

КОНЦЕПЦИЯ ПРОСВЕТЛЕНИЯ В РАННЕМ ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ*

(по работе Буддхагупты "СВОД СОКРЫТОГО")

ВВЕДЕНИЕ

В силу причин культурного, исторического и географического характера история и философия буддизма стран Центральной и Южной Азии наиболее полно отражена в тибетской версии Трипитаки (буддийского канона). Много из того, что было утеряно на санскрите и других языках Индии, достаточно точно может быть восстановлено благодаря тибетским переводам. Однако в результате гонений на буддизм в 841 г. царя Ландармы история распространения буддизма в Тибете началась практически заново. Новые школы признавали ортодоксальными только тексты, имеющие санскритский аналог. Те формы буддизма, которые существовали в Тибете на протяжении предыдущих веков, игнорировались последователями новой традиции. Этому также способствовало и возникшее несколько ранее напряжение между китайским и индийским буддизмом в Тибете. "Начальной точкой явилась серьезная дискуссия (между 792 и 794 гг.) в монастыре Самье, где индийскую сторону представлял монах Камалашила ..., тогда как китайская сторона была представлена Хэшаном Махаяной" (Гюнтер, 1992, с. 34). После победы в диспуте индийской партии, отстаивавшей теорию *постепенного пути*, кроме китайской, проигравшей стороны, оказались под подозрением и тибетские сторонники "моментального просветления", имевшие собственную, отличную от китайцев доктрину.

В результате при формировании буддийского канона на тибетском языке ранние переводы, как правило, не учитывались. "В руках исследователей до сих пор нет рукописей с территории собственно Тибета, которые датировались бы периодом до XIV в. Одна из главных причин в том, что в Тибете, очевидно, уже с X – XI вв. началось книгопечатание способом ксилографии и ксилографы оттеснили рукописи на второй план. Развитие книгопечатания, которое, несомненно, свидетельствовало о культурном прогрессе, в то же время привело к известным ограничениям в распространении литературы. Печатались главным образом канонические буддийские тексты, и, придя к власти, представители школы гелугпа строго следили за тем, чтобы в печатнях вырезались доски сочинений только последователей этой школы. Все, что не проходило цензуру духовных и светских

правителей, не имело права на существование. Насортодоксальные сочинения, впрочем, продолжали распространяться в виде рукописей, но они не имели широкого хождения и хранились тайно" (Воробьева-Десятовская, 1996, с. 310). По поводу собственно исторической литературы уместно привести мнение профессора А.И. Вострикова. Он пишет: "Значительно хуже дело обстоит с тибетской исторической литературой наиболее ранней и весьма интересной эпохи VII – нач. IX вв., когда под властью Тибета оказалась значительная часть Центральной Азии. Оттого ли, что историческая литература этой древнейшей эпохи, которую тибетские историки именуют "эпохой первоначального распространения буддизма в Тибете" (*snga dar*), погибла в годы последовавшего распада единой империи и междоусобиц, или потому, что она вообще была крайне малочисленной и малораспространенной, чему, впрочем, довольно трудно поверить, но только сами тибетские писатели позднейших времен имеют о ней весьма смутные и явно недостаточные сведения" (Востриков, 1962, с. 20). Новые авторы писали историю буддизма зачастую с позиции своей школы, вследствие чего наше знание ранней буддийской мысли Тибета остается далеко не полным.

Однако именно этот период чрезвычайно важен для понимания такого явления, как буддизм, поскольку здесь были представлены идеи, распространенные не только в Индии, но и в Китае, Кашмире, Испале, Бутане, государствах Восточного Туркестана и Средней Азии. Они нашли свое отражение в литературе ранней школы тибетского буддизма — нингмапа. Профессор Г.В. Гюнтер пишет по этому поводу: "Существует множество других моментов, отражающих весьма важное историческое развитие буддизма и показывающих, что оно представлено философией нингмапа. Я бы даже осмелился сказать, что раз эти моменты становятся известными, мы должны будем пересмотреть и переписать всю историю буддийской мысли. Это будет не вопросом сожаления, а скорее еще одним шагом на пути к знанию благодаря лучшему пониманию буддизма" (Гюнтер, 1992, с. 36).

В последнее время в западной буддологии достаточно активно изучается наследие нингмапы и

* Дипломная работа. Научный руководитель — д.ф.н., профессор Торчинов Е.А. СПбГУ, 1997.

учение школы дзогчен. Это работы Г.В. Гюнтера, Дж. Рейнольдса, П. Квернэ, К. Липмана, Ф. Корню, тибетцев Намхая Норбу Ринпоче, Тартанга Тулку Ринпоче, Согьяла Ринпоче, Чогьяма Трунгпы, бонского учителя Лобона Тензина Намдака.

К сожалению, в русской буддологии, за исключением перевода работы Нацога Рандола "Карнатантра, опора великого учения, называемая "Зерцало механизма глубокого содержания", выполненного Б.Д. Дандароном (Нацог Рандол, 1997, с.19), переводов с тибетского небольших работ Лонгченпы из цикла "Забмо Янтиг" В. Ушакова и А. Матвеева, опубликованных в журнале "Гаруда", а также статьи А.И. Железнова "О тибетских традициях в бурятском буддизме" (Тибетский буддизм, Новосибирск, 1995), где затрагивается вопрос о соотношении терминологии школ дзогчена и махамудры, нам не известно каких-либо работ, касающихся этой темы.

Понимая всю сложность поставленной задачи, мы все же взяли на себя смелость приступить к переводу небольшой работы мастера школы

атийоги Буддхагупты под названием "Свод сокровитного" (sBas-ra'i rgum-chung) с целью рассмотреть на примере конкретного текста некоторые особенности ранней буддийской мысли в Тибете.

Выбор данного текста далеко не случаен. Ранние тибетские источники называют Буддхагупту учителем Шри Симхи и Вималамитры — ключевых фигур школы нyingmapa. Немаловажную роль сыграла лаконичность текста, позволяющая снабдить его практически пословным комментарием. Так же в состав текста входят два авторских комментария — пословный и структурный (в колофоне), что значительно облегчает его понимание. Еще одна причина — принадлежность текста "дуньхуанской библиотеке", снимающая вопрос о его подлинности.

Мы надеемся, что нам удалось не только перевести текст на родной язык, но и в какой-то мере дать интерпретацию в свете опыта человеческого существования, без которой всякая работа осталась бы лишь музейным образцом.

Т е к с т

Ранняя буддийская традиция Тибета, впоследствии получившая название — *nyingmapa* (gnying-ma-ra, *старый*), признает два типа передачи Учения: *кама* (bka'-ma) и *терма* (gter-ma). Согласно Тартангу Тулку, "*кама* представляет собой непрерывную передачу учения Будды, вне зависимости от времени и места. *Терма* — это непрерывающаяся передача конкретных текстов, практик, знания, бывших на какое-то время сокрытыми, а потом вновь обнаруженных" (Т. Тулку, 1996, с. 21).

Если некоторые тексты терма и вызывают у ученых сомнения в их подлинности, то работа Буддхагупты "Свод сокровитного" ("sBas-ra'i rgum chung") может быть признана в качестве терма не только буддистами, но и буддологами. Этот текст был открыт по крайней мере дважды. Первый раз — в составе "библиотеки из Дуньхуана", обнаруженной в 1900 г. даосским монахом Ван Юань-лу в пещерах Могао и в 1906 г. частично переданной им Аурелу Стейну. Второй раз, как уникальное подтверждение древности учения дзогчена — атийоги, — в каталоге коллекции Стейна в Лондоне Намхаем Норбу Ринпоче. В 1984 г. текст был издан им с многочисленными комментариями и обширным предисловием на тибетском языке (см.: Norbu, 1984).

Обнаружение текста в пещерах Могао дает возможность датировать его не позже 1032 г., когда под угрозой нападения тангутов, создавших впоследствии на этих территориях государство Си-ся, рукописи и ксилографы Дуньхуана были замурованы в одной из пещер храмового комплекса недалеко от города (см. карту на с. 54)¹.

По причине недостаточной изученности ранней истории Тибета и отсутствия более-менее удовлетворительных данных относительно годов жизни наиболее известных деятелей этой эпохи датировка нижней границы представляется весьма за-

труднительной. Так, современник Буддхагупты, автора текста, Шри Симха по тибетской версии родился в 289 г. (Т. Тулку, 1996, с. 26). Его учитель Манджушримитра был прямым учеником Гарраба Дорже (р. в 55 г. по тибетской версии; Там же, с. 24).

Однако в колофоне работы Манджушримитры "Бодхичиттабхавана" сказано: "На тибетский язык перевели индийский пандита Шри Симха и тибетский переводчик Вайрочанаракшита" (Манджушримитра, 1993, с. 43). Вайрочана жил при царе Тисрондэчане (VIII в.) и, будучи посвященным в монахи Шантаракшитой, получил к имени приставку "ракшита". Таким образом, время жизни Шри Симхи растягивается на пять столетий.

В современной буддологии высказывается мнение, что буддизм был хорошо известен в Тибете задолго до официально принятой даты и что контакты тибетцев с Восточным Туркестаном, где буддизм был известен уже в начале нашей эры, носили очень ранний характер.

Так, авторы работы "Восточный Туркестан" сообщают, что, "проанализировав имена собственные, сохранившиеся в китайских источниках, связанных с Дуньхуаном и Восточным Туркестаном, а также в эпиграфических памятниках с этих территорий за 102 г. до н.э. — 995 г. н.э., В. Эберхард установил, что уже в начале этого периода в Дуньхуане жили тибетцы (цяны) (Воробьева-Десятовская, 1992, с. 166). По сообщению Г. Гюнтера, в IV в. известна "преемственность Дао-ань (312 — 385) его учеником Дан-и, который был настоятелем монастыря Чанша в Цзянине. Утверждается, что он был одним из цянгов; это понятие указывает на человека из племен прототибетской группы. Факт, что "тибетец" стал настоятелем центра обучения и был отмечен благодаря своей эрудиции, показывает, что буддийские

мысли были приняты, по крайней мере среди образованных людей, много раньше, чем за триста лет до того времени, которое утверждалось традицией в качестве даты прихода буддизма в Тибет" (Гюнтер, 1992, с. 33).

Под сомнение ставится также дата создания тибетского письма, принятая в официальной тибетской историографии. Профессор Г. Гюнтер в работе "Ранние формы тибетского буддизма" пишет: "Официальная история датирует становление Тибета 557-м годом. Однако в 632-м министр Тонми Самбхода отправился в Кашмир для изучения грамматики и создал свою тибетскую письменность на основе доступных работ Панини и Чандрагомина—двух известных санскритских грамматиков, предвосхитивших современную лингвистику. В 655 г. древние анналы Дуньхуана сообщают, что "текст Дхармы был записан". Вызывает удивление, что всего лишь двадцать лет понадобилось тибетцам, чтобы изучить свой собственный язык и немедленно приступить к очень сложной работе перевода текстов, по природе весьма глубоких. Поскольку способность перевода сложной и тонкой системы идей предполагает равноценно высокий стандарт грамотности и культурного сознания, становится очевидным, что официальная история уводит в сторону. Все, что можно утверждать с определенностью, так это то, что до официального признания буддизма он уже имел долгое прошлое и буддийские идеи присутствовали в обычном культурном укладе" (Гюнтер, 1992, с. 32).

Сам текст, как указано в колофоне, принадлежит дзогчену (атийоге). Тартанг Тулку пишет: "Термин *дзогчен* имеет значение *полный, целый*, никоим образом не являющийся недостаточным. Термин этот появился около 500-го года н.э., ког-

да подобные идеи уже пользовались известностью в районах Шелкового Пути Китая" (Т. Тулку, 1996, с. 22).

С другой стороны, мы не имеем письменных источников, датируемых ранее VIII в. "Самые ранние из доступных в настоящее время рукописных памятников тибетского письма происходят с территории Восточного Туркестана и Дуньхуана и датируются VIII – IX вв. Это рукописи, которые в большинстве своем созданы здесь же, только незначительные фрагменты, очевидно, были привезены из Тибета" (Воробьева-Десятовская, 1992, с. 310).

Сведения тибетских источников относительно автора текста, приводимые нами ниже, также во многом свидетельствуют о том, что время жизни Буддхагупты приходилось на период VII – VIII вв. н.э.

Таким образом, за отсутствием каких-либо новых данных о ранней истории Тибета мы предположительно отнесем время создания текста к VIII в. — времени, близкому к периоду правления царя Тисрондзэчана. Характер работы показывает, что такой текст не мог иметь широкого распространения и, вероятно, передавался из рук в руки весьма ограниченным числом людей. Тибетская традиция утверждает, что тот же Вайрочана, "путешествуя, посетил много отдаленных стран, таких как Чан-тханг, Монголию, Хотан и Китай" (Т. Тулку, 1997, с. 32). Поскольку путь из Хотана в Китай лежит через Дуньхуан — восточный форпост Великого Шелкового Пути, проходящего по окраинам пустыни Такла-Макан, вполне возможно, что текст попал туда с окружением Вайрочаны.

А в т о р

В колофоне текста указано тибетское имя автора: "Наставник — Санжей Бапа (тиб. Sangs-rgyas sbas-pa), лучший из знающих". Это имя, звучащее на санскрите как Буддхагупта (Скрытый Будда), достаточно известно в традиции школы нингмапа. Дело осложняется двумя обстоятельствами, хорошо известными всем, кто сталкивался с индийской и тибетской древней историей. Это отсутствие четких датировок и наличие "однофамильцев", в результате чего разные люди совмещаются в одно лицо. Вследствие этого годы жизни того или иного автора растягиваются на два-три столетия и в результате даже век, в котором жил автор, можно указать лишь приблизительно. В нашем случае "однофамильцем" является широко известный в традиции нингмапа Буддхагупта (тиб. Sangs-rgyas gsang-ba). То, что сказано о нем в разных источниках, зачастую совпадает с теми сведениями, которыми мы располагаем относительно Буддхагупты. Тем не менее, Намхай Норбу Ринпоче пишет: "Хотя большинство ученых поздней эпохи признавали, что в перечнях имен Санжей Бапа (Буддхагупта) и Санжей Санба (Буддхагупта) — это одно лицо, Санжей-Бапа

был учителем Шри Симхапрабхи, который является великим наставником, широко известным в Высшей тантре Раздела ума (sems-sde) дзогчена. Санжей Санба же, посещавший Кайласу во времена тибетского царя Тисрондзэчана (790–844) и религиозного царя Ралпачана (866–901)², был тот самый великий наставник, который держал традицию учения махайоги. Не совпадает время их жизни, не совпадает их история и традиция, поэтому нет никакого основания их связывать"³ (Намхай Норбу, 1984, с. 37).

В задачу настоящей работы не входит сколько-нибудь подробное различение вышеприведенных лиц, однако, мы считаем необходимым указать на места в доступных нам тибетских исторических сочинениях, связанные с упоминанием имени автора текста.

Собственно историю учителя Буддхагупты мы знаем из работы "История буддизма в Индии" (rGya-gar chos-'byung), написанной в 1608 г. Гунга-нинбо (Kun-dg'a snying-po) из школы Джонан (Jo-pang), более известного как Таранатха (р. 1575). Там сообщается, что Буддхагупта жил при царе Чакраюдхе, что примерно соответствует вре-

мени правления тибетского царя Тисрондэцана (Khri-srong lde'u-btshau). Далее говорится: "Учителя Буддхагухья и Буддхашанти были учениками Буддхаджнянапады в его молодости и слушали как от него, так и от многих других Видьядхар много мантр таинственного учения; особенно сделались они знатоками в трех тантрах: крия-, чарья- и йогатантре и приобрели сидхи по йогатантре" (Таранатха, 1869, с. 217). История повествует, что Буддхагухья вместе с Буддхашанти отправились в поисках Тары на гору Поталу, где Тара приказала ему идти на Кайласу. "После этого он [Буддхагухья] проповедовал несколько лет в Варанаси. Потом снова, уже по убеждению Арья Манджушри, пришел на гору Дисэ (Кайласа — прим. С.К.)... В это время тибетский царь Тисрондэцан отправил для приглашения его Манджушри

из провинции Уй и других, но так как он на это не получил соизволения от Манджушри, то и не пошел (в Тибет), а преподавал им (посланным) три разряда крияйоги. Он сочинил введение в йогу, (или) устав, для совершения *ваджрадхату*, сокращенное толкование на Вайроcanaбхисамбходхи-тантру и пространное толкование на последнюю *Дхьяноттарапаталатику*.

Есть еще много толкований, составленных из записок его лекций. Хотя он и не приобрел высшие сидхи, но тело его вскоре сделалось невидимым" (Таранатха, 1869, с. 218).

Более ранний автор Будон Ринчендуб (Bu-ston rin-chen-grub) (1290–1364) в своей "Истории буддизма" (Chos-'byung; 1322) пишет: "Далее, индийские Учителя Вималамитра, Буддхагухья (Sangs-rgyas gsang-ba), Шактигарбха, Вишуддхасинха с тибетскими переводчиками, а именно семью избранными — Дхармалокой (Chos-kyi snang-ba), Банде Намкха, Ратнасенной (Rin chen sde) из До (sgro), Нампармитоппа (rNam-par mi-tog-pa), Шакьяпрабхой (Shakya 'od) и другими, истолковали и перевели много канонических работ. Пригласив тантрийского заклинателя (sngags 'chang) Дхармакирти, совершили ритуалы освящения (*йогаваджрадхату*, *yo-ga rdo-rje-dbyings*) и другие магические [защитные] круги в Дуддул Нанпалинге (bDud-'dul sngags-pa-gling). Кашмирские пандиты Джинамитра, Данашила и другие установили правила монашеской дисциплины в Намдаг Тимканлинге (rNam-dag hrims-khang-gling). Китайский Хэшан и другие занимались практикой медитации в Мийо Самтанлинге (Mi-g.yo bsam-gtan-gling), работы по грамматике и словарю были сочинены в Дажор Цанпалинге (brDa-sbyor tshang-pa'i-gling), сокровища хранились в Кардзод Пехарлинге (dKar-mdzod pe-har-ling), канонические рабо-

ты обсуждались в монастыре Вайрочаны. Этими и другими каноническими работами Учение было полностью и совершенно введено" (Будон, 1931, с. 140). Далее он замечает: "В год Дракона учителя, пребывающие во дворце Дангар (dDan-dkar), переводчики [Каба] Палцер (dPal-brtsheg), Луи Ванпо (Нарендра, Klu'i dbang-po) и другие сделали перечень названий священных текстов, которые были переведены на тибетский, также как и число разделов и шлок, содержащихся в них, и записали все это в виде каталога" (Там же, с. 141).

Действительно, в Ганжуре содержится ряд переводов, выполненных индийскими учеными совместно с тибетскими переводчиками этого периода. Так, например, основной текст махайоги "Гухьягарбхататтванисшчая-тантра"⁵ (тиб.



Буддхагухья (Буддхагупта)

gSang-ba'i snying-po de-kho-nayid nges-pa), который постоянно интерпретировался с точки зрения учения дзогчена (атийоги), по замечанию Г. Гюнтера, трижды переводился на тибетский язык: "Наиболее ранний перевод был выполнен индийцем Буддхагухьей и тибетцем Вайрочаной. Второй перевод сделан в восьмом столетии индийцем Падмасамбхавой и тибетцем Ньягом Джнянакумарой. Третий перевод был выполнен индийцем Вимала (митрой) и двумя тибетцами — Ньягом Джнянакумарой и Ма Ринченчогом" (Гюнтер, 1984, с. 264). Ранние комментарии на эту работу были написаны Лилаваджрой, Буддхагухьей и Сурьясимхапрабхой (Там же).

Еще в одном историческом произведении — "Голубых Анналах" (Deb-ther sngon-po; 1476–1478) Гой-лоцзавы Идзан-цэва Шоннубала ('Gos-lo-isa-ba yid-bzang rtshe-ba gzhon-nu-dpal; 1392–1481) имя Санжей Санба встречается дважды. Причем приводится в своем санскритском аналоге сначала как Буддхагупта, а второй раз как Буддхагухья. В частности, там сказано: "В дальнейшем ачарья ньянгапы учили, что наставником (в этой доктрине) был Буддхагупта (Sangs-rgyas gsang-ba) и что Вимала был его учеником. Большинство доктрин происходят от них двоих. Этот ачарья Буддхагупта был прямым учеником ачарья Джнянапады (Ye-shes-zhabs) и большим ученым" (Roerich, 1979, p. 170). Через несколько страниц читаем: "Что касается истории чрезвычайно секретной системы дзогчен, то до Шри Симхи линия передачи этой системы совпала с Се де. Шри Симха преподавал ученому Ешй До (Джнянасутре — прим. С.К.). Последний учил ачарью Вималамитру. Вималамитра был также прямым учеником Буддхагухьи (Sangs-rgyas gsang-ba). Буддхагухья учил Вималамитру циклу *Майя*, а последний учил Ма Ринченчого"

(Roerich, 1979, p. 191). Далее говорится, что традиция различает “раннего” и “позднего” Вималамитру, которые жили во времена религиозных царей Тисрондэцана и Ралпачана (живших во второй половине VIII в. и в первой половине IX в. соответственно).

Пятый Далай Лама Агван Лобсан Жамцо (Ngag-dbang blo-bzang-gyu-mtsho; 1617–1682) в коллофонии к уже упомянутой нами Гухьягарбхатантре, в линии преемственности, упоминает как Буддхагупту, так и Буддхагухью: “Также, от принцессы Гомасалы [учение было передано] Буддхагупте, Майтрикамале и Дримеду Сангжей Санба (Буддхагухье — прим. С.К.)” (Ngag-dbang blo-bzang-gyu-mtsho, фол. 8а).

Наконец, ряд работ упоминает непосредственно Буддхагупту. Так, Вайрочана в “Передаче [учения] Упадеша” (Man-ngag bshad-thabs) говорит, что учение, идущее от Гараба Дорже, было передано Лхакханпо-махараджей Буддхагупте, который учил этому Шри Симху. Последний передал монахине Кунгаме, которая учила Вималамитру (Norbu, 1984, p. 46).

В “Намтаре Вайрочаны” приводится текст “Объяснение самого важного Буддхагуптой” (sLob-dron Sangs-gyas sbas-pas snying-po'i don dril-pas gsung-pa), рассказывающий о передаче учения от Дэвараджи Буддхагупте и последним — Шри Симхе:

“Итак, Буддхагупта — монах, искушенный во всех областях знания, и особенно в знании тайных заклинаний махайоги, искал самое важное и трудное содержание сердца. Он просил Дэвараджу о знании сердца. В совершенстве одаряя его, [Дэвараджа] сказал о самом важном:

“Мысль ни составить, ни разделить — это великое постоянство.

В мысли рождается знание — это царица знания.

Мысль не имеет границы — это царица нектара. Мысль без сосредоточения — это великий круг”.

И так Буддхагупта принял эту мысль в сердце и сказал о своем прозрении:

“Я Буддхагупта.

Моя мысль извечна в великом блаженстве,

Что таится у всех, не познавших великую тайну.

Когда без труда я познал пробуждение, я созерцал.

Забыв созерцание и не-созерцание, я пробуждал”.

Тогда Шри Симхапрабха, сын царя Лусра и царицы Нанки, занимался у пятисот пандитов. Великий монах, искушенный в пяти областях знания, он почитал за самое важное созерцание сердца. Просил Буддхагупту о знании сердца. В совершенстве одаряя его, [Буддхагупта] сказал о самом важном:

“Неочевидное движение мысли

Всегда присутствует в очевидных вещах.

Неизменное прояснение мысли —

Пробуждение, и не иначе!” (Буддхагупта, 1993, с. 45; Norbu, 1984, p. 239).

Как уже отмечалось выше, Намхай Норбу Ринпоче при исследовании этого вопроса (N. Norbu, 1984), резко разводя Буддхагухью и Буддхагупту, относит последнего к традиции дзогчена, тогда как за Буддхагухью оставляет область махайоги. По-видимому, такая позиция обусловлена в том числе стремлением автора отстоять дзогчен как самостоятельное течение, имевшее передачу преемственности вне буддийских традиций.

С другой стороны, мы знаем, что, например, Падмасамбхава и Вималамитра помимо передачи традиции дзогчена, участвовали также в передаче традиции махайоги и, таким образом, подчеркивание принадлежности к линии дзогчена Буддхагупты не может служить критерием его несходности с Буддхагухьей, учитывая, что и махайога, и ануйога, и дзогчен (атийога) являются в ранней тибетской традиции ступенями единого Пути.

Так или иначе, автор данного текста — фигура широко известная в традиции ранней тантры. В приведенных выше отрывках он выступает современником и единомышленником таких учителей, как Вималамитра, Шри Симха и Падмасамбхава, и по всей видимости играет немаловажную роль в раннем распространении Учения в Тибете.

Примечания

¹ Интересно отметить, что через два столетия история повторилась и под угрозой нападения монголов жители города Харо-Хото государства Си-ся, где буддизм стал доминирующей религией, также были вынуждены в 1227 г. сокрыть библиотеку, честь открытия которой в 1907–1909 гг. принадлежит русскому ученому и путешественнику П.К. Козлову.

² Это ошибка. Р.Е. Пубасев пишет: “Дело в том, что в тибетской историографии по вине Гой-лоцзавы Шоннубала допущено расхождение в датировке года гонений Ландармы на буддизм на 60 лет: это событие относится либо к 841-му, либо к 901-му году, которые оба приходятся на год Жел-
леза-Курицы. Благодаря исследованиям Ю.Н. Рериха и Аюки Бунке причина расхождения в тибетской историографии датировки года гонений Ландармы на буддизм установлена и метод калькуляции в хронологических вычислениях указан. Таким образом, год гонений Ландармы на буддизм — 841-й...” (Пубасев, 1991, с. 160).

³ Здесь и далее, за исключением особо оговоренных случаев, дан перевод с тибетского автора.

⁴ А.И. Востриков пишет: “Из тибетских источников мы узнаем, что при жизни царя Садна-лэга (Sad na legs), сына царя Тисрондэцана, переводчиком Каба Палцсгом (Ka-pa dpal-brtsogs) совместно с Шойжи Нынбо (Chos-kyi snying-po) и дру-

гими был составлен первый по времени каталог канонической литературы, представляющий собой описание текстов, имевшихся во дворце Пантан-гамед ('Phang-thang ka-med) и поэтому получивший название "Гарчаг Пантанма" (dKar-chags 'phang-thang-ma). Но этот каталог до нас не дошел. Вскоре вслед за этим упомянутый переводчик Палцег совместно с Конлуи Ванбо ('Khop-glu'i dbang-po) и другими составил каталог книг во дворце Донтан-дангар (sTong-thang ldan-dkar), получивший название "Гарчаг Дангарма" (dkar-chag ldan-dkar-ma). Этот каталог под названием "Pha brang stong ldan-dkar gyi bk'a dang bstan bcos ro cog gi dkar-chag" сохранился в Данжуре, каталог датирован годом Дракона (возможно, 800-й или 812-й год — прим. К.С.)" (Востриков, 1962, с. 123). Однако Ю.Н. Рерих пишет:

"Первым по времени был каталог, известный под названием Дангарма, составленный в 788 г. н.э. (год Дракона) в царском дворце Дангар (ldan-dkar) в Тод-тхане (stod-thang) (Рерих, 1961, с. 30). Но тогда этот каталог был создан во время правления Тисрондэцана (755–797 г. по Рериху) (Там же, с. 29).

⁵ Эта тантра является коренной в группе из восемнадцати тантр махайоги. Общее название цикла, связанного с этими тантрами, "Маяджала" (тиб. sGyu-'phrul dra-ba). В издании нyingmapинской иконописи к изображению Буддхагукхи приводится молитва: "Родившегося в Магадхе и достигшего сиддхи в Варанаси, раскрывающего лучший путь Маяджалы и других посредством проповеди, дискуссии и письма, приветствую!" (Nyingma icons, 1975, с. 343).

БУДДХАГУПТА

СВОД СОКРЫТОГО (sBas-pa'i rgum-chung)

Победоносного Самантабхадру приветствую!

Нечто ровно как есть, без домыслов
и сокровенное
Возникает в сфере деятельности ума.
А пытаешься это простое и сокровенное
Обрести в опыте — опыт есть, а его нет!

Так как это царственное Учение о том как есть
В своем учении с учениями не связано,
То хотя и говорят, и слова столь глубоки,
Где их соответствие назначению?

Накопление мудрости и добродетелей,
Сосредоточение и очищение привязанностей,
Они здесь, как костыль, за который держатся.
У неба нет опоры, оно не нуждается
в улучшении.

В этом случае сидение со скрещенными ногами,
А также все то, что творят с телом,
Происходит из-за пристрастия к собственному

образу.
Небо не совершает действий и не нуждается
в улучшении.

В изначальном состоянии, подобном небу,
Нет того, кто сидит со скрещенными ногами.
Пребывающее по природе, как небо,
Не имеет причин превращаться в небо.

Сам ум и есть просветленное пространство неба.
У него нет причин осуществлять просветление.
Этот ум, не имеющий ни основы, ни корня,
Если искать — не найти, как и небо.

Просветление не имеет ни возникновения
Ни причин, ни плодов просветления.

Закончен "Свод сокровенного", наставление, выше
которого нет, ключ к агаме и упадеше.

АВТОКОММЕНТАРИЙ

[Объяснение приветствия (природы Самантабхадры)]

Т* [1] Победоносного¹ Самантабхадру² приветствую³!

АК** Победоносного — покорившего четырех мар⁴, обладающего просветлением как таковым, ушедшего от [стадий] зарождения и завершения⁵, слов и писаний⁶; Самантабхадру — вне слияния и разделения⁶; приветствую — пробудившись как есть, словами почтения!

* Т — Текст Буддхагупты "Свод сокровенного".

** АК — Автокомментарий к тексту "Свод сокровенного".

Комментарий

¹ Санскритское слово "Bhagavan!" тибетские авторы перевели тремя глаголами: bcom — покорять, ldan — обладать и 'das — быть за пределами. Отсюда тройное толкование этого термина. В комментарии к "Мулагухьягарбха-тантре", уточняя значение двух последних слов, говорится: "...Владеющий великими достоинствами совершенства и могущества и ушедший от крайностей и сансары, и нирваны" (mchan-'grel, fol. 3a). Неструдно заметить, что подобный перевод связан также с идеей Трикаи о единстве Трех Тел Будды. Так, понятие "вышедший за пределы" соотносимо с дхармакаей — Телом Учения, понятие "обладания" — с самбхогакаей — Телом Великолепия, а "покорения" — с нирманакаей — Явленным Телом, ибо уже сам факт явления говорит о том, что отброшены все препятствия.

² Санскр. "Samantabhadra", тиб. "kun-tu bzang-ro" можно перевести словом "Всеблагой". Уточняя значение, в комментарии к "Гухьягарбхе" говорится: "Будучи полнотой и сансары, и нирваны, Самантабhadра, включая в себя все и всегда, благодетелен" (mchan-'grel, fol. 1). В традиции дзогчена, особо полно представленной в учении школы нингмапа, Самантабhadра выступает в качестве Изначального Будды (Адибудды). В "Большой Карнатантре" Нацог Рандол говорит: "...А те, кто узнали свои [лица] через познание самого себя, стали Буддами. Изначальный Самантабhadра в то время свою интуицию превратил в коня [средство коммуникации], из своей постели [опоры] дхармакаи выделил как собственную динамику существования пять мудростей. Через познание своего лица он стал Мудростью дхармакаи. По причине того, что он есть основа и спася раньше других, он является отцом всех Будд. Поэтому лучезарный Самантабhadра в изначальной основе своей стал Буддой" (Нацог Рандол, 1997, с. 20).

³ Слово "приветствие" не совсем точно отражает смысл санскр. "nāmas", тиб. "phyag-'tshal", что для культуры Востока означает "приветствовать, почтительно сложа руки". Тем не менее, это не поклонение, а именно приветствие, приветствие узнавшего. В комментарии к "Гухьягарбхе", разъясняя это, подчеркивается, что оно произво-

дится "вошедшим в Тантру" (Mchan-'grel, fol. 2a). Сам Буддхагупта, как видно выше, говорит: "пробудившись как есть". (Подробнее см. о значении мангалы в реконструкции.)

⁴ Эти четыре мары широко известны во всей буддийской тантре и представляют собой силы, приводящие индивидуума к духовному и физическому истощению. Три из них считаются внутренними, тогда как последний — внешним. Мара клеш связан с устоявшимися привычками реагировать аффективным образом. Мара скандх привязывает индивидуума к идее отождествления себя со своим телом. Мара смерти — это идея рождения и смерти, тогда как истинная природа человека не рождена и не подвержена смерти. Мара Сын Небожителя заставляет нас принимать живых существ за врагов. Хотя он и считается внешним, он также не имеет истинного существования, а есть лишь конструкция ума, своеобразно истолковывающее воспринимаемое. Необходимо подчеркнуть, что идея четырех мар имеет не интеллектуальный, а экзистенциальный характер.

⁵ Зарождение и завершение стадии пути ану-тарайогатантры. Они отвергаются здесь, поскольку имеют сугубо инструментальный характер. Лончен Рабжампа разъясняет эту идею так: "Изначальное Великое Совершенство без основы, без корня не созерцает ни пустоты, ни проявленности, ни существования, ни несуществования. Когда есть созерцание, когда есть виденье и поведение, то есть и сансара, и страдания круговорота. Когда есть дхарма и жажда следовать ей, то есть и клетка клеш, и путы" (Лонченпа, 1992, с. 20). Слова и писания — фиксированная традиция. По словам Падмасамбхавы: "Все, что есть, просветленно изначально. Это не противоречит подлинным текстам и устным инструкциям и не зависит от них, поскольку основано на глубинах Ума, благодаря разуму самого Бытия" (Гюнтер, 1984, с. 18).

⁶ Это так в силу того, что Самантабhadра полностью включает в себя всё: и сансару, и нирвану (см. прим. 2) и в то же время он — ушедший от крайностей как сансары, так и нирваны (прим. 1) и, таким образом, "неслиянный-нераздельный".

Реконструкция

Как и любое буддийское сочинение, текст открывается шлокой почитания — мангалой. Эта традиция носит общиндийский характер и предписана авторитетом ведического корпуса. Мангала не формальность, так как является не просто литературным приемом, а типом практики.

Как пишет Е.П. Островская: "Практика мангалы есть ее сотворение, свершение, есть, согласно

термину оригинала, sadhana, т.е. средство для достижения поставленной цели, элемент йоги. Совершение мангалы не простой факт введения в текст формулы прославления, за словами мангалы стоит практический смысл: пребывание в состоянии сосредоточения" (Е.П. Островская, 1989, с. 33).

Таким образом, автор, творя мангалу, подтверждает этим свое соответствие предмету.

* Это "всё и всегда" раскрывается далее как "Будды четырех времен и десяти направлений".

Строка почитания, использованная Баддхагуптой, достаточно характерна для традиции “ранней тантры”. Достаточно традиционно и ее толкование. Как было видно из комментария, в ней практически содержится в сжатом виде ядро мировоззрения школы (учитывая контекст и комментаторскую традицию). Свобода, полнота и беспр-

пятственность составляют основные характеристики Изначального Будды, охватывающего все время и пространство и остающегося вне зависимости от них Самантабхадры. И это же изначальные условия любого живого существа, и узнавший это говорит: “Приветствую!”

[Объяснение природы Бодхичитты]

Т [2] Нечто ровно как есть¹, без домыслов² и сокровенное³
[3] Возникает в сфере деятельности ума.

АК *Ровно как есть, без домыслов* — абсолютно чистая Мудрость дхармового пространства⁴; *и сокровенное* — Мать Самантабхадри⁵ нечто — заключающее в себе пять видов высшего⁶; *в сфере деятельности ума* — Зерцалоподобная мудрость⁷; *возникает* — Самантабхадра⁸.

Комментарий

¹ Тиб. *ji-tsam*. Намхай Норбу Ринпоче пишет: “В великой сфере абсолютно чистой Мудрости дхармового пространства пребывающее в собственной мере (ровно как есть) совершенно свободно от пут иллюзии” (Norbu, 1984, p. 127).

² Тиб. *rtog-med*. Чтобы понять механизм, раскрываемый этим термином, необходимо рассмотреть вопрос об отношении буддистов к реальности. С буддийской точки зрения, все существующее не имеет собственной сущности (тиб. *bdag-med-pa*, санскр. *anātma*). Подозрение (тиб. *kun-lu brtags-pa*) в том, что за воспринимаемым стоит некая отдельная сущность, возникающая вследствие заблуждения ума относительно своей собственной природы, приводит к ложному восприятию существующего, к восприятию кажимости, иллюзии (тиб. *kun-rtog*). Отсутствие ложного восприятия (а значит, всего механизма и его основания) и обозначается термином “*rtog-med*”. Мы намеренно избегаем перевода данного термина, принятого у западных авторов, как “неконструирование”, “недискурсивный”, поскольку в данном контексте это лишь запутывает суть дела.

³ Тиб. *zab-mo*, глубокое. Здесь подчеркивается базисный характер этого “явления”. Так же в ряде случаев совпадает по значению с “*chen-po*” (великое) в смысле “тотальное”.

⁴ Тиб. *chos-kyi-dbyings rnam-par-dag-pa'i-yu-shes*. Эта мудрость является одной из пяти мудростей, которые персонифицируются пятью дхьяни-буддами мандала и соответствует Акшобхье или Вайрочане. А. Вейман приводит разъяснение их в “Аватаравьяхне”: *Зерцалоподобная мудрость* есть высшее знание о том, что явления лишены внутренней сущности. *Мудрость равенности* есть высшее знание, которое не делает отличия между собой и другими. *Различающая мудрость* есть

высшее знание о том, что универсальные характеристики лишены внутренней природы. *Мудрость исполнения* — это та, что действует для достижения целей без различения себя и других. *Мудрость чистой дхармадхату* является областью других четырех, а также их объектов”. Этот текст объясняет четыре мудрости с точки зрения *Мудрости чистой дхармадхату* и завершает их описание отождествлением пяти мудростей с великой нирваной” (Лессинг, Вейман, 1968, с. 121). В “Карнатантре” Нацога Рандола сказано: “В непосредственно существующей сущности дхармакаи как трансцендентно-имманентной мудрости вырастают пять (лучей) света как пять непрерывных актуальностей мудрости. Из шуньевой реальности дхармакаи вышла *Мудрость дхармового пространства*. Ее волны выявились в виде синего цвета. Интуицией, за пределами сознания, узнав свою форму проявления, становится она телом знания Вайрочаны, и (далее) она выявилась как сознание *Мудрости дхармового пространства* и распространила правомочность свою на свет шуньевой реальности дхармакаи” (Нацог Рандол, 1972, с. 3). Таким образом, эта мудрость есть знание реальности вне зависимости от различных форм ее проявления. Все пять мудростей упоминаются в тексте и будут раскрываться нами по мере необходимости.

⁵ Тиб. *kun-lu bzang-mo*, санскр. *Samantabhadri*; женская ипостась Самантабхадры и его супруга. Если Самантабхадра отражает аспект явленного (тиб. *snang ba*), то Самантабхадри отражает аспект пустотности (тиб. *stong-pa-pyid*, санскр. *śūnyata*).

⁶ Тиб. *che-ba rnam-nga*. В колофоне текста Баддхагупта говорит о них как о “пяти типах смысла” (тиб. *don rnam-nga*):

- 1) природа Самантабхадры и приветствие;
- 2) природа бодхичитты (просветленного ума);
- 3) внезапность просветленного ума;
- 4) абсолютно чистое пространство неба как основа всего;
- 5) помрачение и степень отклонения в отношении бодхичитты.

⁷ Тиб. me-long lta-bu'i ye-shes. Вторая из пяти мудростей мандалы дхьянибудд. По этому поводу Нацог Рандол пишет: "Зерцалоподобная мудрость есть беспрепятственное проявление сока дхармакаи. Ее волна выросла как белый свет. Через запредельную сознанию интуицию, познав себя как свет, превратилась в тело знания Ваджрасаттвы. Распространила правомочность свою на просветление дхармакаи в Зерцалоподобной мудрости"

(Нацог Рандол, 1972, с. 3). Таким образом, эта мудрость есть знание того, что все явления не имеют собственной природы и, как отражения зеркала, представляют собой способность зеркала к ясному отражению*.

⁸ В пункте 2 комментария к шлоке 1 уже указывалось на связь Самантабхадры со всем проявленным. Лонгсеппа в сочинении "Забмо Янтиг", обсуждая порядок проявления сансары и нирваны, пишет: "Что касается порядка освобождения Самантабхадры, то: знающий все проявления содержания сострадательного творчества как самопроявление Знания, с самого начала покрыв все являющееся⁵, не впадая во внешнее, освободелся полностью" (zab-yang, fol. 2a).

Т [4] А пытаешься это простое и сокровенное
[5] Обрести в опыте¹ — опыт есть, а его нет!

АК А пытаешься это простое — недвоиственный просветленный Ум²; и сокровенное — Мудрость равного содержания³; обрести в опыте — великое блаженство⁴; опыт есть — Различающая мудрость⁵; а его нет — великая простота⁶!

Комментарий

¹ Тиб. nyam-tyong дословно значит "опыт", но в Учении слово "ньям" имеет вполне определенное значение: переживание, имеющее место в процессе практики. Намхай Норбу Ринпоче пишет: "Очень важно отметить, что переживания, или *ньямы*, — это не состояние ригпа^{**}. Эти переживания похожи на образы, отраженные в зеркале первозданной познавательной способности, несмотря на то, что они могут очень отличаться от тех образов, которые отражаются в зеркале в повседневной жизни, и производить гораздо более сильное впечатление. Образы, возникающие во время практики, могут быть образами отсутствия формы, небытия, пустоты, блаженства, наслаждения, ясности или сияния. И все же это только образы" (Норбу, 1995, с. 18).

² Тиб. gnyis-su-med-pa'i byang-chub kyi sems. Просветленный ум, или на санскрите *бодхичитта*, — это ум, не имеющий ничего общего с субъектно-объектным способом восприятия. Тогда как он сам и есть эта простота, он не может познать себя самого в качестве объекта познания. На языке западноевропейской философии эта мысль ясно выражена у А. Шопенгауэра: субъект познания не может познать самого себя в качестве познающего и знает себя лишь как субъект действия (см.: Шопенгауэр, 1993, с. 111). Таким образом, на что бы ни направлялся ум, он познает конструкт

своей собственной направленности. Направляясь на идею "простоты", он познает не себя как простое, а сложный конструкт своей собственной направленности (ньям). Поэтому просветленный ум — это ум, в котором отсутствует двойственность (субъекта и объекта).

³ Тиб. mnyam-pa-nyid-kyi ye-shes. Третья мудрость мандалы пяти мудростей. Нацог Рандол пишет: "По причине того, что равно, без различения существуют дхармака и пустота ума во всех трех формах времени, появляется Мудрость равного содержания. Ее волны выделились как желтый свет. По причине познания собственного просветления через запредельную сознанию интуицию стала телом знания Ратнасамбхавы. Ввиду того, что выявилось сознание равного содержания мудрости, она распространила свою правомочность на абсолютно равную дхармакаю, где нет различия между умом и пустотой" (Нацог Рандол, 1972, с. 3). Если Зерцалоподобная мудрость делает акцент на единстве проявлений и ума (так, природа отражений — это способность зеркала отражать), то эта мудрость уравнивает статус явлений между собой. Никакое отражение не хуже и не лучше другого. Все они имеют "один вкус".

⁴ Тиб. bde-ba chen-po. Когда ощущения не разделяются на приятные и неприятные, любое ощу-

* Если ввести понятие онтологической разницы, предложенное М. Хайдеггером, то можно сказать, что всякое сущее имеет место в бытии и через него получает свое существование (экзистенцию). Такое положение дел соответствует онтологическому статусу. Когда же какое-либо сущее принимает на себя статус первопричины и самосуществования, выстраивается один из возможных онтических миров (напр., см.: М. Хайдеггер. "Европейский нигилизм").

** Тиб. rig-ра означает знание, санскр. vidyā, в противоположность avidyā — неведению (тиб. ma-rig-ra), главной причины круговорота бытия. Имеет не психологический, а экзистенциальный смысл.

шение приносит блаженство (bde-ba) переживания. Когда в этом процессе нет исключения, это называется "великим" (chen-po).

⁵ Тиб. so-sor rtog-pa'i ye-shes. Четвертая мудрость из мандалы пяти мудростей. У Нацога Рандола читаем: "По причине того, что в дхармакае беспрепятственно существует познающая интуиция, вырастает мудрость, познающая по отдельности, ее волны выросли красным светом. Познав свое просветление через интуицию, вышедшую за предел сознания, она стала телом знания Амитабхи и трансформировалась в сознании (в виде) мудрости, познающей по отдельности. Так как в дхармакае беспрепятственно существует узнающая интуиция, то она распространила правомоч-

ность свою на познание по отдельности" (Нацог Рандол, 1972, с. 3). Таким образом, эта мудрость охватывает все существующее, постигая по отдельности.

⁶ Тиб. mi-rtog chen-po. Это выражение указывает на то, что за всеми явлениями не стоит какой-либо реальности, раскрывающей их "истинную сущность". Поиск этой реальности создает лишь очередные конструкции, которые также есть ничто иное, как явления. Таким образом, отсутствие "второго пласта" и выступает как исходная реальность, которая является не чем-то существующим, а знанием универсального механизма существования. Поскольку оно распространяется на все, то названо великим.

Т [6] Так как это царственное Учение о том как есть¹,

[7] В своем учении с учениями не связано,

АК Так как Учение о том как есть — Действенная мудрость²; царственное — царь Знания³; в своем учении — содержания великой пустоты⁴; с учениями не связано — не имеет иного происхождения.

Комментарий

¹ Тиб. ji-bzhin-ba'i chos. Это универсальный механизм всех явлений; закон, не зависящий от субъективного мнения. Знание его (тиб. rig-ra, санскр. vidyā) равнозначно освобождению. Его познание (тиб. ta-rig-ra, санскр. avidyā) оборачивается для индивидуума цепью взаимообусловленных состояний, приводящих к страданию, неудовлетворенности (санскр. duḥkha) (см., напр.: Дандарон, 1996).

Увлеченный опорой на другое, индивидуум трансформирует свою свободу в одну из форм взаимообусловленного существования, ни одна из которых не признается удовлетворительной. В зависимости от фактора, выступающего как псевдоопора для сознания (тупость, страсть, гнев, гордость, зависть), индивидуум становится субъектом одного из объективных миров (сфер). Эти миры описываются буддистами как ад, мир голодных духов, животных, людей, воинствующих богов и богов наслаждающихся.

² Тиб. bya-ba nan-lan-gyi ye-shes. Пятая мудрость мандалы пяти мудростей. Нацог Рандол говорит: "Дхармака свободна от познаваемых, поэтому выделилась Действенная (кармическая) мудрость. Ее волны вылились в зеленый свет и, познав его через запредельную сознанию интуицию, в своей просветленности стали телом знания Амогхасиддхи. Поскольку проявилась Мудрость кармы сознания, то она распространила свою правомочность на познаваемых, от которых свободна дхармака" (Нацог Рандол, 1997, с. 21).

³ Тиб. rig-pa'i rgyal-po. Как уже говорилось в прим. 1, термин rig-ra, знание (универсального закона), равнозначен освобождению. Постигший это индивид поистине реализует царское достоинство властелина (своей собственной природой).

⁴ Тиб. stong-pa chen-po. Поскольку все является взаимообусловленным (санскр. śūnya), нет иной опоры, помимо этого универсального закона.

Реконструкция

Вышеприведенная часть (шлоки 2–7) в колофон названа автором "Объяснение природы бодхи-читты (просветленного ума)", что было вынесено нами в качестве подзаголовка этой части. Как было показано в комментарии, механизм ума, или универсальный закон существования, не имеет ничего общего с концепциями и воззрениями относительно существующего. Это было раскрыто Буддой в Четырех Благородных Истинах и двенадцати членах закона взаимообусловленного происхождения. В стихотворной форме автор опи-

сывает механизм освобождения, разъясняя его с помощью технических терминов в комментарии. Все, что появляется в уме, появляется совершенным и свободным. И тем не менее, в силу привязанности к объектам ум пытается постичь свою природу именно в них. Мастер дзогчена Манджушримитра говорит: "Как бы ни были видимы и поняты шесть чувств так называемые внешние и внутренние дхармы, проявленные в сознании всех существ, всегда будет ошибка" (Манджушримитра, 1993, с. 40). Когда ум пытается для

постижения своей собственной природы сделать ее объектом опыта, он неизбежно ошибается в отношении своей собственной природы. Таким образом, знание об отсутствии внутренней природы явлений (тиб. *rig-pa*) не является познанием какого-либо объекта ума, но, напротив, лишь в свете этого знания все объекты обретают свои естественные качества, выступают таковыми, как они есть. Это “как оно есть”, или универсальный закон существования, и является истинным Учением (тиб. *ji-bzhin-ba'i chos*). Познавший так становится владыкой Ума, царем знания, не нуждающегося в опоре на что-либо еще и никогда не отклоняющегося от своей сути.

В буддийском анализе личность предстает как совокупность пяти составляющих (скандх): сознания, чувственного, ощущения, различения и процессов. Когда нечто возникает в таком механизме, оно осознается как что-то неопределенное, обретает некую форму, ощущается как приятное, неприятное или нейтральное, определяется в отно-

шении всего остального и выступает как мотивация для поступка, приводящего к тем или иным последствиям.

В случае мандалы пяти мудростей это нечто появляется как абсолютно свободное и совершенное (Мудрость дхармового пространства). Зерцалоподобная мудрость постигает, что ум и форма ума имеют одну природу. В Мудрости равного содержания проявляется единый характер всех явлений, которые распознаются каждое по отдельности в Различающей мудрости и становятся охваченными Действенной мудростью, “распространившей свою правомочность на познаваемых, от которых свободна дхармака”. Таким образом, динамика внутри целостного процесса не нарушает самой целостности. Любое явление включается в нее как украшение и не принимает доминирующей позиции, приводящей систему к вырождению (порядок вырождения описывается тантрическим буддизмом как четыре мары (см. прим. 4 к шлоке 1)).

[Объяснение помраченного состояния]

Т [8] То хотя и говорят, и слова столь глубоки,
[9] Где их соответствие назначению?

АК *То хотя и говорят* — разделы Учения¹; *и слова столь глубоки* — заповеди² и наставления³; *гд. [их] соответствие назначению?* — место, где совершается ошибка в отношении просветленного ума⁴.

Комментарий

¹ Тиб. *sde-snod* (gsum), санскр. *Tripiṭaka* (посл. — три сосуда /корзины/). Буддийский канон включает в себя слова, проповеданные Буддой и разделенные по трем разделам: виная, сутра и абхидхарма. Г.В. Гюнтер пишет: “...Среди этих трех корзин Виная-питака имеет дело с преодолением любой формы фиксации, или привязанности (*raga*), и подразумевает этику ответственности (*адхишила*); Сутра-питака имеет дело с преодолением любой формы раздражения и отвращения (*двеша*), поскольку они стоят на пути становления интегрированной личностью, а поэтому различные сутры подчеркивают более высокие формы концентрации (*адхисамадхи*); Абхидхарма-питака обращается к преодолению интеллектуального застоя /стагнации/ (моха) и обучает упражнению более высоких форм оценивающего различения (*адхипраджня*)” (Гюнтер, 1984, с. 261). Тибетская Трипитака включает помимо этих трех разделов раздел Тантр.

² Тиб. *lung*, санскр. *agama*. Г. Гюнтер пишет: “Значение терминов *жуд*, *лунг* и *маннаг* (*gyud*, *lung*, *man-ngag*), под которыми подразумеваются *маха*, *ану* и *ати*, объясняются Лонгеном Рабжампой в

его работе “Забмо Янтиг” следующим образом: *жуд* означает “самосуществующую изначальную познавательность и ее интерпретацию, выстроенную в порядке исходной точки, пути и цели (подобно струнам лютни), где все необходимые части сонастроены”; *лунг* означает “чистое осознание и веру в объяснения Учителя, без добавления и умаления”; *маннаг* означает “глубокое значение состояния будды (или — буддства) и его точное выражение” (Guenther, 1975, p. 284). В “Ваджрасаттвамаяджалатантре” сказано: “Само Учение, известное как невыразимое, проповедуемое от лица без преувеличения и приуменьшения, являя собой чистый лунг (*dri-ma-med-pa'i lung*)” (bKaḥ-gyur, X, 1956, p. 10).

³ Тиб. *man-ngag*, санскр. *upadeśa* — дальнейшее уточнение отдельных тайных моментов практики (см. предыдущее примечание). Как указано автором в колофоне, наш текст также относится к Разделу Наставлений (*upadeśa*) дзогчена и указывает на тонкости относительно просветления и отклонения, возникающие в процессе Пути.

⁴ Тиб. *byang-chub-sems-dang gol-sa*. Путь просветления состоит из ряда последовательных сту-

пеней, каждая из которых соответствует определенным способностям индивидуумов и имеет свое собственное мировоззрение и средства реализации. Последовательность ступеней представляет собой уточнение и утончение определенных моментов практики. Общая схема совершенствования в школе нингмапа по Тартангу Тулку следующая: "В то время как в махаяне насчитывается десять бхуми, или ступеней развития бодхисаттв, в нингмапе их шестнадцать. Десятую ступень представляет парамитаяна, одиннадцатую, известную как Путь Тантры (lam-rgyud), представляет мантраяна, ведущая к просветлению

через практики ануттарайогатантры. Двенадцатая ступень реализуется в махайоге, тринадцатая — в ануйоге, четырнадцатая — шестнадцатая ступени реализуются практиками разделов Семде, Лонде и Маннагде атийоги" (Т. Тулку, 1996, с. 18). Ошибкой, в результате которой возникает задержка и отклонение от пути и цели, является несоответствие практики одной и воззрения другой ступени Пути. В данном тексте, относящемся к уровню атийоги, ошибкой является попытка реализации в практике воззрения предыдущих ступеней Пути, что и разъясняется автором в следующих шлоках.

- Т [10] Накопление мудрости и добродетелей¹,
 [11] Сосредоточение² и очищение привязанностей³,
 [12] Они здесь как костыль, за который держатся.
 [13] У неба нет опоры, оно не нуждается в улучшении⁴.

АК Далее разъясняется пребывание в помрачении: *Накопление мудрости и добродетелей, сосредоточение и очищение привязанностей* — [все, что относится к] волнению [дхарм]⁵; *они* — блаженство от вкусов блаженства⁶ сосредоточения; *здесь как костыль, за который держатся* — крайности субъектно-объектной дихотомии, т.е. место, где допускается ошибка в отношении просветленного ума. *У неба нет опоры, оно не нуждается в улучшении* — *отсутствие усилий*⁷.

Комментарий

¹ Тиб. bsod-nams ye-shes stsogs. Шесть парамит в учении сутр: милостыня, нравственность, терпение, старание, сосредоточение и мудрость (см., напр.: Буддизм, 1992, с. 202).

² Тиб. ting-nge-'dzin, санскр. samādhi. Этот технический термин йоги определяется у Патанджали следующим образом: "Когда созерцание проявляется лишь как форма созерцаемого объекта, будучи как бы лишенной своей собственной формы, т.е. самосознания, тогда вследствие полного растворения во внутренней сущности созерцаемого [объекта] оно называется сосредоточением (самадхи — прим. С.К.)" (Патанджали, 1992, с. 147).

³ Тиб. bag-chags, санскр. vasaṇa. Сила инерции, привычка. По теории йогачаров, находящиеся в сознании-хранилище семсна прорастают в силу привычки (vasaṇa) и дают всходы в качестве феноменального мира, круговорота бытия. Прскращение силы инерции, очищение привязанностей, приводят к выходу из круговорота бытия, к освобождению (напр.: Радхакришнан, 1993, т. 1, с. 534–551).

⁴ Тиб. bcos-med. Намхай Норбу пишет: "...Термин "неулучшение" относится к характеру универсального механизма основы, лону просветленной мысли, чья сущность пуста, природа ясна, а сострадание не знает препятствий — такова ее тройкая мудрость. Познав ее, как она есть, непременно освободишься. Неверными воззрениями о

ее существовании или несуществовании, исправлением ее или любыми другими попытками изменить к лучшему, умствованием или усердием невозможно ее улучшить. Так, универсальный механизм изначальной основы разъясняется как "не нуждающийся в улучшении" (Norbu, 1984, p. 177; Лонченпа, 1992, с. 22).

⁵ Тиб. 'dus-byas, санскр. saṃskṛta. В Абхидхарме — класс дхарм, подверженных волнению (проявлению). Из 75 дхарм 72 являются санскрита-дхармами, "бытующими" (по предложению О.О. Розенберга). Оставшиеся три: акаша, пратьясанкхья-ниродха и апрастьясанкхья-ниродха входят в класс асанскрита-дхарм, "не подверженных бытию" (подробнее: Розенберг, 1991; Дандарон, 1996).

⁶ Тиб. bde-ro bde-ba'. Намхай Норбу, разъясняя это выражение, пишет: "Хотя вкус блаженства, ощущаемый во время сосредоточения, не поддается никакой интерпретации, но как и у немного, вкушающего патоку, дифференциация блаженства в ощущении неистощима" (Norbu, 1984, p. 159).

⁷ Тиб. bya-btsal-dang bral-ba. Поскольку в универсальном порядке существования любое явление пребывает ровно так, как оно есть, любое усилие к изменению статуса этого явления приводит к отклонению от универсального порядка.

- Т[14] В этом случае сидение со скрещенными ногами,
 [15] А также все то, что творят с телом,
 [16] Происходит из-за пристрастия к собственному образу.
 [17] Небо не совершает действий¹ и не нуждается в улучшении.

АК В этом случае сидение со скрещенными ногами — сосредоточение в отшельничестве; все то, что творят с телом — уход из мира и затворничество в аскетизме. Происходит из-за пристрастия к собственному образу — индивидуальному “я” (эго). Небо не совершает действий — великое просветление в единстве причин и результатов²; и не нуждается в улучшении — греха и добродетели.

Комментарий

¹ Тиб. las-med. Тибетское слово “las”, санскритское “karma”, обозначает действие, которое неизбежно приводит к искому результату, изменению. Такого рода деятельность основана на неудовлетворенности (санскр. duḥkha) сложившимся положением дел. Небо, где все в достатке, не нуждается в подобного рода деятельности.

² Тиб. rgyu-'bras-gnyis-ka byang-chub chen-po. Любое явление возникает не в силу причин, создавая этим причины для дальнейших проявлений, а спонтанно, в силу собственной природы. Поскольку при этом нет разрыва между причиной и результатом, то нет и неудовлетворенности, что равнозначно освобождению.

- Т[18] В изначальном состоянии, подобном небу,
 [19] Нет того, кто сидит со скрещенными ногами.
 [20] Пребывающее по природе как небо
 [21] Не имеет причин превращаться в небо¹.

АК В изначальном состоянии, подобном небу — полностью распаханном²; нет того, кто сидит со скрещенными ногами — Самантабхадра³. Пребывающее по природе как небо — Мудрость постижения⁴; не имеет причин превращаться в небо — без старания⁵.

Комментарий

¹ Шлоки 20–21 разъясняют первый из трех типов таковости, упоминаемых автором в колофоне. Поскольку сама природа, собственное сщество и так подобно небу, не имеется никакого повода для того, чтобы стать как небо.

² Тиб. bdal-ba chen-po. Не основанном на каком-либо субъекте или объекте, не таящем в себе иной сущности.

³ Интересно отметить, что Самантабхадра иконографически изображается сидящим со скрещенными ногами.

⁴ Тиб. rtogs-pa'i uc-shes. Намхай Норбу пишет: “Основанием для дифференциации на пять мудростей является Самовозникшая мудрость. Это подобно тому, как основанием, из которого распространяются лучи света, является центр солнца. Когда это постигнуто соответствующим образом, говорят о мудрости постижения (Norbu, 1984, p. 211).

⁵ Тиб. rtisol-ba-dang bral-ba. Усердствовать в отношении того, что совершенно само по себе, означает создавать условия несовершенства, неудовлетворенности.

Реконструкция

Шлоки 8–21 обозначены в колофоне как “объяснение помраченного состояния”. Причиной заблуждения на пути к просветлению объявляется ошибка в отношении уровня практики и уровня воззрения. Это важно для ступени, описанной в

данном тексте, ступени, где воззрение дается с точки зрения достижения (плода).

На этом уровне практика парамит (накопление мудрости и добродетели), йоги (сосредоточение) или очищения (привязанностей) является вспомо-

гательной, т.е. подпоркой, позволяющей улучшить понимание. Когда же за конечное воззрение признается воззрение какой-либо из ступеней этой практики, неизбежно возникает отклонение от истинного положения дел. Приводя в пример аналогию с небом, которое иллюстрирует всеохватность, завершенность, спонтанность, пустоту и ясность, Буддхагупта указывает, что истинная природа, совершенная сама по себе, не нуждается в практиках, улучшающих ее положение. Поэтому любые действия, связанные с идеей практики совершенства, в этом случае лишь утверждают собственный образ практикующего. Другими сло-

вами можно сказать, что хотя совершенствование и объясняется в терминах *Основа, Путь и Плод*, как только на самом пути возникает идея результата (чего-то, что нужно достичь), происходит отклонение от Пути (совершенствования) и практикующий, теряя понимание универсального механизма, находит опору в конструировании собственного образа.

Отрывок заканчивается подытоживающими шлоками, где утверждается: поскольку истинная природа индивидуума уже обладает совершенством, нет никакой нужды становиться совершенным.

[Объяснение чистой сущности пространства неба как основы всего]

- Т [22] Сам ум и есть просветленное пространство неба,
 [23] У него нет причин осуществлять просветление¹.
 [24] Этот ум, не имеющий ни основы, ни корня,
 [25] Если искать — не найти, как не найти и неба².

АК *Сам ум и есть просветленное пространство неба — закономерность явлений³ как основа всего⁴; у него нет причин осуществлять просветление — отсутствие намерения. Этот ум, не имеющий ни основы, ни корня — не имеющий ни начала, ни конца, ни центра, ни края; если искать — не найти — все равно, что огнем пытаться уничтожить воду; как не найти и неба — как антилопа устремляется за миражом⁵.*

Комментарий

¹ Шлоки 22–23 разъясняют второй из трех типов таковости, упоминаемых автором в колофоне. То, что уже просветленно, не нуждается в каком-то еще просветлении.

² Шлоки 24–25 разъясняют третий тип таковости. То, что присутствует во всем, нельзя обнаружить, устремляясь к чему-либо. То, что не имеет основания, не отыскать путем поиска этого основания.

Ум, как и небо, существует как есть, сам по себе.

³ Тиб. chos-nyid, санскр. dharmatā. Тибетское слово “chos”, санскритское “dharma” в данном контексте означает “явление”. Это слово превращается в абстрактное существительное в тибетском языке слогом “nyid” или в санскрите суффиксом “ta”, приобретая значение “являемость” или

“принцип явлений”. Оно выступает как синоним к таким понятиям, как “универсальный механизм” (gnas-lugs), “дхармовое пространство” (chos-dbyings) и т.д., и отражает абсолютный уровень существования.

⁴ Тиб. kun-gzhi. Т.е. то, где все возникает, пребывает и исчезает.

⁵ Антилопы в пустынной местности, мучимые жаждой, видят на большом расстоянии нечто переливающееся и, принимая это за воду, устремляются к ней. Во время бега они не видят своего объекта, а, прибыв туда, обнаруживают, что он в другом месте. Так продолжается длительное время, в результате чего антилопа погибает от истощения. Подобно этому ум в поисках объекта своих желаний, достигнув их, обнаруживает, что желания не удовлетворены (Norbu, 1984, p. 195).

- Т [26] Просветление не имеет ни возникновения,
 [27] Ни причин, ни плодов просветления.

АК *Просветление не имеет ни возникновения — природа Самантабхадры⁶; ни причин, ни плодов просветления — добродетели и греха, рая и освобождения.*

Реконструкция

Шлоки 22–27 характеризуются автором в качестве “объяснения чистой сущности пространства неба как основы всего”. Само по себе просветленное и не имеющее под собой никакого основания пространство ума (как и небо) в своей динамике порождает все явления (и сансары, и нирваны), охватывая их, но не становясь охваченным ими. Его невозможно обнаружить в погоне за явлениями, но, оставляя его ровно так, как есть, раскрывается великая закономерность существующего, совершенная и не нуждающаяся ни в поиске, ни в обосновании.

Последние шлоки (26–27) являют собой резюме всего текста. То, что стало предметом обсуждения, а именно, просветление, не имеет ничего общего с такими вещами, как поиск, старание, устремление к цели, обретение цели и т.п., поскольку это лишь игра ума с самим собой, игра, основанная на неудовлетворенности и не выходящая за пределы неудовлетворенности. Попытка

субъекта освободиться заранее обречена на неудачу, поскольку освобождение — это отсутствие субъекта. Как говорит Манджушримитра: “Все обычные названия нирваны, как то: “без начала и конца”, “равновесие”, “недвойственность”, “невообразимость”, “шунья”, “дхармовое пространство”, “несказанное” — всего лишь названия, ведь нет 1 нирваны, ни омрачения. Уверенное утверждение о пути само по себе уже омрачение. Не нужно устранять какие-то сомнения и “не сомневаться”. Поскольку нет созерцания и дхармового пространства, нет и сомнений, и прозрения.

Если исследовать границы реальности, не останется даже призрака их. Поэтому нет отрицания, связанного с утверждением, как нет и отрицания его отрицания. Нет границы, нет центра, и нельзя быть в центре. Равновесие вещей подобно неотвержению ничего Падмалокешварой” (Манджушримитра, 1993, с. 41).

Т [28] Закончен “Свод сокрытого” — наставление, выше которого нет, ключ к агаме и упадеше.

[КОЛОФОН]

Вот просветленный ум. Что касается наставника — проповедал Санжей Бапа, лучший из хорошо знающих. Что касается направления — принадлежит к дзогчену — атийоге¹. Что касается происхождения — происходит из всех наставлений о просветленном уме. Что касается цели — обращено к уму, [обладающему] высшими [способностями]².

От начала до конца [полностью] проповеданы пять типов смысла. Главное здесь указано как шесть мудростей³, пять видов высшего⁴ и три вида таковости⁵.

В отношении просветленного ума, что касается просьбы указать, исходя из рассказа, это — “Свод сокрытого”. Что касается просьбы указать, исходя из содержания, это — небесная сфера.

Здесь пять типов смысла таковы:

1. Объяснение приветствия природы Самантабхадры;
2. Объяснение природы просветленного ума;
3. Объяснение без опоры на рассказ о просветленном уме⁶;
4. Объяснение чистой сущности пространства неба как основы всего;
5. Объяснение помрачения и места, где допускается ошибка в отношении просветленного ума;

В рассказанном выше:

От слова “Победоносного” до слова “приветствую!” — объяснено поклонение.

От слов “нечто ровно как есть, без домислов” до слов “с учениями не связано” — объяснена природа просветленного ума.

От слов “то хотя и говорят” до слов “не имеет причин превращаться в небо” — объяснено помраченное состояние.

Отсюда и до конца, до слов “ни причин, ни плодов просветления” — объяснена чистая сущность пространства неба как основа всего.

Комментарий

¹ В школе нингмапа Путь традиционно делится на *девять ян* (колесниц). Внешние учения: шравакаяна, пратьекабуддаяна и бодхисаттваяна связаны с Буддой Шакьямуни; внешние тантры: крия-, чарья- и йогатантра связаны с Ваджрасаттвой; внутренние тантры: махайога, ануйога и атийога связаны с Самантабхадрой. Тибетский термин *дзогчен* (Великое Совершенство) выступает синонимом *атийоги*.

В другой классификации, на шестнадцать ступеней (бхуми) первые десять представляют собой ступени пути бодхисаттвы, одиннадцатая соотносится с ануттарайогатантрой, двенадцатая — с махайогой, тринадцатая — с ануйогой, четырнадцатая — шестнадцатая относятся к практикам атийоги Раздела Семде (Раздел Ума), Лонде (Раздел Пространства) и Маннагде (Раздел Наставлений) (см., напр.: Т. Тулку, 1996, с. 18; sNga-'gyud, 1991, р. 5). Так или иначе, наш текст относится к уровню атийоги, к Разделу Наставлений.

² В буддизме способности учеников относительно совершенствования, как привило, разделяют на три группы: высшие, средние и низшие способ-

ности. Ум, обладающий высшими способностями, — это ум, способный понять так, как оно есть, без привлечения искусственных ситуаций (так..., как монашество, отшельничество и пр.).

³ Шесть мудростей — это пять мудростей, описанных в шлоках 2–7, т.е. Мудрость дхармового пространства, Зерцалоподобная мудрость, Мудрость равного содержания, Мудрость, познающая по отдельности, и Действенная мудрость, а также Мудрость постижения (см. прим. 4 к шлокам 18–21).

⁴ Пять видов высшего то же, что и пять типов смысла. Они перечислены автором ниже.

⁵ Подобно тому, как небо пребывает просто так, (без причины) ум:

1. Не имеет становления и есть, как есть (шлоки 20–21);
2. Сам в себе просветлен (шлоки 22–24);
3. Не основан на чем-то ином (шлоки 25–27).

⁶ Четыре из пяти типов смысла объясняются автором в тексте “Свод сокровитного”. Для демонстрации неязыковым образом Буддхагупта предлагает небесную сферу.

Заключение

Буддийская концепция знания (санскр. jñāna, тиб. ye-shes) кардинально отличается от того, что понимается под знанием в западноевропейской культуре. Соответственно различается и методология получения знания. Если для западной культуры знание — это результат познания окружающего мира, а методология представляет собой инструмент, с помощью которого обретается это знание, то буддийская концепция знания заключается в безошибочном восприятии умом реальности, и, следовательно, методология направлена на исключение ошибки в восприятии. Другими словами, если методология западной культуры и науки прилагается к объекту изучения, то методология буддизма имеет дело с самим аппаратом восприятия. Знание же присутствует в самом уме изначально (что подчеркивается в тибетском слове “ye-shes” слогом “ye”, означающим “начало”).

Такой просветленный ум (byang-chub-sems) описывается в буддизме с помощью множества синонимов, таких как: “мир-знание” (dbyings-rig), “универсальный механизм” (gnas-lugs), “дхармовость” (chos-nyid), “дхармовое пространство” (chos-dbying), “недвойственность” (gnyis-su-med), “таковость” (de-kho-na-nyid), “так, как есть” (ji-bzhin-ba), “отсутствие индивидуального ”Я” (bdag-med-ra), “знание об отсутствии индивидуального ”Я” (rig-ra) и т.п., отражающих те или иные оттенки подхода.

Соответственно этому строится и буддийская методология Пути.

Для ума, не способного сразу воспринять такое знание, разрабатывается схема Пути, которую венчает некая цель, провоцирующая стремление к ее достижению. Но как только опыт достижения

произведен, сама цель и, следовательно, стремление к ней объявляются ошибкой, препятствием на пути реализации знания. Таков *постепенный* Путь последовательных ступеней достижения в буддийской методологии.

Как было указано выше, наш текст относится к вершине буддийского пути, стадии дзогчена (атийоги), Разделу Наставлений (Упадеша). Как говорит сам автор, текст предназначен для ума, обладающего высшими способностями, т.е. ума, способного сразу понять, о чем идет речь.

Традиция говорит, что передача такого знания возможна тремя путями: непосредственным введением в сферу реальности, символическим указанием и устным объяснением. Это проповедуется троюко. Нацог Рандол пишет: “Это есть последний, конечный предел ваджрного сердца Чистого Света, который является вершиной, острием сокровенной мантры ваджраяны. Это есть сердце, собравшее без остатка подлинное содержание из области сокровенной бинды. В нем бывают два момента:

1. Правило-обоснование его удивительно, осуществить его следует через пример притчи;
2. Глубоким и великим становлением спастись через созревание.

В первом имеются три тантры:

- а. Тантра из Проповеди Победоносного,
- б. Тантра — сигнал держателя мантры,
- в. Тантра в ухо индивидуума (карнатантра)” (Нацог Рандол, 1972, с. 1).

В случае ума, обладающего высшими способностями, дело индивидуума заключается в сохранении этого естественного состояния динамичности целого (lhun-grub), где сама попытка “сохранить”

приводит к потере. Манджушримитра говорит: "Причина сомнений и ухудшения йоги — в незнании тонкости жизни" (Манджушримитра, 1993, с. 41). Когда ум отождествляет себя и свое благополучие с каким-либо из бесконечных явлений, неизбежно возникает ошибка и отклонение его от собственной природы, в результате которой рождается интерпретация своего собственного стату-

са, ведущая к определенным поступкам и их следствиям.

Раздел Упадеша тантры дзогчена, направленный на указание такого рода ошибок, содержит сокровенные наставления Учителя, адресованные непосредственно совершающемуся, и применимо к определенной ситуации. Такова специфика конечной стадии буддийского Пути — атийоги — "Пути без пути".

Литература

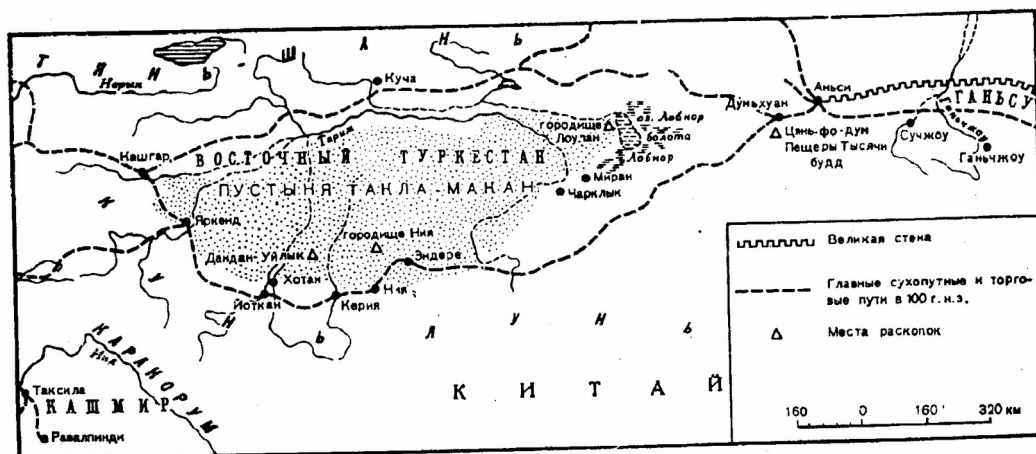
- Буддизм, 1992: Буддизм. Словарь, М., 1992.
 Будон, 1931: Будон. История буддизма, перевод с тиб. д-ра Е. Обермиллера, Гейдельберг, 1931. Перевод на русский А.М. Донца, рукопись.
 Воробьева-Десятовская, 1992: Воробьева-Десятовская М.И., Тибетцы. Памятники индийской и тибетской письменности. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос, языки, религии, М., 1992.
 Востриков, 1962: Востриков А.И., Тибетская историческая литература, М., 1962.
 Гюнтер, 1984: Гюнтер Г.В., Матрица тайны, Лондон, 1984. Перевод на русский, М. — СПб., самиздат, 1986.
 Гюнтер, 1992: Гюнтер Г.В., Ранние формы тибетского буддизма. Гаруда, № 1, СПб., 1992.
 Дандарон, 1996: Дандарон Б.Д., Буддизм. Сборник статей, СПб., 1996.
 Лессинг, Вайман, 1968: Хайлун-же, Основы буддийских тантр. Перевод с тибетского Ф.Д. Лессинга и А. Веймана, Гаага — Париж, 1968. Перевод на русский, самиздат.
 Лонченпа, 1992: Лончен Рабжампа, Великий Гаруда — крылья совершенства. Перевод на русский А. Матвеева и В. Ушакова. Гаруда, № 2, СПб., 1992.
 Манджушримитра, 1993: Манджушримитра, Бодхичит-табхавана. Перевод на русский А. Матвеева. Гаруда, № 1, СПб., 1993.
 Намхай Норбу, 1995: Намхай Норбу, 21 семзин, Гаруда, №1, СПб., 1995.
 Нацог Рандол, 1997: Нацог Рандол, Карнатантра, опора великого учения, называемая "Зерцало механизма глубокого содержания". Перевод с тибетского Б.Д. Дандарона. Гаруда, № 2, 1997.
 Островская, 1989: Аннамхатта, Тарка-санграха. Тарка-лика, перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е.П. Островской, М., 1989.
 Патанджали, 1992: Классическая йога ("Йога-сутры") Патанджали и "Вьяса-бхашья", перевод с санскрита, введение, комментарий и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого, М., 1992.
 Пубаев, 1991: Пубаев Р.Е., Пагсам-джонсан. История и хронология Тибета, Новосибирск, 1991.
 Радхакришнан, 1993: Радхакришнан С., Индийская философия, т. 1, М., 1993.
 Рерих, 1961: Рерих Ю.Н., Тибетский язык, М., 1961.
 Розенберг, 1991: Розенберг О.О., Труды по буддизму, М., 1991.
 Таранатха, 1869: Таранатха, Буддизм, его догматы, история и литература, ч.3, перевод с тибетского В. Васильева, СПб., 1869.
 Т. Тулку, 1996, 1997: Тартанг Тулку, Традиция ваджраяны в Тибете. Гаруда, № 2, СПб., 1996; Гаруда, № 1, СПб., 1997.
 Шопенгауэр, 1993: Шопенгауэр А., О четверояком корне... Мир как воля и представление. Критика кантовской философии, т. 1, М., 1993.

На английском языке

- Guenther, 1975: Guenther H.V., Kindly Bent to Ease Us, Berkeley, 1975.
 Roerich, 1979: Roerich G.N., Blue Annals, Delhi, 1979.

На тибетском языке

- Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho: Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho // Tarthang Tulku, Krystal mirror, v. VI, вклейка на с. 152, Berkeley, 1984.
 sNga-rgyud, 1991: bSod-nams don-grub, sNga-'gyur mnying-ma'i byung-ba mdo-tsam brjod-pa, 1991.
 bKah-hgyur, X, 1956: rDo-rje sems-pa'i sgyu-'phryl dra-ba gsang-thams-cad-kyi me-long zho-bya-ba'i rgyad // bKah-hgyur rgyud, X, edited by D.T. Suzuki, Tokyo — Kyoto, 1956.
 Norbu, 1984: Namkhai Norbu, sBas-pa'i rgum-chung. The small collection of hidden precepts, Italy, 1984.
 Zab-yang: Zab-mo yang-tig. mThar-thug-don-gyi snying-po zhes-bya-ba bzugs-so.



Восточный Туркестан и Великий Шёлковый Путь