- три-кайя-абхедья* 594, 597
- три-кальпа-самаяя* 587
- Трипатхи Р. 661, 665
- три-ратна* 29, 318
- Трисонг Децэн 327, 330, 364, 368, 369–371, 374–377, 380, 386, 387, 395–402, 419, 435, 459–462, 468
- Туган-дхарма-ваджра 384
- Тувльисте П. 219
- Турман Р. 309, 317, 442, 443, 452
- Туччи Дж. 259, 358–360, 368, 395, 412, 425, 427, 474, 475, 485, 490, 492, 495
- Тушита 126, 159, 169, 202, 206, 458
- Тхакур У. 250
- тхеравада (тхера-вада, стхавира-вада)* 20, 62, 65, 100, 115, 134, 174, 175, 180, 212, 213, 318, 544
- «Тхери-гатха» 260
- Тхонми Самбхота 333–344, 356–358, 377
- тьяга* 542
- тэндай* 39
- тянтай* 39, 357
- удайя* 585
- Уордер А. К. 197, 258
- Упагупта 259
- упадана* 132
- упадука* 65*
- упадхьяйя* 371, 396, 574
- упайога* 310
- упайя* 201, 230, 300, 309, 313, 314, 322, 390, 408, 409, 488, 523, 601, 605, 618, 626, 627, 634, 641, 644, 655, 665
- упайя-каушалья* 193
- «Упайя-каушалья-хридайя» 277
- упайя-тантра* 430, 484
- упаклеца* 299, 670
- Упали 111, 116, 147, 155,
- упанаяна* 71
- Упанишады 63, 70–72, 308
- 2, 74, 78, 80, 131, 138, 139, 150, 151, 218
- упасадхана* 460, 618, 621
- упасадхана-самбхава* 601, 618
- упасака* 84, 95, 101, 109
- упасевā* 660
- упасика* 101, 109
- упекша* 298
- уподгата* 450

- упосатха* 135, 157
утпада 500
утпала 519, 560, 683
утпанна-крама 313, 314, 634, 649, 658, 672
утпатти 298, 419, 585, 649
утпатти-крама 313, 441, 444, 445, 448, 451, 461, 467, 473, 498, 506, 507, 535, 543, 555, 634, 635, 660, 670, 672
утпатти-крама-бхавана 585
уттама 618
уттара-ардха 425
уттара-тантра 412, 425, 426, 430, 444, 451, 460, 461–464, 472, 473, 487, 535, 567, 618
уччатана 681
ушма 654
- Фа-сянь 175, 245
 Флоренский П. А. 161
 Фраувальнер Э. 150–155, 161
 Фрейдсбергер О. М. 66, 77, 79, 84
 Фремантле Ф. 407, 414, 427–429, 431–434, 487, 488, 498, 500, 501, 507–510, 516, 534, 537, 545, 549, 558, 559, 565, 568, 575, 576, 584, 586, 591, 605, 608, 612, 614
 Фэрроу Дж. 628, 664
- Хаар Э. 348
 Хакмэн Г. 214
 Хала 260
 Хан М. 254, 282
харана 566
 Харибхадра 236, 462, 465
 Харша 23, 377, 420, 542
 «Харша-чарита» 258
хатха-йога 618
 Хаягрива 314, 493
Хе 634
- Хеваджра 313, 421, 466, 625, 633, 637–693
 Хеваджра-мандала 690
 «Хеваджра-панджика» 673
 «Хеваджра-пиндартха-тика» 682
 «Хеваджра-тантра» 43, 298, 299, 301, 319, 322, 407, 417, 419, 421, 426, 430, 465, 467, 479, 497, 501, 582, 625–693
 Хертель Г. 178
 Херука 314, 627, 645, 647, 658, 679, 685
хету-видья 246
хету-даика 654
хету-пратья 650
 Хиката Р. 185
 Хинаяна (Малая колесница) *passim*
хома 308, 309, 423, 681, 682
 Хофман Х. 344, 349
хридайя 489, 584, 585
 «Хридайя-сутра» 420
хум 57
 Хуммель С. 350
 Хуэй-юань 39, 215, 216
 Хуэй-чао 364
- Цебанг Норбу 363
 Цзи Сяньлинь 192
 Цзинь Чэн 364–366, 370
 Цонкапа 432, 435, 443, 445, 455–457, 466, 467, 472, 473, 487, 491, 524
- Чагдуров С. Ш. 349
чайтика 626
чайтья 21, 422, 561
чаккавала 86–88
чакра 313, 511, 537, 595, 607, 608, 651, 692
 Чакраварти Ч. 431, 447, 515
чакра-вартин 82, 146, 159, 165, 168, 169, 436

- чакра-самая* 615
 Чакрасамвара 313, 419, 421, 466
 «Чакра-самвара-тантра» 417, 421, 430, 467, 601
чакиур-ваджра 616
 Чанда 670, 673
чандала 92, 525, 527
 Чандали 670–673, 678
чандика 654
чандра 488, 498
 Чандрагупта 56, 178
 Чандракирти 24, 195, 230, 262, 317, 410, 425, 427–429, 431, 432, 436, 440, 443, 444, 447–449, 452–458, 464, 465, 471, 473, 475, 479–484, 487, 490, 491, 493, 498, 501, 508, 514, 521, 523, 527, 539, 556, 575, 576, 584, 595, 605, 614, 615
 Чандрапрадипа (Чандрапрабха) 194, 196
чань/дзэн 39, 208, 329, 400
 «Чарья-гити» 261
 «Чарья-мелака-прадипа» 440, 446, 453–455, 639
чарья-тантра 310–312, 386, 414, 417, 452, 459, 466
 Чаттопадхья А. 269, 292
чатур-анга-садхана 460, 461, 463
 «мЧатур-анга-садхана-самантабхадра-нама» 461
 «Чатур-дэви-париприччхас 433, 455
 «Чатур-мудра-нишчайа» 290
чатуртха-киана 663
чатух-коти 211
 «Чатух-пратисарана-сутра» 228, 231
 «Чатух-става» 224, 279, 355, 651
 «Чатуш-паришад-сутра» 152, 158
 Чаури 679
четана (четас) 132, 554, 669, 683
четас-читта 685
 «Четокхила-сутта» 64
 «Четыре гимна» 273, 664
чинта 231,
чинта-мани 566
чинта-майи-праджня 232
чинта-мани 478, 490
чинта-мани-удадхи 615
читрака 688
читта 449, 496, 552, 588, 596, 626, 669, 672
 Читтаваджра (*читта-ваджра*) 484, 518, 604
читта-ваджра-дхара 622
читта-ваджрин 622
 «Читта-вишуддхи-пракарана» 446
читта-джняна-аугха 585
читта-матра 208, 389, 469, 647, 651, 663, 672
читта-нидхьяпти-мантрам 448
читта-нидхьясим 442
читта-прабхасвара 451
чод 341, 363
 Чокьи Ньима 239
 «Чула-вагга» 102, 156, 224, 246
 «Чхандогья-упанишада» 71, 73, 74, 91, 131, 138, 308
шад-анга-йога 460, 618
 «Шад-даршана-самуччайя» 236
шат-коти 449
шат-коти-пада-нишчайя 450
 Шадпа Кунчен Джамьянг 234, 235, 358, 368, 369
 Шарма Р.Ш. 54, 57, 58
 Шендге М. 484
 Шенраб 346, 347, 350, 351, 354, 389
шён 347, 348
 Шоннупал 334, 370, 371, 435, 436, 456, 468, 629
 Шохин В.К. 217
 Щабдаваджра 485
 Щавари 678

- щайкиша* 232
Щакра 187
щакти (Щакти) 426, 461, 462, 475, 478, 520, 657, 676
щакья 116, 119
Щакьямитра 436, 440, 442, 452, 458, 459
Щакьямуни (одно из имен Будды) *passim*
 «Щали-стамбака-карика» 290
щаматха 139–141
Щамбала 359
Щанкара 218, 236, 248, 289, 294, 395
щанта 516, 554
щанта-дхарма 514
Щантаракишта 195, 218, 327, 368, 369, 371–380, 383, 384, 387, 393–402, 437, 462
щанти 127, 514
Щантидэва 195, 269, 423, 601
Щантипа 465, 468, 469, 631
щарана 680
Щарипутра (Сарипутта) 15, 101, 147, 187, 190, 193, 197
щарира 670
щастра 220, 224, 225, 279, 287
 «Щатапатха-брахмана» 55, 58
 «Щата-сахасрика-праджня-парами-та-сутра» 184, 293
щаста 589
щацин 498
цветамбара 57
 «Щветащватара-упанишада» 308
Щербатской Ф.И. 40, 214, 242, 244, 245
Щива 116, 205, 244, 261, 356, 415, 557, 610, 657, 682
щива-алайя 610
 «Щикша-самуччайя» 195, 423
шила 138, 542
щита-вана 307
щищья-акхьяна 450
щмацана 307
щмацана-сутра 683
щравака 83, 235, 293, 532, 652
щравака-бодхи 648
щравака-яна 193, 200, 201, 238, 386, 485
Щрадхакараварман 428
щраман (*самана*) 70, 73, 102, 103, 114, 126, 217, 284, 292
щраута-сутра 74
 «Щри Гухья-самаджа-махайога-тантра утпада-крама-садхана сутра-миштрака» 444, 502
щри-махасукха-натха 481
щри-самаджа-каранда 449
Щри Симха 398
щротанна (*сотанатти*) 125, 134
щрута 231
щрута-майи-праджня 232
щрути 20, 37, 62, 218
щрути-чинта-бхавана 663
щрута-, чинта-, бхавана-майи праджня 663
щуддха 649
щуддха-артха 504, 528
Щуддходана 451
щудра (*судра*) 74, 87, 312, 527
щукра 515
щунья 676
щунья-вада 235, 372, 651
щуньята 186–190, 196, 200, 207, 229–231, 312, 390, 475, 626, 644
щуньята-бхава 501
 «Щуньята-саптати» 260, 651
щьяма 358
эка-авабхасака 616
 «Экаджата-Тара» 340
эка-линга 610
эка-яна 193, 300

юга-наддха 451

*юга-наддха-акхъйо йятсатья-двай-
я-йоджанам* 448

юга-наддха-самадхи 442

«Юкти-шаштика» 651

юпа 82

юпа-ясти 82

яб-юм 300, 314, 476, 477, 517

яджня 58, 82, 308

Якоби Г. 57

якша 90, 148, 167, 290

Яма 120, 126, 202, 313, 675

Ямантака 303, 313, 314, 419, 421,
466, 493

Ямараджа 687

Индекс санскритских и палийских имён, терминов, словосочетаний

- a ka ca ta pa ya śaḥ или śāḥ 659
 akṣara-artha 452
 Akṣobhya 564
 Aggaññaṃ 90
 agni 612
 agrī 612
 anāsraṇa = ana-asraṇa 649
 anutpādānusrṃti-bhāvanā 544
 anuttara 317
 antar-dhāna-adhipa 613
 Amitābha 564, 612
 Amogha 564
 artha-vāda 63
 avadhūtī 652
 aśeṣa-vipakṣa-bhañjanāc ca 483
 aṣṭa-sāhasrikā-sūtra 187

 ā ī ū e 659
 ā ī ū ai или e или даже au
 ākhyā-tantra 455
 ārya-prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra 188
 ārya-dākinī-vajra-pañjara-mahātāntra-rāja-kalpa-nāma 310
 Āli 656–658, 669–672

 itihāsa samvāda 63
 Iṣṭa devatā 313

 utpatti-krama 626
 utpatti-bhāvanā 585
 upāya 642
 upahāraiś 545

 ṛddhi 617

 «e» 635
 ekasmin samaya 633
 evaṃ mayā 632, 657, 658
 evaṃ mayā śrutam 634, 635
 evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye bhagavān sarvatathāgata-kāya-vāk-cittahṛdaya-vajra-yoṣṭidbhageṣu vijahāra 479
 Evaṃ me sutaṃ ekaṃ samayaṃ Bhagavā 115

 kathā-kāya 272
 kamma 131
 karman 131
 Kāya-vāk-citta-adhiṣṭhāna-paṭala 530
 kāyair 617
 kāryair 617
 Kāli 656–658, 669
 kumāra-bhūmi 204
 kolika-artha 452
 Krodha-rāja 610
 kleśa-bhañjanāt 483

 gaṇḍa-vyūha-sūtra 196
 garbhi-artha 452
 guhya 273, 484
 Guhya-kāya-vāk-citta-maṇḍala-paṭala 513
 guhya-samāja 476, 480

 cakra-padma-karābhyāṃ 578
 cakra-samaya-siddhi-agre (siddhyagre) 615
 Catur-devi-paripṛcchā 454
 Candra-pradīpa-samādhi-sūtra 194
 caraṇa 558
 caryā-vrata 544

Citta-samaya-ṣaṭṭha 555	nītārtha 447 neyārtha 447
Jambū-dvīpa-maheśvara 200	
jihvā-vajra-prayoga 612	pañca-upādāna-khandha 122
”Jñāna-vajra-samuccaya” 455	pañca-jñāna 675
Jñāna-vajra-tantra 454	pañca-śīla 524
jvala 679	pañca-śūla 518
jhāna 141	Paramārtha-advaya-tattva-artha- samaya-ṣaṭṭha 563
	paramārtha-satya 484
Takkirāja 610	parāṅgaiś 545
tattva 565, 620	parikathā 272
tattva-samaya	pasāda 135
tīryaṇc 558	picu 677
Trailokyā-kṣepa 679	picu-vajra 677
	piṇḍa-artha vidhīyate 472
	puruṣaḥ saṃvṛti-satyam 487
damṣṭra 692	pūjāgrīṃ 612
Daśa-bhūmika-sūtra 197	prajñā-pāramitā 572
dukkha 129	Prajñā-pāramitā-sūtra 184
duḥkha 129	pratyeka-yana 235
ḍḍha-agra-vajriṇaḥ 617	
deva 677	buddha-dharma(tā) 203
dvayendriyasamāpatyā 449	buddha-bimba 578
	buddha-maṇḍala 576
dharmo-amitābhaḥ vākpathaḥ vāk- svabhāvatvāt 622	bodhi-citta 496
Dharmakāya 615	Bodhi-citta-ṣaṭṭha 495
dharma-paryāya 99	Bodhicittavajra 481
dhyāna 141	bodhicitte ca bhāvanā 534
	bodhi-sattva 198
Nāga-arjuna 254	
nāḍi 484	bhaga (yoṣidbhaga) 483, 484
nāḍi-yoga	Bhagavant (Bhagavān) 115, 483
nāruta 447	bhage līṅgam pratiṣṭhāpya 549
nāsandhyā 447	bhāgya-saṃpannatvād 483
nirdeśa 272	bhikṣu 251, 253
Nirmānakāya 615	bhūmi 197
nirvikalpatva 204	bhūmi-śvara 259
niṣpanna-krama 626	
	«ma» 635, 659

Majjhimā-paṭipadā 127	vaṁ 634, 635, 659
Madhyamā-pratīpad 127	valgā 559
Mantra-caryā-paṭala 541	Vāgvajra 612
mayā 634	vikalpa 524
masa 684	Vigraha-Vyavartani 225
mahā-upadhyāya 371	vijahāra 633, 636
Mahābala 610	Vidyā 487
Mahāyoga 514	vidyā-dhara 586
mahā-śānti 386	vidyā paramārtha-satyam 487
mahā-saṁpatra 386	vidyā-puruṣa 487
Maheśvara 205	vidhi 63
mukura 691	viṇ-mūtra-toyādi-vilepanam vā
mudgara 691	kurvīta śaśvaj jina-pūja-hetoh 558
	vipaśyana 140
ya ra la vāḥ 659	vipaśyanā-śama(tha) 203
yathā-nyāya 645	vipassanā 140
yathāruta 447	viśuddha 558
”yā” 635, 659	Vairocana 564
yukti-kāya 271	vyūha-maṇḍala 576
yuga-naddha 390	
yuva-rājan 204	śānta-dharma-agra-
yoṣidbhaga 483, 484	saṁbhūtaṁ 516
	śamatha 141
Ratnaketu 564	śikṣā 65, 558
rasanā 652	śuddha-āvēsa 205
	śuddha-toya 558
laṅka-avatāra-sūtra 207	śūnyatā 484
lalanā 652	Śrīvajra-mālā-abhidhāna-mahāyoga-
lalita-vistara 206	tantra-sarvatantra-hṛdaya-rahasya-
lekha 272	vibhaṅga-nāma 454
	Śrī-sarva-tathāgata-kāya-vāk-citta-
vajra 677	rahasya-atirahasye guhya-samāje
Vajra-jñāna-samuccayanāma-	mahāguhya-tantra-rāje 471
tantra 454	śrutam 632, 635, 649
vajra-dhara 475, 517	śruti-parampara 633
vajra-padma-kulādyaiḥ 578	
vajra-maṇi 484	saṁhāra-advaya-yogataḥ 508
Vajra-vyūha nāma samādhi-	saṅgha 134
paṭala 506	Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra 192
vajra-sattva 477	Santhāgara 225
	Sandhi-vyākaraṇa-nāma-tantra 454

sandhyāyabyāṣā 447	Heruka 627
Samanta-caryā-agra-ṭaḥa 522	hevajra-tantra 625
samantabhadra 500	
samasta-aṅga-artha 452	
samaya 565, 637, 639, 642	
samaya-ākaraṣaṇa-kula 568	
Samayappavādakasāl 225	
Samaya-sādhana-agra-nirdeśa- ṭaḥa 599	
samāja 487	
samādhi 139	
Samādhi-rāja-sūtra 194	
sampanna-krama 626	
Sambhogakāya 615	
sarva-ākāra-vara-upetam 611	
sarva-tathāgata-kāya-vāk-citta-vajra- yoṣid-bhageṣu 633	
Sarva-tathāgata-mantra-samaya- tattva-vajra-vidyā-puruṣa- uttama- ṭaḥa 582	
Sarva-tathāgata-samādhi-maṇḍala- adhiṣṭhāna-ṭaḥa 472	
Sarva-tathāgata-hṛdaya-saṅcodana- ṭaḥa 572	
«Sarva-dharma-svabhāva-samatā- vipaṅcita-samādhi-rajānāma- mahāyāna-sūtra» 194	
sahaja 300	
sādhana 608	
sāmarthya 645	
siddha-agre 615	
siddhi 619	
siddhi-ante 615	
siddhyanti agrayāne 'smin mahāyāne hy anuttare 415	
Suvarṇa-prabhāsa-sūtra 209	
skandha 639	
Stana 558	
stava-kāya 271	
svaṃ parāṃś 545	

ИНДЕКС МАНТР НАИВЫСШЕЙ ЙОГИ

«А» 381, 490

Аролик 478, 489, 490

«АУМ» 381

Ах 582, 584

Ваджра-дхрик 478, 489

Ваджра-рати 493

Вигхна-анта-крит 477, 489, 494

Двеша-рати 477, 478, 492

Джина-джик 478, 489, 490

Иршья-рати 492

Моха-рати 477, 478, 489

«ОМ» 381, 584

Ом мани падме хем 479

Ом мани падме хум 356

Ом таре тутаре туре сваха 340

Падма-анта-крит 489, 494

Праджня-анта-крит 489, 493

Праджня-дхрик 478, 489, 491

Рага-рати 477, 489

Ратна-дхрик 478, 489, 490

ХУМ 584

Яма-анта-крит 477, 489, 493

am̐ 659, 670, 676, 679

«ā» 667, 668

ām̐ 690–692

āḥ 559, 583, 584, 585, 597, 606, 614, 676

āḥ phuh kāram 685

«i» 691

ili mili phuh phuh 690

«u» 692

om̐ 549, 562, 584, 586, 591, 593, 596, 597, 614, 620, 660, 677, 685

om̐ a ka ca ṭa ta pa ya śa svāhā 678

om̐ āṁ gauirī amukīm me vaśam anaya (о Гаури, веди её под мою власть) āṁ svāhā 691

om̐ aṁ svāhā 681, 691

om̐ ārya-śmaśāna priyāya hūm hūm hūm phaṭ svāhā 686

om̐ āḥ phuh kāram 682

om̐ āḥ hūm 487, 575, 610, 675, 680

om̐, āḥ, hūm phaṭ svāhā 674

om̐ om̐ om̐ 594

om̐ kiṭi (боров) kiṭi (боров) vajra (алмаз) hūm hūm hūm phaṭ svāhā 680

om̐ kurukulle hrīḥ svāhā 682

om̐ khaṁ svāhā 681

om̐ khām svāhā 691

om̐ khām vāriyoginī amukam uccaṭaya (о Варийогиня, прогони его) khām hūm hūm hūm phaṭ 692

om̐ ghuru ghuru ghuḍu ghuḍu masa masa ghaṭa ghaṭa ghoṭaya ghoṭaya
anantakṣobhakarāya nāgādhipataye he he ru ru ka saptapātālagatān
nāgān karṣaya karṣaya varṣaya varṣaya garjaya garjaya phuh phuh
phuh phuh phuh phuh phuh phuh hūm hūm hūm phaṭ svāhā 684

om̐ ghuḥ bhūcaī amukaṁ māraya (о Бхучари, заставь жертву умереть) hūm hūm hūm phaṭ 693

om̐ ghuḥ svāhā 682

- om candrārka (солнце и луна) mā cala mā cala (не движимые, не движимые) tiṣṭha tiṣṭha (стоять, стоять) hevajrāya (ради Хеваджры) hūm hūm hūm phaṭ svāhā 689
- om jrīm vajradākinī devadatta-yajñadattayor vidveṣam kuru (о Ваджрадакини, заставь Девадатту и Яжнядатту ненавидеть друг друга) jrīm hūm hūm hūm phaṭ 692
- om jrīm svāhā 681, 692
- om jvala (пламя) jvalabhyo (в двух огнях) hūm hūm hūm phaṭ svāhā 679
- om teliyā teliyā 690
- om trailokyā-kṣepa hūm hūm hūm phaṭ svāhā 679
- om deva picu-vajra hūm hūm hūm phaṭ svāhā 677
- om dharma-dhātu-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham 510
- om buṁ svāhā 681, 692
- om marmā marmā 690
- om rakṣa (защитник) rakṣa (защитник) vajra (алмаз) hūm hūm hūm phaṭ svāhā 680
- om rakṣa rakṣa huṁ huṁ huṁ phaṭ svāhā 298
- om vajra-kartarī hevajrāya hūm hūm hūm phaṭ 686
- om vajra-kuṭhāra (алмазный топор) pāṭaya (расколись) pāṭaya (расколись) hūm hūm hūm phaṭ svāhā 687
- om veḍuyā veḍuyā 690
- om sarva-tathāgata-anurāgaṇa-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham 532
- om sarva-tathāgata-kāya-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham 532
- om sarva-tathāgata-kāya-vāg-citta-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham 533
- om sarva-tathāgata-citta-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham 531
- om sarva-tathāgata-pūja-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham 533
- om sarva-tathāgata-vāg-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham 532
- om śūnyatā jñāna-vajra-svabhāva-ātmako-‘ham 507
- om hūm āḥ svāhā 575
- om hūm devadattaṁ stambhaya (остановись Дэвадатта) hūm svāhā 690–691
- om hūm vajre devadattaṁ stambhaya (о Ваджра, останови Дэвадатту) hūm svāhā 691

om̐ hūm̐ svāhā 681, 690

om̐ hevajra (о алмаз) jvala (огонь) jvala (огонь) śatrūn (на врага) bhruṃ
hūm̐ hūm̐ hūm̐ phaṭ svāhā 688

om̐ hrīḥ amukī me vaśibhavatu (пусть она будет в моей власти) svāhā
688

«au» 693

kiṭi kiṭi vajra 680

khaṃ 589

khām̐ 691

ghaṭ 684

ghuṭ 684

ghuḍ 684

ghuḍu 686

ghur 684

ghuru 685, 686

«ghuḥ» 693

jriṃ 676

«jrīm̐» 692

trām̐ 592

thlīm̐ 590, 591

phaṭ 549, 678

phuḥ 686

phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ phuḥ hūm̐ hūm̐ hūm̐ phaṭ
svāhā 684

«bum» 692

bum aṁ jṛim khaṁ hūm 676

brum 676

bhrum 584, 585

maṁ 602, 688, 690

svā 559

svāhā 677, 678

svāhā phaṭ hūm 686

haṁ 660, 670–672

haḥ 590

hā 559

hūm 536, 549, 559, 576, 577, 585, 588, 590, 596, 597, 607, 614, 658,
659, 670, 676–678, 686

hūm om āḥ svāhā 575

hūm phaṭ 677

hūm hūm hūm phaṭ 677