

Кэдруб Дже

# ОСНОВЫ БУДДИЙСКИХ ТАНТР

*rgyud sde spyi' i nam par gzhad  
pa rgyas brjod*

*Шелен  
2000*

ББК: 86.39

Кэдруб Ддже «Основы буддийских тантр», М.: Шечен 2000 — 240 стр.

Перевод с тибетского и примечания

Ф. Лессинга и А. Ваймана.

Перевод с английского: Ф. Маликова.

Автор книги «Основы буддийских тантр» Кэдруб Ддже (1385-1438 г.г.) являлся главным учеником великого Цонгкапы. В этой книге он излагает теоретические положения, лежащие в основе буддийских тантр (крия-, чарья-, йога- и ануттара-тантры). Подробно описывается структура семейств Дхиани-Будд, объясняются основы посвящения и соблюдения обетов, методы продвижения по пути в каждой из тантр. Автор излагает взгляды различных школ по наиболее важным и тонким вопросам как теории, так и практики буддийских тантр, подвергает аргументированной критике те или иные неверные с его точки зрения положения его оппонентов. В целом можно сказать, что данная книга характеризуется широтой охвата материала, высоким теоретическим уровнем его изложения и является классическим учебным пособием по тибетскому тантрическому буддизму.

Mkhas grub rje's

"Fundamentals of the Buddhist Tantras"

Mouton 1968 The Hague – Paris

*Особая благодарность А. Бугаеву и Л. Королеву, без помощи которых эта книга не смогла бы выйти в свет.*

ISBN: 5-93980-003-3

## Содержание

Введение .....	4
Глава первая .....	9
Глава вторая .....	22
Глава третья .....	57
Глава четвертая .....	79
Глава пятая .....	116
Глава шестая .....	121
Глава седьмая .....	138
Глава восьмая .....	150
Глава девятая .....	171
Примечания .....	187



## Введение

Автор оригинала именуется в колофоне Кэдруб Тамчед Кенпа Гэлэг Палсангпо (mkhas grub thams cad mkhyen pa dge legs dpal bzang po), однако *Тамчед Кенпа* (санскр. *sarvajña*: *Сарваджня*) часто опускают. Главная часть имени — Гэлэг Палсангпо, но обычно ему предшествует почтительное обращение Кэдруб. Часто его называют Кэдруб Чодже (mkhas grub chos gje), а в сокращенном виде — Кэдруб Дже. Чодже (Дхармасвамин) — тоже почтительное обращение. Кроме того, его называли Кэдруб Мавэй Нима Гэлэг Палсангпо (mkhas grub smra ba'i nyi ma dge legs dpal bzang po).

Кэдруб Дже (1385—1438 г.г.) родился в Тибете, в провинции Цанг-тод (gtsang stod), и впервые встретился со своим великим учителем Цонгкапой (tsong kha pa) (1357—1419 г.г.) в 1407 году (год огня-свиньи), став главным его учеником в буддийских тантрах. Кэдруб Дже был старшим из трех братьев, отцом которых был Траши Палсанг (bkra shis dpal bzang), а матерью — Будрэн Гялмо (bu 'dren gyal mo). Следующий брат, Басо Чоки Гялцэн (ba so chos kyi gyal mtshan), которого именовали *друбченом* (санскр. *махасиддха*), был менее знаменит. Родившись в 1402 году, в год завершения Цонгкапой *Ламрим ченпо*, Басо написал комментарий к этому произведению. На склоне лет оба брата были настоятелями — вторым и шестым — монастыря Галдан, основанного Цонгкапой. После смерти своего учителя, который создал новую школу, позднее получившую название гелугпа, Кэдруб способствовал ее успеху своим литературным талантом, обратив его на разъяснение и отстаивание тантрийской реформы Цонгкапы. Тибетская традиция (начало которой, вероятно, было положено в 17 веке) прослеживает предыдущие воплощения Кэдруба вплоть до *стхавиры* Субхути (который считается непосредственным учеником Гаутамы Будды) и его последующий ряд воплощений в качестве Панчен-ламы<sup>1</sup>. Главная работа автора в области тантр — его большой комментарий к *Калачакра-тантре* №5463 в “Каталоге собрания тибетских сочинений по буддизму университета Тохоку” (Sendai, 1953), посвященному оригинальным

тибетским сочинениям, ссылки на которые далее даются как “Toh.” с добавлением порядкового номера по этому каталогу). Популярны среди гелугпинских лам были и его произведения: *Тонгтун ченмо* (stong thun chen mo) (Toh. 5459), посвященное теории пустоты (*śūnyatā*) и *Домсум* (sdom gsum) (Toh. 5488), посвященное трем обетам: пратимокши, бодхисаттвы и Мантры (или Ваджраяны). Среди других работ по тантре примечателен его комментарий к *Хеваджра-тантре* — *Тагдрел* (brtag 'grel) (Toh. 5483).

Полное тибетское название “Основ тантр” Кэдруба — *rGyud sde spyi'i rnam par gzhas pa rgyas par brjöd* (Toh. 5489), а сокращенное — *rGyud sde spyi rnam*. Не являясь ни главным, ни лучшим из его сочинений, оно производит впечатление лекций, прочитанных во время летних курсов и весьма неожиданно обрывающихся. Однако никакая другая книга подобного объема, из принадлежащих школе гелугпа и известных авторам данного перевода, не могла бы дать западному читателю столь же полное представление о содержании буддийских тантр. Причина заключается в том, что в ней представлены дополненные важной библиографией основы всех четырех разделов тантр и затронуты не относящиеся к тантре буддийские темы, которыми, как ожидается, ученики должны овладеть при подготовке к тантрам; к тому же эти основы изложены с минимальным привлечением цитат и без иного усложнения материала. С другой стороны, в ней нет разъяснения основных терминов, и восполнить этот пробел призваны примечания к переводу.

Мы можем предположить, что при написании этого труда Кэдруб использовал следующий метод. В его распоряжении были одна или несколько более ранних работ такого рода, возможно, сочинения Будона (bu ston) (1289—1364 г.г.), редактора Канджура и Танджура, который написал три книги, подробно освещающие четыре раздела тантр. В рамках, предполагаемых этими предшествующими работами, автор изложил различные бесспорные вопросы и многие мысли своего учителя Цонгкапы. Это было исполнено частью прямым воспроизведением выдержек, частью пересказом, для чего он использовал некоторые труды Цонгкапы и особенно его *Аgrim ченмо* (sngags rim chen mo) (Toh. 5281), а также наставления, которые он, как близкий ученик, получил лично. Среди сочинений тибетских авторов он

упоминает лишь несколько сочинений Цонгкапы. Основная масса ссылок относится к каноническим Канжуру и Танджуру, которые мы опять-таки отмечаем значком “Тоh” и номером по этому каталогу 1934 года.

Следует отметить, что школа прасангика-мадхьямика объявляется философской основой всех четырех разделов буддийской тантры. Особый интерес представляет описание практики посвящения во внешней и во внутренней мандалах и связанных с ней мистических переживаний. Кроме того, показана теоретическая связь этой практики и мистических переживаний с традиционными описаниями достижения Гаутамай совершенного просветления. Однако в полной мере суть мыслей, выраженных в данном труде, лучше всего прояснило бы специальное сравнительное изучение, которое выходит за рамки нашего введения.

Что касается самого перевода, я бы предпочел, чтобы профессор Лессинг дополнил его подробностями, что он, несомненно, сделал бы, не помешай этому его кончина ночью 30 декабря 1961 года. Во время одного из своих неоднократных посещений Китая, вероятно, в 1947 году, он достал два экземпляра текста Лабранского издания и современный китайский перевод Фа-цуня. Вследствие упорного изучения тибетских ритуальных текстов, связанных с иконографией и культом ламаистского храма Юнг-хо-кунг в Пекине, доктор Лессинг убедился, что многие неясные намеки могли бы стать понятными, если бы были переведены такие произведения, как труды Кэдруба Дже. Когда в 1950 году я, окончив университет, стал ассистентом доктора Лессинга в работе по Юнг-хо-кунг, он счел, что пришло время взять на себя нелегкий труд по переводу данной книги. Сердечный приступ, потребовавший госпитализации, дал ему для этого свободное время. 16 марта 1951 года, лежа в постели, он начал черновой перевод, сравнивая оригинал тибетского текста с переводом Фа-цуня, и закончил его в течение оставшейся части года. В это время я постепенно транскрибировал тибетский текст, вписывая его в черновик профессора Лессинга. Чтение Лабранского издания сопряжено со многими трудностями, поскольку разделяющие точки едва видны и многие места сильно смазаны, вероятно, потому, что в этих местах доски были стерты. Позже, когда Восточно-азиатская

библиотека Калифорнийского университета предоставила лхасское издание работ Кэдруба, я смог расшифровать плохие места в Лабранском издании, которое все же в общем читается лучше, чем лхасское. Найдя в каталоге Канджура-Танджура Тохоку большинство произведений, упоминаемых Кэдрубом Дже, я смог свериться с некоторыми из них, а также с собранием сочинений Цонгкапы, имеющимся в Восточно-азиатской библиотеке. Благодаря этому удалось получить больше сведений, освещающих вопросы, затронутые в “Основах буддийских Тантр”. Через несколько лет, когда новые данные стали прояснять трудные места в тексте Кэдруба, профессор Лессинг предложил мне стать соавтором перевода, главным образом потому, что у него не было времени на подобную работу по сверке, поскольку все его силы были направлены на “Монголо-английский словарь”, который он закончил в 1960 году. Трудно передать незабываемые впечатления от подобного сотрудничества: старшего, обладавшего энциклопедическими познаниями в филологии, опытного и заслуженного ученого, щедро одаряющего своих учеников, и молодого, жаждущего учиться, но со скромным умением разрешать трудные вопросы. Только через несколько лет мне удалось приблизить свой вклад в перевод к тому вкладу, который он внес в этот труд первоначально, имея багаж двадцатилетней работы на родственные темы и обладая феноменальной памятью на восточные языки. Я научился читать по-тибетски, работая с его первым переводом. В те годы мое внимание привлекали и другие начинания, и, проработав два года членом Фонда тибетологических исследований Боллингена, в 1960 году я выехал из окрестностей Беркли, чтобы заняться преподаванием в Университете. До этого у нас было много благоприятных возможностей обсуждать те или иные вопросы и приходиться к решениям относительно окончательного перевода отдельных мест. Некоторые места нам объяснял монгольский лама Дилова Гэгэн Хугукту, но вследствие своих обетов — которые разъясняют текст Кэдруба — он хранил молчание по поводу многих аспектов тантр. Будь у доктора Лессинга время, он, несомненно, добавил бы свои примечания. Но всеми примечаниями пришлось заняться мне, и я взял за правило предоставлять тантристам самим говорить за себя.



Покойный д-р Лессинг и я полагаем, что наш способ перевода верен оригиналу. Некоторые последние переводы с тибетского языка содержат современные психологические термины и создают у неподготовленного читателя впечатление, что слова тибетского оригинала несут такой же смысл. Мы не возражаем против интерпретации учений в современной терминологии — это действительно полезно, но допустимо только в сносках или в отдельных книгах.

Мэдисон, штат Висконсин,  
июнь 1967года.  
Алекс Вайман.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

*Поклоняюсь Учителям!  
Склоняюсь к ногам самого превосходного гуру,  
Который, обладая оком всеобъемлющего знания,  
Зрит все состояния бескрайнего познаваемого,  
Который владеет океаном обильных хорошо изложенных  
учений.  
Поток его хорошо изложенных учений, подобно реке Ганг,  
Излился на страну обращенных.  
Своим умом, словно кончиком волоса,  
Я подберу их капли и запишу, дабы исцелить забвение.*

### I. Как Учитель Бхагават стал Абхисанбуддой

Среди основ различных школ высшей и низшей колесниц (Махаяны и Хинаяны) существуют основы метода, благодаря которому Учитель Бхагават (*Bhagavat*) стал Явленным Совершенным Буддой (*Abhisambuddha*).

#### A. Точка зрения шраваков

В соответствии со взглядами обоих разделов школы шраваков<sup>1</sup>, наш Учитель зародил Мысль Просветления (*bodhicittotpādika*) перед лицом великого Татхагаты Шакьямуни-предшественника<sup>2</sup>, и в это время вступил на путь снаряжения,<sup>3</sup> начав таким образом собирать снаряжение (*sambhara*) трех неисчислимых кальп (*asamkhyeya-kalpa*).

Затем, явившись в мир, Татхагата (*Tathāgata*) Ратнашикхин (*Ratnaśikhin*) завершил первую неисчислимую кальпу. Явившийся в мир Татхагата Дипанкара (*Dipaṅkara*) завершил вторую, а Татхагата Випашьин (*Vipaśyin*) — третью.

Утверждается, что затем в течение сотни кальп он собирал снаряжение, которое стало причиной обретения им тридцати двух признаков (*lakṣaṇa*) и восьмидесяти малых примет (*anuvyañjana*)<sup>4</sup>

и, наконец, родился царевичем Сиддхартхой, сыном царя Шуддходаны (*Suddhodana*).

Випашьин, Дипанкара и Ратнашикхин являлись [по одному] в конце [одной из] трех неисчислимых кальп; Первым [Татхагатой, которого он почитал,] был Шакьямуни.<sup>5</sup>

Утверждается, что в период между окончанием накопления снаряжения в течение трех неисчислимых кальп и покорением Мары в сумерки<sup>6</sup> он обладал качествами странника, собравшего снаряжение Бодхисаттвы, который является обычным человеком (*prthag-jana*).

В возрасте тридцати пяти лет, в сумерки пятнадцатого дня *вайшакхи*<sup>7</sup>, в полнолуние, он победил Мару. Полночь он провел в состоянии равновесия (*samāpatti*), а [затем] проявил путь практики, путь видения и путь усиленного созерцания. При самом первом проблеске зари он проявил путь вне практики и стал явленным полностью просветленным (*abhisambuddha*).

Затем, спустя сорок девять дней, он запустил Колесо Учения в Варанаси. Это было Колесо учения о Четырех (Благородных) Истинах. Никто <из шраваков>\* <\*в угловых скобках дополнения переводчика на русский язык> не утверждает, что он запустил какое-либо другое Колесо Учения. А также ничего не говорится о проповеди Великой Колесницы (Махаяны).

Затем, утверждают они, когда он вошел в нирвану в возрасте восьмидесяти лет, его знание (*видья*) пресеклось, как угасает выгоревший светильник.

Они не признают как основу десять ступеней (*daśa bhūmi*)<sup>8</sup> на этапе пути, а также не признают тело совершенного наслаждения (*sambhoga-kāya*) на этапе фазы плода [пути]. Далее, они не признают обозначение “лучшее явленное тело” (*parama-nirmāna-kāya*) ни для Дхармакаи (*dharma-kāya*), ни для Рупакаи (*rūpa-kāya*).

Вайбхашики утверждают, что, поскольку тело царевича Сиддхартхи — это тело обычного человека, оно представляет истину страдания (*duḥkha-satya*), порожденного действием (*karma*) и искажением (*kleśa*), и даже тогда, когда он стал Буддой, истина страдания оставалась неизменной в потоке бытия этого тела. Поэтому они утверждают, что Рупака — не Будда. Саутрантики говорят, что этот

[аргумент] опровергается тем фактом, что [в таком случае] нет немедленного воздаяния (*ānantarya*) за пролитие крови Татхагаты по злему умыслу.

## Б. Точка зрения Махаяны

В Махаяне существуют [школа] Парамита и [школа] Мантра.

### 1. Учение школы Парамита.

Первую неисчислимую кальпу он завершил, находясь на пути снаряжения и пути практики. Вторую он завершил, находясь между первой и седьмой ступенями. Третью неисчислимую кальпу он завершил, находясь на трех ступенях: восьмой, девятой и десятой.

Во время его последней жизни (*carama-bhavika*) Будды всех десяти направлений небес Акаништха (*Akaniṣṭha*), [называемых] Гханавьюха (*Ghanavyūha*; “плотный строй”), даровали ему посвящение (*abhiṣeka*) великого света.

Окончательное знание по завершении десятой ступени называется “знание по окончании потока” (*rgyun mtha'i ye shes*), а также “ваджраподобное самадхи” (*vajropama-samādhi*). Когда в его потоке сознания (*sañtana*) возник второй момент (*kṣāṇa*) [реализации], он обрел и Дхармакаю, и Самбхогакаю, тем самым став Явленным Совершенным Буддой.

Самбхогакая имеет пять несомненностей:

а) *Несомненность места*. Она не распространяется никуда вне небес Акаништха.

б) *Несомненность учения*. Она провозглашает только учение (Дхарму) Махаяны, а не Хиняны.

в) *Несомненность облика*. Она не появляется ни в каком ином облике, кроме тела, украшенного (тридцатью двумя) признаками и (восьмьюдесятью) малыми приметами.

г) *Несомненность свиты*. В ее свиту входят не обычные люди и им подобные, а только Бодхисаттвы десятой ступени.

д) *Несомненность времени*. Пока круговорот бытия (*saṅsāra*) не исчерпан, [пока в нем остаются страдающие существа], она не демонстрирует метод ухода в нирвану.

Где находятся небеса Акаништха? Последний аванпост обителей богов есть небеса Акаништха, обитель чистых богов (*śuddhā-vāsāḥ*). Выше находятся небеса Акаништха, область Будды, называемая Гханавьюха. В сутре говорится:<sup>9</sup>

Отринув чистые обители, он безукоризненно и полностью пробудился в обители дхьяны Акаништхи;  
А поскольку там он — полный Будда, здесь его единственное проявление (*nirmīta*) тоже становится Буддой.

Самбхогакая пребывает в Акаништхе, а Нирманакая демонстрирует метод двенадцати деяний в мире людей.

В области Будды (*buddhakṣetra*) Шакьямуни, которая есть миры претерпевания (*sahāloka-dhātu*), существует сто триадов мировых систем с четырьмя материками, то есть сто триадов Индийских материков (*jambudvīpa*), на которых одновременно сто триадов раз демонстрируется метод двенадцати деяний победителя Шакьямуни. Таким образом, нисхождение с небес Тушита (*Tuṣita*) демонстрируется сто триадов раз одновременно. Подобным же образом существует сто триадов отцов Шуддходан и сто триадов прекрасных цариц-матерей по имени Майя, и метод рождения их сына, царевича Сиддхартхи, тоже демонстрируется одновременно сто триадов раз. Точно так же и забавы юности, наслаждения с придворными женщинами, уход из дома, суровая аскеза, уход под сень дерева просветления, победа над Марой, достижение состояния Явленного Полностью Просветленного, запуск Колеса Учения и уход в нирвану демонстрируются сто триадов раз одновременно.<sup>10</sup>

В этих областях метод перехода в нирвану демонстрируется сто триадов раз, равно как и в других областях, где бы ни произошло перерождение, где бы ни произошло обретение состояния Будды, где бы ни свершился запуск Колеса Учения и т. д., любой такой метод демонстрируется сто триадов раз. Они демонстрируются, пока не будет исчерпан круговорот бытия.

Далее, кроме того же самого в *Mahāyānottaratantra* (Toh. 4024) сказано:<sup>11</sup>

Исполненный великого сострадания, Тот, Кто Знает Мир,  
Зрит его целиком;

И, не отклоняясь от своей Дхармакаи,  
Благодаря своей Нирмане используя многообразные облики,  
Проявляется в нечистых областях,  
На протяжении всего бытия мира  
Рождаясь прославленными людьми:

1) нисхождение с небес Тушита, 2) вхождение в лоно, 3) рождение 4) овладение мирскими искусствами, 5) наслаждение с прекрасными женщинами, 6) уход из дома, 7) суровая аскеза, 8) приход в средоточие просветления, 9) победа над марами, 10) Совершенное Просветление, 11) Колесо Учения, 12) уход в нирвану.

## 2. Учение школы Мантра<sup>12</sup>

Что касается способа, благодаря которому он стал Буддой, то между учениями Крия (*Kriyā*) и Чарья (*Caryā*) [тантры] и школой Парамита расхождений нет.

### 2.1. Учение школы Йога

#### 2.1.1. Точка зрения Шакьямитры и Буддагухьи

Если взять школы Йога и Ануттара-йога, то в первой из них это учение излагается в двух произведениях: в коренной тантре *Tattvasaṃgraha* и в объяснительной тантре *Vajraśekhara*. В них имеются первые комментарии трех человек, известных в Индии как знатоки йоги, а именно: Шакьямитры, Буддагухьи и Анандагарбхи (*Śākyamitra, Buddhaguhya, Ānandagarbha*).<sup>13</sup>

Школа двух первых утверждает, что наш учитель Бхагават обладал качествами Бодхисаттвы десятой ступени с того самого момента, как родился сыном царя Шуддходаны, и до того, как стал предаваться аскезе на берегу реки Найраньджаны (*Nairāñjanā*).

Проведя там шесть лет в занятиях аскезой, он обрел равновесие в так называемой “великой [части] великой четвертой медитации (дхьяны)”, “неотклоняющемся самадхи” (*ānīñjyo-nāma-samādhi*) и “самадхи, заполняющем пространство” (*āspharaṇako-samādhi*).

В это время собрались Будды десяти направлений, щелкнув пальцами, пробудили его от этого самадхи, и сказали ему: “Ты не можешь стать Явленным Совершенным Буддой с помощью одного лишь этого самадхи”. “Что же мне теперь делать?” — спросил он их. И они показали ему путь на небеса Акаништха. Кроме того, пока его тело созревания (*vipāka-kāya*) оставалось на берегу все той же реки Найраньджаны, его умственное тело (*manomaya-kāya*)<sup>14</sup> Бодхисаттвы Сарвартхасиддхи (*Sarvārthasiddha*) стало обитать на небесах Акаништха.

После того как Будды десяти направлений дали ему посвящение одеяния (*vastra-abhiṣeka*) и посвящение диадемы (*mukuta-abhiṣeka*), они предложили ему войти в углубленное созерцание последовательности пяти абхисанбодхи (*abhisambodhi*) [см. ниже]. После свершения пяти абхисанбодхи он стал Явленным Совершенным Буддой в облике Махавайрочаны, Самбхогакаи.

Став Буддой, он исполнил четыре рода чудес (*prātihārya*)<sup>15</sup>. Он поднялся на вершину горы Сумеру и произнес Йога-тантры. После того он пошел в мир людей и вернулся на берег реки Найраньджаны в свое тело созревания. Затем он пробудился, победил Мару и учил методам состояния Явленного Совершенного Будды и прочему. Так они утверждают.

### 2.1.2. Точка зрения Анандагарбхи

После накопления снаряжения в течение трех неисчислимых кальп, во время, когда в своей последней жизни он был Бодхисаттвой десятой степени, на небесах Акаништха он утвердился в состоянии равновесия в “самадхи, заполняющем пространство”.

В это время собрались Будды десяти направлений, щелкнув пальцами, пробудили его от самадхи, и сказали ему: “Ты не можешь стать Явленным Совершенным Буддой с помощью одного лишь этого самадхи”. “Что же тогда мне делать?” — спросил он их. Все Будды десяти направления даровали ему посвящение диадемы и предложили войти в усиленное созерцание последовательности пяти абхисанбодхи. Завершив их созерцание, он стал Буддой Махавайрочаной, Самбхогакаей.

Став Буддой, он исполнил четыре рода чудес. Он поднялся на гору Сумеру и произнес Йога-тантры. После этого он родился в мире людей сыном Царя Шуддходаны и проявил метод двенадцати действий. Так утверждает школа Анандагарбхи.

### 2.1.3. Пять абхисанбодхи

Есть пять абхисанбодхи, вызванных силой магических свершений (*vikurvāṇa*) учителя, который появился первым, и есть пять абхисанбодхи, вызванных силой (установленной) практики (*anuṣṭhāna*)<sup>16</sup> для обращенных (*vineya*), которые входят позднее.

#### *Первое абхисанбодхи*

Итак, все будды десяти направлений, даровав бодхисаттве Сарвартхасиддхе посвящение диадемы, предложили ему усиленно созерцать смысл мантры *чумпанпративедхам кароми* (*cittaprativedham karomi*) — “я исполняю проникновение мыслью”. Так сделав и пребывая в равновесии (*samāpatti*), он непосредственно постиг прирожденную чистоту (*svabhāvaviśuddhi*) шестнадцати видов пустоты (*śūnyatā*)<sup>17</sup> своего собственного высшего состояния ума (*citta-dharmatā*). По выходе из этого [состояния равновесия], он непосредственно узрел прирожденную чистоту собственного высшего состояния ума в виде лунного диска в своем сердце. Тем самым он достиг “зерцалоподобного знания” (*ādarśa-jñāna*)<sup>18</sup> — сущности Акшобхьи (*Akṣobhya*). Название этого абхисанбодхи — “просветление-откровение, происходящее от различения (*pratyavekṣaṇā*)”.

Кроме того, есть практика для обращенных, которые войдут позднее. Начитывая *чумта-пративедхан кароми* (*citta-pravedham karomi*), они усиленно созерцают врожденную чистоту шестнадцати видов пустоты своего собственного высшего состояния ума, символы которых — шестнадцать гласных<sup>19</sup> — преобразуются в лунный диск в их сердце.



### Второе абхисанбодхи

После этого Будды десяти направлений предложили Сарвартхасиддхе усиленно размышлять о смысле мантры *Oṃ bodhicittam u(t)pādayāmi* (“Ом! Я зарождаю мысль просветления”). Выполнив это, в состоянии равновесия он непосредственно постиг свободу от случайного загрязнения в пустоте своего собственного высшего состояния ума. По выходе из медитации он непосредственно узрел эту свободу от случайного загрязнения в пустоте своего собственного высшего состояния ума в виде абсолютно полного лунного диска в собственном сердце. Тем самым он достиг “знания равности” (*samatā-jñāna*) — сущности Ратнасамбхавы. Название этого абхисанбодхи — “просветление-откровение, происходящее от решимости обрести высшее просветление” (*paramabodhicittotpāda*).

Кроме того, существует практика для обращенных, которые входят позднее. Начитывая *Oṃ bodhicittam u(t)pādayāmi*, они усиленно размышляют о свободе от случайного загрязнения в пустоте своего собственного высшего состояния ума, представляя в качестве символов согласные<sup>20</sup>, которые принимают вид совершенно полного лунного диска в их собственном сердце.

### Третье абхисанбодхи

После этого все Будды предложили ему усиленно размышлять о значении мантры *tiṣṭha vajra* (“Восстань, о ваджра”). Выполнив это, он непосредственно увидел Самантабхадру<sup>21</sup> предшествующей мысли просветления в виде вертикальной пятиконечной белой ваджры в собственном сердце. Тем самым он достиг “различающего знания” (*pratyaवेक्षण-ज्ञाना*) — сущности Амитабхи. Название этого абхисанбодхи — “просветление-откровение, происходящее от непоколебимой ваджры” (*dr̥ḍha-vajra*).

Кроме того, существует практика для обращенных, которые входят позже. Начитывая *тиштта ваджра* (*tiṣṭha vajra*) они усиленно созерцают пятиконечную белую ваджру в собственном сердце.

Здесь следует объяснить значение выражения “первая ваджра” (*ādi-vajra*). “Первая” означает “первоначальная” (*thog ma*); а смысл слова “первоначальная” состоит в том, что тот, кто был “пробужденным-неразвившимся” (*buddha-avibuddha*) теперь становится “пробужденным-развившимся” (*buddha-vibuddha*). Поэтому пятиконечная белая ваджра, которую видят в собственном сердце во время усиленного созерцания пяти абхисанбодхи по порядку, называется “первой ваджрой” (*ādivajra*). Почему концов именно пять? Когда человек становится совершенным Буддой, он усиленно созерцает каждое из пяти абхисанбодхи по очереди. Так непосредственно проявляется каждое из пяти знаний, а пять концов их символизируют.

### Четвертое абхисанбодхи

После этого все Будды десяти направлений даровали Бодхисаттве Сарвартхасиддхе посвящение имени (*nāma-abhiṣeka*). Убрав имя Сарвартхасиддха, они дали взамен имя Бодхисаттва Ваджрадхату (*Vajradhātu*). Затем они предложили ему усиленно размышлять о значении мантры *vajrātmaḥ haṃ* (“я состою из ваджры”). Когда он это выполнил, все составляющие ваджр тела, речи и ума (*kāya-vajradhātu, vāg-vajra-dhātu* и *citta-vajra-dhātu*) всех Татхагат десяти направлений вошли в непосредственном видении в пятиконечную белую ваджру в его собственном сердце; и он непосредственно увидел эту самую ваджру, словно составленную тончайшими атомами ваджр всех Татхагат. Тем самым он достиг “знания исполнения обязанности” (*kr̥tyānuṣṭhāna-jñāna*) — сущности Амогасиддхи. Название этого абхисанбодхи — “просветление-откровение, происходящее от составления ваджры” (*vajrātmaḥ*).

Кроме того, есть практика для обращенных, которые входят позже. Бормоча *ваджратмако хам* (*vajrātmaḥ haṃ*), они усиленно созерцают лучи света, исходящего во всех десяти направлениях от пятиконечной белой ваджры в их собственном сердце, в результате чего элементы ваджр тела, речи и ума всех Татхагат входят в пятиконечную белую ваджру их собственного сердца.

После этого все Будды десяти направлений предложили Бодхисаттве Ваджрадхату усиленно размышлять о смысле мантры *Oṃ yathā sarvatathāgatās tathā 'ham* (“Ом, я таков же, как все Татхагаты”). Когда он это выполнил, то, благодаря преобразению ваджры и луны в его собственном сердце, непосредственному взору предстал Махавайрочана, Самбхогакая, украшенный тридцатью двумя признаками и восьмьюдесятью малыми приметами. [Бодхисаттва Ваджрадхату] стал Явленным Совершенным Буддой, Тем самым он достиг “знания дхармадхату” (*dharmadhātu-jñāna*) — сущности Вайрочаны.<sup>22</sup> Название этого абхисанбодхи “просветление-откровение, происходящее от равенства всех Татхагат” (*sarvatathāgata-samatā*).

Кроме того, существует практика для обращенных, которые входят позднее. Начитывая *Om yamha sarvatathāgatān tathā ham* (*Oṃ yathā sarvatathāgatās tathā 'ham*), они усиленно созерцают в своем собственном сердце преобразование ваджры и луны в тело Махавайрочаны.

Став полным Буддой, он исполнил четыре рода чудес. Его Самбхогакая осталась на небесах Акаништха. С помощью Нирманакаи он исполнил различные деяния. Например, явившись в одиночном облике (*nirmāta*) четырехликого Вайрочаны, он вознесся на вершину горы Сумеру и произнес коренную Йога-тантру *Tattvasaṅgraha* (*Tattvasaṅgraha*). Затем он проявился в мире людей и показал методы покорения Мары, Состояние Явленного Совершенного Будды и так далее.

## 2.2. Учение школы Ануттара

Метод, посредством которого Учитель Бхагават стал Буддой, в соответствии со школой Ануттара, не обсуждается в таких тантрах, как Калачакра (*Kālacakra*) (Toh. 362), Хеваджра (*Hevajra*) (Toh. 417–418) и Санвара (*Samvara*) (Toh. 368). Объяснение согласно циклу *Самаджа* (*Samāja*) (Toh. 442, 443) дают и школа Арья (*Ārya*), и школа Джнянапада (*Jñānapāda*). Школа *Ārya* следует объяснению Арьядэвы в *Saryūmelāpakapradīpa* (Toh. 1803), а школа Джнянапада

следует большей из двух *Манджушри-мукхагам* (*Mañjuśrī-mukhāgama*), большой (Toh. 1853) и малой (Toh. 1854). Между этими двумя школами расхождений нет.

Как колесница Парамиты, так и все четыре раздела Тантр колесницы Мантры, выдвигают две возможности пребывать Бодхисаттвой на десятой ступени, а именно: он или “должен родиться еще один раз” (*ekajūtipratibaddha*), или ныне пребывает “в своей последней жизни” (*cārama-bhāvika*). Несомненно, что “Бодхисаттва десятой степени, который должен родиться еще один раз” — это Бодхисаттва десятой степени, который решил стать полным Буддой в следующей жизни, а “тот, кто пребывает в последней жизни” — это Бодхисаттва десятой степени, который решил стать полным Буддой в этой жизни.

Учитель Бхагават Шакиямуни, прибегнув к Парамитае, собирав снаряжение в течение трех неисчислимых кальп, затем утвердился в равновесии самадхи, заполняющего пространство, как Бодхисаттва десятой степени в своей последней жизни. В это время собрались Будды всех десяти направлений, щелкнув пальцами, пробудили его от этого самадхи и сказали ему: “Ты не можешь стать Явленным Совершенным Буддой с помощью одного лишь этого самадхи”. “Как же тогда мне этого достичь?” — спросил он их. После чего все Будды Десяти направлений призвали дочь богов Тилоттаму<sup>23</sup> и даровали на практике третье посвящение — посвящение мудрости-знания (*prajñā-jñāna-abhiṣeka*). После этого они открыли ему ступени абхисанбодхи<sup>24</sup> и предложили их созерцать. В полночь он последовательно растворил три пустоты [одну в другой]<sup>25</sup>; и перед ним зримо предстала всеобщая пустота (*sarvaśūnya*), которая есть Ясный Свет [Абсолютного] Состояния (*artha-prabhāsvara*). Он появился из этого [Ясного Света] в чистом иллюзорном теле,<sup>26</sup> и все Будды даровали ему четвертое посвящение и предложили исполнить деяния [Будды]. Вследствие этого при первых проблесках зари он отринул, применив ваджрное самадхи (*vajropama-samādhi*), тончайшие помрачения познаваемого (*jñeyā-varaṇa*). Так он достиг уровня Ваджрадхары, единства вне познания (*aśaikṣa-yuganaddha*), и стал Явленным Совершенным Буддой.

Было сказано: “Это повествование [относительно Учителя Бхагавата] упоминает только исключительный случай ритуала, потому

что в нем даруются высшие посвящения без [предварительного] дарования посвящения сосуда и поскольку здесь имеется созерцание стадии завершения (*niṣpanna-krama*) без [предварительного] созерцания стадии зарождения (*utpatti-krama*), но не упоминает других [требований]”.<sup>27</sup>

После этого Махаваджрадхара, Самбхогакая, избрал обителью небеса Акаништха, а его Нирманакая проявила в мире людей метод двенадцати деяний. Он родился сыном царя Шуддходаны и шесть лет практиковал суровую аскезу на берегу реки Найраньджаны. Кроме единственного плода ююбы, единственного зернышка кунжута, единственного зерна риса он не принимал никакой другой твердой пищи. Он утвердился в равновесии самадхи, заполняющего пространство. В это время собрались все Будды десяти направлений и звуком щелчка пальцами пробудили его от самадхи. “Ты не сможешь победить Мару этими аскетическими практиками и умерщвлением плоти, одного лишь этого самадхи недостаточно, чтобы удалить тончайшие омрачения познаваемого”. После этого он принял немного питательной еды и пришел к дереву Бодхи. Все Будды призвали дочь богов Тилоттаму и открыли ему метод практического введения в третье посвящение, посвящение мудрости-знания. После чего они открыли ему (пять) ступеней просветления-откровения (*abhixanbodhi*) и предложили ему войти в усиленное созерцание. Когда он это сделал, в полночь они обучили его методу, при помощи которого он, предварительно выполнив последовательное растворение трех пустот [одна в другой], непосредственно узрел всеобщую пустоту, она же — Ясный Свет [Абсолютного] Состояния. Он вышел из этого [Ясного Света] в своем чистом иллюзорном теле, и все Будды даровали ему четыре посвящения и предложили ему исполнить деяния [Будды]. При первом проблеске зари посредством ваджрной самадхи он отринул тончайшие омрачения познаваемого и достиг единства вне познания (*aśaikṣa-yuganaddha*). Так он показал метод состояния Явленного Совершенного Будды.

Чтобы обрести уверенность, достаточно показать только метод [достижения] состояния Будды. Есть ли какая-то необходимость показывать методы [высших] посвящений, таких как третье и четвертое? Суть в том, что, хотя можно обладать способностью достичь десятой

ступени исключительно путём Парамиты, для того чтобы стать в конечном счете совершенным Буддой, без сомнения, необходимо вступить на несравненный (*anuttara*) путь Мантры. Иначе стать совершенным Буддой невозможно.

## II. Метод запуска Колеса Учения

Он подразделяется на две части: А, метод запуска Колеса учения Парамитаяны; Б. метод запуска Колеса учения Мантраяны.

### Метод запуска Колеса учения Парамитаяны

После того как Бхагават проявил метод [достижения] состояния Явленного Совершенного Будды у дерева Бодхи, он не запускал Колесо Учения в течение семи раз по семь дней. Затем из Раджагрихи в Магадхе, что в срединной стране (*Madhyadeśa*), он, переправившись через Ганг, отправился к северу от Варанаси в Олений Заповедник Ришипатана (*ṛṣipātana*). Почему это место называется Ришипатана? Прежде, когда пришло время явиться в мир Будде Кашьяпе, на этом холме жили пятьсот пратьекабудд. От богов им пришла весть, что должен явиться Будда. Своей магической силой они вознеслись на небо и погрузились в равновесие в элементе огонь (*tejo-dhātu*). Пламя, вырвавшееся из их тел, спалило их материальные тела, а пепел упал на землю. Было сказано: “риши упали”, и по этой причине то место называют Ришипатана (“Падение риши”).

Но почему его называют Оленьим заповедником (*Mṛgadāva*)? Некогда Брахмадатта, царь Варанаси, издал указ, запрещающий убивать оленей, живущих на этом холме. И потому под защитой этого указа здесь собралось множество оленей из других мест. Отсюда и появилось название “Олений заповедник”.

В этом месте жили пять великих странников (*parivrājaka*), известных как “счастливая пятерка” (*pañcaka-bhadravargīya*): аюшмат (*āyusmat*) Аджнятакаундинья (*Ājñātakaundīnya*), аюшмат Ашваджит (*Aśvajit*), Вашпа (*Vāṣpa*), Маханама (*Mahānāma*) и Бхадрика (*Bhadrika*).

Издали увидев приближение Бхагавата, они приняли такое решение (*kriyūbandham akūrṣuḥ*): “Так как аюшмат Гаутама прихо-

дит сюда после того, как бросил свою медитацию, распустился и чревоугодничает, мы не должны ни говорить с ним, ни проявлять к нему дружелюбие, ни даже встречать его. Если он сядет на это лишнее сиденье, пусть садится [т. е. не станем обращать на него никакого внимания]”. И они расстелили лишнее сиденье.

Когда же Бхагават прибыл, они не могли вынести его сияния (*tejas*) и все склонились перед ним. Одни мыли ему ноги, другие устраивали сиденье, и все наперебой говорили: “Аюшмат Гаутама, благополучно ли прибыли? Добро пожаловать!” Тогда Бхагават сел на приготовленное сиденье. Когда “счастливая пятерка” увидела, что лицо Бхагавата светлее, чем прежде, они сказали: “Аюшмат Гаутама, твои чувства так ясны, твой вид так чист, не постиг ли ты чего-нибудь особенного, изучая Божественное Знание?”<sup>1</sup>.

Бхагават ответил: “О сыновья (буддийского) рода (*kulaputra*), не называйте Татхагату аюшматом (долгожителем), потому что это причинит вам длительное страдание. Я Татхагата, Явленный Совершенный Будда (*abhisambuddha*). Я в совершенстве постиг саморожденное знание (*aupapāduka-jñāna*). Я всеведущ, не зависим от других наставников (*ācārya*)”. Едва он произнес эти слова, как волосы и бороды у “счастливой пятерки” выпали, их тела облачились в три монашеских оранжевых одеяния (*trikaṣāya-civara*), а в руках оказались чаши для подающих (*pātra*). Казалось, будто они были монахами уже сто лет (*varṣaśatopasaṃpanna*) и семь дней подряд чисто выбривали головы и лица.

### 1. Проповеди

После этого Брахма, Индра и бесчисленные сыновья богов (*devaputra*) поднесли ему золотое колесо с тысячью спиц, моля его запустить Колесо Учения. Учитель принял его. В первую стражу ночи он прогуливался. В среднюю стражу ночи он отдыхал, в последнюю стражу на заре он встал и в медитации относительно места, на котором Будды прошлого запускали Колесо Учения, узнал, что в прежние времена оно было запущено на этом самом месте. Мгновенно на этом месте<sup>2</sup> появилась тысяча тронов из четырех видов драгоценных камней.



## Первое Колесо

Затем Бхагават обошел вокруг первых трех тронов, а сам сел на четвертый. Для “счастливой пятерки” и бесчисленной свиты богов он запустил первое Колесо закона, Колесо учения о Четырех Истинах. Он сказал:

О бхикшу, страдание (*duḥkha*) есть Благородная Истина (*ārya-satya*),

и ее нужно знать (*parijñeya*).

Источник [страдания] (*samudaya*) есть благородная Истина, и его нужно устранить (*praheya*).

Уничтожение [источника страдания] (*nirodha*) есть Благородная Истина,

и ее нужно распознать прямо (*sākṣātkareya*).

Путь [ведущий к этому познанию] (*mārga*) есть Благородная Истина,

и о нем нужно усиленно размышлять (*bhāveya*).

Путь видения (*darśana-mārga*) возник в потоке сознания (*samtāna*) Аджнятакаундины. Боги неоднократно выразили радость и хвалу (*udāna*), при этом по колено пролился ливень из цветов и земля содрогнулась шестью разными способами.

От запуска Колеса учения Четырех Истин берут начало следующие сутры: основная сутра — Дхармачакра-сутра (*Dharma-cakra-sūtra*) (Toh. 337); другие сутры, поскольку их тема согласуется с основной сутрой, тоже относят к сутрам Первого Колеса: Винаявасту (*Vinayavastu*) (Toh. 1, в четырех томах), сутра Саддхарма-смртыюпастхана (*Saddharma-smṛtyupasthāna*) (Toh. 287), сутра Лалитавистара (*Lalitavistara*) (Toh. 95), Кармашатака (*Karmaśataka*) (Toh. 340), которую относят к сутрам, Аваданашатака (*Avadānaśataka*) (Toh. 343), которую тоже относят к сутрам, и другие.

## Среднее Колесо

После этого Бхагават, посетив гору Гридхакуга, запустил Колесо учения касательно отсутствия отличительных признаков [всех дхарм] — и это было Средней Проповедью, обращенной к собравшемуся вокруг него окружению: “счастливой пятерке” и другим бхикшу, числом пять тысяч, толпам шраваков и бесчисленным бодхисаттвам, пребывающим на пути к высшей цели (*uddēṣa-vineya*).

Основные сутры Средней Проповеди следующие: самое пространное из произведений Пруджня-парамиты — Шатасахасрика (*Śatasāhasrikā*) (Toh. 8); менее пространная — Панчавимшиатсахасрика (*Pañcaviṃśatsāhasrikā*) (Toh. 9); еще менее пространная — Аштадашахасрика (*Aṣṭādaśasāhasrikā*) (Toh. 10); довольно сжатая — Дашасахасрика (*Daśasāhasrikā*) (Toh. 11); еще более сжатая — Аштасахасрика (*Aṣṭasāhasrikā*) (Toh. 12); самая сжатая — Санчаягатха (*Sañcaya-gāthā*) (Toh. 13). Большой объем сутр (*phal chen la sogs pa*), среди которых Самадхираджа-сутра (*Samādhirāja-sūtra*) (Toh. 127), Ваджраччхедика (*Vajracchedikā*) (Toh. 16), Буддаватамсака (*Buddhāvataṃsaka*) (Toh. 44), Ланкаватара (*Laṅkāvatāra*) (Toh. 107) и Махаратнакута (*Mahāratnakūṭa*) (Toh. 45), тоже относятся к сутрам Средней Проповеди, поскольку их тема согласуется с темой указанных основных сутр.

Принято называть семнадцать сутр Пруджня-парамиты “Матерями и сыновьями”. Так, шесть произведений, начиная с Шатасахасрики и заканчивая Санчаягатхой, — это “матери”, потому что полностью излагают тему восьми абхисамай (*abhisamaya*)<sup>3</sup>. Одиннадцать произведений относят к “сыновьям”, потому что в них восемь абхисамай полностью не излагаются, к ним относятся: Сувикрантавикрами-париприччха (*Suvikrāntavikrami-paripṛcchā*) (Toh. 14), Септашатика (*Saptaśatikā*) (Toh. 24), Панчашатика-пруджня-парамита (*Pañcaśatikā-prajñāpāramitā*) (Toh. 15), Ная-шатапанчашатика (*Naya-śatapañcaśatikā*) (Toh. 17), Пруджня-парамита-панчашатика (*Prajñāpāramitā-pañcaśatikā*) (Toh. 18), Ваджраччхедика (*Vajracchedikā*) (Toh. 16), Пруджня-хридая (*Prajñāhṛdaya*) (Toh. 21), Каушика (*Kauśika*) (Toh. 19), Субахупариприччха-сутра (*Subāhuparipṛcchā-sūtra*) (Toh. 70), Свалпакшарапруджняпарамита (*Svalpākṣaraprajñāpāramitā*) (Toh. 22) и Экакшаримата (*Ekākṣarimātā*) (Toh. 23).

Некоторые заменяют *Субахунарипиччха-сутру* сутрой *Pañcaviṃśati-prajñāpārāmītā-mukha* (Toh. 20). Наша школа не ограничивается семнадцатью “матерями и сыновьями” сутр *Праджняпарамиты*, поскольку [можно рассматривать] гораздо больше.

### *Последнее Колесо*

Последняя Проповедь, Колесо учения, содержащего совершенный и углубленный анализ, была произнесена в таких местах, как Вайшали, перед бесчисленными бодхисаттвами, истинно утвердившимися в любой из колесниц, тех, кто стремится к высшей цели.

*Сандхишрмочана (Saṃdhinirmocana)* (Toh. 106), относящаяся к разряду сутр, — это основная сутра Последнего Колеса. Те сутры, которые согласуются с ее содержанием, причисляют к сутрам Последнего Колеса. Кроме того, некоторые определяют сутры Последнего Колеса как “Колесо Абсолютной Уверенности” (*paramārthaviniścaya-cakra*).

Некоторые относят *Samādhirāja-sūtra, Buddhāvataṃsaka* и *Laṅkāvatāra* к Последней Проповеди, но это не обосновано. Обычно, когда в любой сутре Махаяны речь идет о том, что все явления (*sarvabhāvāḥ*) с точки зрения действительного возникновения есть пустота (*tātvika-siddhyā-śūnya*), то эта сутра принадлежит к Средней Проповеди. Кроме того, если в сутре речь идет о конечном единстве колесниц, то она тоже относится сюда же. И, напротив, если в сутре говорится, что из трех аспектов (*lakṣaṇa*) первый, воображаемый (*parikalpita*), реально не возникает, а второй, зависимый (*paratantra*), и третий, абсолютный (*paraniṣpanna*), возникают реально, то эта сутра принадлежит к Последней Проповеди. Кроме того, сюда же относятся и те сутры Махаяны, в которых речь идет о том, что колесниц в конечном счете три. Но в трех сутрах, *Samādhirāja-sūtra* и др. говорится только о том, что все явления реально не существуют и что колесница в конечном счете только одна.

### *Татхагатагарбха-сутры*

Кроме того, школа Джомонангпа заявляет, что десять сутр: *Tat-*

*thagatagarbha-sūtra (Tathāgatagarbha-sūtra)* (Toh. 258), *Дхаранишварараджаджапарипиччха (Dhāraṇīśvarājaparipṛcchā)* (иное название *Татхагатамахакарунанирдеша-сутра (Tathāgata mahākarunanirdeśa-sūtra)* (Toh. 147), *Махапаринирвана-сутра (Mahāparinirvāna-sūtra)* (Toh. 120), *Арья-ангулималия-сутра (Ārya-aṅgulimāliya-sūtra)* (Toh. 213), *Джнялокаланкара-сутра (Jñānālokālaṅkāra-sūtra)* (Toh. 100), *Шри-мала-дэви-синханада-сутра (Śrī-mālā-devi-siṃhanāda-sūtra)* (Toh. 92), *Ануатвануррунатванирдеша-париварта (Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta)*<sup>4</sup> *Махабхерихаракка-сутра (Mahābherihāraka-sūtra)* (Toh. 222), *Авикалпapraveśa-dhāraṇī (Avikalpapraveśa-dhāraṇī)* (Toh. 142) и *Сандхишрмочана-сутра (Saṃdhinirmocana-sūtra)* (Toh. 106) являются десятью сутрами [Татхагата-] гарбхи, которые, как они считают, относятся к Проповеди Последнего Колеса и, по их мнению, имеют окончательный смысл (*nīrārtha*). По их утверждению, посредством девяти смыслов девяти примеров сутры учат<sup>5</sup>, что Зародыш Татхагаты (*tathāgatagarbha*) означает то же самое, что и Тело Собственной Сущности (*svabhāva-kāya*) Совершенного Будды: он истинно возник, неколебим, вечен, украшен необусловленными (*asaṃskṛta*) признаками и малыми приметами и пребывал в потоке сознания всех живых существ с безначального “круговорота бытия”, но был сокрыт омрачениями (*kleśa*), принявшими облик “я”; а кроме того, они утверждают, что Первое Колесо и Среднее Колесо имеют условный смысл (*neyārtha*).

Будон Ринпоче придерживался той точки зрения, что эти десять сутр относятся к сутрам Последней Проповеди. Хотя он был склонен разъяснять эти сутры на основе толкования, поддерживаемого школой Джомонангпа, он считал, что они имеют условный смысл, и, хотя он признавал, что Свабхавакая и Татхагата-гарбха означают одно и то же, он не считал их принадлежащими к потоку сознания живых существ и имел в виду, что окончательный смысл имеет только Средняя Проповедь.

Нет оснований утверждать, что содержание этих десяти сутр совпадает. Вся глава “Спрошенное Арьей Авалокитешварой” *Сандхишрмочана-сутры* посвящена разъяснению того, что в конечном счете колесниц три; вся глава “Спрошенное бодхисаттвой Парамарт-



хасамудгатой” разъясняет, что *парамантра* <gzhan dbang> и *паритиштани* <yongs grub> реально возникают; вся глава “Спрошенное Майтреянатхой” толкует сознание-хранилище (*ālaya-vijñāna*) как по существу отличное от сознания ума (*mano-vijñāna*). Но все остальные девять сутр, поскольку они учат, исходя из предположения, что никакого сознания-хранилища нет, разъясняют, что все явления не обладают реальностью, и колесницы в конечном счете сводятся к одной.

Кроме того, в соответствии со школой Джонангпа, *парамантра* — это все равно, что “рога зайца” (*śaśa-viṣaṇa*) [т. е. нечто невозможное], а колесницы в конечном счете едины. Но если предположить в *Сандхишпирмочана-сутре* окончательный смысл [как это делает Джонангпа], становится ясным противоречие своей собственной школе [которая не согласна с тем, что сутра имеет “окончательный смысл”].

В соответствии с нашей школой:

а) Не будь в потоке сознания живого существа Зародыша Татхагаты, не было бы причины (*hetu*) становиться “полностью развившимся” (*vibuddha*) в потоке сознания живого существа, а потому у живого существа не было бы возможности стать “пробужденным” (*buddha*) и “развившимся” (*vibuddha*).

б) Означай Зародыш Татхагаты то же самое, что и Тело Собственной Сущности (*svabhāva-kāya*), и будь он в потоке сознания всех живых существ, все живые существа были бы “полностью развившимися”; а поскольку “полностью развившееся” не становится опять “пробужденным, но не развившимся”, живое существо никак не могло бы стать “пробужденным” и “развившимся”. Поэтому наша школа не принимает ни одну из этих двух теорий.

Тогда как же все обстоит на самом деле? В *Махаянотпарамантре* (*Mahāyānottaratantra*) (Toh. 4024) о Зародыше Татхагаты и о Первоначале Татхагаты (*tathagāta-dhātu*) говорится как о вещах тождественных.<sup>6</sup> В комментарии (Toh. 4025) говорится: “Здесь “первоначало” означает причину”.<sup>7</sup> Следовательно, Зародыш Татхагаты есть “причина” Татхагаты. С другой стороны, причина состояния Будды не всегда называется Зародышем Татхагаты.

Как же тогда обстоит дело? *Чумта* — это пустота истинного

возникновения, но в этой пустоте высшее состояние ума (*citta-dharmatā*) называют “чистым по природе” (*svabhāvaśuddhī*).

Далее:

а) в несвободных от случайных загрязнений условиях это чистое по природе высшее состояние ума есть Зародыш Татхагаты, или Род <rigs>, пребывающий по собственной природе;

б) в свободных от случайных загрязнений условиях это высшее состояние ума, чистое по природе, есть Тело Сущности, называемое также “абсолютная истина прекращения”, “абсолютный плод свободы [от уз]”, “высшее состояние <chos nyid>, обладающим двумя видами чистоты” или “Дхармакая, обладающая двумя видами чистоты”. “Случайные загрязнения” — это два омрачения (*āvaraṇa*): от искажения (*kleśa*) и познаваемого (*jñeya*).

Таким образом, следует признать, что Тело Собственной Сущности (*свабхавакая*) не является Зародышем Татхагаты, поскольку обязательно должно выполняться условие свободы от случайных загрязнений.

Кроме того, в нашей школе и к Зародышу Татхагаты, и к Телу Собственной Сущности имеют отношение определения “необусловленное” (*asaṃskṛta*), “неконкретное” (*abhāva*) и “постоянное, неколебимое, вечное”, но не определение “истинное возникновение” (*bden par grub pa*).

К собранию (*nutaka*) Хинаяны относится первое из трех Колес, а к собранию Махаяны — два других. Далее, первое Колесо дает учение шраваков, среднее — учение Мадхьямики, последнее — учение Читтаматры. Следовательно, среднее Колесо имеет окончательный смысл, а два других — условный.

## 2. Собрание проповедей

Все проповеди Будды объединены в двенадцать разделов священных слов (*pravacana*). Наставник Шантипа приводит их в своем сочинении *Аштасahasrikāprajñāpāramitāpañjikāsārottamā-nāma* (*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāpañjikāsārottamā-nāma*) (Toh. 3803):

Изречения (*сутры*), смешанная проза и стихи (*гя*),

Пророчества (*вьякарана*), стихи (*гатха*), радостные безличные речения (*удана*),  
 Личные наставления (*нидана*), притчи (*авадана*), легенды (*иттивриката*),  
 Житие Будды в обликах бодхисаттв (*джатака*), Большое Писание (*вайпурья*),  
 Чудесное (*адбхутадхарма*) и разъяснение (*упадеша*) —  
 Вот двенадцать разделов священных слов.

Если же личные наставления, притчи, легенды и житие Будды в обликах бодхисаттв собрать в один раздел, то получится девять разделов священных слов.

Кроме того, поскольку священные слова Будды и проповеди — это одно и то же, священные слова можно разделить на три раздела: 1. проповедь из его собственных уст; 2. проповедь через благословение (*adhīṣṭhāna*); 3. проповедь через дозволение (*anūjña*) <гjes su gngang ba>.

1. Пример (первого) — *Арьясанчая* (*Āryasañcaya*) (Тоh. 13).

2. (Второй) подразделяется на три:

а. проповедь через благословение Тела, пример которой — *Дашабхумикасутра* (*Daśabhūmikasūtra*) (глава из *Аватамсаки* (*Avatamsaka*) (Тоh. 44));

б. проповедь через благословение Речи, пример которой — *Аджаташатруккаутиьявинодана-сутра* (*Ajatasatrukaukṛtyavinodana-sūtra*);

в. проповедь через благословение Ума, которая подразделяется еще на три:

1) проповедь через благословение Самадхи Ума — например, *Праджняхридая* (*Prajñāhṛdaya*) (Тоh. 21);

2) проповедь через благословение Сострадания Ума — например, личные мантры, произнесенные якшами, дэвами, нагами и т. д., которые состраданием Будды были благословлены стать мантрами, порождающими высший плод;

3) проповедь через благословение Силы Истины Ума — например, слова учения (Дхармы), которые идут от гор, деревьев, стен и прочего благодаря тому, что были мысленно произнесены Бхагаватом, наделившим их силой истины (*satya-bala*)

3. Проповедь через дозволение — например, в *Дхармасангити-*

*супте* (*Dharmasāṅgīti-sūtra*) (Тоh. 238) Бхагават произнес: “Живущие подаянием монахи, мои священные слова (*pravacana*) следует предварять фразой: “Так я слышал однажды” (*evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye*) и т. д., а также: “В [соответствующих] промежутках следует вставлять соединяющие фразы”. Поэтому, после того как Бхагават проявил способ ухода в нирвану, шраваки предваряли священное слово словами: “Так я слышал однажды” и т. д., а в промежутках вставляли соединяющие фразы.

Далее, все священные слова Будды объединены в три собрания. То, что учит главным образом наставлению в высшей нравственности (*адхишила*), — это *Виная-питака*. То, что учит главным образом наставлению в высшей медитации (*адхисамадхи*), — это *Сутра-питака*. То, что учит главным образом наставлению в высшей различающей мудрости (*адхипраджня*) — это *Абхидхарма-питака*. Наставление в высшей медитации — то же самое, что <практика> покоя (*шаматха*), которой учил Будда, а наставление в высшей различающей мудрости — то же самое, что <практика> запредельного видения (*випахьяна*).

Кроме того, первые пять из двенадцати разделов священных слов — это *Сутра-питака* малой колесницы (Хинаяна). Следующие четыре — *Виная-питака*, которая принадлежит и к Хинаяне, и к Махаяне. Последние три — *Сутра-питака* великой колесницы (Махаяна). Имеющиеся в них разрозненные отрывки, в которых излагаются индивидуальные и общие особенности явлений (*dharmasvalakṣaṇa* и *dharmasāmānyalakṣaṇa*), составляют *Абхидхарма-питаку*. Согласно *Абхидхармасамуччае* (*Abhidharma-samuccaya*) (Тоh. 4049), раздел [священных слов], содержащий наставления (*упадеша*), — это *Абхидхарма-питака*, которая принадлежит к обеим колесницам.

Также утверждается, что все священные слова Будды входят в совокупность восьмидесяти четырех тысяч дхарм — противоядий от восьмидесяти четырех тысяч искажений (*kleśa*), а именно: двадцать одна тысяча практик, при которых в потоке сознания практикующих преобладает страсть (*rāga*), столько же практик, при которых преобладает гнев (*dveṣa*), такое же число для неведения

(*moha*) и двадцать одна тысяча практик для трех [ядов] в равной пропорции.

Что касается объема, то некоторые шраваки утверждают, что из семи разделов *Абхидхармы* один лишь трактат (*шастра*), озаглавленный *Дхармаскандха*, имеет объем одной *дхармаскандхи* и что в нем тысяча шлок. Другие шраваки заявляют, что каждый раздел священных слов, который полно объясняет смысл таких понятий как, “совокупности” (*скандха*) и “опоры чувств” (*аятана*), есть *дхармаскандха*. Некоторые последователи Махаяны считают, что одна *дхармаскандха* — это объем, требующий для своей записи столько чернил, сколько может унести на спине сильный слон.

Наша школа следует Васубандху, который полагает, что одна *дхармаскандха* — это часть священных слов, достаточная для противодействия одной из восьмидесяти четырех клеш.

После вхождения Бхагавата в нирвану было сделано три шага для собирания его проповедей. Когда Бхагават закончил вращение Колеса Учения, он вверил его Махакашьяпе. Затем в городе Кушинагаре, вечером пятнадцатого дня последнего весеннего месяца, когда полная луна находилась в созвездии Вишакха<sup>8</sup>, он показал способ ухода в нирвану.

## 2.1. Первый Собор

Летом того же года, благодаря щедрости царя Аджаташатру, пятьсот архатов, которых Кашьяпа произвел в старейшины (*sthavira*) Сангхи, собрались провести ежегодное летнее занятие <практикой> в пещере Дэченма (“Наделенная блаженством”), что у города Раджагрихи.

Пятьсот архатов собрали свои верхние одеяния (*samghāṭi*), чтобы устроить сиденье. Благородный Ананда взобрал на него, сложил ладони, обратив их в сторону Шравасты, и с мокрым от слез лицом мелодичным голосом начал: “Так я слышал однажды”. Так была составлена *Сутра-питака*. Значение этого события состоит в том, что он произнес каждое слово *Сутра-питаки* по памяти, ничего не прибавив и не упустив. Закончив, он сошел с сиденья и занял свое место. Затем благородный Упали составил *Виная-питаку*, а после него та-

ким же образом благородный Махакашьяпа составил *Абхидхарма-питаку*.

После того благородный Махакашьяпа подумал: “Я уже в какой-то мере выполнил требования учения, теперь я намерен войти в нирвану”. Он вверил учение Ананде с такими словами: “В свой черед ты вверишь учение Шанавасе”. Затем он отправился поклониться восьми ступам Бхагавата, а поскольку в каждой стране нагов и дэвов находилось по зубу Татхагаты, он отправился почтить эти места. По возвращении он пришел доложить о своем паломничестве царю Аджаташатру, которому случилось в то время почивать. Тогда он сказал придворным: “Передайте царю, что я приходил сюда сообщить, что собираюсь войти в нирвану”. После того он отправился на юг к горе Куриная Нога (*kukkutpāda*) и, войдя в [долину] между тремя горами, явил разнообразные волшебные превращения. Он сел со скрещенными ногами на подстилке из травы, и на нем было одеяние, заплатанное лохмотьями из мусорной кучи, которое дал ему Бхагават. Благословив свой труп, чтобы он не разлагался и даже цвет лица не изменился, пока Победитель Майтрея не придет, дабы учить Дхарме, он ушел в нирвану. После того якши сдвинули три горы вместе.

Затем, добыв из океана драгоценности, вернулся Шанаваса и спросил: “Где Бхагават? Он станет моим учителем на пять лет”. Услышав: “Ушел в нирвану”, он лишился чувств. Очнувшись, он стал расспрашивать о Шарипутре, Маудгальяне и Махакашьяпе, а услышав, что и они вошли в нирвану, опять упал в обморок. Придя в себя, он спросил: “Кто же теперь остался?” — и получил ответ: “Ананда”. Тогда он пригласил Ананду с последователями, и они учили его пять лет, после чего Ананда посвятил его в монашеский сан. Шанаваса проявил усердие, стал знатоком трех собраний (*Трититака*) и достиг состояния архата.

Благородный Ананда, совершив большой труд [распространения] учения, услышал, как один бхикшу читал стихи:

Тот, кто живет сто лет,

Подобен, без сомненья, гусю на воде.

И тогда он сказал: “Бхагават учил не тому, а вот чему:

Тот, кто живет сто лет,

Без сомненья, рождается и умирает”.

После того этот бхикшу отправился к своему учителю доложить о том, что сказал Ананда. Учитель, не желая признать перед бхикшу свою ошибку, сказал: “Ананда состарился, и память у него стала плоха”. Когда бхикшу повторил это Ананде, тот, огорченный, подумал: “Теперь, когда учение Будды дошло до такого, я должен уйти в нирвану”. Затем он вверил учение Шанавасе с такими словами: “В свой черед ты должен вверить учение Упагупте, мальчику, который продает благовония в Матхуре. Ему Татхагата посвятил пророчество о том, что, став Буддой без (тридцати двух) признаков (*lakṣaṇa*), он исполнит дела Будды”. Потом он отправился поведать обо всем царю Аджаташатру, но случилось так, что царь спал. Поэтому он сказал придворным: “Доложите царю, что я приходил”. И он со своими спутниками отправился на берег Ганга.

Тем временем царь видел сон, что рукоятка его зонта сломалась. Проснувшись, он рассказал о своем сне, а придворные сообщили, что приходил благородный Ананда, чтобы объявить о своем близящемся уходе в нирвану. Царь лишился чувств. Придя в себя, он сел на слона и поспешил на берег Ганга.

В это время на берегу Ганга, извещенные божеством, собрались личчавы города Вайшали, принеся обильные дары. Сюда же со своей свитой из пятисот человек прибыл некий риши, чтобы попросить Ананду посвятить всех их в монахи. Ананда чудесным образом создал (*spru*) среди Ганга остров и, когда солнце достигло зенита, они стали монахами, получили обеты и тут же обрели состояние архата. Их стали называть “полуденные архаты” или “люди с середины реки”. Тогда риши подумал: “Я должен войти в нирвану прежде своего наставника (*upādhyāya*)”. Он спросил об этом Ананду, который ответил: “Не говори так. Татхагата предсказал, что благоприятный для медитации Кашмир станет местом, где архат Мадхьянтика (Солнце в Зените) установит учение Будды. А посему тебе надлежит отправиться туда и установить учение Будды”. И тот впоследствии распространил учение по всему Кашмиру.

Потом Ананда вошел в нирвану, а его мощи разделили на две части и воздвигли ступы в Раджагрихе и в Вайшали. Шанаваса же повсюду трудился во имя Дхармы Будды. Он принял в сангху Упагупту, посвятил его в монашеский сан и вверил ему учение.

Благородный Упагупта исполнял деяния учения чудесным образом. Каждый из его учеников стал архатом: [они были столь многочисленны, что] пещера в пятьдесят саженей заполнялась ими до отказа. Затем он вверил учение Дхитике, который в свой черед вверил его Кале, а тот — Махасударшане. Сказано:

Могущественный из мунни  
Сделал [учение] красноречивым (*subhūṣita*),  
А Кашьяпа, Ананда, Шанаваса, Упагупта,  
Дхитика, Кала и Махасударшана —  
Семь первоучителей.

## 2.2. Второй Собор

Спустя сто десять лет после нирваны Бхагавата бхикшу Вайшали совершали десять проступков ради накопления богатства. В тех краях жил один архат по имени Сарвакамин, который, испытав восемь освобождений (*aṣṭau vimokṣaḥ*), пребывал почти без желаний.

Из города Дханика в Вайшали прибыл некий архат по имени Яшас в сопровождении пятисот последователей. Увидев, что монахи Вайшали скопили огромные богатства, он поинтересовался, каким способом это было сделано, и выяснил, что монахи совершили десять прегрешений.

Архат пришел к Сарвакамину, поприветствовал его и спросил:

— Благородный, правильно ли делать то, что называют “ала-ла”. Тот спросил: — А что это такое? — спросил тот.

— Говорят, что совершив дурное дело, нужно воскликнуть “ала-ла!” и считать, что раскаялся в совершенном.

— Это неправильно, — ответил [Сарвакамин].

— Что это за проступок?

— Это дурное деяние (*duṣkṛitam*).

— Где это было объявлено?

— В Шравасте.

— Кому?

— Шестерым.

— Можно ли терпеть такое, если это совершают бхикшу из Вайшали?



—Нельзя.

—Что же делать?

—Их следует изгнать!

Так было принято решение изгнать вайшалских бхикшу, не гнушавшихся десятью прегрешениями.

Затем благородный Сарвакамин сказал: “Поскольку бхикшу Вайшали следует изгнать, поиди и найди тех, кто на твоей стороне”. Тогда архат Яшас, воспользовавшись своей магической силой (*ṛddhi*), отправился в Паталипутру и другие места. Сообщив архатам, что бхикшу из Вайшали совершают десять прегрешений, он предупредил их: “Когда я ударю в гонг (*gaṇḍi*), вы должны явиться со всех сторон. Вернувшись в Вайшали, он закрыл двери храма и ударил в гонг. После этого там собрались все, кроме одного, семьсот архатов-бхикшу, которых благородный Ананда сделал старейшинами. В Паталипутре один архат по имени Кубджита не услышал гонга, потому что пребывал в [дхьяне], называемой равновесием прекращения (*nirodha-samāpatti*).

Затем архат Яшас поприветствовал сангху и рассказал о десяти прегрешениях. Он спросил, правильно ли [выкрикивать] “алала”, и получил ответ: “Неправильно”. Он спросил, следует ли терпеть тех бхикшу, которые так поступают, и получил ответ: “Их нельзя терпеть”. Когда он спросил, что же следует с ними сделать, то получил ответ: “Их следует изгнать”. Так, после опроса каждого бхикшу по отдельности и выявления всех десяти прегрешений, мнение стало единодушным.

В то время архат Кубджита закончил свое занятие дхьяной равновесия прекращения, и один дэва сказал ему: “Ты — один из семисот старейшин, которые все, кроме тебя, собрались в Вайшали”. Благодаря своей сверхъестественной силе он прибыл к воротам Вайшали и постучал. “Кто там”, — спросил Яшас. И тогда он ответил:

Есть в Паталипутре бхикшу

Весьма ученые и верные Винас.

Один из них прибыл и стоит у ворот.

Зовут его усмирителем чувств.

Ему ответили: “Другие тоже усмиряют чувства, кто ты?” — “Я Кубджита”, — ответил тот. Услышав ответ, ему открыли ворота.

Затем были исполнены ритуалы, открыты ворота; ударили в гонг и впустили вайшалских бхикшу. Десять прегрешений осудили, вайшалских бхикшу изгнали, а семьсот архатов выполнили благоприятную *пошадху*. Дэвы, выражая радость и хвалу, сказали: “Неправая сторона побеждена, правая — победила”.

Таким был второй собор, прошедший под покровительством Дхармараджи Ашоки.

### 2.3. Третий Собор и разделение на школы

Этот собор описан Бхавьей в *Таркаджвале (Tarkajvāla)* (Toh. 3856), Винитадэвой в *Самаябхедопарачаначакре (Samayabhedoparacanacakra)* (Toh. 4140) и Падмасамбхавой в *Шраманераваршаграпичхе (Śrāmaṇeravarṣūgrapīcchā)* (Toh. 4132).<sup>9</sup>

В соответствии с учениями одной из школ, спустя сто тридцать семь лет после нирваны Будды в городе Паталипутра Мара принял облик архата по имени Бхадра<sup>10</sup>, тем самым воплотившись в противоположном себе образе. Всеми способами магических приемов он раскалывал Сангху и извращал ее взгляды, что привело к ссоре, которую не могли уладить в течение шестидесяти лет. Тогда бхикшу по имени Ватсипутра собрал Сангху, уладил спор и направил диспут в русло Дхармы. Это собрание было названо Третьим Собором, покровителями которого были цари Нанда и Махападма.

Согласно другой школе, через сто шестьдесят лет после нирваны Учителя в городе Кусумапура (иначе Паталипутра) четверо старейшин Сангхи произнесли Писание на четырех разных языках, которыми были: санскрит, апабхрانشа, пракрит и пайшачика. Соответственно, ученики стали придерживаться отличных друг от друга взглядов, а это повлекло разделение на четыре основные школы. Они же, в свой черед, сами разделились, в результате чего возникло восемнадцать школ. Каждая из них претендовала на то, что именно она обладает учением Будды, а остальные семнадцать не обладают. Однажды царь Крикин (*Kṛkin*) получил в сновидении пророческую сутру: он увидел, как восемнадцать человек никак не могут разорвать кусок белой ткани. Когда он попросил Будду Кашьяпу истолковать этот сон, Будда сказал: “Этот сон не предвещает для Ва-

шего Величества ни хорошего, ни плохого. Он значит, что, пусть учение [грядущего Будды] Шакьямуни поделят на восемнадцать частей, исход подобен этому неразделимому куску ткани". Это значило, что все восемнадцать школ были включены Буддой в свое учение. Вот что называют Третьим Собором под покровительством царя Ашоки.

Четырьмя основными школами были: 1) муласарваствивадины (*Mūlasarvāstivādin*), 2) махасангхика (*Mahāsaṅghika*), 3) санматия (*Saṃmatīya*) и 4) стхавира (*Sthavira*). Их отличительные черты следующие:

- 1) Учение первой было произнесено на санскрите. Их линия старейшин начинается с Рахулы, сына, который, происходя из касты кшатриев, был первейшим среди нравственно чистых, и был указан пророчеством. Их одеяние имело от двадцати пяти до двадцати девяти концов бахромы, а символом служили синий лотос (*utpala*), красный лотос (*padma*), драгоценность (*ratna*) и древесный лист.
- 2) Учение второй было произнесено на языке *анабхраниша*. Их линия старейшин началась с Махакашьяпы, который, родившись в касте брахманов, был первейшим среди тех, кто обладал аскетическими достоинствами (*dhūta-guṇa*), и был указан пророчеством. Их одеяние имело от двадцати трех до двадцати семи концов, а символом служила раковина.
- 3) Учение третьей было произнесено на языке *пайшачика*. Их линия старейшин началась с Упали, который, родившись в касте шудр, был первейшим среди тех, кто верен Винае, и был указан пророчеством. Их одеяние имело от двадцати одного до двадцати пяти концов, а символом служил цветок *сорчика*.
- 4) Учение четвертой было произнесено на языке пракрит. Их линия старейшин началась с Катьяяны, который, родившись в касте вайшьев, был первейшим среди тех, кто обращал в истинную веру соседние страны (*pratyanta-janapada*). Одеяния у них были такие же, как в санматии, а символом служила чакра.

[2.4. Замечание относительно Канона Махаяны]

Некоторые<sup>11</sup> утверждали, что создание Канона Махаяны про-

изошло после нирваны Будды на горе Вималасвабхава, что к югу от Раджагрихи. Здесь, где собрались миллион бодхисаттв, благородные Манджушри, Майтрея и Ваджрапани составили соответственно *Абхидхарма-питаку*, *Виная-питаку* и *Сутра-питаку* Махаяны.

Эта [теория] не выдерживает критики по следующим причинам: В начале основополагающей тантры, *Гухьясамаджи* (*Guhyasamāja*), имеется сорок вводных слогов, начиная с *Evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye* и заканчивая *vajra-yoṣid-bhageṣu vijahāra*.<sup>12</sup> Бхагават Ваджрадхара объяснил каждый слог строкой (*gamхой*) и изложил разъясняющие тантры: *Ваджрамала* (*Vajramāla*) (Toh. 445), *Сандхивьякарана* (*Sandhivya-karaṇa*), (Toh. 444) и т. д.<sup>13</sup> [Разногласие] заключается в противоречащем объяснении, утверждающем, что нет разницы между потоком сознания учеников и учителя тантры.<sup>14</sup> Согласно *Прадиподьотане* (*Pradipodyotanā*) (Toh. 1785), эти взгляды противоречат объяснению Ваджрадхарой символического смысла (*brda*) двух слогов: *Э* и *Вам*.<sup>15</sup> [Наконец], такая точка зрения не излагается ни в одном чистом первоисточнике [Канона].

### 3. Комментарии к Проповедям

Существует два вида трактатов (шастр): подлинные и мнимые трактаты.

В *Йогачарабхуми* (*Yogācārabhūmi*) говорится:

Лишенные смысла, ошибочные и полные смысла;

Искаженные, жестокие и устраняющие страдание;

Посвященные мирским наукам, посвященные полемике и посвященные достижению —

Из этих видов трактатов мы отвергаем шесть и принимаем три.

В эти девять видов входят все “внешние” и “внутренние” трактаты. Трактаты, лишенные смысла, ошибочные, искаженные, жестокие, посвященные мирским наукам и посвященные полемике, — это шесть видов “внешних” и “мнимых” трактатов. Трактаты, полные смысла, устраняющие страдания и посвященные достижению, — это три вида “внутренних” и “подлинных” трактатов. Примером первых четырех служит трактат “Помышления о зубах ворона”, трак-



таты тиртхиков, ведические трактаты и трактаты ниргрантхов (нагих джайнов). Трактаты, посвященные мирским наукам, и трактаты, посвященные полемике, тоже относятся к “внешним”.

Наука существует пять: логика (*hetu-vidyā*), грамматика (*śabda-vidyā*), медицина (*cikitsā-vidyā*), искусство (*śilpa-vidyā*) и внутренняя наука (*adhyātma-vidyā*). Посвященные им трактаты (шастры) тоже подразделяются на пять категорий.

### 3.1. Четыре внешние науки

#### Логика

Среди трактатов по логике имеются трактаты *тарка*, принадлежащие к внешней науке (т. е. небуддийской), и трактаты, принадлежащие к внутренней науке (т. е. буддийской). Первые — это учения небуддистов, например, трактат-*тарка*, написанный риши Гаутамой (*glang skyes*), и трактат-*тарка*, излагающий восемь смыслов слов, который написан брахманом Акшападой (*Akṣapāda*).

Ко второй категории относится, например, “раздел из семи сочинений” (*sde bdun*), в котором имеется и сутра. К числу *прамана*-сутр относится *Самуччая* (*Samuccaya*) (Toh. 4203) в шести главах, написанная Шри Дигнагой (*Śrī Diṅnāga*). Первичным комментарием к этому сочинению являются семь логических трактатов Дхармакирти. Три главных трактата можно сравнить с туловищем (т. е. с главной частью тела). Самый пространственный из них — *Праманавартика* (*Pramāṇavārtika*) (Toh. 4210); средний — *Праманавинишчая* (*Pramāṇaviniścaya*) (Toh. 4211); краткий — *Ньяябинду* (*Nyāyabindu*) (Toh. 4212). Первый состоит из четырех глав, второй — из трех, а третий на главы не подразделяется. Остальные четыре трактата можно сравнить с конечностями: *Хетубинду* (*Hetubindu*) (Toh. 4213), *Ваданья* (*Vādanyāya*) (Toh. 4218), *Самбандхепарикша* (*Sambandhaparikṣa*) (Toh. 4214), *Самтанантарасиддхи* (*Samtānāntarasiddhī*) (Toh. 4219).

#### Грамматика

Пребывая на небесах, всеведущий бог по имени Джнянадэва создал великую сутру по грамматике.<sup>16</sup> Она была широко распространена среди богов, но никогда не была известна людям, и она исчезла. Позднее Шатакрату (т. е. Индра) создал грамматику под названием *Индравьякарана* (*Indravṛyākaraṇa*) и научил ей риши Брихаспати, наказав ему научить ей других богов. Риши Брихаспати знаменит как наставник (гуру) богов и как грамматик. Когда он возгордился, Индра наполнил сосуд водой из океана, взял из нее одну каплю кончиком травы куша и сказал: “Грамматика подобна водам океана. Я знаю столько, сколько воды в этом сосуде, а твои знания — не больше капли на кончике травы куша”. Брихаспати понял и перестал учить. Тогда Индра сказал: “Учи тому, что знаешь!” Тот ответил: “В выходные дни<sup>17</sup> я не буду учить, а в другие — буду” — и поведал о четырех выходных днях <dus bzang bzhi>:

“Восьмой день губителен для учителя;  
Четырнадцатый день губителен для ученика;  
Последний день губителен для науки [грамматики];  
Первый день губителен для всего”.

Это означает, что следует остерегаться четырех выходных дней, которые губительны на растущей и убывающей луне.<sup>18</sup> И поныне среди грамматиков принято соблюдать это правило.

В последующие времена в стране людей появился человек из брахманов по имени Панини. Он показал линии своей руки хироманту и спросил, есть ли у него способности к грамматике. Ответ был: “Нет”. После этого он выспросил у хироманта, как должны быть расположены линии руки у человека, способного к грамматике. Взяв острый нож, он вырезал их, но, сколько ни учился, не достиг понимания. Как считает внешняя школа, он вызвал великого бога Махешвару и попросил у него волшебной силы (сиддхи) в искусстве грамматики. Махешвара произнес: “А, И, У” — и немедля Панини стал знатоком грамматики. Согласно внутренней (т. е. буддийской) [школе], он призвал Арья-Локешвару и мгновенно стал знатоком, тем самым подтвердив пророчество, содержащееся в *Манджушри-мулатантре* (*Mañjuśrī-mūla-tantra*) (Toh. 543): “грамматик Панини...” Он создал *Паниния-вьякарану* (*Pāṇiniya-vṛyākaraṇa*) из двух тысяч шлок.

Нагараджа (т. е. Шеша = Патанджали) написал к этому произведению комментарий из ста тысяч шлок, озаглавленный *Махабхашья* (*Mahābhāṣya*).

Далее, царю по имени Удаяна, когда он купался со своей царницей, случилось плеснуть на нее водой. Царица воскликнула на санскрите: “Не плещи на меня” (*modakair sīṅca*). Царь же, не разумевший этого языка, понял так, что она сказала на просторечии: “Дай мне кунжутной халвы”, и послал служанку за халвой. Царица пожелала скорее умереть, чем жить с царем, который глуп, как вол, и пригрозила самоубийством. Царь, узнав о таком намерении, сказал царице: “Не делай этого! Чем я провинился?” Царица объяснила ему причину, и царь попытался ее отговорить, обещая, что он тоже станет учить грамматику. Дядя царицы, которого звали Шарваварман, обратился к царице с такими словами: “Не делай этого! Я призову шестилетнего юношу (Картিকেю) и, став искусен в грамматике, буду учить царя. Вызванный бог, скрываясь за занавесью, изложил созданную им сутру по грамматике. Когда было пройдено пятнадцать глав, брахман Шарваварман, удовлетворенный своими знаниями, сказал: “Калапа, я это знаю”. А после того, разглядев за занавесью перья хвоста павлина, верхом на котором удалялся Картикея, он произнес: “Прости, Калапа!” Оттого эта грамматика стала именоваться *Калана-сутрой*. Словом *калапа*, что значит “собрание частей” [Шарваварман] назвал глазки на перьях павлина. Вместе с остальной частью грамматики, составленной брахманом Шарваварманом и брахманом Вараручи, всего получилось двадцать четыре главы с четырьмястами шлок (Toh. 4282). К ней есть комментарий Дургасинхи (Toh. 4283) и *Шишьяхита* (*Śiṣyahitā*) (Toh. 4286) [Уграбхути].

Затем ачарья Чандрагомин, воспользовавшись *Махабхашьей* (*Mahābhāṣya*), написанной Нагараджей, создал *Чандравьякарану* (*Candravyākaraṇa*) (Toh. 4269) в тридцати двух главах и семистах шлок. Его дядя Дхармадаша написал на нее комментарий в шесть тысяч шлок. В свой черед, ачарья Ратнамати написал комментарий к комментарию в двенадцать тысяч шлок. Ачарьей Пурначандрой последний был расширен до тридцати шести тысяч шлок.

Из этих сочинений только два основных комментария (Дургасинхи и Чандрагомина) были переведены на тибетский язык. Для

тибетцев полезно сочинение пандиты Смрити *Вачанамукхьяюдхопама* (*Vacānamukhyāyudhopāma*) (Toh. 4295), в котором объясняются разделы об именах (*nāma-kāya*), фразах (*pada-kāya*) и буквах (*vyañjana-kāya*).

Все эти произведения относятся к трактатам внешней науки.

### Приложения к грамматике

Приложениями к грамматическим трактатам служат трактаты по поэзии, которые бывают четырех видов: поэзия (*kāvya*), просодия (*chandas*), лексикография (*abhidhāna*) и драма (*nāṭya*). Слово *dn̄gas* [в выражении *sn̄yan dn̄gas = kāvya*] — устаревший синоним *tha sn̄yad* (“выражение”). Среди этих сочинений есть руководства, объясняющие особенности поэзии, а также поэтические произведения, составленные согласно этим руководствам. Первые — это рассуждения о поэзии, а не сама поэзия, как последние. Первые — трактаты внешней науки, а среди последних есть трактаты, относящиеся как к внешней науке, так и к внутренней. Характерными примерами служат соответственно *Кавьядарша* (*Kāvyaḍarṣa*) (Toh. 4301) [как учебник поэзии] и *Аваданакалпалата* (*Avadānakalpalatā*) (Toh. 4155) [поэтическое произведение].

Содержание руководств по поэзии подразделяется на три части: тело (*kāya*), украшения (*alaṅkāra*) и изъяны (*doṣa*). Тело (*кая*) состоит из чистых стихов (*padya*), чистой прозы (*gadya*) или сочетания того и другого (*mītra*). Независимо от того, о какой из этих трех категорий идет речь, тело всегда обладает какими-либо подходящими к данному случаю настроениями (*rasa*) из общего числа десяти настроений. Что касается настроения, то существует разница между восточно-индийским стилем *гауда* и южно-индийским стилем *вай-дарбха*. Что касается украшений, есть тридцать пять украшений-смыслов (*artha*), тридцать два украшения-звука (*śabda*) и шестнадцать украшений-загадок (*prahelikā*). Что касается изъянов (*doṣa*), то их десять.

Автор *Кавьядарши*, именуемый пандита Дандин, — небуддист. Но кто же такая Сарасвати, к которой обращено призывание? Небуддисты считают ее супругой брахмана по имени Драпа (sGra pa), или

Танпура, который жил на берегу океана. Однако, согласно буддистам, она явилась вследствие чудесного превращения великого зуба Арья-Локешвары. Но и те и другие почитали ее богиней речи.

*Аваданакалпалата (Avadānakalpalatā)* (Toh. 4155) содержит сто восемь глав, из которых первые сто семь написаны царем Кшемендрой, а последняя — его сыном Сомендрой.

Руководство по просодии, написанное Пингалой и Джаядэвой, не было переведено на тибетский язык. *Чандоратнакара (Candoratnākara)* (Toh. 4303 и 4304), автор которой — Ратнакарашанти, “всеведущий эпохи раздоров”, была переведена на тибетский язык. Она учит поэта правилам тяжелых и легких слогов, требующимся для стихосложения, подразделению букв на мужские, женские и нейтральные, требующемуся для грамматики.

Что касается трактатов по лексикографии, то имеется перевод *Амаракоши (Amarakoṣa)* (Toh. 4299), написанной Амарасингхой. Слова подразделяются на такие разряды как *сварга* (небеса), *патала* (подземный мир) и *бхуми* (наш мир).

Что касается трактатов по драме, имеются переводы *Локанандаки (Lokānandanātaka)* (Toh. 4153) Чандрагомина и *Наганандама-натаки (Nāgānandayūma-nātaka)* (Toh. 4154) великого поэта Шри Харшадэвы.

### Медицина

Что касается трактатов по медицине, существует *Аштанга (Aṣṭāṅga)* (Toh. 4310) ачарьи Шуры, посвященная науке врачевания.<sup>19</sup>

Тело (*kāya*), [болезни] детей (*bāla*), одержимость (*graha*), верхние члены (*ūrdhvāṅga*),

[Раны, причиненные] острым (*śalya*) [и] зубами (*daṁṣṭrā*),

Старость (*jarā*) и <половая> сила (*vṛṣa*) —

Вот что называют восемью предметами (*aṣṭāṅga*) врачевания.

Таким образом, описываются восемь объектов. К этому сочинению имеется большой комментарий Чандраниданы Кашмирского (Toh. 4312, 3 тома). Кроме того, была переведена *Йогашатака (Yogaśataka)* (Toh. 4306) Арья-Нагарджуны; в ней говорится о том,

какая пища порождает какие болезни. Все это трактаты внешней науки.

### Искусство

Трактаты по искусству — это те, что учат пропорциям изображений (или икон) и тому подобному. Один из них, написанный Арьей Шарипутрой (предположительно Toh. 4315, автор не указан), и другие были переведены. Среди них встречаются сочинения, которые принадлежат к внутренней науке

### 3.2. Внутренняя наука

Трактаты по внутренней науке — те, что показывают средства преодоления омрачений ума, порожденных искажениями и познаваемым. Они подразделяются на трактаты, являющиеся комментариями к Первой Проповеди, Колесу учения Четырех Истин; трактаты — комментарии к Средней Проповеди, Колесу учения об отсутствии признаков <mtshan nyid>; и трактаты — комментарии к Последней Проповеди, Колесу учения о совершенном и углубленном анализе.

#### 3.2.1. Комментарии к Первому Колесу Учения

К ним относятся трактаты, обсуждающие главным образом теоретическую часть (*darśana-bhaga*), изложенную в Первой Проповеди, а также трактаты, обсуждающие главным образом изложенную в этой Проповеди практическую часть (*caryū-bhaga*).

##### 3.2.1.1. Теоретическая часть

Сюда входят “Семь разделов Абхидхармы”, сжатое изложение их смысла в *Махавибхаше (Mahāvibhāṣā)* и сжатое изложение смысла последнего в основной *Абхидхармакоше (Abhidharma-koṣa)* и ее самокомментарий. Кроме того, вайбхашики считают, что все “Семь разделов Абхидхармы” были написаны архатами, а именно:

*Дхармаскандха (Dharmaskandha)* — Шарипутрой,



*Праджняпतिшастра (Prajñaptiśāstra)* — Маудгальяной,  
*Виджняная (Vijñānānakāya)* — Дэвашарманом,  
*Джнянапрастхана (Jñānaprāsthana)* — Катьянипутрой,  
*Дхатукья (Dhātukāya)* — Пурной,  
*Пракаранапада (Prakaraṇapāda)* — Васумитрой,  
*Сангитипарья (Saṅgītiparyāya)* — Махакауштхилой.

Также они утверждают, что *Махавибхаша* была составлена совместно многими архатами и мирянами. Саутрантики же, напротив, считают, что все эти тексты были написаны учеными мирянами. Из “Семи разделов Абхидхармы” на тибетский язык была переведена только часть *Праджняпти*, а именно, *Локапраджняпти (Lokaprajñapti)* (Toh. 4086), и, вероятно, *Карана (Kāraṇa)* (Toh. 4987) и *Кармапраджняпти (Karmaprajñapti)* (Toh. 4088). *Махавибхаша*, насчитывающая, как утверждают, сто тысяч шлок, на тибетский язык переведена не была.

В основных строфах (*kārika*) *Абхидхармакоши* (Toh. 4089) излагается система (*siddhānta*) кашмирских вайбхашиков; в ее самокомментарии (*bhāṣya*, Toh. 4090) также широко излагается система саутрантиков. На тибетский язык были переведены комментарий (Toh. 4091), написанный Санграхабхадрой Кашмирским, который был учителем учителя самого Васубандху; комментарий (Toh. 4095), написанный ачарьей Дигнагой; комментарий (Toh. 4092), который иногда называют *вьякараной*, написанный царевичем Яшомитрой; и комментарий (Toh. 4093) Пурнавардханы.

Кроме того, система саутрантиков излагается во многих местах семи сочинений по логике [Дхармакирти], а также в сутре [Дигнаги].

### 3.2.1.2. Практическая часть<sup>20</sup>

Все ниже перечисленное было переведено на тибетский язык: *Винайавибханга (Vinayavibhaṅga)* (Toh. 4114), *Шраманеракарика (Śramaṇerakārika)* (Toh. 4126) и прочее, написанное ачарьей Винитадэвой; *Пратимокшасутратика (Pratimokṣasūtra)* (Toh. 4106) в пятидесяти разделах (bam po)<sup>21</sup> и т. д., [в том числе?] *Бхикуупратимокшасутра (Bhikṣupratimokṣasūtra)*, комментарий в восьми разделах, и *Бхикуупратимокшасутра (Bhikṣuṇipratimokṣasūtra)*,

комментарий в двух разделах, в общей сложности десять разделов, автор которых — ачарья Гэлэг Шенен (dGe legs bshes gnyen); основная *Винайсутра (Vinayasūtra)* (Toh. 4117), излагающая семнадцать *пада (pada)*, в совокупности с двумя вибхангами [т. е. *bhikṣu-vibhaṅga* и *bhikṣuṇi-vibhaṅga*] в девяти разделах, *Экоттаракармашатака (Ekottarakarmaśataka)* (Toh. 4118) в двенадцати разделах<sup>22</sup> и *Винайсутравритти-свавьякхьяна (Vinayasūtravṛtti-svavyākhyāna)* (Toh. 4119) ачарьи Гунапрабхи; *Винайсутратика (Vinayasūtraṭikā)* (Toh. 4120) Дхармамитры в семидесяти разделах; *Винай-пушпамала-нама (Vinaya-puṣpamālā-nāma)* (Toh. 4123, другое название *Vinayakārikā*), излагающая только две вибханги (см. выше), архата Вишакхадэвы, в шести разделах; *Шраманеракарика (Śramaṇerakārikā)* (Toh. 4124) в трехстах строфах (карика) и ее самокомментарий, *Вритти Прабхавати (Vṛtti Prabhāvati)* (Toh. 4125), автор которых ачарья Шакьяпрабха.

В целом, отличить буддийское учение от небуддийского можно по тому, признает ли оно четыре печати, определяющие Проповедь (bkar btags kyī phyag rgya bzhi). Считается, что из восемнадцати школ шраваков не обладают буддийским воззрением махасаммата (или санматия), ватспутрия, уттария, дхармагуптика и бхадраяния, поскольку являются приверженцами невыразимой словами *пудгала-атмы* <gang zag gi bdag>; тем не менее, их считают буддистами, поскольку они признают Прибежище, нравственность и т. д. Четыре печати, определяющие проповедь, таковы:

1. Все составное (*saṃskāra n'dus byas*>) непостоянно (*anitya*) <mi rtag>.
2. Все, что омрачено (*sāsravaṅzag bcas*>), — страдание (*duḥkha*).
3. Все явления (*sarvadharmāḥ*) лишены независимого бытия.
4. Нирвана — это покой и уход.

Остальные школы принадлежат или к вайбхашикам, или к саутрантикам. Кроме того, все эти восемнадцать школ утверждают, что Махаяна не является Проповедью [Будды].

Некоторые считают ачарью Гунапрабху учеником ачарьи Упагупты, а другие — учеником ачарьи Чандрамани. Однако, согласно нашей школе, он — один из четырех учеников Васубандху, которые были более сведущи, чем их учитель. Так, Стхирамати был более сведущ в Абхидхарме, Дигнага — в логике, ачарья Вимуктасена — в

текстах Праджняпарамиты, а Гунапрабха — в Винае. Гунапрабха родился Матхуре, в брахманской семье. Он знал наизусть учение восемнадцати школ Ста Тысяч [т. е. безмерное учение Будды].

### 3.2.2. Комментарии к Среднему Колесу Учения

Что касается первоначальных комментариев к Средней Проповеди, то существуют три знаменитых каталога: *Phang thang ma*, *'Ching bu ma* и *lDan dkar ma* (Toh. 4364) с многочисленными дополнениями к ним.<sup>23</sup> Поскольку во многих перечнях не отмечены особенности разных систем (*сиддханти*), наше изложение может несколько не совпадать с этими каталогами. Среди сочинений одни трактаты уделяют главное внимание теоретической части, другие — практической части, а третьи дают объяснения и того и другого в равной мере.

#### 3.2.2.1. Теоретическая часть

Существуют “шесть систем рассуждений мадхьямики” (*yukti*) (*dbu ma rigs tshogs drug*), которые составлены Арьей Нагарджуной, и более поздние сочинения, написанные в соответствии с ними. Никто не спорит с тем, что к пяти из них относятся следующие произведения: *Праджня-нама-муламадхьямака* (*Prajñā-nāma-mūlamadhyamaka*) (Toh. 3824), *Юктишаитхика* (*Yuktiṣaṣṭhika*) (Toh. 3825), *Вайдалья* (*Vaidalya*) (Toh. 3826), *Шуньятасантати* (*Śūnyatāsaptati*) (Toh. 3827). Старшее поколение ученых считало шестым *Виграхавьявартани* (*Vigrahavyāvartani*). Наши ламы говорят, что, будь среди шести систем рассуждений одно под названием *Вьявадхара-сиддхи*, из него тоже приводили бы цитаты ученики Арьи, которые цитировали все его тексты как авторитетные источники. Однако нет ни одного примера такой цитаты. Кроме того, поскольку в *Прасаннапада* (*Prasannapādā*) (Toh. 3860), перечислившей все “системы рассуждений”, *Вьявадхара-сиддхи* не упоминается, известно, что такого произведения нет. Поэтому Лама-дже<sup>24</sup> говорит о “пяти системах рассуждений”, а всеведущий Цонгкапа — о шести, включая в их число *Ратнавали* (*Ratnāvalī*) (Toh. 4158).

Три трактата из их числа: *Праджня-мула*, *Юктишаитхика* и *Ратнавали* — составляют тело, а другие три трактата можно уподобить отходящим от *Праджня-мулы* конечностям. Посредством большого числа разнообразных доводов в *Праджня-муле* подробно объясняется, что все явления пусты в том смысле, что лишены истинного возникновения; в ней не излагается аспект метода (т. е. практическую часть). Остальные четыре трактата говорят только о пустоте. В *Ратнавали* подробно, с приведением доводов, утверждается отсутствие независимого “я” личности (*pudgala-nairātmya*) и отсутствие независимого “я” явлений (*dharma-nairātmya*); кроме того, в ней имеется практическая часть, в которой дано исчерпывающее описание прохождения пути для трех [разрядов] людей.

К *Праджнямуле* имеется восемь индийских комментариев: комментарии Дэвашрамы, Гунамати, Гунашри и Стхирамати, а также те, что были переведены на тибетский язык: 1) *Буддапалита-вритти* (*Buddhapālītavṛtti*) (Toh. 3842) Буддапалиты, в семи разделах (*bam po*); 2) *Прасаннапада* (*Prasannapādā*) (Toh. 3860) Чандракирти; 3) *Праджня-прадипа* (*Prajñā-pradīpa*) (Toh. 3858) Бхававивеки, сочинение которого комментировал (Toh. 3859) Авалокитааврата, следуя комментарию, написанному Дэвашрамой, *dKar po rnam 'char ba*; 4) *Акутобхая* (*Akutobhaya*) (Toh. 3829). *Акутобхая*, как утверждают старейшие каталоги и многие придерживающиеся их люди, написана Нагарджуной, но это, несомненно, не так, поскольку нет ни единого случая цитирования ее в сочинениях его учеников, а в присутствующем в ней комментарии к двадцать седьмой главе [*Праджня-мулы*] при цитировании *Чатушатаки* (*Catuṣṣataka*) (Toh. 3846) в ней сказано: “Арьядэва также говорит...”.

На *Юктишаитхику* есть комментарий (Toh. 3864) Чандракирти, а *Шуньятасантати*, *Виграхавьявартани* и *Вайдалья* имеют самокомментарии (Toh. 3831, 3832 и 3830).

Арьядэва написал *Чатушатаку* в шестнадцати главах. В первых восьми главах излагается продвижение по пути для низшего и среднего разрядов людей и объясняются последующие уровни практики великих бодхисаттв. Начиная с девятой главы, подробно, с приведением доводов, даются определения двум видам отсутствия “я” (*найратмья*).

Ачарья Чандракирти написал *Мадхьямакаватару* (*Madhyamakāvaiāra*) (Toh. 3861) и самокомментарий (Toh. 3862), в котором излагаются отсутствие “я” личности и явлений, а также отчасти практический аспект. И основной текст, и комментарий перевел Нагцо (Nag tsho), а кроме того, оба произведения были переведены и Пацабом (Pa tshab). Известно, что Цангнагпа (gTsang nag pa) переводил короткими стихами, а любые встречающиеся изощренные выражения являются переводом Нагцо.

Ачарья Бхававивека написал *Мадхьямакахридаю* (*Madhyamakahrīdaya*) (Toh. 3855) и ее самокомментарий *Таркаджвалу* (*Tarkajvālā*) (Toh. 3856). К его *Праджняпрадипе* (*Prajñā-pradīpa*) (Toh. 3853) ачарья Авалокитаврата написал комментарий, известный как *Авалокиставрата* (*Avalokītavrata*) (Toh. 3859), в трех томах). Далее, Бхававивека в восьми разделах чрезвычайно подробно объяснил воззрения небуддистов, последователей восемнадцати школ шравиков и т. д.; но его обширный трактат по воззрениям небуддистов не был переведен на тибетский язык.

Рождение Арьядэвы было чудесным: он появился на свет из цветка в саду царя Сингалы [обычно Цейлона]. Поскольку он был похож на дитя богов, царь усыновил его. Все остальные ученики Нагарджуны почитали его наравне с самим учителем. Буддапалита имел звание видьядхары (“держателя знания”). Бхававивека (иначе именуемый Бхавьей) принял обет обрести в этой жизни алмазный трон (ваджрасану), а в следующей жизни, став ачарьей Ваджрагхантапой, он достиг высших [сиддхи]. Хотя некоторые из тибетских мадхьямиков утверждают, что Чандракирти не был личным учеником Нагарджуны, ламы [Гухья-] самаджи утверждают, что он им был, чему есть основательное подтверждение из Канона (*āgama*) Высшего Познания (*adhigama*). Последователи Марпы говорят, что (Чандракирти) обрел высшие сиддхи в той же самой жизни. Есть много жизнеописаний, свидетельствующих, что он жил четыреста лет и т. п.; одно из них, опирающееся на повествование гуру Ваджрасаны, перевел Пацаб-лоцава (т. е. переводчик).

Ачарья Джнянагарбха написал *Сатьядваяо* (*Satyadvaya*) (Toh. 3881) и самокомментарий (Toh. 3882). Ачарья Шантаракшита написал *Мадхьямакаланкару* (*Madhyamakālaṅkāra*) (Toh. 3884) и

самокомментарий (Toh. 3885). Заявляют, что ачарья Камалашила написал комментарий к последнему (самокомментарий), но это неправда. Ачарья Камалашила написал *Мадхьямакалоку* (*Madhyamāloka*) (Toh. 3887) в девяти разделах. Эти тексты называют “три восточных сочинения сватантрики”.

Ачарья Шантаракшита прожил тысячу лет без одного года. Он был [первым] приглашен в Тибет дхармараджей Сонгценом Гампо. В царствование Трисонг Дэцена он [снова] был приглашен вместе с ачарьей Падмасамбхавой. Они усмирили непокорных духов, посвятили в монашество “семерых избранных” (*sad mi mi bdun*) и выказали свое сострадание, повсюду распространяя учение Будды.

Трое ачарьев, которые были учениками ачарьи Шантаракшиты, написали следующие произведения сватантрики: Арья Вимуктасена написал *Нумри нангва* (*Nyi khri snang ba*) (Toh. 3787), *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayūlaṅkāravṛttī*. Харибхара написал большой комментарий к *Аштасahasрикe* (*Aṣṭasāhasrikā*) (Toh. 3791, *āloka*), комментарий к *Паньчавимшати-сахасрике* (*Pañcaviṃśatisāhasrikā*) (Toh. 3790) в восьми главах, *Абхисамаяланкара Спхумартху* (*Abhisamayūlaṅkāra Sphuṭārthā*) (Toh. 3793) и *Паньджику* (*Pañjika*) (Toh. 3792) к *Саньчае*, своему *Тогпарлава* (*gTogs par sla ba*) (“легкое для понимания”). Буддаджнянапада также написал *Паньджику* (Toh. 3798) к *Саньчае*.

Сочинения Бхававивеки являются текстами мадхьямика-сватантрики. Буддапалита, ачарья Чандракирти и ачарья Шантидэва — мадхьямики-прасангики, а ачарьи Бхававивека, Шригупта, Джнянагарбха, учитель Шантаракшита и его ученик Камалашила — мадхьямики-сватантрики.

Чем же отличаются мадхьямика-прасангика и мадхьямика-сватантрика, если иметь в виду понимание ими абсолютного (*парамартха*)? Сватантрики считают, что между “абсолютным возникновением” <dag don dam par grub pa> и “истинным возникновением” <bden par grub pa> нет разницы даже с относительной точки зрения (*vyavahāra*) и что приверженность к представлению о существовании этой разницы равносильна приверженности к воззрению о существовании вечного “я” (*ātma-graha*). Они полагают, что “порожденное природой” (*пракрити-сиддха*, rang bzhin gyis grub



ра), “порожденное индивидуальными особенностями” (*свалакишана-сиддха*, rang gi mtshan nyid kyis grub pa) и “порожденное собственной сущностью” (*свабхава-сиддха*, ngo bos grub pa) неотличимы,<sup>25</sup> что все это условные термины и что все явления тоже порождаются в условном смысле. Прасангики же считают, что в таком случае они [т. е. явления] не [порождаются] даже с относительной точки зрения, и полагают, что придерживаться подобных взглядов [как сватантрики] — значит быть приверженным к представлению об атма-грахе.

Сватантриков можно подразделить на две группы. Ачарьи Бхававивека и Джнянагарбха, а также другие утверждают, что форма (*пуна*), звук (*шабда*) и т. д. обладают сущностью (*артха*; <don>), отличной от ума (*читта*; <sems>), внешней сущностью, постулируя бессознательное бытие (*jadā-svabhāva*). В противоположность им ачарья Шантаракшита и его последователи утверждают, что форма, звук и т. д. не имеют никакой сущности, отдельной от ума, что нет никакой внешней сущности и что невозможно выявить основу бессознательного бытия. Однако утверждение недалеких людей о том, что все явления (*sarvadharmāḥ*) представляют собой наш собственный ум (*читта*), не имеет ничего общего с воззрением сватантриков.

Прасангики, которые тоже утверждают существование внешней сущности, в этом вопросе сходятся с Бхававивекой. Теория (*darśana*) всех [четыре] разделов Тантр — это прасангика.

### 3.2.2.2. Практическая часть

Трактаты, разъясняющие главным образом практику, это *Бодхичиттотпадавидхи* (*Bodhicittotpāda vidhi*) (Toh. 3971) Арьи Нагарджуны, *Тришаранасаптамти* (*Trīśaraṇasaptati*) (Toh. 3971) Чандракирти и другие.

### 3.2.2.3. Теоретическая и практическая части.

Трактаты, уделяющие равное внимание теории и практике, — это *Сутрасамуччая* (*Sūtrasamuccaya*) (Toh. 3934) Нагарджуны и *Шикшасамуччая* (*Śikṣāsamuccaya*) (Toh. 3939, *kārikā* и Toh. 3940) и *Бодхисаттвачарьяватара* (*Bodhisattvacaryāvatāra*) (Toh. 3871) Шан-

тидэвы.

Сочинения Нагарджуны уже упоминались. Среди его других сочинений, переведенных на тибетский язык: *Дхармадхамуставы* (*Dharmadhātustava*) (Toh. 1118), *Локамуставы* (*Lokātīstava*) (Toh. 1120), *Нирвикалпаставы* (*Nirvikalpastava*) (Toh. 1119, *Nirupamastava*), *Читтаваджраставы* (*Citavajrastava*) (Toh. 1121) и т. д. из “Собрания восхвалений” (*stava-kāya*); *Сухрилекха* (*Suḥrilekha*) (Toh. 1121) и т. д. из “Посланий”; его сочинения по науке врачевания (*cikītsa-vidyā*) [т. е. Toh. 4306-4308]; его трактаты о получении золота (Toh. 4314, *Rasāyanaśāstrodhṛtī*) и т. д. из “Искусства” (*śilpa-karmasthāna-vidyā*); *Праджняшатака* (*Prajñāśataka*) (Toh. 4328), *Джаитупошанабинду* (*Jantupoṣaṇbindu*) (Toh. 4330) и т. д. из трактатов о “благоразумии” (*sādhāraṇa-nīti-śāstra*).

Приписывать *Мадхьямака-паньча-скандхе* (*Madhyamaka-pañca-skandha*) (Toh. 3866) авторство Чандракирти неверно.<sup>26</sup>

Трактаты из разряда мантры [т. е. тантры] будут обсуждаться ниже.

### 3.2.3. Комментарий к Последнему Колесу Учения.

Что касается основных комментариев к Последней Проповеди, существует три категории трактатов: те, что объясняют главным образом теорию; те, что объясняют главным образом практику; и те, что объясняют теорию и практику в равной мере.

Из этого ряда выделяются известные двадцать трактатов учения (*chos sde nyi shu*) Майтреи и связанные с ними комментарии. Майтреянатха написал две *аланкары*, а именно: *Сутраланкару* (*Sūtrālaṅkāra*) (Toh. 4020) и *Абхисамаяланкару* (*Abhisamayālaṅkāra*) (Toh. 3786); две *вибханги*, а именно: *Мадхьянтавибхангу* (*Madhyāntavibhaṅga*) (Toh. 4021) и *Дхармадхарматавибхангу* (*Dharmadharmatāvibhaṅga*) (Toh. 4022); а также *Уттаратантру* (*Uttaratantra*) (Toh. 4024) — они составляют “пять учений Майтреи”. Арьясанга написал *Бхуми-васту* (*Bhūmi-vastu*) (Toh. 4035-4037), *Вастусамграхани* (*Vastusaṅgrahaṇī*) (Toh. 4022), *Парьясамграхани* (*Paryāsaṅgrahaṇī*) (Toh. 4041), *Виваранасанграхани* (*Vivaraṇa saṅgrahaṇī*) (Toh. 4042) и *Винишчаясанграхани* (*Viniścaya*

*saṅgrahaṇī*) (Toh. 4038) — они составляют “пять разделов бхуми” (sa sde lnga), а в общей сложности 126 разделов. *Бхуми-васту* (sa'i dngos gzhi) включает в себя *Бахубхумику* (sa mang pos) (Toh. 4035, в каталог Toh. вошла как *Йогачара-бхуми*); *Шравакабхуми* (*Śrāvakabhūmi*) (Toh. 4036) и *Бодхисаттвабхуми* (*Bodhisattvabhūmi*) (Toh. 4037) в последовательности уровней [всего семнадцать бхуми]. Он также написал два собрания: собрание общее для всех колесниц, *Абхидхармасамуччаю* (*Abhidharmasamuccaya*) (Toh. 4049) и собрание, принадлежащее только Махаяне, *Махаянасамграха* (*Mahāyānasamgraha*) (Toh. 4048). Ачарья Васубандху написал три комментария (соответственно Toh. 4026, 4027 и 4028) к *Сутраланкаре* и *Мадхьянтавивханге*; *Вьякхьяюкти* (*Vyākhyāyukti*) (Toh. 4061), *Кармасиддхипракарану* (*Karmasiddhiprakaraṇa*) (Toh. 4059), *Паньчаскандхпракарану* (*Pañcaskandhaprakaraṇa*) (Toh. 4059), *Вимшатику* (*Viṃśatikā*) (Toh. 4056) и *Тримшику* (*Triṃśikā*) (Toh. 4055) — они составляют “восемь разделов пракараны”. Некоторые (ученые) не включают сюда его комментарий к *Дхармадхарматавивханге*, а вместо него включают комментарий к *Праитьясамутпāда-сутре* (*Pratītyasamutpāda sūtra*) (Toh. 3995). Наша школа не ограничивается только восемью разделами, поскольку есть и другие сочинения Васубандху [которые могут быть сюда включены], такие как комментарий к *Праитьясамутпāда-сутре* (Toh. 3995), комментарий к *Шāлистамбака-сутре* (*Śālistambaka-sūtra*) (Toh. 3986)<sup>27</sup>, комментарий (Toh. 3993) к *Дашабхумике* Сутр, комментарий *Махаянасамграха* (Toh. 4050), три комментария *Анусмрити* (*Anusmṛti*) (Toh. 3981, 3982, 3983)<sup>28</sup>.

Мы заявляем, что комментарий (Toh. 3808) к трем Праджняпарамита-сутрам, известный как *Нодджом* (*gNod 'joms*), принадлежит Дамштрасене, а комментарий к *Нитри* (*Nyi khri*)<sup>29</sup> на тибетском языке принадлежит Трисонг Дэцену. Поэтому ни один из них не написан Васубандхой.

Из этих [двадцати текстов] две *вивханги* и *Сутраланкара* из “пяти учений Майтреи” служат примерами комментариев к третьей и последней Проповеди; они отражают воззрение школы читтаматра. В *Сутраланкаре* теория и практика излагаются в равной мере; в двух *вивхангах* излагается главным образом теория. Относительно них разногласий нет.

Согласно старым [тибетским] ученым, Уттаратантра — комментарий к Средней Проповеди и отражает воззрение сватантрики. Однако школа джонангпа утверждает, что это комментарий к Последней Проповеди и излагает собственную точку зрения; Лама-дже считает, что это комментарий к Последней Проповеди, который отражает воззрение читтаматры. Будон Ринпоче полагает, что это комментарий к Последней Проповеди, выражающий взгляды или мадхьямики, или читтаматры. В нашей школе Дже Ринпоче (т. е. Цонгкапа) утверждает, что это сутра, согласующаяся с категорией Средней Проповеди и излагающая главным образом *Татхагата-гарбха-сутру* (*Tathāgata-garbhā-sūtra*) (Toh. 258), *Дхаранишвара-раджа-париприччу* (*Dhāraṇīśvara-rāja-paripṛcchā*) [другое название *Татхагата-махакаруна-нирдеша-сутра* (*Tathāgata-mahākaruṇā-nirdeśa-sūtra*) (Toh. 147)], *Джнялокаланкара-сутру* (*Jñānā-lokālaṅkāra-sūtra*) (Toh. 100), *Арья-ангулималиясутру* (*Ārya-aṅgulimāliya-sūtra*) (Toh. 213), *Шрималадэви-синханāда-сутру* (*Śrīmālādevī-siṃhanāda-sūtra*) (Toh. 92) и т. д. Цонгкапа утверждает, что ее содержание, как и содержание комментария (Toh. 4025) Арьясанги, вопреки мнению, высказанному в системе джонангпы, составляет прасангика.

Что касается *Абхисамаяланкары*, в Индии ачарьи Васубандху, Дигнага, Шантипа и т. д. толковали ее как <воззрение> читтаматры. Арья Вимуктасена, Бхаданта Вимуктасена, Харибхадра, Буддаджнянапада, Абхья и т. д. толковали ее как сватантрику, а Атиша — как прасангику. Все ранние и большинство позднейших великих тибетских переводчиков заявляли, что она является комментарием к Средней Проповеди, записанным с точки зрения сватантрики. Однако школа джонангпа утверждает, что она является комментарием к Последней Проповеди и излагает великую мадхьямаку, и тем самым ставит под сомнение комментарий Арья Хари [бхадры] к *Праджняпарамите*. Лама-дже утверждает, что она учит читтаматре. Наша школа, с позиции Цонгкапы, считает, что *Абхисамаяланкара* — это сватантрика, но в своем конечном смысле (*dgongs mthar thug*) — прасангика, что она главным образом освещает и воззрение, и созерцание (*bhāvanā*, <sgom pa>), являясь комментарием к Последней Проповеди.

Те места [двадцати текстов], которые излагают воззрение “пяти

разделов бхуми”, представляют собой комментарий к Последней Проповеди. Глава о таттве <de kho na puñd> из *Бодхисаттвabhуми* излагает теорию, а остальные главы — практику. Все, за исключением одной, главы, в которых излагается практика, представляют собой комментарий к общему содержанию раздела сутр Махаяны.

Два собрания (т. е. *Абхидхармасамуччая* и *Махаянасамграха* Арьясанги) являются комментариями к Последней Проповеди. Эти трактаты, которые учат преимущественно теории, выражают воззрения читтаматры.

“Восемь разделов *пракараны*” (Васубандху) — это комментарии к Последней Проповеди и учат читтаматре.

*Аштасахасрика-шидартха* Дигнаги (иначе *Праджняпармита-самграхакарика* (Toh. 3809) и комментарий Данштрасены, называемый *Нодджом* (Toh. 3808), о трех сутрах Праджняпармиты учат Мадхьямике, приводя выдержки из *Праджняпармита-сутры*; тем не менее, их цель — объяснить эти тексты с точки зрения читтаматры.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### Б. Метод запуска Колеса учения Мантраяны

Здесь четыре части: основы Крия-тантры, основы Чарья-тантры, основы Йога-тантры и основы Ануттарайога-тантры.<sup>1</sup>

#### 1. Основы Крия-тантры

Здесь три части: основы разновидностей Крия-тантры, основы посвящений и соблюдения обетов в Крия-тантре и основы познания пути после получения посвящения и принятия обетов.

##### 1.1. Основы разновидностей Крия-тантры

Существуют как тантры, соответствующие различными семействам (*кула*, <rigs>), так и общие тантры Крия-тантры. Это, соответственно, тантры, объясняющие метод (*садхана*) и ритуалы (*видхи*) отдельных семейств, и тантры, объясняющие методы и ритуалы, общие для всех семейств.

Сколько обычно насчитывают семейств?

В Ануттаре их пять: Вайрочана, Ратнасамбхава, Амиабха, Амoghасиддхи и Акшобхья, к которым в качестве шестого добавляют Вайрочану.<sup>2</sup> Наивысшее из этих семейств — шестое. Следующим идет Акшобхья. В каждом из семейств имеется прародитель (*kula*, сокращение от *kuleśa* — *kula* (семейство) и *iśa* (хозяин) и потомки (*kulika*). Победитель (*jina*) Вайрочана — прародитель. Божества, созданные его мудрой — потомки, равно как и их проявления по его воле в облике других божеств.<sup>3</sup>

В Йога-тантре имеется пять семейств: Татхагата, Ратна, Падма, Карма и Ваджра. В таком порядке они соответствуют семейству Вайрочаны и т. д. [по терминологии Ануттары]. Наивысшее из этих семейств — семейство Татхагаты.

В Крия- и Чарья-тантре есть мирские (*laukika*) и надмирские

(*lokottara*) семейства, причем последние составляют три семейства: Татхагата, Падма и Ваджра. Соответственно, высшее из них — Татхагата.<sup>4</sup> Мирских семейств Крия-тантры три: Паньчака-кула (*ṅgas rtsen*, “пятеро игроков [в кости]”), Мани-кула и Лаукика-кула.<sup>5</sup>

### 1.1.1. Семейство Татхагаты

В семействе Татхагаты имеется восемь категорий, а именно: глава семейства <*gtso bo*> (т. е. прародитель), хозяин семейства <*bdag po*>, мать семейства, ушниша семейства, гневные мужские и женские божества, вестники и вестницы семейства, бодхисаттвы, принадлежащие к семейству Татхагаты, и относящаяся сюда же группа богов, нагов, якшей и тому подобных существ.

#### 1.1.1.1. Глава семейства

Глава семейства — Бхагават Шакьямуни. Хозяин семейства — Манджушри.

Что касается цикла тантр главы семейства, то, когда Бхагават в своей чистой обители (*śuddhavāsa*) сидел на львином троне, образованном бодхисаттвами десятой степени, которые преобразились в львов, он без просьбы со стороны своего окружения объяснил ритуал ста слогов Татхагаты (*tathāgata-śatākṣara-vidhi*), а также приносимую ими пользу. Далее он произнес *Трисамаявьюхараджа-нама-тантру* (*Trisamayavyūharājā-nāma-tantra*) (Toh. 502), в которой показал садхану, делающую Шакьямуни главой мандалы (*maṇḍala-nāyaka*), и способ создания икон и статуй, способ создания мандалы из цветных порошков (*rājomaṇḍala*) и т. д. Некоторые утверждают, что это не Крия, а Чарья-тантра, поскольку в ней имеется объяснение “саморождения” (*bdag bskyed*). Это утверждение необоснованно. Их довод неубедителен, поскольку ачарья Абхаякара, Атиша и другие относили ее к Крия-тантре.

Когда Бхагават остановился в городе Вайшали в каменном доме (*kūṭāgāra*; *khang pa brtsegs pa*) — предвидя, что через три месяца уйдет в нирвану, он сказал Маудгальяне: “Собери всех бхикшу мира Сахасрачудика (*локадхату*)!” Тогда Маудгальяна поднялся на вер-

шину горы Сумеру и воззвал: “Все, кто является учениками Татхагаты...” — и все сорок тысяч архатов и все бхикшу мира Сахасрачудика <*stong spyi phud kyi 'jig rten gyi khams*> собрались вместе. Затем Арья Шарипутра созвал всех бхикшу мира Трисахасрамахасахасра <*stong gsum gyi stong chen po'i 'jig rten gyi khams*>. После того Майтрея созвал всех бодхисаттв миров в десяти направлениях, начиная с тех, кто укрепился в вере (*adhimuktīcaryā*), и заканчивая теми, кто пребывает в своей последней жизни (*carama-bhavika*). Тогда Бхагават произнес *Анантамукхасадхака-нама-дхарани* (*Anantamukha sādhaḥka-nāma-dhāraṇī*) (Toh. 525) вместе с объяснением ее пользы. В комментарии (Toh. 2695-2696)<sup>6</sup> сказано, что это произведение учит двум мандалам, в которой Шакьямуни занимает место главы мандалы.

В стране Магадха, в городе Вимала один брахман по имени Вималапрабха пригласил Будду и его учеников на дневную трапезу. Близ его сада для увеселений стояла старая ступа, принявшая вид груды мусора, однако из нее исходил свет и раздавались стихи. Бхагават поклонился ей и, проливая слезы, обошел вокруг. Когда его свита спросила его о причине (*hetu*) и условия (*pratyaya*) [этого явления], Бхагават ответил: “Это происходит благодаря силе дхарани, заключенной в ступе, — *Сарвататхагатадхитхана-хридаягухьядхатукаранданамадхарани-махаянасутре*” (*Sarvatathāgātadhiṣṭhāna- hṛdayaguhyadhātukaraṇḍanāmadhāraṇī-mahāyānasūtra*) (Toh. 507), а затем объяснил ее ритуал, а также пользу.

Сейчас в Тибете нет полного текста *Бодхимандалалилапикары* (*Bodhimāṇḍalakṣālaṅkāra*) (Toh. 508). Когда прежние пандиты “пригласили” ее, они утверждали, что есть три вида мошей (дхату) для помещения в ступу<sup>7</sup>: останки дхармакаи Татхагаты, его телесные останки (*mūrtijā*)<sup>8</sup> и останки его одеяния. Они говорили, что останки его дхармакаи — это дхарани, его телесные останки заключают в себе его телесную сущность, даже если они не больше горчичного семени, а останки его одеяния — это иконы (*bimba* или *pratibimba*), и здесь они перечислены в порядке от высшего к низшему.<sup>9</sup>

Однажды, когда Бхагават был в городе Капила, там жил некий брахман по имени Капилачандра, который не верил в Учение. Один уважаемый брахман получил в сновидении предсказание, что брах-



ман Капилачандра через несколько дней умрет. Извещенный об этом (предсказании), испуганный брахман спросил о нем Бхагавата. Бхагават изрек: “Ты умрешь через семь дней и переродишься в аду Авичи. Потом будешь перерождаться поочередно в каждом из шестнадцати великих адов, а потом родишься собакой, свиньей и так далее”. Брахман попросил у Бхагавата защиты, и тогда Бхагават сказал: “Есть в городе Капила на перекрестке дорог старая ступа. Отстрой ее и помести внутрь вот эту *Рашивималавишуддхапрабха-дхарани* (*Rāśmivimalaviśuddhāprabhā-dhāraṇī*) (Toh. 510), и тем самым жизнь твоя продлится, ты будешь жить долго, а когда умрешь, переродишься в стране Будды Акшобхьи”. Поэтому, по просьбе бодхисаттвы Сарваниваранавишкамбхина, он объяснил ритуал этой дхарани, а также его пользу, и сам Сарваниваранавишкамбин тоже объяснил его. Затем, по просьбе Ваджрапани, Бхагават объяснил пять составных частей ритуала подношения, который следует исполнять. Что касается сутры о *пратитья-самутпада*, то однажды, когда на Небесах тридцати трех богов (*trayastrīṃśat*) Бхагават восседал на каменной плите, называемой Подобная Армонии, Арья-Авалокитешвара попросил его: “Прошу объяснить ритуал, приносящий благо тем богам, которые стремятся снискать заслуги путем возведения ступ”. Поэтому Бхагават произнес *Пратитьясамутпада-хридая-дхарани* (*Pratītyasamutpāda-hṛdaya-dhāraṇī*) (Toh. 519) и объяснил пользу ритуала помещения ее в ступы.

Почему же указанные выше четыре дхарани включены в тантры семейства Татхагаты? Потому что они объясняют ритуалы помещения в ступы дхарани, ритуалы возведения ступ и тому подобное, а также потому, что все эти ступы являются ступами Татхагаты.

Некоторые заявляют, что два следующих произведения принадлежат к категории сутры, поскольку они указаны как сутры в старых каталогах:

1. *Септататхагата-пурвапранидхана-вишчавистара-сутра* (*Saptatathāgata-pūrvapraṇidhāna-sūtra*) (Toh. 503), произнесенная Анандой в Вайшали, которая включает ритуалы Манджушри, Шаранамукты (sKyabs grol), Ваджрапани, Брахмы, Шакры, четы-

рех махараджей, двенадцати предводителей якшей и т. д., произнесенные ими самими.

2. *Бхагавато бхайшааджягуру-вайдурьяпрабхасья пурвапранидхана-вишешавистара-сутра* (*Bhagavato bhaiṣajyaguru-vaiduryaprabhasya pūrvapraṇidhāna-viśeṣavistāra*) (Toh. 504), включая [обсуждение] “устроения места” (*kṣetra-vyūha*), как испрошенная Манджушри.

Другие заявляют, что они относятся к категории мантры, поскольку ачарья Шантаракшита составил [основанный на них] ритуал (Toh. 3133, автор не указан). Он написал его в соответствии с последовательностью ритуалов Крия-Чарьи, поскольку имеется предварительное условие соблюдения пошадхи (gso sbyong) и т. д. Кроме того, они утверждают, что эти (два произведения) принадлежат к семейству Татхагата. Наша школа помещает их в категорию мантры. В *Сарвадхарани-мандала-видхи* (*Sarvadhāraṇī-maṇḍala-vidhi*) (Toh. 3136, автор Ратнакирти), называемой “Яркие лучи солнца”, они тоже отнесены к категории мантры. Однако неясно, к какому семейству они принадлежат.

Некоторые говорят, что *Свалпакшара-пруджняпарамита-сутра* (*Svalpākṣara-prajñāpāramitā-sūtra*) (Toh. 530 = Toh. 22) относится к категории мантры, поскольку в ней имеется мантра “Муни-Муни”. Этот довод кажется убедительным.

К тому же некоторые утверждают, что к категории мантры принадлежит *Пруджняпарамита-хридая* (*Prajñāparamitā-hṛdaya*) (Toh. 531 = Toh. 21). Однако все следующие сочинения не являются подлинными: комментарий, приписываемый Арье Нагарджуне (Toh. 2641), в котором Джина Шакьямуни становится главой мандалы; комментарий, приписываемый Дарикапе (Toh. 2641), в котором Великая Мать окружена в мандале буддами десяти направлений; комментарий, приписываемый Падмасамбхаве, а именно тот, в котором он объясняет точно так же, и комментарий с посвящением (*abhiṣeka*) восьми абхисамай <mngon rtogs>. *Дуддог чед цул* (bDud bzlog byed tshul), *Одсалма* (’od gsal ma) и *Лэнгжима* (Gleng gzhi ma) тоже являются подделками.

Некоторые говорят, что *Сурупа-нама-дхарани* (*Surūpa-nāma-dhāraṇī*) (Toh. 540) принадлежит к тантрам семейства Татхагата,

поскольку это дхарани прекрасного тела Татхагаты, но так как перевод составлен только из выдержек, трудно определить, куда ее отнести.

Некоторые заявляют, что *Суварна-пратхаса-сутра* принадлежит к категории мантры и к тантрам семейства Татхагата. Другие говорят, что она относится к категории сутры. Согласно нашей школе, ее следует отнести к категории мантры [т. е. литературы Тантры], что и делают многие индийские пандиты. В связи с этой сутрой нужно упомянуть три произведения: *Суварнапратхасоттамавиджаясутру (Suvarṇaprabhāsottamavijayasūtra)* (Toh. 555, санскритское название не дано, очевидно, перевод с китайского) в тридцати одной главе; *Суварнапратхасоттамасутрендрараджа (Suvarṇaprabhāsottamasūtrendrarāja)* (Toh. 556) в двадцати девяти главах; *Суварнапратхасоттамасутрендрараджа (Suvarṇaprabhāsottamasūtrendrarāja)* в двадцати двух главах. Все три произведения имеют одни и те же вступительные главы. Глава “Дэви Пратибханавати (sPobs pa can)” первого кажется идентичной главе о Сарасвати двух остальных. В этих главах (VII в издании Нобеля)<sup>10</sup> излагается садхана Сарасвати, а также ритуал расширения различающей мудрости и пробужденности (*prajñābuddhivardhana*). В главах о четырех махараджах, охранителях сторон света, излагается садхана Вайшраваны, *Чинтамани-дхарани (Cintāmaṇi-dhārāṇi)* и ритуалы обретения сиддхи с опорой на изображения. Как в главе о Шримахадэви (*Śrīmahādevī*) (Nobel, VIII), так и в главе “Получение богатства от Шримахадэви” (в других вариантах) речь идет о садхане этой богини, а также о методе обретения богатства благодаря ей. Главы о великом предводителе якшей Санджняе (*Samjñāya*) (Nobel, XI) содержат его садхану и ритуалы достижения сиддхи с опорой на изображения. Между всеми этими (главами) трех (вариантов) не обнаруживается никакой разницы.

#### 1.1.1.2. Хозяин семейства

Главная тантра хозяина семейства — *Манджушримулатантра (Mañjuśrīmūlatantra)* (Toh. 543) в тридцати шести главах. В ней даются многие садханы Манджушри в его мирном и гневном аспектах,

а также метод создания икон; кроме того, в ней имеются предсказания о распределении восьми частей телесных останков после ухода в нирвану Бхагавата, а также о появлении многих людей, которые станут “держателями учения” (*śaṣana-dhara*).

Существует также текст *Манджушри-сиддхайкавира-тантра (Mañjuśrī-siddhaikavira-tantra)* (Toh. 544) в четырех главах. В нем излагается садхана белого Арапачана-Манджугхоши с окружением из пяти божеств и оранжевого (цвета шафрана) Арапачана-Манджугхоши с окружением из пяти божеств, а также их ритуалы. Кроме того, в нем объясняется, как достичь долголетия, обрести защиту от града, а также как толковать сновидения с опорой на Махамаюри. Еще в нем излагаются многие ритуалы с опорой на Джину Шакьямуни, с опорой на Арья Авалокитешвару, с опорой на Дэвапутру и т. д. В его второй главе, как и во второй главе Манджушримулатантры, говорится о способах создания круга (чакры) из девяти якшей-мужчин, во главе которых стоит Джамбхала, и из девяти якшей-женщин во главе с их царицей Васундхарой и о том, как усадить их на лotosное сиденье изображения или ступы. Проповедь этих двух семейств Арапачана все еще продолжается в наше время, и поскольку здесь представлены только отрывки, нет ни введения, ни пояснения, ни иных разделов.

#### 1.1.1.3. Мать семейства

Здесь имеются Маричи, пять *сунда* (gzungs grva) [или пять *видья-радэши (vidyā-rājñi)*, иначе *панчаракиша (pañcarakṣā)*] и т. д.

В *Маричи-нама-дхарани (Mārici-nāma-dhārāṇi)* (Toh. 564) излагаются дхарани, а также их польза. *Маричи-калпа (Mārici-kalpa)* (Toh. 565) дает изложение дхарани и пяти разделов садханы и ритуала. Эти два текста явно принадлежат к Крия-тантре.

Также есть текст *Маямаричи-септасата-нама (Māyāmārici-saptaśata-nāma)* [в семистах шлоках] (Toh. 566), о котором говорится, что это извлечение (*uddhṛta*) из текста в двенадцать тысяч шлок (*dvādaśasahasra*). В нем содержится садхана и ритуал двадцати пяти божеств, одиннадцати божеств и пяти божеств. По-видимому, это сочинение является особой проповедью (zur bka’)<sup>11</sup>, входящей в Крия-

тантру, и показывает способы (*prakṛityā*) выполнения ритуала, садханы и подношения (*pūja*). Однако в ней много терминов Анутгара-тантры, например: стадия зарождения (*utpatti-krama*) и стадия завершения (*niṣpanna-krama*), а кроме того есть много других мест, вызывающих сомнения.

Пять сунгда: *Сахасрапрамардани* (ее сутра, Toh. 558), *Махамаяори* (ее сутра, Toh. 559), *Пратисара* (ее сутра, Toh. 561) *Шитавати* (ее сутра, Toh. 562) *Мантранудхарини* (ее сутра, Toh. 563).

Шантипа написал к ним три основных комментария: садхана Пратисары (*Pratisarū*) (возможно Toh. 3125, автор не указан); способ рисования охранного круга Пратисары (Toh. 3811) и садхана пяти богинь (Toh. 3126, *bsung ba lnga'i cho ga = pañcarakṣa-vidhī*).

Ачарья Джетари, “тот, кто побеждает врагов” (*dGra las nam par gyal ba*), записал ритуал *gZungs (grva)* (возможно, Toh. 3128, *Pañcarakṣārcanavidhī*, автор не указан), садхану Пратисары со способом рисования ее охранного круга (Toh. 3127, *Mahāpratisarā cakralekhanavidhī*), садханы пяти богинь (возможно Toh. 3119-3123) и текст ритуала, позволяющего бесплодной женщине обрести способность деторождения (возможно, Toh. 3129, *gZa' dgu'i mchod pa'i cho ga*)<sup>12</sup>

#### 1.1.1.4. Ушниша семейства

Здесь имеются Ушниши: Виджая <*gtsug tor nam gyal*>, Вимала <*dri med*> и Ситатапатра <*gdugs dkar*>. К Ушнишавиджае относятся пять текстов:

1. *Sarvatathāgatoṣṇiṣavijaya-nama-dhāraṇī-kalpa-sahita* (Toh. 594),
2. *Sarvadurgatipariśodhani-uṣṇiṣavijaya-nama-dhāraṇī* (Toh. 597),
3. *Sarvatathāgatoṣṇiṣavijaya-nama-dhāraṇī-kalpa-sahita* (держущая дубинку Владыки Смерти) (Toh. 595),
4. *Uṣṇiṣavijaya-dhāraṇī* (Toh. 596),
5. *Uṣṇiṣavijaya-dhāraṇī-kalpa* (Toh. 598).

Первый и третий незначительно отличаются, что объясняется просто разными переводами одного оригинала. Они были произнесены Победителем Амитаюсом в Сукхавати в зале Пещеры Дхармасангити по просьбе Авалокитешвары. В обоих текстах речь

идет о девяти божествах. В том, где содержится выражение “держущая дубинку Владыки Смерти”<sup>13</sup>, объясняется, что Дхармараджа Яма сам обещал следовать за тем и защищать того, кто придерживается этой дхарани.

Второй текст был произнесен Бхагаватом на Небесах Тридцати Трех Богов. Когда Дэвапутре Суствхире были явлены знаки приближения смерти, он узнал, что через неделю должен умереть и переродиться в семи жизнях поочередно собакой, свиньей и другими существами, а потом — в аду Авичи. Он воззвал о защите к могущественнейшему из богов, к Индре, но получил ответ: “Я не могу тебе помочь” — и тогда, умоляя о помощи, он предстал перед Бхагаватом. Из ушниши Бхагавата вышли лучи света и раздалась звуки дхарани. После чего Дэвапутра повторял эту дхарани шесть дней, и все кармические препятствия, влекущие за собой перерождение в дурном уделе, были устранены.

В четвертом тексте излагаются только основы дхарани и того, как помещать ее в ступы. В пятом излагается садхана тридцати трех богинь Ушнишавиджая. Эта проповедь еще продолжается в наше время.

Относительно *Вималошниша-дхарани (Vimaloṣṇiṣa-dhāraṇī)* (Toh. 599): Бхагават пребывал в обители богов Тушиты. Якша Улкамуха сказал Вималаманисаре, сыну (одного из) тридцати трех богов: “Через семь дней ты умрешь и переродишься в аду Авичи. Так задумайся о том, как избежать этого!” Тот обратился с мольбой о защите к Индре, могущественнейшему из богов, но получил ответ: “Я не могу тебе помочь” — и тогда, умоляя о помощи, он предстал перед Бхагаватом. Бхагават поведал ему о страданиях, которые его ожидают, когда тот умрет и переродится в аду Авичи. Охваченный ужасом, Дэвапутра стал молить Бхагавата избавить его от такой (участи). Тогда из ушниши Бхагавата вышли бесчисленные лучи света и раздалась звуки ритуалов дхарани. Так прозвучал ритуал и слова о его пользе.

Есть три основных комментария к *Вималошниша-дхарани*: комментарий к дхарани (Toh. 2688) и ритуал (Toh. 3080, *Sāccha lnga gdab-pa'i cho ga*) Сахаджалалиты, касающийся строительства ступ и изготовления керамических изображений будд (*sāccha*)<sup>14</sup>; и подробный ритуал подношения Вимале (Toh. 3068 или 3069) Шантаракшиты.



Описываются восемь мандал Вималы. В тексте самой тантры описываются первая и вторая, а именно: мандала благовоющей воды, относящаяся к возведению ста восьми ступ, и мандала благовоющей воды, относящаяся к возведению пяти ступ. В комментарии описывается третья, мандала различных семейств, а также пять кратких мандал семейств.

Существуют четыре текста Ситатапатры. Есть *Сарвататхагатошнишаситатапатра-нама-анараджитапратьянгирамаха (видьяраджни)* (*Sarvatathāgatoṣṇiṣasitātapatrā-nāmaparājītapratyaṅgirāmahā (vidyārājñī)*) (Toh. 590) и второй текст, к названию которого добавляется *paramasiddha* (Toh. 591)<sup>15</sup>, являющийся другим переводом. В этих ранних переводах упоминается, что Бхагават пребывал в месте собрания богов, называемом Судхарма, в Небесах Тридцати Трех Богов. Существуют извлечения из этих двух произведений, одно с введением (Toh. 593)<sup>16</sup>, другое без введения (Toh. 592)<sup>17</sup>, которые немаловажны в мире богов и известны в мире людей. Среди этих (четырех), то, в котором содержание является более полным, называется *парамасиддха* (Toh. 591)

Комментарий к нему (Toh. 2689) Шурангамавармана освещает четыре мандалы, основанные на разделении дхарани на четыре вида: *видья, мантра, хридая* и *упахридая*.<sup>18</sup> Это толкование обычно принимается как основополагающее, но мы не считаем его целиком безошибочным.

Только четырнадцать “образцов” (dre sna), составленных ачарьей Чандрагомином, заслуживают доверия. В их число входит *Садхана* (Toh. 3084), “Рисование охранного круга” (*bSrung 'khor bri thabs*) (Toh. 3086), *Дхарани-видхи (Dharāṇi-vidhī)*, *Бали-видхи (Bali-vidhī)* (Toh. 3084) и *Янтра* ('Khrul 'khor) (Toh. 3087).

Имеется также *Унадеша* (Toh. 3110) Ваджрасаны и *Хома-видхи (Homa-vidhī)* (Toh. 3105) ачарьи Тикшнаваджры. Два ритуала мандалы ачарьи Падманкуши (Toh. 3106) и ачарьи Вармаваджры (Toh. 3108) не являются “чистыми”, потому что в них обсуждаются обеты, дхарани и т. д. пяти семейств (кула). Существует объяснение, которое приписывает авторство Чандрагомина *мандала-видхи*, осуществляющей четыре посвящения, но это выдумка тибетцев.

Что касается названия *Лэгдэн* (Legs ldan), которое встречается в

(сочинениях о) Ситатапатре, некоторые тибетцы утверждают, что это обозначение *Лэгдэн нулсум* (Legs ldan spun gsum), но на самом деле имеется в виду *Гонпо бэнг* (mGon po beng).<sup>19</sup>

*Цугтор Барва* (gTzug tor 'bar ba) — это извлечение из первой главы *Манджушри-мула-тантры*. Принято считать, что широко известное *Цугтор нагмо* (gTzug tor nag mo) написано обитающими в Тибете существами не из рода людей.

Что касается помещения дхарани на иконы, то некоторые тибетцы помещают дхарани цикла Ушниши на ушнишу, дхарани урны изображаются урной и т. д. Однако наша школа считает, что чем выше Тантра соответствующей дхарани, тем выше эта дхарани должна помещаться.

#### 1.1.1.5. Мужские и женские гневные божества семейства

Что касается дхарани мужских и женских божеств семейства: Однажды, когда Бхагават пребывал во дворце Чистая Обитель, он призвал Манджушри и дал ему благословение (*adhiṣṭhāna* <byin gyis brlabs>), после чего Манджушри произнес *Кродхавиджаякалпагухья* (*Krodhavijayakalpaguhyā*), в которой были полностью все двенадцать тысяч шлок, а в сокращенном виде — три тысячи шлок. Ни той, ни другой среди людей нет. В самом кратком виде она насчитывает тысячу шлок в двадцати одной главе (Toh. 604). В ней описываются шесть мандал Ямантаки, в числе которых находится мандала *Бечон мангпо* (Be son mang po; *mahā-daṇḍa*), а также многие ритуалы (*видхи*) вместе с рядом чудотворных действий<sup>20</sup>.

Кроме того, имеется *Чундидэви-дхарани (Cundīdevī-dhāraṇī)* (Toh. 613), *Дхваджагракеюра-дхарани (Dhvajāgrakeyūra-dhāraṇī)* (Toh. 612) и другие.

#### 1.1.1.6. Вестники и вестницы семейства

Что касается тантр вестников и вестниц семейства, то существуют *Бахупутрапратисарана-нама-дхарани (Bahuputra pratisaraṇa-nāma-dhāraṇī)* (Toh. 615), *Сумукха-нама-дхарани (Sumukha-nāma-dhāraṇī)* (Toh. 614), *Чоравидхвасана-нама-дхара-*



ни (*Coravidhvaṃsana-nāma-dhāraṇī*) (Toh. 629) и другие.

*Ачалакалма-мантра* (*Acalakalpa-tantra*) (Toh. 631) в девяти главах не является “чистой” из-за ошибок в структуре мантр (sngags btu).

#### 1.1.1.7. Бодхисаттвы, принадлежащие к семейству Татхагата

Например, Авалокитешвара находится в семействе Падма, но также он находится и в мандале семейства Татхагата.

Относящиеся сюда тантры — это сто восемь имен (*aṣṭottaraśata-nāma*) каждого из восьми близких учеников (“ближайших сыновей”: nye ba'i sras) (Toh. 634-641), а также *Манджушри-намаштаката* (*Mañjuśrī-nāmaśtaśataka*) (Toh. 642), *Майтреяпратиджня-нама-дхарани* (*Maitreyapratijñā-nāma-dhāraṇī*) (Toh. 643) и т. д.

#### 1.1.1.8. Обитатели Чистой Обители

Тантры богов, нагов, якшей и всех прочих, принадлежащих к семейству Татхагата следующие:

Сутра *Махамегха* (*Mūhamegha*) (Toh. 658) в ста тысячах глав представлена в тибетском переводе только одной главой, в которой описывается мандала нагов и множество ритуалов. Еще есть *Васудхара-нама-дхарани* (*Vasudhārā-nāma-dhāraṇī*) (Toh. 662) и *Грахаматрика-нама-дхарани* (*Grahamāṭṛkā-nāma-dhāraṇī*) (Toh. 660).

*Амритабхава-нама-дхарани* (*Amṛtabhava-nāma-dhāraṇī*) (Toh. 645) — тантра, описывающая подношения претам. Когда Бхагават пребывал в Раджагрихе, домохозяин Бхадрапала принес ему благовонную воду, в которую опустил снадобье и цветы, и молил его: “Да благословит Бхагават эту воду, дабы она смогла принести большое благо, если поднести ее всем буддам и бодхисаттвам шести семейств”. После этого Бхагават погрузился в самадхи, называемое “Появление нектара” (*amṛta-bhava*) и, выражая шесть дхарани, шесть мудр и шесть самадхи, наделил <воду> своим благословением.

Относительно текста *Yi dvags kha nas me 'bar ba la skyabs mdzad pa zhes bya ba'i gzungs* (Toh. 646; “Дхарани, называемое “Дарование защиты в отношении преты, изрыгающего пламя””): когда Бхагават

в городе Капила (т. е. Капилавасту) пребывал в роще Ньягродха, Ананда остановился в отдаленной части города и во вторую половину ночи ему явился прета, изрыгающий пламя, и сказал ему: “Через семь дней ты умрешь, а после смерти родишься в аду Авичи”. Ананда обратился к Бхагавату, который произнес дхарани омовения (*bali*), а также ритуал.

В другой раз, когда при подобных обстоятельствах то же самое сказала женщина-прета, Ананда обратился к Учителю, который произнес дхарани и ритуал омовения (*bali-vidhī*) *Kha 'bar ma'i gzungs* (Toh. 647; “Дхарани “Пылающий рот””).

Кроме того, среди других существует текст *Ye shes skar mda'i chab sbyin* (Toh. 649). Нигде не объясняется, как подносить воду существу в промежуточном состоянии (*antarābhava* <bar do>) с помощью *Капкана-дхарани* (*Kaṅkana-dhāraṇī*).

Еще есть *Ганапати-дхарани* (*Gaṇapatidhāraṇī*) (Toh. 665) и *Ганапати-мантра* (*Gaṇapati-tantra*) (Toh. 666) в двенадцати главах. В последней объясняются садханы “семейства партнерства” <rigs kha uag> двуруких, четырехруких и т. д. ганапати, а также обращение к ганапати с целью получения богатства, исполнения магических действий для обретения власти (над живыми существами) и уничтожения (демонов) и т. д. Как утверждали старые ученые, все они принадлежат к семейству Татхагаты.

Существует *Шри Махакала-мантра* (*Śrī Mahākālatantra*) (Toh. 667) в восьми главах, которая на самом деле есть тантра Шри Шадбхуджи (“Достоцимого Шестирукого”) и была произнесена Хаягривой по просьбе царя Вирупакши <miḡ mi bzang> “Дурной глаз”. Некоторые утверждают, что она принадлежит к семейству Татхагата, а другие — что к семейству Падма, поскольку она была произнесена Хаягривой, а сам Шестирукий есть Авалокитешвара.

#### 1.1.2. Семейство Падма

В семействе Падма есть пять категорий: глава семейства, хозяин семейства, мать семейства, мужские и женские гневные божества, слуги и служанки.

### 1.1.2.1. Глава семейства

Тантру главы семейства Бхагават произнес в городе Шравасти, обращаясь к Манджушри. Она содержит сто восемь имен Амитаюса верхней стороны света, сопровождаемых восхвалением его заслуг. Один текст (Toh. 674)<sup>21</sup> — “трехОмовый” а второй (Toh.675)<sup>22</sup>, — “двухОмовый, причем в последнем отсутствует часть мантры “Ом пунье пунье...”, а в первом она есть<sup>23</sup>. Утверждают, что один из этих двух текстов представляет Амитаюса из Сукхавати, а другой — Амитаюса из Акаништхи. Такое утверждение неправомерно, поскольку оба были произнесены как дхарани Амитаюса верхней части света (т. е. Акаништхи). В “ДвухОмовом” тексте в мантре есть пропуски, и поэтому ста восьми имен не насчитывается. Но нельзя сказать, что это две разные тантры.

Дхарани, называемая “Бессмертный звук барабана Амитаюса” (tshe drag med 'chi med rnga sgra'i gzhungs) вместе со ста восемью именами Амитаюса из Сукхавати и хвалами его заслуг (очевидно, Toh. 676, *Ārya Aparimitāyurjñānahṛdaya-nāma-dharaṇī*)<sup>24</sup> была произнесена для бхикшу Бхагаватом. Есть и некоторые другие тексты.

### 1.1.2.2. Хозяин семейства

Что касается тантр хозяина семейства, то большая коренная тантра (*мула-мантра*) Авалокитешвары называется *Падмаджала* (*Padmajāla*) <*Thugs rje chen po padma dra ba'i*, “Лотосная сеть великого сострадания”> (Toh. 681). Она была произнесена Бхагаватом на вершине горы Потала и имеет двенадцать глав. В ней объясняются двадцать семь основных мандал, включая мандалу одиннадцатиликого Авалокитешвары с тысячью двумястами сорока семью божествами и множество мандал, происходящих от них.

*Амогхапаша-калпараджа* (*Amoghapāśa-kalparājā*) тоже была произнесена Бхагаватом на вершине горы Потала. Одна ее часть (Toh. 686), состоящая из двадцати четырех разделов (*bam po*), была переведена. В ней понятно объясняются тонкие моменты дхарани и ритуалы вместе с рядом множества магического действий. Кроме того, есть небольшая *Амогхапаша-дхарани* (*Amoghapāśa-dhāraṇī*) (Toh. 687),

которая была напечатана отдельно от остального цикла из тысячи дхарани (первоначальной) *калма-мантры*, и поэтому не является другой тантрой. Есть еще одна часть (Toh. 689, *Kalparājavidhi*), переведенная из большой тантры, произнесенной Бхагаватом на горе Потала — она объясняет одну мандалу.

Есть две дхарани Авалокитешвары Синханады: большая (Toh. 703) и малая (Toh. 704). Малую Бхагават произнес на Ваджрасане, а большую — на вершине горы Потала по просьбе Арьи Манджушри, чтобы исцелить от проказы царя Ишварапрабху. Эти и многие другие дхарани содержатся в цикле Авалокитешвары.

### 1.1.2.3. Мать семейства

Самая важная тантра матери этого семейства — *Сарвататхагата-мантрапарам-вишвакарма-бхава-нама* (*Sarvatathāgata-māṭṛtārā-viśvakarma-bhava-tantra-nāma*) (Toh. 726) в тридцати пяти главах. В третьей главе содержатся хвалы Таре, оставленные на языке оригинала, санскрите: “Двадцать одно приветствие Таре” (*namastāre ekaviṃśati*). Некоторые заявляют, что эти хвалы не тождественны отдельному тексту двадцати одного приветствия (Toh. 438, *Namastāre ekaviṃśatistotra-guṇahitasahita*) и что этот отдельный перевод относится к Ануттара-тантре, поскольку комментарий к нему (Toh. 1685-1689) сделан ачарьей Сурьягуптой в стиле Ануттары. Однако, каков бы ни был комментарий, вовсе не обязательно, чтобы два исходных текста были неодинаковы. [Например] к *Манджушри-нама-сангити* (Toh. 360) ачарья Лиладжра (Toh. 2533) и Манджушрикири (Toh. 2534) сделали комментарии в стиле Йога-тантры, а большой комментарий к Калачакре (Toh. 845, *Vimala-prabhā*) толкует ее в стиле Ануттары, и Арьядэва объясняет, что в ней содержится смысл стадии завершения [Анuttара-тантры], цитируя отрывок: “Буква А превосходит все буквы...” (*akāraḥ sarvavarṇāgyo...*)<sup>25</sup>

Существует также *Тара-намашатаката* (*Tārā-nāmūṣṭāśataka*) (Toh. 727 и 728), которая была произнесена Авалокитешварой по просьбе Ваджрапани, чтобы защитить живых существ от восьми опасностей. На основе этого текста ачарья Чандрагомин написал *Ашташатакадхана* (*Aṣṭaśatasādhana*) (Toh. 3665), которая включает

в себя ряд магических действий (вероятно, имеются в виду все его сочинения Toh. 3669-3670).

Кроме того, в цикле Тары есть многочисленные малые тексты.

#### 1.1.2.4. Мужские и женские гневные божества семейства

Что касается их тантр, то большие тантры, такие как *Шри Хаягрива-сантати* (*Śrī Hayagrīva-saptatī*) не переведены на тибетский язык. Переведено избранное под заглавием *Хаягрива-дхарани* (*Hayagrīva-dhāraṇī*) (Toh. 733). В *Парнашавари-нама-дхарани* (*Parṇaśavarī-nāma-dhāraṇī*) (Toh. 736) содержится краткое описание дхарани и ритуала; в *Парнашавари-сутре* (Toh. 735), называемой также (*Парнашавари-*) *кальпой*, имеется краткое описание садханы, ритуала и ряда магических действий. Сохранились только эти три текста.

#### 1.1.2.5. Слуги и служанки семейства

К тантрам этого раздела относятся *Балавати-нама-пратьянгир* (*Balavatī-nāma-pratyāṅgirā*) (Toh. 737), *Махалакшми-сутра* (*Mahālakṣmī-sūtra*) (Toh. 740) и другие.

### 1.1.3. Семейство Ваджра

В семействе Ваджра тоже имеется пять категорий: глава семейства, хозяин, мать, мужские и женские гневные божества, а также слуги и служанки.

#### 1.1.3.1. Глава семейства

Что касается главы этого семейства, то существует дхарани Акшобхьи, которая очищает все неблагоприятные участи (Toh. 743, *Sarvakarmāvarṇaviśodhanī*); но принадлежит ли она к семейству Ваджра или к семейству Татхагата, еще нужно установить. Будон Ринпоче и другие старые авторитеты считают, что она относится к главе семейства Ваджра, к тому же нет иной тантры, которая обладала бы

основными качествами.

#### 1.1.3.2. Хозяин семейства

Хозяин этого семейства — Ваджрапани. Его тантра — *Ваджрапатала-мантра* (*Vajra-pātāla-tantra*) Существует три перевода, не являющихся тождественными. Текст в двадцати пяти главах был переведен Сакья-пандитой (Toh. 744, издание *Каджура* Дерге); текст в тринадцати главах был переведен Пагпа Шерабом, переводчиком из Зангкара; а текст в семи главах — бхикшу Чадонгваченом (Bya gdong ba can). Кроме того, есть *Бхута-дамара-мантра* (*Bhūta-dāmara-tantra*) (Toh. 747) и *Ваджрачанда-мантра* (*Vajracāṇḍa-tantra*), в которой имеются Коренная тантра (Toh. 458), Последующая тантра (Toh. 459) и Тантра, следующая за последующей (Toh. 460).<sup>26</sup>

*Ваджравидарана-нама-дхарани* (*Vajravidāraṇā-nāma-dhāraṇī*) (Toh. 750) в переводах состоит из двадцати пяти шлок. Некоторые говорят, что она была произнесена на Ваджрном Троне.<sup>27</sup> Однако великий наставник (*маха-ачарья*) Буддагухья, цитируя *Ачинья-сутру* (*Acintya-sūtra*) (возможно, Toh. 47, *Tathāgatācintyaguhyānirdeśa-sūtra*), возражает, заявляя, что Ваджрный Трон, место высшего просветления (*abhisambodhi*) — это место, где был побежден Мара, но никакие другие существа [а эта дхарани одолевает других существ], и потому она была произнесена не там. На самом же деле она проявилась, когда Бхагават пребывал на юго-восточной стороне благороднейшей из гор — на вершине Сумеру, алмазной груди, грани которой представляют собой алмаз (ваджру). Царь Аджаташатру, одним из имен которого было Царь Дурное Сердце, убил своего отца, благочестивого царя Бимбасару. Следуя его примеру, проявляющему десять греховных деяний, люди погрязли в греховном поведении, вследствие чего те миряне, которые радовались праведным делам, стали бессильны, а те, что предавались дурным делам, обрели власть; народ страдал от болезней и т. п. По этой причине Четыре Махараджи явились перед Бхагаватом и попросили дать средство защиты от тех (кто предается злу). Бхагават призвал Ваджрапани: “Придумай средство защиты от них!” И тогда, благодаря силе Будды и его благословию, Ваджрапани принял тело *ваджра-видарана* (тело,



сокрушающее все препятствия) и выразил (это средство) речью.

Эта (первоначальная тантра) имела сто восемь глав, но на тибетский язык была переведена только одна первая глава. Остальные главы составляют не только Последующую тантру, но и Объяснительную тантру этой (первой главы). Поэтому утверждение (в *Ваджравидарана-дхарани*): “Это коренная тантра для всех тантр” — означает, что эта первая глава является коренной тантрой для остальных глав, и не означает, что эта тантра является коренной для всех четырех разделов тантр (т. е. Крия и т. д.). Объяснительная тантра (*Ваджра*) *видараны*, которая не входит в указанные сто восемь глав и называется *Ваджрмерушикхара-кутагара-дхарани* (*Vajrameruśikhara-kūṭāgāra-dhāraṇī*) (Toh. 751), (тоже) была переведена на тибетский язык.

Таковы главные тантры хозяина семейства, которые были переведены вместе с некоторым числом малых текстов. Сакья-пандита и другие высоко ценили *Бхуркумкүта-дхарани* (*Bhurkumkūṭa-dhāraṇī*), но Будон Ринпоче и другие не решались признать ее чистой или нечистой тантрой.

#### 1.1.3.3. Мать семейства

Что касается ее тантр, то существует “Дхарани бушующего пламени” (Toh. 752, *Anala-pramohani-dhāraṇī*).

#### 1.1.3.4. Мужские и женские гневные божества

Здесь есть тантра *Кундальямрита* (*Kuṇḍalyamṛita*) (Toh. 755).

#### 1.1.3.5. Слуги и служанки семейства

Что касается тантр, принадлежащих вестникам, вестницам, слугам и служанкам этого семейства, то *Махабала-дхарани* (*Mahābala-dhāraṇī*) (Toh. 757), *Ваджраширикхала-тантра* (*Vajraśṛīṅkhala-tantra*) (Toh. 758), *Ваджратунда* (*Vajratuṇḍa*) (Toh.

759), *Ваджралохатунда* (*Vajralohatuṇḍa*) (Toh. 760) и т. д. являются чистыми. Хотя *Махабала-дхарани* и подает повод, чтобы причислять ее к дхарани гневных божеств этого семейства, старые авторитеты относили ее к циклу вестников, вестниц, слуг и служанок. Существует также некоторое число поддельных текстов, например, *Дордже чагчу* (rDo gje lcags mchu), *Чагчу нагпо* (lCags nchu nag po) и *Кюнз шог барва* (Khyung gshog 'bar ba).

### 1.1.4. Мирские семейства Крия-тантры

#### 1.1.4.1. Семейство богатства (*мани-кула*)

Здесь имеется *Манибхадра-дхарани* (*Mañibhadra-dhāraṇī*) (Toh. 764); ее *Калпа* (Kalpa) (*Mañibhadrayakṣena-kalpa*; Toh. 765); *Джамбаладжалендрайотхалабдха-кална* (*Jambhalajalendrayathālabdha*) (Toh. 770), которая учит, как представлять Желтого Джамбхалу, описывает посвящение и т. д.; и *Нартакапара-кална* (*Nartakapara-kalpa*) (Toh. 766-767)<sup>28</sup>.

Относительно последнего сочинения некоторые утверждают, что Вайшравана — это Нартакапара (“непревзойденный танцор”), но объявлять последнего Вайшраваной, как это настойчиво делалось, нет никаких оснований. Так, (в тантре говорится, что) в те времена, когда Бхагават пребывал во дворце Ивовые Листья (*aṭākāvati*), в том же дворце в числе его свиты жил сын Вишрамы по имени Нартакапара. Царь Вайшравана попросил Бхагавата изложить видья-дхарани на благо своей обширной свиты. И тогда тело Бхагавата испустило безмерные лучи света, озарившие бесконечные миры (*локадхату*). Затем эти лучи вернулись обратно и, сойдясь, вошли в макушку Нартакапары, сына Вишрамы — и Нартакапара мгновенно стал великим гневным божеством (*махакродха*) и произнес перед Бхагаватом собственные *видьи* <rig sngags>. Придав им действенность своим благословением, Бхагават подробно объяснил связанные с этими видьями чудотворные действия. Итак, во всех главах до десятой излагаются видья-дхарани и ряд магических действий и т. д., связанные с Нартакапарой. В одиннадцатой главе великий предводитель якшей Санджня просит Бхагавата сообщить различные имена Вай-



шраваны. Поэтому Бхагават благословил Ваджрапани, после чего тот произнес великое множество имен Вайшшраваны, и одним из них было Вишрама. Следовательно, Нартакапара — сын Вайшшраваны, а никак не он сам. В главах тринадцатой и пятнадцатой описываются ритуал и ряд магических действий, связанные с Вайшшраваной. В других главах речь идет о других вещах.

В заключение можно добавить, что многие мелкие подробности были переведены на тибетский язык.

#### 1.1.4.2. Семейство пятерых (*паньчака-кула*)

Здесь мы имеем *Мекхала-дхарани* (*Mekhalā-dhāraṇī*) (Toh. 772). Когда Бхагават пребывал в городе Раджагрихе, один людоед (ракшаса) напал на Рахулабхадру, и тот был этим очень напуган. В слезах он предстал перед Бхагаватом, умоляя о помощи, и Бхагават произнес Мекхала-дхарани, видья-дхарани, поднесенную yakшей.

#### 1.1.4.3. Мирское семейство (*лаукика-кула*)

Здесь имеется *Ригнагки гьялмо бугченмо* (*Rig sngags kyī gyal mo dbugs chen mo*) (Toh. 773, но в каталоге и в тексте Канджура — *rgyal po...chen mo*)<sup>29</sup>. Однажды на рассвете властелин всех духов стихий (бхута) по имени Пингала<sup>30</sup>, у которого были оскаленные клыки, пришел к Бхагавату и сказал: “Бхагават, я властелин всех духов стихий. Когда я голоден, мне стоит дунуть и всякое живое существо, которого затронет мое дыхание, будет поражено чумой, а его жизненная сила служит мне пищей. Прошу, выслушай эту видья-дхарани, которая защитит тех, кто ее знает, от вреда, причиняемого моим дыханием”. И он произнес видья-дхарани. Затем он принял обет, что отныне не будет наносить вред своим дыханием и стал верующим мирянином.

#### 1.1.5. Общая Крия-тантра

Что касается общих тантр Крия-тантры, то (ныне) их четыре: 1. *Саманьявидхинам гухья-тантра* (*Sāmānyavidhīnam-guhyā-tantra*)

(Toh. 806), 2. *Сусиддхи* (*Susiddhī*) (Toh. 807), 3. *Субахунарипричча* (*Subāhuparipṛcchā*) (Toh. 805), 4. *Дхьяноттара* (*Dhyānottara*) (Toh. 808). В отдаленные времена тексты (этой категории) были более многочисленны, а с приближением нашего времени их становилось все меньше.

В одной из этих тантр, *Саманьявидхинам гухья-тантре*, излагаются циклы посвящений (*абхишека*), которые служат доведению до зрелости тех, кто еще не созрел. В ней приводятся тысяча пятьсот мандал трех семейств, т. е. мандалы семейства Татхагата и т. д. В ней подробно разбираются методы ритуала земли (*sa chog*) и ритуала подготовки (*sta gon gyī cho ga*), которые являются необходимыми для этих (мандал), как и для всех мандал Крия-тантры, а также и для других трех разделов Тантры (т. е. Чарья-, Йога- и Ануттара-тантр). Все это излагается в сплошном тексте без разбивки на главы.

Относительно *Сусиддхи*: некий грозный человек по имени Сусиддхи(карин)<sup>31</sup> выполняет магические действия защиты от вмешательства демонов, а поскольку тему тантры излагает этот грозный человек, она называется *Сусиддхи-тантрой*. В ней подробно излагается ритуал применения видья-дхарани, метод обретения тех сиддхи, которые требуют большого числа магических действий, защита согласно Крия-тантре и основанные (на этом) обязательства.

*Субахунарипричча* в меньшей мере учит ритуалам посвящения, которые не объясняются в *Саманьявидхинам гухья-тантре*, а также методам применения видья-дхарани, которые не объясняются в *Сусиддхи*, но более подробно учит методам обретения сиддхи посредством большого числа магических действий умиротворения, расширения, покорения и уничтожения.<sup>32</sup> Говорят, что Субаху был сыном Ваджрапани и бодхисаттвы, которая должна была родиться еще один раз.

*Дхьяноттара* — это часть принадлежащей к Крия-тантре большой тантры, называемой *Ваджрошпиши-тантра* (*Dhyānottara*). Ее также рассматривают как разновидность Последующей тантры. В ней рассматриваются десять тем: 1. особенности места практики, 2. истинная сущность самого себя <*bdag de kho na nyid*>, 3. истинная сущность видья-дхарани, 4. истинная сущность божества, 5. дхьяна пребывания в огне, 6. дхьяна пребывания в звуке, 7. дхьяна, дающая

освобождение за пределами звука, 8. ритуал участия в практике видья-дхарани, 9. ритуал подношения сжиганием, 10. ритуал посвящения. В трех из них, озаглавленных “истинная сущность”, излагаются четыре составляющих начитывания мантры, которые очень важны и в Крия-, и в Чарья-тантре. В разделе “ритуал участия в практике видья-дхарани” показано, как выполнять приближение (*sevā*), предвѣряющую [главную часть], и как выполнять то, что [ее] завершает.

Если человек хочет понять последовательность пути становления буддой посредством Крия-тантры, он должен понять смысл этих четырех тантр (о которых говорилось выше). На кого из комментаторов следует положиться? Руководства великих авторитетных учителей Чандрагомина, Шантаракшиты и т. д. рассматривают только малые вопросы ритуалов. Поэтому следует положиться на Буддагухью и Варабодхи (Byang chub mchog), на двух знающих учителей Крия- и Чарьятантры, которых в Индии почитают как солнце и луну. Буддагухья написал *Дхьяноттара-тику* (*Dhyānottara-tikā*) (Toh. 2670), *Субахупарипричча-пиндартху* (*Subāhupariprccha-piṇḍartha*) (Toh. 2671) и *Цигдонги джедчанг* (*Tshig don gyi brjed byang*) (Toh. 2672). Варабодхи написал комментарий (к *Сусиддхи*), озаглавленный *Лэгд-рубки таб ньебар дуна* (*Legsgrub kyi thabs nye bar bsdus pa*) (Toh. 3066, числится как *Legs par grub par byed pa'i sgrub pa'i thabs bsdus pa*).

1.2. Основы посвящения и соблюдения обетов в Крия-тантре

В *Ваджравали-нама-мандала-садхане* (*Vajrāvali-nāma-sādhana*) (Toh. 3140) ачарья Абхаякара учит, что тот, кому даруют шесть посвящений (*абхишека*): цветочной гирлянды, воды, короны, ваджры, колокольчика и имени — получает право слушать и объяснять тантры, принадлежащие к Крия- и Чарья-тантре, и непосредственно учить посвящениям; и следовательно, в Крия- и Чарья-тантре нет никаких иных посвящений, кроме этих шести.

В *Джняна-тилака-тантре* (*Jñāna-tilaka-tantra*) (Toh. 422) сказано:

Посвящения воды и короны  
Знамениты в Крия-тантре;  
Посвящения ваджры, колокольчика и имени  
Знамениты в Чарья-тантре;  
Необратимое посвящение  
Открывают в Йога-тантре...

Этот отрывок показывает, что в Крия-тантре есть только посвящения цветочной гирлянды, воды и короны, в Чарья-тантре к ним добавляются только три посвящения, ваджры, колокольчика и имени, а в Йога-тантре добавляется только посвящение ваджрачарьи (*vajra-ācārya*, <rdo rje slob dpon>), [называемое] необратимым (*avaivartika*), и что никаких иных [в этих трех разделах Тантры] нет, но Анутгара-тантра дополняет их тремя высшими посвящениями.

Тогда почему же ачарья Рахула-шри-кальянамитра (в Toh. 1818: *Yugalanaddhaprakāśa-nāma-sekaprākriya*)<sup>1</sup> утверждает, что в Крия- и Чарья-тантре среди других есть посвящение ваджрачарьи? Он говорит о том, что пророчество (*vyākaraṇa*), поощрение (*praśvāsa*) и позволение (*anujñā*) — это посвящение ваджрачарьи, но это не исчерпывающие составляющие посвящения ваджрачарьи. Чтобы посвящение ваджрачарьи было полным, следует сначала принять обя-

зательства (*samañ*); согласно правилам, необходимо получить пять посвящений знания (видья), а затем — три обязательства.

Три обязательства: 1) обязательство ваджры (*ваджра-самая*), 2) обязательство колокольчика (*гханга-самая*), 3) обязательство мудры. Обязательство ваджры заключается [во-первых] в том, чтобы созерцать Ваджрасаттву; дабы сообщить истинную сущность <de kho pa nyid> ваджры, в руку <посвящаемого> вкладывают ваджру, чтобы он сжал ее в ладони. Обязательство колокольчика заключается в том, чтобы сообщить <посвящаемому> истинную сущность колокольчика, для чего дают сжать его в ладони. Обязательство мудры заключается в том, что <посвящаемому> дают *видью* <rig ma>, чтобы, обняв ее, он погрузился в единство “блаженства-пустоты” (*сукха-шунья*).

Как в Йога-тантре, так и в Ануттара-тантре есть полные посвящения ваджрачарьи, а обязательства ваджры и колокольчика в Йога- и Ануттара-тантре отличаются очень незначительно, но существует большая разница в отношении обязательства мудры.

Обязательство мудры Йога-тантры заключается в том, чтобы создать Великую Мудру (*махамудру*), то есть тело божества. Поэтому от ученика требуется только созерцать тело Ваджрасаттвы.

Обязательство мудры Ануттара-тантры тоже подразумевает Великую Мудру, тело божества, но кроме того необходимо зародить и видью, такую как Ваджрадхатвишвари (*Vajradhātviśvarī*). Возникшее благодаря объятию с этой [видьей] единство блаженства и пустоты — главная часть посвящения ваджрачарьи. Как сказано в *Хеваджра-тантре*: “Двумя руками он обнимает шестнадцатилетнюю Праджню. Благодаря соединению ваджры и колокольчика постигают посвящение ваджрачарьи”.<sup>2</sup>

Следовательно, три низших Тантры никоим образом не говорят о реальной видье и о рождении объекта медитации, включающего в себя объятие с созерцаемой богиней.

В наше время самые распространенные посвящения Крия-тантры следующие: а) в семействе Татхагата — посвящение пяти *сунгда* (*gzungs grva*), посвящения Ситатапатры и Маричи; б) в семействе Падма — посвящение Амигаюса Джетари с девятью божествами (Toh. 2700, *Aparamitāyurjñānavidhi-nāma*); в) в семействе Ваджра — по-

священия Ваджрапани Бхутадамары (*Bhūtaḍāmara*) и белого Ваджравидараны (*Vajravīdāraṇa*) с множеством божеств, переданное махасиддхой Шаварипой, что дошло в таких его сочинениях, как мандала-видхи (Toh. 2932, *Vajravīdāraṇā-nāma-dhāraṇamaṇḍalavidhī ratnadyutī-nāma*).

Кроме того, каковы бы ни были посвящения Крия-тантры, вначале согласно правилам выполняют ритуал земли (*sa chog*) и подготовку (*sta gon*). После этого получают посвящение цветочной гирлянды, посвящение воды и посвящение короны. По получении последнего пророчества, поощрение и позволения вступают в силу, если их применять, и не случается никакого нарушения, если их не применять. Однако, если они дополняют четыре посвящения (т. е. посвящение сосуда и три высших посвящения), это равносильно самовольному еретическому нововведению.

Далее, что касается способа дарования посвящения, то в коренной Йога-тантре *Таттвасамаграха* (*Tattvasaṃgraha*) (Toh. 479) сказано: “Чтобы войти в эту великую ваджрадхату-мандалу, нет нужды исследовать, является ли человек годным или негодным сосудом”. Вследствие непонимания этого высказывания допускалась большая ошибка дарования посвящения разом сотням годных и негодных сосудов. Смысл этой выдержки из *Таттвасамаграхи* толкуется в объяснительной тантре *Ваджрасаекара* (*Vajrasāekhara*) (Toh. 480) такими словами: “Если взять годный и негодный сосуды, то годный сосуд может и войти в мандалу, и получить посвящение”. Значит, негодный сосуд может только войти в мандалу, но при этом не получить посвящение. Относительно случая, когда входят в мандалу, но при этом не получают посвящения, в мандала-видхи *Ваджродая* (*Vajrodaya*) ачарьи Анандагарбхи (Toh. 2516) говорится: “Не следует говорить этому человеку: “Отныне ты, имярек...”. Это означает, что [посвящаемый] не принимает обет.

В мандала-видхи *Ваджравали* (*Vajrāvali*) (Toh. 3140) ачарья Абхаякара объясняет, что разница между годным и негодным сосудом заключается в том, способен ли человек соблюдать обеты (*saṃvara*). Чрезвычайно знающий ачарья Шантипа в своем комментарии (Toh. 1871, *ṭikā*) к четыремстам пятидесяти строфам *Маньчжу-ваджры Гухьясамаджамандала-видхи* (*Guhyasamājamaṇḍalavidhī*)

(Toh. 1865) великого ачарьи Дипанкарабхадры объясняет, что соблюдение обетов бывает двух видов: соблюдение общих (*sādhāraṇa*) и особых (*asādhāraṇa*) обетов; а также что общие обеты это 1) принятие прибежища в [Трех Драгоценностях], 2) зарождение ума просветления и 3) обет бодхисаттвы. Причем сначала принимают прибежище (*śaraṇa-gaṃana*), затем обет устремления (*praṇidhāna-saṃvara*), а затем обет вхождения (*praveśa-saṃvara*). Он объясняет, что только тогда даруют посвящения пяти видов. Особые же обеты — те, что объединяются в пять семейств; к ним имеет отношение тот, кто желает и способен соблюдать общие и особые обеты пяти семейств.

Относительно этого он (т. е. Шантипа) объясняет: тот, кому предстоит соблюдать обет видьядхары, получает полное посвящение ваджрачарьи, наряду с тремя высшими посвящениями. Если же не получено посвящение ваджрачарьи, то человек не готов соблюдать обеты пяти семейств; а если он подготовлен соблюдать обеты пяти семейств, ему даруют посвящение ваджрачарьи. Отсюда следует, что, получая посвящение Крия- и Чарья-тантры, совершенно неуместно принимать обеты пяти семейств и т. д. Поэтому мы не принимаем за достоверный источник мандала-видхи Сигатапатры, написанные пандитой Падманкушей (Toh. 3106) и Вармаваджрой (Toh. 3108), которые знакомят с принятием обетов пяти семейств. В *Саманьявидхишам гухья-тантре* (*Sāmānyavidhīnaṃ guhya-tantra*) (Toh. 806) тоже говорится просто о соблюдении обетов принятия прибежища, зарождения ума [просветления] и бодхисаттвы.

Описанный выше способ объяснения (т. е. толкование Шантипы) относится к двум высшим Тантрам (Йога- и Ануттара-тантре). Кроме того, и в Крия- и в Чарья-тантре, согласно комментарию Будхагухьи (Toh. 2663) к *Махавайрочана-сутре*, тот, кто не способен соблюдать обеты, может просто войти в мандалу, а если способен, то сначала должен соблюдать только то, о чем выше говорилось как об общих обетах, а уже затем получать посвящения вплоть до посвящения имени.

Короче говоря, тот, кто не способен соблюдать общие и особые обеты, допускается только войти в мандалу без получения какого-либо посвящения. Таково учение относящейся к Йога-тантре

коренной тантры *Таттвасамграха*, ее объяснительной тантры, *Ваджрашекхара*, и мандала-видхи (Йога-тантры) — *Ваджрордая*. Что касается уровня Ануттары, то о ней говорится в комментарии (Toh. 1871) к мандала-видхи в четырехстах пятидесяти строфах (Toh. 1865). А Буддагухья в своем комментарии (Toh. 2663) к *Махавайрочане* объясняет, что тем же самым принципом руководствуются и Крия-, и Чарья-тантра.

Кроме того, если даются только посвящения пяти видов, то посвящение ваджрачарьи не получают и обеты пяти семейств не принимают. Ачарья Шантипа, махасиддха Лвавапа, Ратнаракшита, ачарья Анандагарбха и ачарья Абхаякара учат, что каждый принимающий обеты пяти семейств должен получить освящение ваджрачарьи.

Если же кого-то допустят только войти в мандалу, но не получить посвящение, то какая от этого польза? Если человек принимает обет прибежища и относится к мандале с верой, то это благоприятствует его очищению от грехов, накопленных за многие кальпы, и закладывает в его поток сознания (*сантана*) склонность в будущем стать годным сосудом для вступления на глубокий путь мантры (Ваджраяны).

Пять посвящений видов Крия и Чарья и пять посвящений видов Йоги одинаковы в том, что являются пятью посвящениями видов, однако цели у них разные, и в этом заключается большая разница между высоким и низким.

В *Сусиддхи* объясняется, что если из трех семейств Крия-тантры получить посвящение только семейства Татхагаты, то, даже не получив посвящения других двух семейств (т. е. Падма и Ваджра), имеешь право созерцать божеств трех семейств, начитывать их дхараны и слушать их тантры. Однако необходимо получить пророчество и разрешение этих божеств.

Если было получено посвящение семейства Падма, но не получено посвящение других семейств, имеешь право созерцать, начитывать и слушать тантры двух семейств (т. е. Падма и Ваджра), однако не имеешь права в отношении семейства Татхагаты.

Если получено посвящение семейства Ваджра, но нет посвящения двух других семейств, имеешь право созерцать, начитывать и слушать тантры только лишь этого семейства Ваджра, но не имеешь



права делать это по отношению к другим семействам.

В чем заключается соблюдение общего обета, которое необходимо для получения посвящений Крия и Чарьи? Соблюдение обета ума просветления сводится к зарождению ума вхождения (*praveśa-citta*) и ритуальное (при помощи *видхи*) его принятие. Даже когда силой созерцания ум вхождения зародился в потоке сознания, если не принять его с помощью ритуала, он не становится обетом (*saṁvara*, т.е. не “соблюдается вместе”).

“Общим” (*sādhātana*) обет называется потому, что его следует соблюдать и тогда, когдаходишь путем Парамитяны, и тогда, когдаходишь путем Мантраяны, и кроме того, если речь идет о Мантраяне, то его следует соблюдать, какой бы раздел Тантр ни послужил способом вхождения, а в случае Ануттара-тантры его следует соблюдать независимо от того, осваиваешь ли путь зарождения (*utpatti*) или путь завершения (*niṣpanna*)<sup>3</sup>. Поэтому говорят об “общем обете”.

Что касается того, в каких случаях ученику нужно его принимать, то заслуживающие доверия тексты выдвигают три точки зрения. Согласно одной, его нужно принимать и в случае подготовительного ритуала, и при вхождении в мандалу; согласно другой, — только в первом случае, но не во втором; согласно третьей, — только во втором, но не в первом.

Какие слова произносят, принимая этот обет? Они приводятся в *Ваджрапаньдэжара-тантре (Vajrapañjarā-tantra)* (Toh. 419):

- 1) Принимаю прибежище в Трех Драгоценностях,  
Раскаиваюсь в каждом из своих грехов,  
Радуюсь добродетелям живых существ,  
Направляю свой ум на просветление Будды.\*  
<\*dkon mchog gsum la bdag skyabs mchi /  
sdig pa thams cad sj sjr bshags /  
'gro ba'i dge la rjes yi rang /  
sangs rgyas byang chub yid kyis gzung />
- 2) В Будде, его Учении и высшем собрании  
Принимаю прибежище вплоть до просветления;  
Дабы достичь своей цели и цели других,  
Зарождаю ум просветления.\*\*  
<\*\*\*sangs rgyas chos dang tshogs mchog la /

byang chub bar du bdag skyabs mchi /  
rang gzhan don ni rab bsgrub phyir /  
byang chub sems ni bskyed par bgyi />  
3) Зародив ум высшего просветления,  
Буду заботливо служить всем живым существам,  
Ревностно выполнять лучшую практику Просветления.  
Да стану я буддой на благо всех живых!\*\*\*  
<\*\*\*byang chub mchog gi sems ni bskyed bsgyis nas /  
sangs can thams cad bdag gis mgron du gnyer /  
byang chub spyod mchog yid 'ong spyad par bgyi /  
'gro la phan phyir sangs rgyas 'grub par shog >

Во многих мандала-видхи цикла Гухьясамаджи, в мандала-видхи Ваджравали ачарьи Абхаякары и во многих других произведениях применяется метод принятия обета вхождения (*praveśa-saṁvara*) с произнесением только первой строфы. Во многих же других мандала-видхи принятие обета сопровождается применением всех строф.

Если используется только первая строфа, необходимо толковать первые три строки как изложение метода зарождения ума вхождения, а последнюю строку: “Направляю свой ум на просветление Будды” — как указание на то, чтобы принять с помощью ритуала ум устремления и ум вхождения. Если же использовать все строфы, то строка “Направляю свой ум на просветление Будды” является заключительным итогом; а часть, начинающаяся со слов “В Будде, его Учении и высшем собрании” и заканчивающаяся словами “Стану заботливо служить всем живым существам”, — указывает на ритуальную сторону ума устремления. Строка “Ревностно выполнять лучшую практику Просветления” указывает на принятие ума вхождения с помощью ритуала.

Принимая с помощью ритуала ум устремления, недостаточно мысленно дать обет: “Да стану я буддой на благо всех живых!”, но следует принять его, дополняя следующей мыслью: “Пока я не достигну состояния будды, я не отрекусь от этого обета, в котором поклялся”.

Принимая таким способом ум устремления, следует знать то, что знать необходимо. Нужно знать следующее: В шесть периодов дня и ночи<sup>4</sup> следует думать о благах принятия прибежища и зарож-

дать ум <устремления>; отвергнув четыре черных вещи (*kr̥ṣṇa-dharma*), мы должны совершенствоваться и накапливать четыре белых вещи (*śukla-dharma*).<sup>5</sup> Поэтому, если не отвергнуть четыре черных вещи, в следующей жизни они станут причиной незарождения ума <устремления>, даже если в этой жизни ты зарождал ум <просветления> и не отвергал его. Тот же, кто отвергает зарождение ума, отрекается от надежды действовать на благо всех живых существ, а кто отрекается от надежды, то есть желая достичь состояния будды, отказывается от зарождения ума <устремления>.

Принимая с помощью ритуала ум вхождения, следует быть хорошо осведомленным о коренных падениях и второстепенных нарушениях обета бодхисаттвы и противостоять им.

Прежде чем получить посвящение, принимают обет бодхисаттвы. Ученик три раза повторяет за учителем слова, осознавая их смысл, как было сказано выше. Когда повторение слов закончено, в потоке сознания ученика зарождается обет. Если не делать этого с таким осознанием смысла, не будет ни зарождения обета бодхисаттвы, ни исправления его нарушения. А если не зарожден обет бодхисаттвы, не сможет зародиться обет Мантры.

Когда ритуал зарождения ума проводят с большой группой людей, сначала они должны прийти к такой решимости с помощью семичленного ритуала (*saptāṅgavidhi*)<sup>6</sup>, объяснения цели (*artha*) и пользы (*hita*). На стадии главной части [ритуала принятия обета] людям следует дать наставление: “Думайте так: я достигну совершенного состояния будды ради блага живых существ, и повторяйте это за мной”. Когда они повторяют слова наставника и зарождают в себе осознание, думая: “Я достигну состояния будды ради блага всех живых существ” — возникает большая заслуга. Когда ум устремления не принимают с помощью особого ритуала, здесь нет ошибки, которая нарушала бы то, что следует знать.

Если получают посвящения Крии и Чарьи без получения посвящения, принадлежащего к разделам двух высших Тантр, нет необходимости соблюдать какой-либо обет, помимо обета бодхисаттвы, то есть обета Мантры. Кроме того, если в потоке сознания недостает, в худшем случае, просто нравственности (*śīla*) воздержания от десяти неблагих действий или просто обета мирянина хранить

три заповеди; или, в лучшем случае, обета пратимокши монаха, то обет бодхисаттвы не возникает. А потому, если получать только посвящение Крии или Чарьи, то, несомненно, необходимо принять два обета (т. е. пратимокши и бодхисаттвы), а коренное падение, заключающееся в отречении от обетов, равносильно коренному падению, касающемуся ума просветления. Однако в Сусиддхи приводится много доводов в пользу соблюдения особых обязательств (самай) Крии и Чарьи, которые не входят в число того, что подразумевается под [обетами] пратимокши и бодхисаттвы.

В полной мере получая посвящение ваджрачарьи и <посвящения> более низкого уровня Йога- и Ануттара-тантры, посвящаемый имеет три обета (т. е. обеты пратимокши, бодхисаттвы и Мантры), и коренные падения — это коренные нарушения обета бодхисаттвы и все четырнадцать коренных нарушений [обета] Мантры.

Итак, если для обетов Крии и Чарьи не существует иных коренных падений, кроме нарушения обета бодхисаттвы, не противоречит ли это *Самая-самграхе*, написанной Джово [Атишей], в которой упоминается тридцать коренных падений в Крия-тантре и т. д.? В этом сочинении говорится: “Четыре коренных нарушения пратимокши, двенадцать — обета бодхисаттвы, тридцать — Крии, четырнадцать — Чарьи, четырнадцать Йога-тантры, четырнадцать Махайога-тантры, еще четыре дополнительных и еще пять в общей сложности составляют семьдесят”. После перечисления девяноста семи говорится, что всего получается семьдесят: очевидно, что этот счет ошибочен. Но там есть такое место: “Как говорит мой гуру Самаяваджра...”, — а поскольку Кришнасамаяваджра не был учителем Джово, то это сочинение написал не Джово.

### 1.3. Основы познания пути после получения посвящения и принятия обетов

В трех низших Тантрах (т. е. в Крия-, Чарья- и Йога-тантре) нет ни целей (*artha*), ни терминов (*vyavahara*) “стадии зарождения” (*utpatti-krama* <кедрим> и “стадии завершения” (*niispanta-krama* <дзогрим>). Если практикуют согласно особенностям стадии зарождения, то нельзя ограничиваться медитацией (*bhavana*; <гомта>),

непосредственно соответствующей пяти совершенствам <run sum tshogs pa><sup>7</sup> полноты состояния будды, поскольку необходима также йога медитации, соответствующая трем сферам очищения (sbyang gzhi), а именно: рождению, смерти и промежуточному состоянию.<sup>8</sup> В трех низших Тантрах имеется медитация, непосредственно соответствующая пяти совершенствам уровня плода, однако, поскольку там нет йоги медитации, соответствующей трем сферам очищения, а именно: рождению, смерти и промежуточному состоянию — то нет и стадии зарождения.

Для полноты признаков стадии завершения недостаточна просто медитация, в которой созерцают пустоту (*шуньяту*) естественного состояния (*нэлуг*: gnas lugs) явлений (дхарм), и медитация йоги праны <lung gi mal 'byog>, но еще необходимо иметь три особые вещи в зависимости от обстоятельств: 1) знание блаженства-пустоты (*сукхашунья*), которое возникает оттого, что прану заставляют войти в центральный канал (*авадхутти*), остаться в нем и подняться вверх, чтобы выйти наружу<sup>9</sup>; 2) божественное тело, которое возникает от этого знания; 3) йога прозвонения жизненных центров необычного “тела метода” (*упāya-deha*; <thabs lus>), притянутого этими двумя (т. е. знанием и божественным телом). В трех низших Тантрах имеется практика созерцания пустоты естественного состояния <gnas lugs> и практика йоги праны, но поскольку другое (т.е. три особые составляющие) отсутствует, то практики стадии завершения нет.

Следовательно в каждой из трех низших Тантр есть как йоги “с признаками” (*sanimitta-yoga*; <mtshan bcas>), так и йоги “без признаков” (*animitta-yoga*; <mtshan med>).

### Методы Крия-тантры

Существует три метода следования пути (*ануштхана*) Крия-тантры, а именно: медитация (*дхьяна* <самтэн>), сопровождаемая начитыванием <букв. “бормотанием”> (*д̄япа* <bzlas brjod>) <мантры>, медитация без начитывания и достижение сиддхи после выполнения надлежащего “приближения” (*сев̄и*; bsnyen pa).

#### 1.3.1. Медитация с начитыванием

Здесь имеется три раздела, а именно: подготовка к четырем составляющим начитывания, главная часть — четыре составляющие начитывания и заключительные действия четырех составляющих начитывания.

##### 1.3.1.1. Подготовка к четырем составляющим начитывания.

Здесь имеется четыре стадии: 1. общие дхарани и мудры семейств; 2. выражение почитания всем буддам и бодхисаттвам десяти направлений и подношение им самого себя; 3. принятие прибежища и зарождение ума [просветления]; 4. защита с помощью дхарани и мудр. [В те же самые стадии следует соответственно] 1. выйти из жилища; 2. пройти ритуал омовения и т. п., а затем вернуться в жилище; 3. одеться в ритуальное облачение и сесть на место; 4. выполнить такие действия, как благословение подношения и защита себя и места. Эти действия равнозначны созерцанию охранного круга (*ракшā-cakra* <bsrung 'khor>) в высших Тантрах.<sup>10</sup>

##### 1.3.1.2. Главная часть, начитывание

Здесь две части: “приближение” с помощью созерцания “само-рождения” <bdag bskyed> и метод подношения с помощью созерцания “рождения перед собой” <mdun bskyed>.<sup>11</sup>

##### 1.3.1.2.1. Рождение себя как божества

###### Первое божество

Собственная истинная сущность (*ātma-tattva* <bdag gi de kho na puid>) — это созерцание (*бхāвана* <bsgom pa>), которое 1) свободно от таких понятий как единственность и множественность, что доказывают положения мадхьямики; 2) устанавливает, что собственный ум пуст, поскольку такова его собственная природа. Кроме того, ис-

тинная сущность божества (*devatā-tattva* <lha'i de kho na nyid>) — это созерцание реальности созерцаемого божества и собственной истинной сущности как нераздельных и свободных от собственной природы. Эти две истинные сущности представляют собой божество сущности (*tattva-devatā* <de kho na nyid kyī lha>), одно из шести божеств. Они равнозначны созерцанию пустоты в разделе высших Тантр, которое включает в себя начитывание “свабхавы” и “шуньяты”.<sup>12</sup>

#### *Второе божество*

Затем представляют, что созерцаемое божество (т. е. созданное медитацией) из сферы пустоты в сущности есть это самое божество и что его аспект (*ākara*) — это звучание начитываемой дхарани. Этот [аспект] как единственный объект (*ālambana*) медитации есть божество звука (*śabda-devatā* <sgra'i lha>).

#### *Третье божество*

Затем представляют, что собственный ум сам собой преображается в небе в лунный диск (*candra-maṇḍala*), на котором созерцаемое божество и есть в сущности это самое божество. Созерцание его аспекта как букв начитываемой дхарани цвета жидкого золота есть божество буквы (*akṣara-devatā*; yi ge'i lha).<sup>13</sup>

Для божеств звука или буквы достаточно использовать или длинную (*dirgha*), или сердечную (*hrdaya*), или близкую к сердечной (*upahrdaya*) дхарани.<sup>14</sup>

#### *Четвертое божество*

Затем представляют, что из этих букв исходят бесчисленные лучи света, концы которых испускают бесчисленные образы тела созерцаемого божества. Они очищают всех живых существ от их грехов, омрачений и страданий, а всех будд и их сынов [т. е. бодхисаттв] радуют подношениями. Затем лучи вместе с божествами втягиваются обратно и поглощаются буквами. Луна вместе со своими буквами преобразуется в совершенное тело созерцаемого божества. Оно же

как объект медитации — это божество формы (*rūpa-devata* <gzugs kyī lha>).

Во время выполнения “приближения” посредством созерцания саморождения нужно созерцать только господина (*prabhu*), но не его свиту, дворец (*vimāna*) и т. д.

#### *Пятое божество*

Далее, если знают различные дхарани и мудры, то касаются ими: 1. макушки, 2. точки между бровями (*ūrṇa-kośa*), 3. глаз, 4. плеч, 5. шеи, 6. сердца и 7. пупка. Если все они не известны в достаточной мере, то касаются этих мест единственной дхарани и мудрой соответствующего из трех семейств. Будучи освящены (*adhiṣṭhita*) таким образом, они становятся божеством мудры (*phyag gya'i lha*).

Это равнозначно благословию аятан в высших тантрах.

#### *Шестое божество*

Затем, когда образ божества ясно проявлен, укрепляют гордость (*ahaṁkāra* или *garva* <nga gyal>). Как единственный объект ума этот [образ] становится божеством знака (*nimitta-devatā*; mtshan ma'i lha)<sup>15</sup>.

Эти [божества] равнозначны рождению посредством пяти *абхи-самбодхи* в высших Тантрах.<sup>16</sup>

#### *Обсуждение саморождения.*

Старые тибетские гуру утверждали следующее: в Крия-тантре нет созерцания себя как божества, поскольку чудотворный дар (сиддхи) обретают вследствие созерцания божества перед собой, почему и сказано: “Сиддхи получают от божества, который подобен господину (lha tje bo lta bu)” В Чарья-тантре саморождение есть, однако после вбирания джняна-саттв <ye shes pa>, нет ни посвящения (*abhiṣeka*), ни применения печатей (*mudrā-nyāsa* <rgyas 'debs>) хозяина семейства; не рождая перед собой самая-саттв, приглашают джняна-саттв<sup>17</sup> и, предложив им сесть, делают подношения и получают сиддхи, почему и сказано: “Получают сиддхи от божества,



которого можно уподобить другу (lha grogs po lta bu)". В Йога-тантре преобразуют себя в божество, вбирают в себя джняна-саттв, получают посвящение, применяют печать хозяина семейства и в заключение просят божество удалиться. В Анутгара-тантре преобразуют себя в божество, вбирают джняна-саттв, получают посвящение, применяют печать хозяина семейства, но в заключение не просят божество удалиться. Четыре раздела Тантр отличаются в соответствии с четырьмя способами рождения божеств. Это известно из Объяснительной тантры Гухьясамаджи, *Джнянаваджрасамуччая (Jñānavajrasamuccaya)* (Toh. 447), в которой говорится, что в Крия-тантре закрепилось достижение, лишённое высшей радости джняна-саттв и гордости от ощущения себя божеством.

Будон Ринпоче сказал: "Ачарья Буддагухья упоминает, что в Крия-тантре имеется саморождение, и утверждает, что это не противоречит Крия- и Чарья-тантре, но нужно понять, что он имеет в виду". Таким образом, он оставляет этот вопрос открытым.

Наша школа утверждает, что в Крия-тантре имеется все следующее: преобразование себя в божество, посвящение после введения джняна-саттвы и применение печати хозяина семейства. Цитируя тантры: *Махавайрочана* (Toh. 494) и *Ваджрарани-абхишека* (Toh. 496), ачарья Буддагухья не делает вывода, что объяснение саморождения согласуется с Крия-тантрой, поскольку он даёт выдержки не из этого разряда Тантр. Но когда в *Дхьяноттара-тике* (Toh. 2670) он цитирует *Ваджрошншиша-тантру* и *Ваджравидарана-вайпюля-тантру*, показывающие метод созерцания шести божеств, он хорошо объясняет, что этот [метод принадлежит Крия-тантре]; а те знатоки, которые не допускают, что эти два произведения принадлежат к Крия-тантре, в свою очередь, не выдвигают доказательств, потому что в *Чарьямеллапака (Caryāmelāpaka)* (Toh. 1803) тоже говорится: "Согласно Крия-тантре *Ваджрошншише...*".

Кроме того, совершенно не обоснованной и искаженной является точка зрения, что в Чарья-тантре нет саморождения, поскольку такой взгляд явно противоречит *Махавайрочане* (Toh. 494), и т. д.

Те, кто утверждает, что саморождения нет в Крия-тантре, противоречат пространной тантре (*vaipūlya-tantra*) *Ваджрошншише*, ее сокращенному варианту (*laghu-tantra*) *Дхьяноттаре* (Toh. 808), *Вад-*

*жравидарана-вайпюлятантре*, ее знаменитым сжатым тезисам (*kalpa-laghu-tantra*) [*Vajravīdāraṇā-nāma-dhāraṇī*, Toh. 750] и благородной *Сусиддхи* (Toh. 807), в которых ясно излагается метод созерцания посредством шести божеств и метод созерцания в медитации с помощью четырех стадий приближения, и не согласны с объяснениями двух ачарьев: Варабодхи и Буддагухьи.

В *Дхьяноттаре* касательно четырех стадий приближения говорится: "Погрузись в звук, ум и опору". Если под "опорой" (gzhi) в этом отрывке не имеется в виду созерцание себя как божества, то, значит, и в *Махавайрочане*, когда там говорится: "Эта "опора" коренится в вашем божестве, и распознать ее можно в собственном теле", — "опора" не означала бы созерцания себя как божества. Будь это так, в Чарья-тантре не было бы саморождения, а следовательно, в таком случае вы противоречили бы своему собственному утверждению [т. е. утверждению старых гуру].

Кроме того, ачарья Варабодхи в своем ясном изложении (т. е. Toh. 3066) *Сусиддхи* указывает, что если не отталкиваться от обычной гордости посредством созерцания себя как божества или не созерцать пустоту как естественное состояние всех вещей, то не было бы никаких сиддхи, таких как "умиротворение", и он замечает, что в *Ваджрарани-абхишека-тантре* говорится то же самое. Следовательно, не будь в Крия-тантре никакого саморождения, с ее помощью нельзя было бы достичь каких бы то ни было сиддхи.

Помимо того, это противоречило бы всем следующим сочинениям *Сахасрабхуджавалокитешварасадхане (Sahasrabhujāvalokiteśvarasādhana)* Арьи Нагарджуны (Toh. 2736), в которой объясняется саморождение, вбирание джняна-саттвы, посвящение и применение печати <хозяина семейства>; *Майтреясадхане (Maitreyasādhana)* (Toh. 3648) Арьясанги, *Экадашамукхавалокитешварасадхане (Ekādaśamukhāvalokiteśvarasādhana)* (Toh. 2737) монахини Палмо; садханам пяти сунда ачарьев Шантипы (Toh. 3126) и Джетари, "того, кто побеждает врагов", (Toh. 3119-3123) ачарьи — в каждом из которых объясняется созерцание себя как божества с последующим вбиранием джняна-саттвы, дарованием посвящения и применением печати хозяина семейства, — а кроме того, *Друбтабгяцо (sGrub thabs rgya mtsho)* (Toh. 3400-3644), *Друбтабгяца (sGrub*

*thabs rgya rtsa*) (Toh. 3143-3404 и Toh. 3306-3399) и *Друбтаб чедни гьява* (*sGrub thabs phyed nyis brgya ba*) (Toh. 3645-3704), в которых при описании садханы Крия-тантры обычно говорится о саморождении.

Далее, во время дарования посвящения Крия-тантры было бы невозможно нисхождение джняна-саттвы, если джняна-саттва не мог бы входить в ученика. И это еще не всё! Посвящение Крия-тантры тоже было бы невозможным, если бы ни наставник, ни ученик не могли бы преобразиться в божество.

Будь все так, как заявляют, их позиция находилась бы в явном противоречии с основами и представлениям о преобразении наставника в божество, преобразении ученика в божество и размещение божеств в определенных точках тела, как это происходит в ритуалах посвящения пяти *сунгда* и т. д., а также противоречила бы объяснениям о преобразении наставника в божество во время посвящения, как это описывается махасиддхой Шаварипой в *Мандала-видхи* (*Maṇḍala-vidhi*) (Toh. 2932) множества божеств белого Ваджравидараны.

Кроме того, в Крия-тантре отсутствовала бы совершенная основа родства (*rigs 'dra'i rgyu*)<sup>18</sup> с телом формы (*rūpa-kāya*), которое определяет превосходство Мантра-Махаяны над Парамита-Махаяной, поскольку созерцание себя божеством было бы неполным. В Крия-тантре не было бы полного пути, приводящего к достижению плода, поскольку не было бы созерцания, в точности удовлетворяющего пяти совершенствам стадии плода. Также в Крия-тантре не было бы полного пути страсти (*anurāga*; 'dod chags). *Хеваджра-тантра* (Toh. 417-418) и *Саннута* (Toh. 381) связывают четыре семейства страсти (*анурага-кула*) с четырьмя разделами Тантры и в соответствующих главах указывают, что Крия-тантра подготавливает путь страсти, который состоит во взирании друг на друга мужских и женских божеств<sup>19</sup>, а если не созерцать себя как божество, этой подготовки этого пути не происходит.

Что касается смысла текста *Джнянаваджрасамуччая* (*Jñānavajrasamuccaya*) (Toh. 447), то в нем ничего не говорится о том, что в Крия-тантре нет ни преобразования себя в божество, ни вхождения джняна-саттвы в практикующего. В нем лишь говорится, что в

Крия-тантре есть один метод, когда без созерцания себя как божества и без вбирания в себя джняна-саттвы делают подношения божеству перед собой и получают сиддхи. В нем также объясняется этот метод как тот, с помощью которого обычные практикующие Крия-тантру с малыми способностями, относящиеся к разряду людей, неспособных освоить созерцание себя как божества, получают сиддхи благодаря созерцанию божества перед собой. Если человек стремится к высшей цели (*uddeśa*) Крия-тантры, его обучают саморождению. Поэтому указанный текст согласуется с объяснениями учителя Буддагхьи.

Положение о том, что ни Крия-, ни Чарья-тантре не свойственно вселение в себя джняна-саттвы, не согласуется с объяснением *Ваджранани-абхишека-мантры* (*Vajrapāṇi-abhiṣeka-tantra*) (Toh. 496): если будешь непоколебимо убежден, что твои [обычные] тело, речи и ум нераздельны с Телом, Речью и Умом <sku gsungs thug> божества, то обретишь заслугу, считая свои телесные действия равнозначными наложению печатей (мудр), а все произнесенное равнозначным произнесению дхарани. Поэтому, если не было бы вбирания в себя джняна-саттвы, следовало бы отрицать необходимость быть убежденным в нераздельности собственных тела, речи и ума и Тела, Речи и Ума джняна-саттвы.

Итак, если и в Крия-, и в Чарья-тантре джняна-саттвы могут входить в человека и тот может получать посвящение и применять печать хозяина семейства, почему же об этом не говорили двое наставников, Буддагхья и Варабодхи? Они лишь не высказали явственно необходимость выполнять перечисленное, но они не говорили, что всего этого делать не следует, и поэтому такой вывод делать нельзя.

Когда в нашей школе обычный практикующий Крия-тантру получает сиддхи после созерцания божества перед собой и без созерцания себя божеством, — это лишь врата, ведущие на путь, а не созерцание, его совершенствующее. Что касается созерцания, совершенствующего путь практикующих Крия-тантру, то не будь созерцания себя как божества, путь был бы неполон, а потому неправомерно исключать саморождение. А поскольку вхождение джняна-саттвы, получение посвящения, применение печати хозяина се-

мейства — это составляющие (*anga*) совершенства, то мы считаем, что даже все это не выполнять, это не будет ошибкой, нарушающей путь.

### Пранаема

В трех низших Тантрах есть также практика пранаямы. Однако пранаяма, обсуждаемая в цикле Гухьясамаджи школы Арьи, пранаяма, обсуждаемая в соответствии с другими Ануттара-тантрами, такими как Калачакра, и пранаяма [в трех низших Тантрах] — это, несомненно, три разные вещи.<sup>20</sup>

Что же представляет собой пранаяма, о которой говорится в трех низших Тантрах? Вот как ее объясняет Буддагухья в *Вайроcana-тантре* (*Vairocana-tantra*) (Toh. 494) и в комментарии к ней (Toh. 2663): *prana* — это жизненный воздух (*vāyu* <lung>), входящий через врата органов чувств (*indriya* <dbang po>)<sup>21</sup>; *аяма* (*āyama*) — это его распространение в области объектов (*viṣaya*) рассудочного мышления (<*vi*>*tarka* <trog>). Связать или устранить *prana-аяму* означает не допустить выхода наружу жизненного воздуха и элементов мышления и удержать их внутри.

В каком же случае следует практиковать эту [разновидность пранаямы]? В случае йоги с признаками (*sanimitta-yoga*).<sup>22</sup> Когда же именно в этом случае следует практиковать [йогу с признаками]? Ее практикуют, выполняя в Крия- и Чарья-тантре “приближение”, или после завершения созерцания шести божеств, или после завершения рождения перед собой, в зависимости от обстоятельств.

Для чего ее необходимо выполнять? Для того, чтобы упрочить объект медитации, в том числе, устранить привязанность к обычным видимым проявлениям и преобразению своего тела в тело божества. Необходимое условие такого упрочения — прекратить выход наружу элементов мышления.

Каков глубокий метод такого прекращения? Конь ума — это жизненный воздух, и поэтому, если жизненный воздух остается внутри, ум можно удержать, не давая ему воли. Вот почему практикуют пранаяму.

Каков способ этого созерцания? Следя за жизненными центрами тела, втягивают, вытесняя вниз, верхний жизненный воздух

(*ūrdhva-vāyu*) внутрь, к пупку, и подтягивают нижний жизненный воздух (*adhas-vāyu*) к пупку, вверх, а затем удерживают его там. Ум <*yid*> остается устремленным исключительно на божество. После этого, когда больше невозможно удерживать жизненный воздух, его выпускают, а во время расслабления ум направлен только на божество. Затем снова удерживают жизненный воздух внутри и выполняют практику точно так же.

Пранаема трех низших Тантр выполняется в иных случаях, имеет иные требования и методы практики, чем пранаяма, которую объясняют в Ануттара-тантре.

#### 1.3.1.2.2. Рождение божества перед собой<sup>23</sup>

Рождение перед собой предполагает выполнение шести составляющих: рождение местопребывания, призывание божеств стать его обитателями и просьба занять свои места; показ мудр; подношение и хвала; раскаяние в прегрешениях; размышление о четырех безмерных.

##### 1.3.1.2.2.1. Рождение местопребывания (*ādhārotpatti* <brten pa>)

Если предписывается иметь перед собой сосуд и иные предметы, то они должны быть, если же такого указания нет, то допускается их отсутствие. Однако практикующий должен представить, что поверхность земли (*bhūmitala*) состоит из множества драгоценностей и усыпана золотым песком. Благословляет ее, произнося: *Om calavīra hūm svāhā*.

На ней он представляет молочный океан, который не имеет таких изъянов, как моллюски, украшен такими цветами, как красный лотос (*надма*) и голубой лотос (*утпала*), и над которым парят стаи птиц из драгоценностей. Благословляют его, произнося: *Om vimala-dhahā hūm*.

Посреди этого [океана] он представляет гору Сумеру с четырьмя склонами, каждый из которых украшен рядами лестниц [соответственно] из золота, серебра, сапфира (*indranila*) и янтаря, которые осеняют деревья, исполняющие желания (*kalpa-vṛkṣa*), уве-



шанные тысячью развевающихся знамен победы. Он воображает, что над всем этим на высоту многих йоджан вздымается стебель лотоса, который берет начало из стержня в центре горы Сумеру, украшен множеством драгоценностей, с листьями из разнообразных самоцветов, с золотыми тычинками и янтарными пыльниками, а на верхушке пестика — кольца из серебра. Кроме него простираются мириады стеблей лотосов. Сложив ладони в приветствии, практикующий прижимает левый большой палец правым и, произнеся сто раз: *Namaḥ sarva-tathāgatānām sarvathā udgate spharaṇahimaṅgaganakhaṁ svāhū* — благословляет [свое видение].

Над всем он также рождает мгновенно [появляющийся] балдахин (*vitāna*), наверху которого рождает полные признаки несравненного дворца (*kūṭāgāra* <gzhal yas khang>) со множеством различных престолов; кроме того, он может породить внутри дворца ступы из разрядов “победоносных” и “лучезарных”.

1.3.1.2.2.2. Приглашение божеств стать обитателями (*ādheya*) и просьба занять свое место

Приглашение следует делать с помощью подношения (*arghya*), которое нужно приготовить заранее. Посуда для него бывает из золота, серебра и т. д.; медный же сосуд благоприятен для всех [подношений] в целом. Для ритуалов умиротворения (*śāntika* <zhi ba>) и получения его высших сиддхи требуется ячмень и молоко. Для ритуалов увеличения процветания (*pauṣṭika* <rgyas ra>) и их средних сиддхи нужны кунжут и кислое молоко. Для устрашающих ритуалов (*abhicāruka*; <drag shul>) и их низших сиддхи подносят обычную мочу с просом или кровь. Приготовливают и пропитывают запахом благовоний поджаренный рис, ароматные вещества, белые цветы, траву куша и кунжут, смешанный с чистой водой, которые благоприятны для всех ритуалов в целом. Подношение благословляют, семь раз читая одну из подходящих к случаю дхарани ритуалов отдельных семейств или одну из дхарани-призываний.

Затем практикующий смотрит на нарисованное изображение и т. д., расположенное перед ним, почтительно приветствует его и преклоняет колени, потом делает мудру приглашения: складывает пальцы

рук так, чтобы ладони соприкасались, выпрямляет оба указательных пальца и делает призывные движения большими пальцами. После чего произносит:

По моей вере и обету  
Приди, приди, о Бхагават.  
Насладясь моими подношениями,  
В ответ на это подношение сделай меня радостным!

В конце дхарани он добавляет: “Приди, приди!” (*э-хе-хи*: e-hye-hi). Взяв сосуд с подношением и подняв его на уровень головы, он предлагает подношение семейству Татхагата. Двум другим семействам он делает подношение, держа сосуд соответственно на уровне груди и пупка. Затем он воображает прибытие джняна-саттвы, который подобен ему самому.

Относительно дхарани в *Сусиддхи* говорится, что мужских божеств лучше всего приглашать с помощью дхарани видьяраджи; женских божеств — с помощью дхарани видьяраджни<sup>24</sup>; эти приглашения выполняют, произнося или личные дхарани, или общие хридаи семейств. [Последние] имеются для трех семейств, а именно: “*Джиснаджик э-хе-хи*! (dзи na jик e-hye-hi)”, “*Аролик э-хе-хи*! (a ro лик e-hye-hi)” и “*Ваджрадхрик э-хе-хи*! (ba dzra dhрик e-hye-hi)”

Кроме того, в *Сусиддхи* в главах о приглашении говорится, что, если основное приглашаемое божество стоит или сидит, или наклоняется <в ту или иную сторону>, следует, приглашая его подношением, принимать ту же позу; если же предписываемого подношения нет, следует попросить [у божества] прощения и приглашать его с тем, что имеется.

Затем, применяя такую мудру, как “поза лотоса”, и такое дхарани, как *Om kāmālāya svāha*, предлагают занять свое место [другим] божествам, в зависимости от обстоятельств, и просят их воссесть. Два учителя (т. е. Буддагухья и Варабодхи) не упоминают о рождении самаясаттвы после приглашения джнянасаттвы и просьбы занять свое место. Поэтому порождать их не обязательно, но и не возбраняется.

1.3.1.2.2.3. Показывание мудр (*mudrā-darśana*)

Затем произносят: “Шанкарэ самая сваха” (*ṣaṅkare samaye svāhā*) — и делают мудру ваджрной самаи (*samayavajra-mudra*), прижав на правой руке кончик мизинца к большому пальцу, а остальным [трем] пальцам придав форму ваджры.

Затем делают мудру трех семейств и читают три хридаи: *джи-наджик* и т. д. Что касается мудр: обе руки сложены в кулак большими пальцами наружу; в такой же мудре левый большой палец спрятан [в кулаке], а правый снаружи; снаружи только левый большой палец. В таком порядке следуют мудры трех семейств.

Затем складывают мудры Великой Самаи (*mahāsamaya*) семейств и обводят ими круг, что, как говорят, дает большую защиту от всякого вреда, причиняемого враждебными духами, которые действуют извне. Если, применив это, не достигают успеха [в защите], следует читать дхарани любого гневного божества, соответствующего данному случаю, разбрасывая зерна белой горчицы, — и докучающие враждебные демоны будут уstraшены.

#### 1.3.1.2.2.4. Подношение и хвала (*pūjastutyādika*)

Они будут рассмотрены в двух разделах: подношение и хвала.

##### 1.3.1.2.2.4.1. Подношение

Подношения предлагают после устранения их препятствий-демонов, очищения и восхваления их. Между Крия-Чарьей, Йогой и Ануттарой есть много различий с точки зрения числа подношений, их последовательности и [сопровождающих] мудр. Каковы же число, последовательность и мудры подношений в Крия-Чарье?

(1). Исполняют мудру “знаменующая [подношение]”: мизинцы и безымянные пальцы переплетены, средние пальцы, соприкасаясь, вытянуты, указательные согнуты к третьему суставу, кончики больших пальцев соприкасаются друг с другом — и произносят:

О Бхагават, ушедший в блаженство,

Приди и воссядь.

Возрадовавшись моему подношению,

Да углубит твоя Мудрость <thugs> мой ум <thugs>.

Почтительно склоняюсь пред тобой.

Завершая дхарани божества, делают подношение, произнося при этом “*архам пратиччха* (прими подношение) *сваха*” (*arham praticcha svāhā*).

(2). Сжав правую руку в кулак и вытянув указательный и большой пальцы как щипцы, берут цветок из сосуда с водой для ног, а затем делают мудру, последовательно высвобождая пальцы. Заменяя в приведенной выше строфе слово “подношению” словами “воде, охлаждающей ноги”, подносят воду для ног, произнося при этом: *Om pravaram satkaram pādyaṃ praticcha svāhā* (Ом! Прими эту превосходную благотворную воду для охлаждения ног, сваха).

(3). После этого отражают изображение в зеркале, если оно имеется, и по-настоящему омывают отраженный образ. Если это невозможно, то другие люди, такие как помощник при подношении или иные, делают мудру омовения тела, то есть образуют тыльной стороной ладоней ровную поверхность, при этом концы больших и указательных пальцев касаются друг друга. Омовение подносят, произнося: *Om sarvadevatā-acintya-amṛta svāhā* (Ом! Непостижимый нектар всех божеств, сваха).

(4). Затем мысленно подносят пищу и украшения, а поднося музыку, мысленно исполняют мелодию хвалы. Далее, правой рукой делают мудру принятия прибежища и подношения даров. Обхватив запястье левой рукой, делают мудру благовоения, произнося:

Почтительно подношу эти благоприятные благовоения,  
Божественное вещество, чистое и рожденное из чистоты.  
Насладившись ими, сделай меня радостным!

Произнося: “*Āhara Āhara sarvavidyādhari pūjite svāhā* (Прими, прими, о почитаемый держатель всех видий, сваха)” — подносят благовоения. Эту же дхарани используют и при подношении в остальных трех случаях, исключая подношение светильника [т. е. ниже, 5, 6

и 7).

(5) Делают мудру цветка в виде лотоса: пальцы обеих рук переплетены, указательные пальцы сходятся, образуя свод, большие пальцы соприкасаются боковыми сторонами — и произносятся:

Почтительно подношу этот благоприятный цветок,  
Божественный предмет, чистый и рожденный из чистоты и  
т.д.

(И, произнося дхарани, подносят цветок).

(6) Делают мудру ароматного воскурения: мизинцы, безымянные и средние пальцы расположены друг против друга, соприкасаясь ногтями, указательные пальцы вытянуты и образуют угол, а большие пальцы прижаты к их боковым сторонам — и произносятся:

Почтительно подношу это божественное вещество,  
Созданное из благоухания,  
Восхитительный эликсир лесных полей и т. д. —

(И, произнося дхарани, подносят воскурение).

(7) Делают мудру пищи богов: ладони сложены чашей, указательные пальцы слегка согнуты — и произносятся:

Почтительно подношу эти яства дхарани,  
Восхитительный эликсир снадобий т. д. —

(И, произнося дхарани, подносят еду).

(8) Делают мудру светильника: руки сжаты в кулаки, большие и средние пальцы вытянуты, касаясь друг друга — и произносятся:

Молно насладиться этими светильниками,  
Благоприятными и торжествующими победу над вредоносным,  
Добродетельными и изгоняющими тьму,  
Почтительно подносимыми мною.

Произносятся: “*Ālokaya ālokaya vidyādhāri pūdjite svāhā* (Взирай, взирай, о почитаемый видьядхарин, сваха!)” — подносят светильники.

Если эти и последующие подношения нельзя осуществить в действительности, то, как указывают, они могут быть воображаемыми, для чего их нужно ярко представить. Ведь говорится, что даже если подношения есть в действительности, сначала их нужно обозреть мысленным взором, поскольку мысленное подношение — самое главное.

### 1.3.1.2.2.4.2. Хвала

Затем следует продолжать согласно *Сусиддхи*, в которой указаны восхвалять Три Драгоценности и хозяев трех семейств.

Приветствую Татхагату, владыку великого сострадания,  
Всеведущего Учителя, океан заслуг и благородных качеств.

Приветствую непреложный Закон (Дхарму),  
Чистый, он освобождает от страсти,  
Благой, он освобождает от дурной участи,  
Единственный, он есть высшая цель.

Приветствую Дстойное Собрание (Сангху),  
Которое после освобождения учит пути освобождения,  
Прочно укреплена в заповедях нравственности,  
Обладает благими качествами священной области.

Приветствую Манджушри,  
Принимающего облик юноши  
И украшенного светочем праджни,  
Изгоняющим тьму трех миров.

Приветствую всемилостивого,  
Именуемого Авалокитой,  
Восхваляемого всеми буддами  
И собравшего все святые заслуги.

Приветствую Ваджралани,  
Могучего, грозного, достойного видьяраджу



<rig sngags rgyal po>  
Усмиряющего непокорных.

Кроме того, возносят хвалу любому божеству и сто раз произносят восхваляющую дхарани: *Namaḥ sarvabuddhabodhisattvānāṃ sarvatra saṅkurumi ta abhijñā-rāśini namo stute svāhā* (Поклоняюсь всем буддам и бодхисаттвам! Повсюду я различаю твои лучи сверхъестественных способностей. *Namo stute svāhā*).

#### 1.3.1.2.2.5. Раскаяние в прегрешениях и т. д. (*pāpadeśanādika*)

Здесь имеется:

- 1) раскаяние в прегрешениях (*pāpa-deśanā*);
- 2) прибежище (*śaraṇa-gamaṇa*);
- 3) восхищение (*anumodanā*) [заслугами (*puṇya*) и знанием (*jñāna*), накопленными буддами и бодхисаттвами];
- 4) призыв и мольба [вращать Колесо Дхармы и не уходить в нирвану, пока существуют ученики];
- 5) горячее стремление (*praṇidhāna*) [облегчить страдания человечества].

#### 1.3.1.2.2.6. Размышление о четырех безмерных (*caturapramāṇa-bhāvanā*) и зарождение ума (*cittotpāda*)

Цель раскаяния и т. д., размышления о четырех безмерных<sup>25</sup> и рождения ума [просветления] после подношения и хвалы заключается в том, чтобы очистить обет, скрепляя его раскаянием, что можно сравнить с принятием обета пяти семейств и т. п. в высших Тантрах после подношения свершения [мандалы] и подношения [мандалы]; наилучшее подношение (*pratipatti-pūja*) посредством местных подношений имеет целью убогаторение области подношения, а потому здесь это [подношение] тоже подобно подношению [в высших Тантрах].<sup>26</sup>

#### 1.3.1.2.3. Общее описание четырех составляющих

[Саморождение и рождение перед собой] являются двумя составляющими начитывания (*jāpa-aṅga*). Подлинное начитывание должно включать в себя все четыре составляющие начитывания. Поэтому в *Дхьяноттаре* говорится: “Погрузись в звук, ум и основу”.

*Составляющая “основы”*. Основа (*vastu*; *gzhi*) — это тело божества, в сердце которого расположен круг мантры. Есть “субъективная основа” (*bdag gi gzhi*), созерцание себя как божества, и “объективная основа” (*gzhan gyi gzhi*), созерцание божества перед собой.<sup>27</sup> Эти две составляющие входят в число четырех составляющих начитывания.

*Составляющая погружения в ум (*citta-nimna*)*. Здесь имеется в виду ясный объект медитации (*ālambana*; <dmigs pa>) — собственный ум (*citta* <sems>) в форме лунной мандалы в сердце божества, рожденного перед собой.

*Составляющая погружения в звук (*svara-nimna*)*. Здесь имеется в виду ясный объект медитации — буквы начитываемой дхарани, которые расположены на этой [лунной мандале].

Для семейства Татхагата предпочтительнее четки (*akṣa-mala*) из [семян] дерева бодхи, для семейства Падма — из орешков лотоса, а для семейства Ваджра — из рудракши (ягоды *Elaeocarpus ganitrus*), но, если таковых не имеется, можно использовать другие. Их благоговяют, начитывая согласно ритуалу 1008, 108, 54 или 21 раз.

Есть два способа начитывания: сосредоточиваясь на форме слогов и сосредоточиваясь на их звуке.

#### 1.3.1.2.3.1. Начитывание, сосредоточенное на форме слогов

Здесь две разновидности: начитывание, сосредоточенное на форме слогов в сердце божества, рожденного перед собой, и начитывание, сосредоточенное на форме слогов в собственном сердце.

*Первая разновидность*. Выполнив пранаяму, как было описано, начитывают, применяя все четыре составляющие начитывания, одновременно сосредоточиваясь на теле божества, рожденного перед собой, и на трех слогах, расположенных на лунном троне в сердце

[божества]. На выдохе следует не начитывать дхарани, а удерживать ум на собственном теле, созерцаемом как божество. Затем, снова задержав дыхание, следует начитывать как раньше.

*Вторая разновидность.* Ожерелье дхарани представляют не слишком далеко, немного выше себя, на лунном диске в сердце божества, рожденного перед собой. На вдохе втягивают эти [луну и ожерелье] в себя и помещают в свое сердце. Сосредоточиваются на этом, продолжая начитывать, пока не понадобится сделать выдох, но, выдыхая, представляют, что луна вместе с ожерельем дхарани выходят вместе с воздухом, а затем устанавливаются в сердце божества перед собой. А затем так же, как раньше, переносят их в свое сердце.

#### 1.3.1.2.3.2. Начитывание, сосредоточенное на звуке слогов

Сначала отчетливо вспоминают четыре составляющие начитывания. Затем, не останавливаясь на форме слогов дхарани, луны или тела божества, сосредоточиваются на звучании начитываемой дхарани. Кроме того, дхарани должна слышаться не как произносимая кем-то другим, но, повторяя дхарани, следует пребывать в ее звучании.

Ритуал пребывания в звучании дхарани включает в себя как начитывание про себя, так и начитывание шепотом. В комментарии (Toh. 2670) [к *Дхьяноттаре*] утверждается, что нельзя применять начитывание шепотом при задержке пранаямы; [в этом сочинении] в общих чертах последовательность описывается так: сначала выполняют начитывание шепотом, а если во время этого начитывания ум не отвлекается, то делают задержку пранаямы, выполняя начитывание про себя.

Согласно этому комментарию, в первом случае (1, первая разновидность) есть три объекта медитации: божество, луна и ожерелье дхарани; во втором случае (1, вторая разновидность) — два объекта медитации: луна и ожерелье дхарани; в третьем случае (2) есть только один объект медитации: звук [дхарани]. Один человек должен пройти все эти три стадии.

В пятой главе *Субаху* (Toh. 805) говорится, что следует делать во время начитывания:

Начитывать следует ни торопливо, ни медленно,  
Ни слишком громко, ни слишком тихо,  
<При этом> не разговаривать, не отвлекаться,  
Не забывать о верхних и нижних огласовках, *обанусваре* или *висарге*.

А также:

Человек, чей ум ленив, похотлив и недобродетелен,  
Когда бы и куда бы тот ни отклонился, ни отвлекся,  
Должен быстро его оттуда вернуть  
И направить на возвышенные слоги мантры-дхарани.

Кроме того, в *Сусиддхи* (Toh. 807) говорится, что, когда во время начитывания пребываешь в стадии сосредоточения на божестве и т. д., то хотя могут присутствовать и иные превосходные объекты, им не следует уделять внимания.

В ритуалах умиротворения и увеличения процветания начитывают спокойно, а в гневных ритуалах так, чтобы было слышно другим. Длительность начитывания такова: полная стража <тиб. *тун* (thun)> утром и вечером; половина стражи в сумерках и на заре; половина, треть или четверть стражи, а то и лишь краткое начитывание — в полдень. Предпочтительно сопровождать начитывание сжиганием подношения (*homa* <sbyin streg>).

Относительно числа повторений в *Сусиддхи* говорится:

Обычно, если число слогов  
Пятнадцать или меньше,  
Следует повторять [каждый слог] сто тысяч раз;  
До тридцати слогов, как говорят,  
Следует выполнить триста тысяч повторений [каждой мантры];  
Если же слогов больше,  
Выполни предварительную практику [всей мантры] десять тысяч раз.<sup>28</sup>

Нет необходимости выполнять начитывание для любого другого [божества], кроме главы семейства.

Если во время начитывания человек задремлет, зевнет, чихнет, громко закашляет, пустит ветры или почувствует нужду облегчиться

и т. д., он сразу же откладывает свои четки, прерывает [практику], омывается и начинает снова с начала счета. То, что было начитано до того, в счет не идет. Кроме того, в *Сусиддхи* сказано, что, если по невнимательности начитывают мантру другого божества и обращаются к нему мысленно, то начинают начитывать сначала; также, если человек одержим злыми духами, поражен болезнью, сонливостью, рассеянностью, изнурен телом и умом, если он пропустил установленное для ритуала время, не держит обет, начитывает с нечистыми мыслями, видел накануне ночью дурной сон, но днем не начитал сто раз дхарани хозяина семейства — то, что было начитано, в счет не идет. Кроме того, в том же сочинении утверждается, что если начитывать половину в одном месте, а половину — в другом, то, хотя в общей сложности все начитано полностью, это не засчитывается.

Время страж таково: Утро — это время с момента выхода половины солнечного диска и до того, как тень человека будет равняться его росту. Поддень — это восьмой или девятый *чугод* (*chu tshod*) (период, равный 45 минутам, или четверти стражи). День начинается с того момента, когда тень человека равняется его росту, и заканчивается, когда скрывается половина солнечного диска. Первый период ночи начинается с того момента, когда скрылась половина солнечного диска, и длится до полуночи. Промежуток времени с полуночи до зари, когда появляется половина солнечного диска, называется вторым периодом [ночи].

С полуночи начинается время для устрашающих ритуалов, таких [сиддхи], как невидимость, и для кладбищенских ритуалов; в другие же периоды выполняют ритуалы умиротворения и т. д., как изложено [Варабодхи]. Он объясняет, что начитывание, выполненное в иное время, чем установленные периоды, не засчитывается.

Следует поступать именно так, как описано в “Ясном понимании” (*abhisamaya*) [т. е. в комментарии (Тоh. 3066) к *Сусиддхи* Варабодхи]:

Следует завершить начитывание повторением,  
Затем постоянно хранить его, выполняя  
Двадцать один раз начитывание <мантр>  
матери и хозяина семейства.

Матери трех семейств — Лочана (*Locanā*), Пандара (*Pāṇḍarā*) и Мамаки (*Māmakī*).<sup>29</sup>

### 1.3.1.3. Заключительные действия четырех составляющих начитывания

Способ завершения четырех составляющих начитывания — посредством мудры сосуда (*kalaśa-mudrā*)<sup>30</sup> поднеси божеству корни заслуг (*kuśala-mūla*) как причину (*hetu*) сиддхи. Те, кто утверждает, что этой мудрой подносятся четки, [недостаточно] сведущи. Однако, закончив начитывание, четки следует положить перед божеством, потому что их не следует носить на теле, когда не выполняешь начитывание и не пребываешь в ритуальной чистоте. Затем просят прощения [за возможные упущения и другие изъяны практики], провозглашают божество и т. д.

После проведения за начитыванием большей части туна шаги по выходу из границ туна следующие. Созерцание шести божеств оставляют в обратном порядке.

Объект медитации — звук начитываемой дхарани — покидают, сосредоточиваясь на слогах дхарани, затем их оставляют, сосредоточиваясь только на луне. Луну покидают, останавливаясь лишь на теле божества, а это тело оставляют, думая только о собственном божественном теле.

Это божественное тело саморождения покидают, думая только о слогах в его сердце; их покидают, сосредоточиваясь на звуке, а звук — сосредоточиваясь на Джнянакае божества; ее же покидают, сосредоточиваясь на Дхармакае. Оставив и эту опору, следует сосредоточиться на собственной истинной сущности (*ātma-tattva* <bdag gi de kho pa nuid>). Его же, с свой черед, высвобождают, думая о Теле Созревания (*vipāka-kāya* <gnam smin lus>), которое проявляется как иллюзия, мираж и т. д.

Подводя итог этим объектам медитации, в конце концов практикующий погружается в равностное состояние пустоты. После этого, поскольку он оставляет <занятие медитацией, постигая все как> иллюзию, то даже вне тунов он продолжает сохранять осознание себя божеством. Этот процесс равнозначен объединению на уровне Анут-



тара-тантры.<sup>31</sup>

После этого читают книгу Праджняпарамиты, строят ступы и т. д. Кроме того, ежедневно моют посуду для подношения, три раза применяют подношения цветов, а верхнее и другие одеяния три раза освящают, стирают или окуривают, или опрыскивают [святой водой].

При начитывании, совершении сжигаемого подношения, подношений [для сиддхи] и т. д. следует всегда носить верхнее одеяние, за исключением времени сна и отдыха, а также не снимать нижней одежды, за исключением времени сна и омовения или стирки, и не допускать ее загрязнения.

Следует завязать узел на нити, спряденной девственницей (*kanyā*) и окрашенной красным соком сафлора или шафраном. Тысячу раз читают *Om āhara āhara bandhane śukradhāraṇi siddhārthe svāhā*<sup>32</sup> (“Ом! Пусть сохраняющий семя удерживает, удерживает, пока связывание действует! Сваха”) и на ночь завязывают [нить] на чреслах. Это защищает от истечения семени.

### 1.3.2. Дхьяна без начитывания

Здесь три раздела, а именно: объяснение дхьяны (*dhyāna* <bsam gtan>) сосредоточения на пламени, объяснение дхьяны пребывания в звуке и объяснение дхьяны, дарующей освобождение за пределами звука.

#### 1.3.2.1. Дхьяна сосредоточения на пламени

Какие люди занимаются таким созерцанием? Им занимаются те, кто подошел к концу созерцания шести божеств. Каков метод созерцания? Созерцают себя как божество; в сердце представляют язык пламени, подобный пламени ярко сияющего масляного светильника, и в нем распознают собственную истинную сущность; а сущность своего ума <gang gi sems kyī de nyid> созерцают как звучание любой произносимой мантры.

Ознаменование подхода к концу таково: Когда человек не чувствует угрызений голода и жажды, хотя не принимает внешних пищи и питья, и когда довольствуются внутренним теплом и блаженством,

— самадхи достигнуто.

#### 1.3.2.2. Дхьяна сосредоточения на звуке

Созерцают себя как божество; внутри луны-мандалы представляют крошечное тело божества, подобного самому себе. В сердце божества представляют [пламя], подобное пламени зажженного масляного светильника, а в этом [пламени] созерцают звучание дхарани. Это не то же самое, что сосредоточение на звуках слогов на стадии, сопровождаемой начитыванием. В том случае было сосредоточение на звуках, произносимых самим собой, будь то начитывание шепотом или про себя. В данном же случае никакого начитывания нет: просто пребывают в звуках дхарани в пламени, которые слышатся словно со стороны. То же самое происходит и на стадии сосредоточения на пламени.

И в данном случае опять-таки его созерцают как звучание дхарани, а его сущность <ngo bo> — как сущность собственного ума.

В данном случае ярко воображают тело божества и так далее, своим чередом. После этого удерживают ум исключительно на звуке, не обращая никакого внимания на другие объекты, такие как тело божества. В случае же сосредоточения на пламени ум направлен и на пламя, и на звук.

Ознаменование подхода к концу таково: Если, например, подходят к концу созерцания божества, его тел, цветов, символов в руках и т. д., то главное божество и его свита одновременно становятся более ясно видимыми, чем они могли быть видимы [обычными] глазами. Подобным же образом в данном случае, когда подходят к концу, звуки слогов дхарани возникают в уме не один за другим, а одновременно, более ясно и отчетливо, чем если бы они были воспринимались ушами как слышимый звук.

Все это [т. е. 1) медитация с начитыванием и а) и б) пункта 2) медитация без начитывания] представляет собой йогу с признаками (*sanimitta-yoga*).

#### 1.3.2.3. Дхьяна, дарующая освобождение за пределами звука

В целом, самадхи, в котором неразрывна связь (*yuganaddha* <zung 'brel>) покоя (*samatha*; zhi gnas) и запредельного видения (*vipaśyanā*; lhag mthong), представляет собой, так сказать, костяк пути и Парамитаяны, и Мантраяны. В Парамитаяне, развивая сначала покой <ишнэ> и обретая в полной мере все его качества, на этой основе развивают запредельное видение <лхагтонг>. В полной мере обретя качества последнего, переходят к единству шинэ и лхагтонг. Однако ни в одном из четырех разделов Тантр нет метода достижения, объясняемого исходя из шинэ, и в нем нет необходимости, поскольку обрести полные качества шинэ можно благодаря самому созерцанию йоги божества.

Таким образом, в двух высших Тантрах [т. е. в Йога- и Ануттара-тантре] обретают полные качества шинэ, достигнув предела двух йог божества: грубой и тонкой.<sup>33</sup> В Крия-тантре этому соответствует обретение [этих полных качеств] при созерцании шести божеств и достижении предела дхьяны сосредоточения на пламени и дхьяны сосредоточения на звуке.

Если благодаря своей способности созерцания в дхьяне сосредоточения на звуке практикующий может в действительности достичь очищения тела и очищения ума, он обретает полные качества шинэ.

В Крия-тантре созерцают тело как Великий Знак (*maha-mudrā* <phyag gya chen po>), речь как мантру <sngags>, а ум как истинную сущность (*tattva* <de kho na nyid>).

*Тело как махамудра:* Это созерцание шести божеств.

*Речь как мантра:* На стадии медитации, сопровождаемой начитыванием, это звуки и слоги мантры в качестве объекта медитации. Однако, главным образом, это объект медитации, представляющий собой звуки мантры на стадии дхьяны сосредоточения на пламени и на стадии сосредоточения на звуке.

*Ум как истинная сущность:* Здесь [три аспекта, а именно] истинная сущность ума как объект медитации, йога без признаков и конец дхьяны сосредоточения на звуке. Поскольку это представляет собой созерцание пустоты, которая есть основа последующего слияния с Дхармакаей, то дает свободу Дхармакаи, и поэтому такая медитация дарует свободу за пределами звука.<sup>34</sup> Поскольку это так

— три аспекта равнозначны.

Даже тогда, когда достигают предела медитации с признаками, все еще нет основного противоядия, искореняющего “круговорот перерождений” (сансару). Для искоренения сансары необходимо выполнять йогу без признаков (*animitta-yoga*). В этой практике не созерцают никаких относительных аспектов, таких как тело божества, но созерцают согласно наставлениям благодаря обретению искусности в анализирующем созерцании (*dnyad sgom*) и прекращающем созерцании (*'jog sgom*) пустоты.<sup>35</sup> Если благодаря собственной силе подобного созерцания практикующий в действительности способен достичь очищения тела и ума, он обретает полные качества лхагтонга.

### 1.3.3. Достижение сиддхи после соответствующего приближения

Перед совершением ритуалов умиротворения, процветания, и гневных ритуалов с [сопровождающими их сиддхи разновидностей] “праджня”, “продление жизни” и т. д. сначала необходимо выполнить приближение (*sevā*)<sup>36</sup>, а затем уже приступить к ритуалам — таков метод всех четырех разделов Тантр.

Таким образом, чтобы обрести великие сиддхи, такие как продление жизни на многие кальпы, необходимо достичь предела как йоги с признаками, так и йоги без признаков, однако, чтобы получить сиддхи, одолевающие болезни и демонов, и т. д. столь многого не требуется.

Ритуалы умиротворения, процветания и гневные ритуалы совершаются в данном порядке соответственно семейством Татхагата, семейством Падма и семейством Ваджра. В том же порядке достигают высших, средних и низших сиддхи. Кроме того, поскольку в каждом из трех семейств есть все три разновидности сиддхи, называемые высшими, средними и низшими, а также все три ритуала: умиротворения, процветания и гневные, — то в каждом из семейств выполняют соответственно три ритуала (умиротворения и т. д.) благодаря хозяину семейства, матери семейства и гневному божеству семейства.

Есть много способов распределения сиддхи по трем разрядам. Если распределять с точки зрения их природы, то высшие — это сиддхи видьядхары, сверхъестественных способностей (*abhijñi*) и совершенного понимания шастр (трактатов). Способность быть невидимым, сила и скороходство — средние. Подчинение своей воле, убийство и устрашение — низшие.

Если распределять по предзнаменованиям, то они делятся на те, что проявляются после вспышки, после появления дыма или тепла.<sup>37</sup>

Если распределять по основам, то есть сиддхи [своего] тела, [ритуальных] веществ и богатства (*bhoga*).

Если рассматривать с точки зрения того, кто их произносит, то есть дхарани благородных (*ārya*), богов (*deva*) и земных (*bhauma*).<sup>38</sup>

Пусть даже податель сиддхи относится к самому высокому уровню, он может даровать низшие сиддхи, если тот, кто их добивается, не проявил при совершении приближения должного рвения. Если же приближение выполнено как следует, то даже божество низшего уровня, обратившись за помощью к другому божеству [высшего уровня], может даровать высшие сиддхи.

Как с помощью ритуала истолковать сновидение? Если человек увидел во сне Три Драгоценности [т. е. Будду, Дхарму и Сангху], свое божество (*svadevatā*), бодхисаттв и четверичное собрание (*catuhpariṣad*) [т. е. буддистов-мирян, послушников, монахов <принявших неполные и полные обеты> (и монахинь)], горы, слонов, водопады, обретение богатств, одежд и т. д., он должен усердно стремиться к достижению сиддхи.

В *Сусиддхи* объясняется, что на стадии йоги божества бывают следующие знаки успешности выполнения начитывания и созерцания: умеренный аппетит, свобода от болезней, исключительное осознание, большая и сильная аура (*tejas*), благие и пророческие сновидения, восторг при начитывании мантр, неумоимость, испускание благоухания, горячее стремление к приобретению заслуг, глубокое почитание божества.

В *Дхьяноттаре* объясняется, что причины ухода божества следующие: недостаток веры, леность, подверженность голоду и жажде, отвлечение, уныние, сомнения относительно ритуала, отсутствие

склонности к начитыванию и медитации, любовь к пустословию, мешающая деятельность, одержимость демонами, дурные сновидения и т. п.; и указывается, что причины приближения к божеству таковы: ослабление влечения, ненависти, гордости, омраченности и т. д. и постоянное сосредоточение ума на начитывании.



## ГЛАВА ПЯТАЯ

### 2. Основы Чарья-тантры

Здесь две части: разновидности тантр и метод изучения ступеней пути.

#### 2.1. Разновидности тантр

Главная из всех тантр Чарья-тантры — это *Махавайрочана-абхисамбодхи-тантра* (*Mahāvairocana-abhisambodhi-tantra*) (Toh. 494). Кем она была проповедана и где? Она была проповедана Вайрочаной, Самбхогакаей<sup>1</sup> Победоносного Шакьямуни, близ озера снежных гор в Акаништхе Гханавьюхе земного мира (*lokadhātu*), называемого Кусуматалагарбхаланкара (“Украшение с цветочными полами и внутренними покоями”)<sup>2</sup>. В общих чертах земной мир Кусуматалагарбхаланкара описывается в *Ваджранани-абхишека-тантре* (*Vajrapāṇi-abhiṣeka-tantra*) (Toh. 496); подробное описание имеется в *Буддаватансаке* (*Buddhāvataṃsaka*) (Toh. 44, глава восьмая).

Миллион земных миров из четырех континентов составляют миллион систем, называемых земными мирами Трисахасрамахасасра. Миллион из них вместе взятых составляют единый ряд земного мира Кусуматалагарбхаланкара. Миллион из них вместе взятых составляют единый средний ряд. Миллион из них вместе взятых составляют единый широко распространенный ряд. Миллион из них вместе взятых составляют систему (*vyuha*) земных миров Кусуматалагарбхаланкара. Это объемлет все.

[*Махавайрочана*] *тантра* — это тантра семейства Татхагата. В ней описываются три мандалы, начиная с той, где лик главы мандалы обращен к западным вратам, — (три мандалы) составляющие три яруса дворца (*kūṭāgāra*) в мандале Вайрочаны.<sup>3</sup> Есть также Последующая тантра, в которой, однако, описываются только две мандалы.<sup>4</sup> Ни одна тантра семейства Падма в разделе Чарья-тантры не была переведена на тибетский язык.

В семействе Ваджра касательно *Ваджранани-абхишека-тантры* разногласий нет. Но на такие произведения, как *Ниламбарадхар-ваджранани-тантра* (*Nilāmaradhara vajrapāṇi-tantra*) (Toh. 498) и *Ваджранатала-тантра* (*Vajrapātāla-tantra*) (Toh. 499) Будон Ринпоче и другие смотрели с подозрением.

#### 2.2. Метод изучения ступеней пути

Здесь четыре части: посвящение (*абхишека*), даваемое с целью сделать ученика годным сосудом для созерцания пути; очищение обетов (*saṃvara*) и обязательств (*samaya*); практика предварительного приближения (*pūrvā-sevā*) после принятия обязательств; способ достижения сиддхи после успешного приближения. Поскольку первые две части разделяются и Крия-тантрой, о них речь уже шла.<sup>5</sup>

##### 2.2.1. Практика предварительного приближения после принятия четырех обязательств

Здесь есть две стадии: йога с образами и йога без образов. Первая из них — йога божества, не определяемая пустотой; вторая — йога божества, определяемая пустотой.<sup>6</sup> Однако не следует созерцать лишь пустоту, поскольку, созерцая лишь пустоту, не станешь Буддой: объясняется, что посредством йоги без образов не обретают обе разновидности сиддхи.<sup>7</sup> Кроме того, если выполнять созерцание пустоты перед йогой созерцания с образами, то лишь с ее помощью не удастся перейти к йоге без образов.

##### 2.2.1.1. Йога с образами (*sanimitta-yoga*)

Здесь два раздела: начитывание, включающее в себя четыре внешние составляющие, и начитывание, включающее в себя четыре внутренние составляющие.

### Начитывание из четырех составляющих

Созерцают нераздельность собственной истинной сущности (*ātma-tattva*) — в которой заключают, что собственный ум лишен независимой природы (*svabhāva-siddhi*), — и истинной сущности божества (*devatā-tattva*), — в которой [заключают, что] абсолютное состояние божества лишено независимой природы. Созерцают свой ум в виде лунного диска в пространстве пустоты. На лунном диске представляют испускающий лучи света слог *Om* золотого цвета. Эти лучи собирают и благодаря их преобразению становятся Вайрочаной с одним ликом и двумя руками, сложенными в мудре равностности (*samāpatti-mudrā*); его золотое тело, обвитое сияющей гирляндой, восседает на троне из белого лотоса и луны. На голове — диадема и узел волос на макушке. Облачен в нижнее и шелковое верхнее монашеское одеяние. Это “собственная опора” (*bdag gi gzhi*). Еще ее называют “мгновенно возникающее воспроизведение” (*abhyudita* <skad gcig gis dkrong skyed byed pa'ng bshad do>).<sup>8</sup>

После этого перед собой созерцают Татхагату, подобного себе. Это другая (объективная) опора (*gzhan gyi gzhi*).

Созерцание собственного ума в виде лунного диска в сердце [Татхагаты] есть “опора, погруженная (в сердце)” (*sems la gzhol ba'i gzhi*).

Расположение на этом [лунном диске] слогов начитываемой дхарани — это “погружение в звук” (*sgra la gzhol ba*). Сосредоточившись на всем этом, начитывают шепотом и про себя, умом не отвлекаясь от божества. Начитывая про себя, следует связать *прану* и *аяму* как в случае Крия-тантры.<sup>9</sup> Повторять мантру следует сто тысяч раз.

### Начитывание, включающее в себя четыре внутренние составляющие

Как прежде, из пространства пустоты рождают перед собой из любого из четырех слогов — *A, Ā, Am, Aḥ* — [божество] или Победоносного Шакьямуни. Это “собственная опора”. Как учат, в сердце этого [божества] представляют украшенный лунный диск, похожий на дву-

стороннее зеркало. Сосредоточивают на нем [внимание], созерцая собственное тело, пока оно не станет видеться как тело божества.

На лунном диске созерцают Вайрочану, как описывалось выше. Это “объективная опора”.

В сердце [Вайрочаны] представляют свой ум в виде лунного диска. Это “опора, погруженная в сердце”.

На нем представляют слоги дхарани. Это “погружение в звук”. Здесь тоже, как раньше, делаются два вида начитывания и связывание *праны* и *аямы*. Повторять дхарани следует сто тысяч раз.

### 2.2.1.2. Йога без образов (*aninitta-yoga*)

Это ознакомление с неопровержимым знанием, благодаря высшему познанию утверждающим, что по своей природе все дхармы пусты и не обособлены.

Отпечаток (*lag gjes*) этого созерцания заключается в преобразении тела божества на лике ума (*yid ngo*), как перед глазами, по достижении пределов йоги с образами. Созерцая таким образом, что яркость проявляется только на стороне *буддхи* (*blo kha phyog pa*)<sup>10</sup> и не оставляет ее, а тело божества представляется подобным иллюзии с оплещением пустоты, получают возможность обрести полные качества запредельного видения (*vipaśyāna*).<sup>11</sup>

От такого объяснения не отличается подробное объяснение метода созерцания в йоге без образов Вайрочаной (Toh. 494), равно как и Буддагухьей в его кратком комментарии (*Piṅḍārtha*, Toh. 2662). Кроме того, оно согласуется с *Бхаванакрамой* (*Bhāvanākrama*), которая относится к школе мадхьямика.<sup>12</sup>

### 2.2.2. Способ достижения сиддхи после успешного свершения приближения

В этой Тантре утверждается, что прибегая к таким внешним предметам, как меч (*khadga*), достигаешь [сиддхи] видьядхары меча (*khadga-vidyādhāra*)<sup>13</sup> и т. д., что созерцая мандалы земли, воды, огня и ветра на своих местах в теле,<sup>14</sup> совершаешь ритуалы умиротворения, увеличения и т. д., что, когда призываешь Манджушри и т. д.,

эти бодхисаттвы касаются твоей головы или произносят: “Прекрасно! (*sādhu!*)” и что, если они появляются в результате повторения “Появись, появись!”, обретаешь самадхи “Незабываемый ум просветления”. В этой Тантре есть много объяснений методов достижения таких сиддхи, как эти.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

### 3. Основы Йога-тантры

Здесь две части: метод, с помощью которого было запущено Колесо Дхармы Йога-тантры, и метод изучения ступеней этого пути.

#### 3.1. Метод, с помощью которого было запущено Колесо Дхармы Йога-тантры

Поскольку метод становления Явленным Совершенным Буддой (*abhisambuddha*; mngon par rdzogs par 'tshan rgya ba) согласно школе йоги уже разъяснялся,<sup>1</sup> теперь мы рассмотрим метод, посредством которого было запущено особое Колесо учения Йоги.

Вайрочана, пребывая на небесах Акаништха, никуда не переходит, поскольку он — Самбхогакая, обладающая пятью несомненными качествами. Однако, в чудесном проявлении (*nirmita*) Нирманакаи Вайрочаны, имеющем четыре головы, он взошел на гору Сумеру и занял свое место во дворце (*kūṭāgāra*) из драгоценных ваджр. Там он воссел на львином троне (*siṃhāsana*), сложенном из бодхисаттв в их последней жизни, преображенных во львов. Затем он воссел на слоновьем троне, сложенном из слонов и им подобных, которыми были четверо остальных Татхагат: Акшобхья и другие, — а также бодхисаттвы в своей последней жизни, преображенные в слонов и им подобных.

После этого он запустил Колесо учения Йога-тантры, включая коренную тантру всех тантр Йоги, объяснительные тантры и тантры, соотносящиеся с соответствующими разделами (*cha mthun*) [коренной тантры].

Среди них коренной для всех тантр Йога-тантры является *Tam-tvasaṅgraha* (*Tattvasaṅgraha*) (Toh. 479).<sup>2</sup> В ней во введении (*nidāna*) Вайрочана показан как тот, кто имеет две цели (*artha*).<sup>3</sup> Следовательно, он побуждает их достичь. Если принять, что [такое желание] было зарождено, все последующие тантры учат методам осуществления этих целей, а коренная тантра учит общим методам достижения мир-

ских и сверх-мирских сиддхи.<sup>4</sup> Кроме того, в этом произведении имеется четыре раздела:

- (1) Ваджрадхату (*vajra-dhātu*);<sup>5</sup>
- (2) победа над тремя мирами (*trilokyavijaya*);
- (3) обуздание живых существ (*jagad-vinaya*);
- (4) достижение цели (*siddhārtha*).

В тексте имеются выражения “Татхагата” и “семейство Татхагата”. “Татхагата” обозначает пять Татхагат-прародителей. “Семейство Татхагата” обозначает бодхисаттв и прочих, относящихся к семейству Вайрочаны, но не бодхисаттв и прочих, относящихся к другим семействам.

В первом разделе [из этих четырех разделов] показаны способы покорения Татхагаты (т. е. Вайрочаны) и семейства Татхагата. Во втором, третьем и четвертом разделах соответственно показаны способы покорения семейства Ваджра, т. е. Акшобхьи, семейства Падма, т. е. Амитабхи, и семейства Ратна, исполняющего желания живых существ, т. е. семейства Ратнасамбхавы.

То, что в коренной тантре описываются только четыре семейства, хотя их пять, объясняется Буддагухьей как слияние действия (*карма*) и того, кто действует (*карака*), поскольку семейство Ратна выступает в качестве того, кто действует и исполняет желания живых существ, а семейство Карма — как соответствующее этому действию.

У этой тантры имеется последующая тантра (*uttaratantra*) и тантра, следующая за последующей (*uttarottantra*).<sup>6</sup>

Последующая тантра была изложена для высших практикующих, наслаждающихся йогой<sup>7</sup> внутреннего самадхи.<sup>8</sup> В ней подробно излагаются методы достижения высших сиддхи, упоминаемые в четырех разделах, а кроме того, в ней объясняются те дополнительные темы, которые недостаточно рассмотрены [в коренной тантре].

Тантра, следующая за последующей, была изложена для обуздания обычных практикующих, которые, страшась опасностей йоги внутреннего самадхи, наслаждаются такими внешними действиями, как начитывание (*jāpa*)<sup>9</sup> и подношение (*pūjā*).<sup>10</sup> В ней подробно объясняются методы совершенствования мирских (*laukika*) сиддхи, упоминаемые в четырех разделах, а кроме того, в ней объясняются те

дополнительные темы, которые недостаточно рассмотрены [в коренной тантре и последующей тантре].

— Далее, в четырех разделах Тантр излагаются два метода, а именно: внешние действия (*bāhya-kriyā*; *phyi'i bya ba*), такие как омовение, очищение и т. д., и внутренняя йога (*naṅ gi rnal 'byog*). Крия-тантра была проповедана для тех практикующих (*vineya*), которым нравятся внешние действия, а Чарья-тантра — для тех, кому в равной мере нравятся и внешние действия, и внутренняя йога. Йога-тантра была проповедана для тех, кому нравится йога внутреннего самадхи, а Ануттара-тантра — это несравненная Тантра для тех, кому нравится внутренняя йога.

Предназначено ли второе изложение, т. е. то, что имеется в тантре Йога-тантры, следующей за последующей, для практикующих, которым нравятся внешние действия? Чтобы ответить на этот вопрос, заметим, что среди практикующих Гухьясамаджу<sup>11</sup> есть высшие практикующие, называемые “подобные драгоценности”, которые, дойдя до предела стадии зарождения (*utpatti-krama*), не ставят целью достичь обычных (*sādhāraṇa*) сиддхи, а, приняв сердцем стадию завершения (*niṣpanna-krama*), благоразумно стремятся обрести высшие сиддхи.<sup>12</sup> Есть также обычные практикующие, четыре категории людей, называемых “подобные белому лотосу” и т. д., которые, дойдя до предела стадии зарождения, стремятся получить обычные сиддхи, такие как восемь махасиддхи.<sup>13</sup> Следовательно, есть две разновидности практикующих, стремящихся достичь высшей цели (*uddeṣa*) [этой Тантры]. Точно так же среди тех, кто стремится к высшей цели Йога-тантры, есть выдающиеся и заурядные. Когда речь идет о руководстве высшими практикующими, нет никакой [речи] о руководстве обычными людьми. Поэтому никакого разногласия здесь нет.

Предназначается ли этот путь из четырех разделов четырем разным категориям людей или же это разные последовательные стадии, которые должен пройти один человек? В большом комментарии (Анандагарбхи) к *Шри-Прамадь* (*śrīpramādīṭikā*) (Toh. 2512) утверждается, что тот, кто начитывает мантры пяти Татхагат и призывает их, обладает добрым нравом и его действия направляются тремя ядами в равной мере<sup>14</sup>; у того, кто призывает семейство Татхагаты,



преобладает страсть (*rāga*); кто практикует второй раздел — ненависть (*dveṣa*); кто практикует третий — омраченность (*moha*) или ошибочное воззрение (*mīthyā-dṛṣṭi*); кто практикует четвертый — жадность (*mūtsarya*). Поэтому и существуют четыре разных потока сознания (*saṃtāna*) людей.<sup>15</sup> Когда этот учитель (т. е. Анандагарбха) по отношению к практикующему четвертого раздела использует выражение “жадность”, то его смысл косвенно (*zur gyis*) совпадает с более ранним объяснением Буддагухьи.<sup>16</sup>

В том же самом комментарии в данном порядке устанавливаются парные соответствия четырех Тел (*kāya*), свабхава- (*svabhāva*), випака- (*vipāka*), самбхога- (*sambhoga*) и нирмана- (*nirmāna*) кай и семейств четырех разделов. Подобным же образом в нем устанавливается соответствие четырех мудростей (*jñāna*) — зеркалоподобная (*ūdarśa*), равностная (*śamatā*), различающая (*pratyekavekṣaṇa*) и исполняющая (*kṛtyānuṣṭhāna*) в данном порядке;<sup>17</sup> а также устанавливается соответствие ума просветления (*bodhicitta*)<sup>18</sup>, совершенства щедрости (*dāna-pāramitā*), совершенства различающей мудрости (*prajñā-pāramitā*) и совершенства усердия (*virya-pāramitā*). Это изложение делается с точки зрения обретаемого плода.

В соответствии с этим объяснением, каждому практикующему для обретения достижений требуются все четыре семейства. Следовательно, каждый практикующий должен практиковать все четыре раздела — четыре семейства.

Касательно познания уровня Вайрочаны, считается, что в каждом из четырех разделов существует три разновидности практикующих, а именно: те, которые удовлетворяются расширенным, средним или кратким. Поэтому каждое из трех самадхи, именуемых: начальная практика, победоносная мандала и победоносное деяние<sup>19</sup> — имеют три способа своего развития: расширенный, средний и краткий.

В свою очередь, каждое из трех расширенных самадхи имеет четыре разновидности в соответствии с четырьмя разделами [коренной Йога-тантры], то есть каждое из трех самадхи, начиная с начальной практики, имеет стадии маха-мандалы, дхарани-мандалы, дхарма-мандалы и карма-мандалы.<sup>20</sup> Иными словами, в каждом

из трех разделов есть свои разновидности способа развития трех самадхи.

В каждом из трех средних самадхи есть по четыре разновидности в соответствии с разделами, а в каждом из них — своя мудра на стадии каждой их четырех мандал.

В каждом из трех кратких самадхи есть по четыре разновидности в соответствии с разделами, а в каждом из них — своя мудра на стадии единственной мандалы.

Согласно *Tammвалоке (Tattvāloka)* (Toh. 2510) Анандагарбхи, соответствия между четырьмя семействами четырех разделов и четырьмя мудрами таковы: Тело (*кая*) и махамудра, Ум (*चित्ता*) и самая-мудра, Речь (*вак*) и дхарма-мудра, Деяния (*карма*) и карма-мудра. В таком порядке четыре мудры соответствуют четырем разделам.

Кроме того, в данном порядке соответствуют четыре мандалы и четыре мудры, поскольку в четырех мандалах, начиная с маха-мандалы, в данном порядке главное место отводится Телу, Уму, Речи и Деяниям. Они означают Тело, Ум, Речь и Деяния в семействах Вайрочаны, Акшобхьи, Амиабхи и в других двух семействах.

Хотя, например, мандала в разделе ваджрадхату главное место отводит махамудре Тела своего семейства, самая-мудра Ума и другие ни в коем случае не отсутствуют, и поэтому говорят о применении четырех мудр. Точно так же следует понимать и другие [мандалы].

Далее, главное внимание уделяется Телу Вайрочаны, но его Речь, Ум и Деяния ни в коем случае не отсутствуют, поэтому применяются четыре мудры. Затем, хотя главное внимание уделяется Уму Акшобхьи, его Тело, Речь и Деяния тоже присутствуют. То же самое и касательно Речи Амиабхи: есть и его Тело, Ум и Деяния. В остальных двух семействах главное — Деяния, но поскольку там также есть Тело, Речь и Ум, применяют четыре мудры.

В *Avamape (Avatāra)* (Toh. 2501, *Tantrāvatāra* Буддагухьи) говорится: “Эта последовательность подчеркивает четыре разновидности, начиная с Тела; поэтому речь идет о четырех мандалах. Тем не менее, обычно не бывает ни ума без тела, ни речи без тела и ума. Следовательно, в различных мандалах нужно иметь четыре составляющие, начиная с Тела. Поэтому здесь объясняется, что все мандалы семейств

обладают признаками Тела и т. д. и, в должном порядке, четырьмя мудрами: махамудрой, самая-мудрой, дхарма-мудрой и карма-мудрой.

Если осознавать их разновидности вплоть до мельчайших подробностей, можно понять, что нет никакого противоречия между двумя объяснениями, когда в *Шри-Парамадитике* (Анандагарбхи) пути четырех разделов иногда объясняются как ступени, которые должен пройти один человек, чтобы стать буддой, а иногда — как путь для людей с разными потоками сознания.

В Йога-тантре нет созерцания опоры очищения — [в данном случае] стадии рождения бытия <srīd pa skye ba'i>\* <\*предположительно, это аспект *saṃvṛti-māya* (kun rdzob sgyu ma) стадии завершения (см. главу 9). Прим. рус. пер.> — связанного с категорией клеш (*saṃkleṣa*, <kun pas nyon mongs>) [как в Ануттара-тантре], но есть созерцание, связанное со стадией плода. Трое ачарьев (т. е. Анандагарбха, Буддагухья и Шакьямитра) не обсуждали созерцания состояния Будды как Вайрочаны в конце свершения пяти абхисанбодхи и не соотносили каждое из них с предшествующими элементами жизнеописания. Однако смысл *Таттвалоки* (*Tattvāloka*) (Тоh. 2510) Анандагарбхи заключается в том, что ступени между окончанием свершения абхисанбодхи и состоянием будды как Вайрочаны — это деяния бодхисаттвы десятого уровня, а последующие деяния — это деяния в мире Будды.

Если созерцать божество в соответствии с деяниями в мире Будды, но не применять четырех мудр, то будет утрачена связь пути. Следовательно, необходимо вкратце их обсудить.

### 3.2. Метод изучения ступеней пути

Здесь пять частей: смысл выражения “четыре мудры”; разновидности; последовательность; необходимость и польза применения мудр; метод применения мудр.

#### 3.2.1. Смысл выражения “четыре мудры”

Не следует забывать о смысле запечатления посредством мудр.<sup>21</sup>

это метод созерцания божества. Запечатление четырьмя мудрами не должно нарушать этого метода.

#### 3.2.2. Разновидности

Есть четыре мудры: а) махамудра,<sup>22</sup> б) самая-мудра,<sup>23</sup> в) дхарма-мудра,<sup>24</sup> г) карма-мудра<sup>25</sup>. Кроме того, есть еще три мудры: д) мудра опоры очищения, е) мудра пути очищения и ж) мудра плода очищения.

#### Опора очищения<sup>26</sup>

Что касается мудры опоры очищения, то обычное тело, ум, речь и их поведение, в данном порядке, — это главные опоры очищения махамудры, самая-мудры, дхарма-мудры и карма-мудры.

Кроме того, страсть, ненависть, омраченность и жадность, в данном порядке, соотносятся с опорами очищения для четырех мудр, начиная с махамудры. Причина этого такова: сначала практикующие с преобладанием страсти и т. д. были соотношены как практикующие четырех разделов четырех семейств и было установлено соответствие в надлежащем порядке между четырьмя разделами и четырьмя мудрами.

Далее, четыре элемента: земля, вода, огонь и ветер — в данном порядке соотносятся с опорами очищения. Причина этого такова: четыре мудры были приведены в соответствие с семействами четырех разделов, а в этих четырех семействах Вайрочана есть совершенная чистота земли, Акшобхья — совершенная чистота воды, Амиабха — совершенная чистота огня, а Амогхасиддхи — совершенная чистота ветра.

#### Путь очищения<sup>27</sup>

Что касается пути очищения, то четыре раздела соотносятся с четырьмя мудрами: из путей, излагаемых в первом разделе, главный — путь махамудры Тела; из путей, излагаемых во втором разделе,

главный — путь самая-мудры Ума; из путей, излагаемых в третьем разделе, главный — путь дхарма-мудры Речи; из путей, излагаемых в четвертом разделе, главный — путь карма-мудры Деяний.

Кроме того, из путей, начинающихся с трех самадхи, которые показаны в маха-мандале каждого раздела, главный — путь маха-мудры Тела. Точно так же из путей, показывающих [эти самадхи] соответственно на стадиях дхарани-мандалы, дхарма-мандалы и карма-мандалы, главные — пути самая-мудры Ума, дхарма-мудры Речи и карма-мудры Деяний. Следовательно, эти [мудры] соотносятся в указанном порядке.

Далее, для каждого божества, начиная с Вайрочаны, в каждой из четырех мандал выполняют мудры четырех Мудр, а для каждой мудры имеются символизируемый объект и символизирующая мудра. Символизирующая мудра, в свою очередь, подразделяется на внешнюю символизирующую мудру и внутреннюю символизирующую мудру. Поэтому для каждого всего получается три [а именно: символизируемый объект и внешняя и внутренняя символизирующие мудры].

Что касается махамудры, то символизируемый объект — это божество, Вайрочана и т. д., и аспект телесной формы. Внешняя символизирующая мудра — это жест рук, выполненный в соответствии с тем аспектом, в котором его тело пребывает естественно. Внутренняя символизирующая мудра, одновременная с этой [внешней символизирующей мудрой], — это яркая визуализация себя как этого божества и его тела.

Что касается самая-мудры, то символизируемый объект — это божество и нерассудочная мудрость <mi rtoḡ pa'i ye shes> его Ума, которая предстает в воображении как символы в его руках (*hasta-cihna*) [например, ваджра, аркан (*pāśa*) и т. д.]. Внешняя символизирующая мудра — это жест рук, выполненный в соответствии с этим [символом в руке]. Одновременная с ней внутренняя символизирующая мудра — это созерцание себя как божества и нерассудочной мудрости в нем, предстающей в воображении как символы в его руках.

Что касается дхарма-мудры, то символизируемый объект — это божество и его шестьдесят изысканностей речи, которые выражают восемьдесят четыре тысячи учений. Внешняя символизирующая

мудра — это божество и расположение слогов, созерцаемых в нем в таких местах, как язык и горло. Внутренняя символизирующая мудра — это созерцание себя как божества, а также возникающих в нем ярких букв речи.

### Плод очищения<sup>28</sup>

Что касается мудры плода очищения, то в принятом порядке соотносят Тело, Ум, Речь и Деяния стадии плода с четырьмя мудрами, начиная с махамудры. Кроме того, в принятом порядке соотносят четыре мудрости (*джняны*) с четырьмя мудрами с той целью, чтобы четыре мудрости соотносились с четырьмя разделами, а четыре раздела соотносились с четырьмя мудрами. Далее, в принятом порядке соотносят четыре Тела и четыре раздела, а четыре раздела — с четырьмя мудрами.

### 3.2.3. Последовательность

Рождают самая-саттву и вбирают джняна-саттву, а затем применяют четыре мудры, но не должно быть отдельного самая-саттвы или отдельного джняна-саттвы. Цель применения четырех мудр — соединить и сделать нераздельными тело, речь, ум и действия самая-саттвы и Тело, Речь, Ум и Действия джняна-саттвы. Если каждое из них будет само по себе, то не появится основы для слияния. Это можно сравнить с саморождением и рождением перед собой [в Крия- и Чарья-тантре].

Такое положение описывается в *Парамадье (Paramādya)* (Toh. 488) в следующих словах:<sup>29</sup>

Кого бы из них [*adhiveva = iṣṭadevatā*, “высшее божество”] ни выражала твоя мудра,  
Первый есть самобытие второго;<sup>30</sup>  
а также в Ваджрашекхаре (*Vajraśekhara*) (Toh. 480), где говорится:  
Следует избегать крайности  
И “наивысшего”, и “низшего”.

Здесь “наивысшее” — это джняна-саттва, а “низшее” — самая-саттва. Следует избегать применения мудры к крайности, то есть односторонне.

Школа Анандагарбхи утверждает, что их следует расположить в такой последовательности: самая-мудра, дхарма-мудра, карма-мудра и махамудра. Школа двоих ачарьев, Буддагухи и Шакьямитры, утверждает, что последовательность должна быть такой: махамудра, самая-мудра, карма-мудра и дхарма-мудра. Утверждение последних двоих ачарьев обсуждалось многими учителями прошлого, но не было понято.

Некоторые считают, что утверждение двоих ачарьев [Буддагухи и Шакьямитры] несостоятельно, поскольку, по мнению “Сверх-комментария” (sTod ’grel, Toh. 2510, *Vyākhyā* Анандагарбхи к *Tattvasaṅgrāhe*), йогин достигает <bsgrubs> с самой-мудрой, располагает <bkod> с дхарма-мудрой, выполняет деяния <’phrin las la sbyar> с карма-мудрой и закрепляет все освящением (*pratiṣṭhā*) с махамудрой, а кроме того, каждое божество следует призывать посредством всех шестнадцати способов: <sup>31</sup> четырех мудр; четырех действий <sup>32</sup> — привлечения (*ākarṣaṇa*)<sup>33</sup>, притягивания (*praveṣaṇa*)<sup>34</sup>, связывания (*bandhana*)<sup>35</sup> и покорения (*vaśīkāra*)<sup>36</sup>; — посвящения (*abhiṣeka*)<sup>37</sup> и благословения (*adhiṣṭhāna*)<sup>38</sup>; созерцания (*samādhi*) и подношения (*pūjā*); мудры и “сердца” (*hṛdaya*)<sup>39</sup>; мантры и осознания (*vidyā*). Кроме того, они утверждают, что позиция двоих ачарьев несостоятельна, поскольку шестнадцать способов [в их системе] неполны.

Несостоятельны сами эти утверждения. Когда были даны замечания “достигают с махамудрой” и т. д., они не сопровождались такими объяснениями, как “таков смысл этих утверждений” или “такова причина, почему обязательно должна быть такая последовательность”. Поэтому, если есть основание говорить, что позиция двоих ачарьев несостоятельна, поскольку не совпадает с позицией Анандагарбхи, то с тем же успехом можно было бы сказать, что несостоятельна позиция Анандагарбхи, поскольку она не совпадает с позицией двоих ачарьев. Кроме того, мы должны объяснить, почему, если поступать в соответствии с позицией этих двоих ачарьев, шестнадцать путей будут неполны.

[Предположим, нас спросят]: “Тогда какова же позиция вашей школы относительно утверждений этих двоих ачарьев?” Она согласуется с замечанием в *Мадхьямакаватаре* [Чандракирти]: “Тот, чей ум остановлен, должен познавать непосредственно телом”. Таким образом, Дхармакакая должна быть постигнута непосредственно на основе Самбхогакаи. Поэтому сначала выполняют Махамудру Тела. Если нет непосредственного постижения Дхармакаи, то нет и непроизвольного и без усилий возникновение Деяний. Поэтому выполняют вторую мудру, Самая-мудру. Если Дхармакакая постигнута непосредственно, то само собой и без усилий возникают Деяния. Поэтому после Самая-мудры выполняют Карма-мудру. Учение посредством шестидесяти изысканностей речи — это главное Деяние. Поэтому после Карма-мудры выполняют Дхарма-мудру.

[Предположим, нас спросят]: “Если это так, то какова позиция вашей школы относительно утверждений Анандагарбхи?” Когда практикующий, применяя самую-мудру, заново достигает того, что прежде не было достигнуто, а именно: недвойственности себя и божества, он в состоянии равности сосредоточивается на смысле истинной сущности <de kho na nyid>. Поэтому сначала выполняют самую-мудру. Если практикующий в состоянии равности сосредоточен на смысле истинной сущности, но не способен придать силу своей речи, то он не может побудить к Деяниям немирское божество. Поэтому второй выполняют дхарма-мудру. Если ум в состоянии равности сосредоточен на истинной сущности и практикующий способен придать силу своей речи, оно [божество] исполняет Деяние. Поэтому третьей выполняют Карма-мудру. Если посредством Махамудры практикующий достиг недвойственности себя и божества, он пребывает в состоянии равности, созерцая смысл; если же он сначала не достиг недвойственности, то не пребывает в состоянии равности, созерцая смысл недвойственности. По этой причине учат, что затем следует выполнять Махамудру.

[Предположим, нас спросят]: “Так какой же из этих двух <позиций> следует ваша школа?” И той и другой. Однако, если прибегнуть к *Мандалавидхисарваваджродае* <Анандагарбхи> (*Maṅḍalavidhi sarvavajrodāya*) (Toh. 2516), следует практиковать в соответствии с позицией ачарьи Анандагарбхи.



### 3.2.4. Необходимость и польза применения мудр

Главная необходимость заключается в том, что обычные тело, речь и ум, а также их действия следует превратить в Тело, Речь, Ум, а также Деяния Будды.

### 3.2.5. Метод применения мудр

[Для каждой мудры] существует четыре [причины]: “действенная причина” <’byung ba’i gyu> мудры, “форменная причина” <“причина собственной сущности”> (*sva-rūpa*, <rang gi ngo bo>) и ритуал приведения ее в действие, “материальная причина” <’grub pa’i gyu> и “конечная причина” <dbang du ’gyur ba’i gyu>. <sup>40</sup>

#### Самая-мудра

Тантры учат, что ваджрная связь (*vajrabandha*) — “действенная причина” всех самая-мудр. Некоторые утверждают, что, объясняя источник всех мудр как ваджрную связь, *Avatāra* Буддагхьи (*Avatāra*) (Toh. 2501) и *Kosalāṅkāra* (*Kosalāṅkāra*) (Toh. 2503) имеют в виду “отдаленный (или предшествующий) источник (brgyud gyu) в отличие от Анандагарбхи, который имел в виду “близкую (или конкретную) причину (dngos gyu). [Такие люди делают вывод]: Значит, сначала нужно применить ваджрную связь, затем — самая-мудру Вайрочаны, а затем, не разрывая первоначальной ваджрной связи, после приведения в действие мудры Вайрочаны, применить самая-мудры других божеств. Не следует применять [мудры] в какой-то иной последовательности, потому что и в тантрах, и в *Ваджродае* (*Vajrodaya*) (Toh. 2516) говорится: “Все самая-мудры происходят от ваджрной связи”, а также: “Приведа в действие ваджрную связь” — тем самым утверждая ее как источник всех самая-мудр.

Некоторые, начитывая <мантру> Ваджрасаттвы, приводят в действие ваджрную связь и заявляют, что благодаря этому получают благословение глаз. Это неправильно, потому что мантра Ваджрасат-

твы является не мантрой благословения для глаз, а мантрой приведения в действие ваджрной связи. Согласно *Ваджродае*, для благословения глаз служит мантра “*Ваджрасаттви*” (*vajradṛṣṭi* <ba dzra dri dha tishta>).<sup>41</sup> Поэтому, не будь обязательным каждый раз перед самая-саттвой приводить в действие ваджрную связь, точно так же не было бы необходимости каждый раз произносить мантру Ваджрасаттвы [но это необходимо]. Следовательно, начитывая мантру Ваджрасаттвы, приводят в действие ваджрную связь и, взирая очами божественного знания (*jñāna-caṅṅsus*), то есть глазами, благословенными (или наделенными силой) начитыванием “*Ваджрасаттви*”, путем прямого восприятия зрят перед собой джняна-саттву Вайрочану. После этого, произнося *Om Vajradhātviṣvara* (Ом! Владыка Ваджрного Пространства),<sup>42</sup> приводят в действие самая-мудру Вайрочаны, а произнося Джа, Хум, Вам, Хо (*Jaḥ, Hūm, Vam, Hoḥ*) в данном порядке соответственно привлекают, притягивают, связывают и покоряют [джняна-саттву]. Затем, произнося мантру Ваджрасаттвы, за спиной Вайрочаны представляют солнечный орел, а произнося *Vajrasattva samayas tvam ahaṁ*, вызывают в себе гордость (*garva* <nga gyal>) недвойственности себя и джняна-саттвы.

Некоторые практикующие, приведившие в действие эти мудры, утверждают, что по окончании применения мудр всех божеств на лунном диске в сердце каждого божества появляется пятиконечная “изначальная” ваджра (*ādi-vajra*). Однако цель созерцания заключается не только в этом. Закончив приводить в действие мудры, сначала созерцают на лунном диске белую пятиконечную ваджру, символизирующую нерассудочную мудрость — сердце Вайрочаны. Сосредоточившись на ней как на единственном объекте ума, трижды произносят каждую общую дхарани и трижды — каждую особую дхарани. Длительное пребывание в таком сосредоточении представляет собой “материальную причину” мудры.

Затем следует созерцание, уничтожающее скандхи и т. п. посредством постижения их как пустоты, которое составляет “конечную причину”.

## Дхарма-мудра

“Действенная причина” дхарма-мудры — это побуждение (*saṃskāra* в качестве *prerāṇa*) звуков произносимой мантры.

Метод запечатления мудры таков: Представляют божество, а в его горле слог Хри (*Hriḥ*), из которого появляется красный восьмилепестковый лотос. Один лепесток, расположенный в направлении языка, превращается в язык, а над ним возникает белая пятиконечная ваджра, опирающаяся на губу. [Язык] благословляется начитыванием *Oṃ vajra-jihvā* (*Ом ваджра джихва*: “Ом! Ваджрный язык”). Вокруг центра ваджры располагаются различные слоги Дхармы, такие как *Vajrajñāna* (Ваджрное знание). Повторение [этих слогов] как слогов Дхармы представляет собой метод запечатления мудры.

В этом заключается, и по Будону Ринпоче, и по Риво Гэдэнпе (*Ri bo dGe ldan pa*), практика приведения в действие махамудры — мудры Тела. Некоторые [возражающие] утверждают, что нигде не объясняется, что дхарма-мудра — это приведение в действие мудры Тела. Это [возражение] совершенно неприемлемо. В *Прамадь* (*Pramādyā*) (Toh. 488) сказано:

Путем йоги полной привязанности (*anurāga* <gjes chags>) [к божеству] — Стоит ли оно, сидит или просто пребывает — Обретают все сиддхи.

В *Парамадитике* (Toh. 2512) это комментируется так: Выражая речью Таковость <de nyid>, следует созерцать образ божества, стоящего или сидящего.

“Путем йоги полной привязанности” здесь означает “форменную причину”, исконно чистую. Что же благодаря этому пути становится “материальным”? — “обретают все сиддхи”, а “материальными” все эти сиддхи делает дхарма-мудра божеств. Выражение “выражая речью таковость” означает “произнося слоги Дхармы”. Применяют мудру, которая заключается в положении тела, соответствующем аспекту того божества, на котором должна быть запечатлена мудра и которое может быть стоящим, сидящим и т. д. Ум пребывает в созерцании смысла истинной сущности <de kho na nyid>. Одновременность этих

трех <составляющих> представляет собой “действенную причину” [?] мудры. Если не была приведена в действие махамудра, то “материальная причина” будет неполной. Следовательно, совершенно ошибочно возражать против применения в этом месте махамудры.

“Конечная причина” дхарма-мудры такова: тело превращается в аспект конкретного божества, а ум сосредоточивается на единственном объекте воспринимаемой истинной сущности. Практикующий представляет, что в состоянии недвойственности Тайного <zag> [психическая составляющая] и Явного <gsal> [физическая составляющая] язык с ваджрой касается неба, а потом крошечная ваджра (*sūkṣma-vajra*) размером не больше ячменного зерна стоит на кончике его носа<sup>44</sup>; практикующий созерцает [крошечную ваджру], пока не почувствует и не увидит ее. Так, благодаря применению дхарма-мудры “материализуются” самые большие сиддхи, что является мерилом “конечной причины”.

## Карма-мудра

“Действенная причина” карма-мудры — ваджрный кулак (*vajramuṣṭi*).<sup>45</sup>

Метод запечатления мудры таков: ставят правый ваджрный кулак на левый ваджрный кулак и, предварительно выполнив “лотосное вращение”, приводят в действие махамудру божества без символов в его руках. Произносят собственную мантру [божества] и, шелкнув пальцами, уверенно представляют, что исполняют Деяние.

“Материальная причина” такова: Приводя в действие мудру, созерцают божество и крестообразную ваджру (*viśva-vajra* или *karma-vajra*) в сердце божества и уверенно представляют, что [вишваваджра] — это сущность Исполняющей Мудрости (*kr̥tyānuṣṭhāna-jñāna*).

“Конечная причина” такова: уверенно созерцают, что божества делают подношения божествам посредством всевозможных положений тела (*iryāpatha*), например, танцев; что божества делают

подношения божествам, всевозможно выражая их голосом (*abhilāpana*), например, пением; что даже пища, питье и т. д. — все есть сущность нераздельного единства божеств и пустоты и что различные виды действий (карма) проявляются как формы и звуки. То, что божества делают подношения божествам, созерцают, опираясь на постоянное уверенное памятование и осознание. Когда практикующий твердо освоился в таком созерцании и “материализовал” Деяние божеств посредством всевозможных положений тела и проявлений речи — это и есть “конечная причина”.

### Махамудра

“Действенная причина” махамудры — это главным образом ваджрный кулак.

Метод запечатления мудры заключается в том, чтобы привести в действие махамудру, которая пребывает в самобытии (*svabhāva*). Это такая мудра, как, например, мудра наивысшего просветления (*paramabodhi*).

“Материальная причина” — это созерцание божеств и пятиконечной “изначальной ваджры” в сердце каждого из них.

“Конечная причина” заключается в достижении твердости в йоге божества (*devatā-yoga*) недвойственности Тайного и Явного, пока не станешь созерцать ее как достигнутую. Поскольку это легко понять, подробные объяснения не требуются.

[Замечание по практике]

“Приводя в действие мудру Вайрочаны и выполняя мудру Акшобхьи, делают ли это созерцая себя в облике Вайрочаны или после преобразования в Акшобхью? Не будет ли в первом случае мудра отнесена к Вайрочане, а не к Акшобхье? А во втором случае, созерцать ли, что Акшобхья, перемещается с востока сюда и оставляет восточную четверть (*koṣṭhaka*) пустой, или же созерцать два образа Акшобхьи?”

Не меняя своего облика как Вайрочаны, приводят в действие

мудру Акшобхьи востока, видят джняна-саттву Акшобхьи перед собой и созерцают в себе деяния “привлечения”, “притягивания”, “связывания” и “покорения” [этого джняна-саттвы]. Таким образом не только этот Акшобхья [с востока] нераздельно объединяется с джняна-саттвой, но и сам практикующий нераздельно объединяется с джняна-саттвой, поскольку здесь вы созерцаете, что вы сами и Акшобхья обладаете единым “потокм сознания” (*ekasamtāna, ekatantra*).

Следует понимать, что все это применимо и ко всем остальным основным божествам.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

### 4. Основы Ануттарайога-тантры

Здесь три части: подразделение на две Тантры; значение некоторых подразделов;<sup>1</sup> способ исследования смысла обсуждаемого.

#### 4.1. Подразделение на две Тантры

В *Самбародае (Sambarodaya)* (Toh. 373), *Ваджрапаньджаре (Vajrapañjarā)* (Toh. 419), *Буддакалане (Buddhakālāpa)* (Toh. 424) и других тантрах [Ануттарайога-тантры] приводится основное подразделение Ануттарайога-тантры на [маха-]йога-тантру<sup>2</sup> и йогини-тантру. В *Калачакре (Kālacakra)* (Toh. 362) и других за основу берется подразделение Ануттарайога-тантры на упая-тантру (*upāya*) и праджня-тантру (*prajñā*).

В *Ваджрахридаяланкаре (Vajrahṛdayālamkāra)* (Toh. 451) и других говорится о *дака-тантре* и *дакини-тантре*.

Среди этих названий [маха-]йога-тантра, упая-тантра и дака-тантра — разные наименования одного и того же. Точно так же синонимами являются йогини-тантра, праджня-тантра и дакини-тантра.

То, что является общим для двух Тантр, Йога- и Ануттарайога-тантр, называется йога-тантрой. Исключительно Ануттарайога-тантре принадлежит махайога-тантра, и когда Ануттарайога-тантру подразделяют на две основные категории, йога-тантра относится к одной из них. Все эти названия представляют собой синонимы как термины, но смысл у них разный, поэтому следует хорошо понимать их отличия.

#### 4.2. Значение некоторых подразделов

Здесь два раздела: опровержение других школ и точка зрения нашей школы.

#### 4.2.1. Опровержение других школ

Некоторые, подразделяя Ануттарайога-тантру, выделяют три категории: Отцовская (*pitṛ <pha>*) Тантра, Материнская (*mātṛ <ma>*) Тантра и Недвойственная (*advaita <gnyis med>*) Тантра — и утверждают, что эти три категории взаимно исключают друг друга в том смысле, что если какая-то тантра принадлежит к одной из них, то не может принадлежать ни к какой другой. Кроме того [чтобы обосновать это подразделение] тантры различают по особенностям их первой проповеди (*vācakāna*, tḥod byed); еще одно троичное деление основывают на различии их темы (*vācya*, brjod bya); а третье троичное деление — в зависимости от тех, по чьей просьбе они были проповеданы.

##### 4.2.1.1. Троичное подразделение по особенностям проповеди

Если взять Ануттара-тантру, то такие тантры, которые начинаются словами “Так я слышал однажды” (*evam mayā śrutam*), признают Отцовскими тантрами, например, *Гухьясамаджа-тантра (Guhyasamāja-tantra)* (Toh. 442), а те, которые начинаются словами “Радуюсь высочайшей из тайн” (*rahasya paramaṁ rame*), принадлежат к разряду Материнских тантр, например, *Самвара-тантра (Sañvara-tantra)* (Toh. 368). Далее, в Коренной тантре Хеваджры (*Hevajra*) (Toh. 417 и 418) имеются слова “так я слышал”, а в *Паньджаре (Pañjarā)* (Toh. 419), ее Объяснительной тантре [не разделяемой другими тантрами] стоит “радуюсь высочайшей из тайн”, тогда как в *Сампите (Sañpiṭa)* (Toh. 381) есть и “так я слышал”, и “радуюсь высочайшей из тайн”, и следовательно, это Недвойственная тантра. Вот что заявляют, ссылаясь на авторитет великого мага Нагпо Чодпа (Nag po sPyod pa).

Такой подход совершенно несостоятелен, поскольку приводит к абсурдному выводу, что *Самвара-тантра* следует причислить к Недвойственным тантрам. В Коренной тантре (Toh. 368) имеются слова “радуюсь наивысшей тайне”, в не разделяемой другими Объяснительной тантре, *Абхидханоттаре (Abhidhānottara)* (Toh. 369), —



“так я слышал”, а в разделяемой другими Объяснительной тантре, *Сампуте*, есть и те и другие [слова]. Такая позиция несостоятельна, потому что [*Самвара-тантру*] причисляли к Материнским тантрам, а, как считалось, Материнские и Недвойственные тантры исключают друг друга. Кроме того, абсурдность заключалась бы в том, что *Хеваджра-тантра* тоже стала бы Отцовской тантрой [потому что она начинается словами “Так слышал”], а это повлекло бы за собой множество серьезных затруднений.

#### 4.2.1.2. Троичное подразделение по темам

Существует разграничение на три Тантры как соотносящиеся со стадией зарождения (*utpatti-krama*), со стадией завершения (*niṣpanna-krama*) и с очищением сопровождающих факторов (*anucāra-viśuddhi* <rjes spyod>).

#### Троичное деление по стадии зарождения

Принимаем основное подразделение Ануттара-тантры. Тогда, любую мандалу, где пять Татхагат проявляются как богини (*devi* <lha mo>, или женское божество является главным, или богини составляют большинство окружения, мы считаем Материнской. Любую мандалу, где пять Татхагат проявляются как мужские божества, или мужское божество считается главным, или мужские божества составляют большинство окружения, мы считаем Отцовской тантрой. Основание для этого мы находим в Паньджаре, в которой говорится: “Поскольку в ней описан достославный сонм дакини и пять дакини всех будд, ее причисляют к Дакини-тантрам”. “Все будды” — это прародители. Под “достославным сонмом дакини” имеется в виду преобладание богинь. В словах “поскольку в ней описаны дакини” имеется в виду рождение пяти Татхагат в облике богинь. И наконец, это означает, что к Дакини-тантрам относятся все тантры, которые дают подобное описание. Кроме того, утверждают, что хотя в этом отрывке об Отцовской тантре не сказано явно, подразумевается, что

то же самое относится и к Отцовским тантрам, поскольку все четко описано для Материнской тантры.

Представление этого текста в качестве доказательства не является неоспоримым. Этот текст был призван показать рождение <мандалы>, где отражены пять глав мандалы “сути семейства Паньджара”. Выражение “небесные путники” (*mkha' 'ggo*) вовсе не обязательно обозначает только богинь.<sup>3</sup>

#### Троичное деление по стадии завершения

Если темой тантры является главным образом стадия завершения, [уделяющая внимание] кругу мандалы, то это Материнская тантра. Если же темой тантры является главным образом стадия завершения, [уделяющая внимание] тигле (*bindu*) и тонкой йоге (*sūkṣma-yoga* <phra mo'i mal 'buog>), то это Отцовская тантра. Если главная тема тантры включает в себя и то и другое, — это Недвойственная тантра. Вот что утверждают. Источник [который служит опорой] тот же, что и выше. Мы считаем, что здесь имеется внутреннее противоречие.

Относительно стадии завершения [сосредоточенной] на круге мандалы, утверждают, что ее метод созерцания опирается на внешнюю мудру<sup>4</sup>. Следовательно, получается абсурд, поскольку *Самвара-тантра* попадает в разряд Недвойственной тантры, так как в методе созерцания в стадии завершения, опирающемся на внешнюю мудру, нет различия между *Самварой* и *Хеваджрой* и так как в *Самвара-тантре* подробно обсуждается стадия завершения [сосредоточенная на] тигле и тонкой йоге. При таком допущении получается внутреннее противоречие, и такие послышки опровергаются.

#### Троичное деление по очищению сопровождающих факторов

Любая Ануттара-тантра, которая обнаруживает главным образом очищение *скандх* (*phun po*), *дхату* (*kham*s) и *аятан* (*skye mched*),

является Отцовской тантрой. Та же тантра, которая обнаруживает главным образом очищение каналов (*nāḍī* <rtsa>) — это Материнская тантра. Те, что обнаруживают и то и другое — Недвойственные тантры. Источник здесь тот же, что и выше.

В данном случае нелогично и причислять, и не причислять *Хеваджру* к Недвойственным тантрам, как не относящуюся ни к Материнским, ни к Отцовским. Довод таков: Как известно, *Самвара* учит очищению каналов. *Хеваджра* учит очищению путем созерцания пятнадцати богинь, начиная с Найратмы, как природы скандх человека и т. д.<sup>5</sup> *Самвара* также учит очищению скандх и т. д. путем созерцания семнадцати составляющих, начиная с рупа-скандхи, как обладающих природой, воплощенной в семнадцати божествах.<sup>6</sup> *Хеваджра* не учит никакому очищению помимо этого. Наши выводы такие же, как выше.

Следовательно, эти отличия не могут быть использованы для классификации.

#### 4.2.1.3. Троичное деление в зависимости от просителей

Если просивший — мужское божество, как в случае *Гухьясамаджи*, — это Отцовская тантра. Если просивший — женское божество, как в случае *Самвары*, произнесенной по просьбе Ваджраварахи, — это Материнская тантра. Первое собрание [*Хеваджра-тантры*] было дано по просьбе Ваджрагарбхи, то есть мужского божества, а второе собрание — по просьбе Найратмы, женского божества<sup>7</sup>, и поскольку просителями были и мужское и женское божество, то это Недвойственная тантра. Вот что заявляют.

Мы опять-таки утверждаем, что здесь кроется внутреннее противоречие. Будь это положение верным, *Гухьясамаджа* тоже была бы Недвойственной тантрой, поскольку просителем ее Коренной тантры (Toh. 442) было мужское божество, а просительницами Объяснительной тантры *Чатурдэви-париприччха* (*Caturdevī-paripṛcchā*) (Toh. 446) — богини. Наш вывод таков же, как выше. Кроме того, здесь получается абсурд, когда из двух собраний первое относится к Отцовской тантре, а второе — к Материнской.

#### Дальнейшие замечания

Далее, нет оснований разделять Тантры на три разновидности по особенностям проповеди, объявляя авторитетом великого мага Нагпо Чодпа. Он утверждает лишь то, что такие выражения как “так я слышал” и “радуюсь наивысшей тайне”, присутствующие в начале тантр, содержат разные слова, но, тем не менее, эти вводные слова указывают на тему нераздельности блаженства и пустоты (*sukha-śūnya*), дабы показать, что нет никаких различий в том, что по своей природе чисто (*svabhāva-viśuddhi*). Сказано: “Ваджра Ума (*citta-vajra* <thugs kyi rdo gje>) провозгласил: “Нет никаких разновидностей собственной природы (*svabhāva*)”. Следовательно, нет никаких оснований считать вводные слова этого писания поводом устанавливать троичное деление тантр.

Иные, следуя комментарию к *Калачакра-тантре* (*Kālacakra-tantra*) (Toh. 845), стали приверженцами этой школы и утверждают, что, когда Ануттару-тантру относят к Отцовским или Материнским тантрам, то имеется в виду косвенный смысл (*neyārtha*), который не дает возможности постичь то, что названо своими именами (*yathāruta*), а когда Ануттара-тантру относят к Недвойственной тантре, то она имеет прямой смысл (*nītārtha*), который постигает то, что названо своими именами. Кроме того, согласно этой посылке, Ануттара-тантра подразделяется на три тантры: Отцовскую, Материнскую и Недвойственную. Основа для их классификации такова: Если в мандале день и ночь одинаково чисты, а потому эта Ануттара-тантра показывает равное число голов и рук главного божества и его окружения, то это Отцовская тантра, например, *Гухьясамаджа*. Если в мандале чисты утренние и вечерние периоды, а потому эта Ануттара-тантра показывает преимущественно неравное число голов и рук главного божества и его окружения, это Материнская тантра, например, *Самвара*. Как следствие, если в мандале главное божество в форме *яб-юм* имеет равное число голов и рук, то отражающая ее Ануттара-тантра — Недвойственная, например, *Калачакра*. Вот что они заявляют, утверждая, что этому учит *Калачакра*.

Подобные утверждения необоснованны. В таком случае, к Недвойственным тантрам следовало бы отнести и *Гухьясамаджу*, поскольку Ануттара-тантра всегда недвойственна, что подтверждает само ее название [*ануттара* — “не имеющая над собой высшего”]. Признайте это, и вы должны будете признать полную абсурдность [введения в качестве критерия] количественного неравенства голов и рук главного божества в союзе яб-юм и количественного равенства голов и рук окружения такого божества. Таким образом, *Калачакра* не учит различать в Ануттара-тантре разновидности Отцовских и Материнских тантр, кроме как в косвенном смысле. В данном тексте [т. е. в *Калачакре*] действительно устанавливается различие в способе подразделения на Отцовскую тантру и Материнскую тантру: если практикующий привлекает джняна-саттву и притягивает его в какую-либо мандалу Ануттары, и мужское божество движется должным образом, в то время как йогини остается неподвижной, то мы имеем Отцовскую тантру; если же притягивает джняна-саттву и притягивает его в мандалу [Ануттары] и йогини движутся должным образом, в то время как мужские божества остаются неподвижными, то мы имеем Материнскую тантру. Такой способ направлен на то, чтобы вовлечь (*neya*) практикующего в практику, временно заставив его посмотреть с другой точки зрения. Поэтому здесь идет речь о “направляющем смысле” (*neya-artha*) [или “косвенном” смысле] “придуманных терминов” (*na-yathāruta*), таких [как “Отцовская тантра”, “Материнская тантра”].

Кроме того, нет никакой убедительности, в том чтобы устанавливать Отцовская это тантра или Материнская на основе того, что в *Калачакре* говорится о мандале, в которой все божества имеют одинаковое количество голов и рук вследствие равной чистоты дня и ночи или в которой все божества имеют неравное количество голов и рук вследствие чистоты утра и вечера. Смысл этого таков: главные божества и их окружение *Самаджа-мандалы* и *Майяджала-мандалы*, упоминавшиеся в этом произведении, обнаруживают равенство голов и рук; когда соотносят это с чистотой конкретного времени, то следствием является “равенство голов и рук благодаря чистоте равенства дня и ночи”. У божеств больших и малых мандал *Самвары*, о которых говорится в этом произведении, обнаруживается неравен-

ство голов и рук; когда это соотносят с чистотой этого времени, то следствием является “неравенство голов и рук благодаря чистоте утренних и вечерних периодов”.

#### 4.2.2. Позиция нашей школы

В Ануттара-тантре смысл термина “метод” (*upāya* <thabs>), самого по себе, как он присутствует в Тантрах, в которых имеется недвойственность метода и различающей мудрости (*prajñā* <shes gab>), отличается от смысла термина “Метод”, который обозначает Отцовскую тантру; а термин “(различающая) мудрость” сам по себе имеет другой смысл, нежели термин “Мудрость”, которым обозначается Материнская тантра. Что же такое “метод” и “мудрость” сами по себе? Этот “метод” есть знание, рожденное вместе (*sahaja* <lhan cig skyes pa>) с Великим Блаженством (*mahāsukha*). Эта “мудрость” есть знание, полностью постигающее, что все явления (*sarvadharmāḥ*) лишены собственного бытия (*niḥsvabhāva*). Любая Ануттара-тантра непременно учит нераздельности метода и мудрости, взятых именно в этом смысле.

В Последующей тантре (Toh. 443) *Гухьясамаджа-тантры* бодхи-саттвы из свиты спрашивают Учителя о смысле слова *йога* в Ануттарайога-тантре. В ответ на этот вопрос Учитель говорит: “Равное вхождение (*samāpatti*) в метод и мудрость называют йогой” и т. д.<sup>8</sup> Поэтому нельзя подразделять Тантры на Отцовские и Материнские, исходя из “метода” и “мудрости” в этом смысле. В противном случае мы пришли бы к абсурду, сочтя *Гухьясамаджу* не Отцовской тантрой, а *Хеваджру* — не Материнской. Однако обе они в равной мере учат недвойственности [метода и мудрости], поскольку это утверждается в комментарии к *Калачакра-тантре* (Toh. 845), а также в комментарии Ваджрагарбхи (вероятно, Toh. 1180)<sup>9</sup>.

Следовательно, метод и мудрость в том смысле, о котором говорилось выше, не служат для того, чтобы различать разновидности Недвойственной тантры. Однако, если иметь в виду подразделение тантр, то, используя эти термины [“Метод” и “Мудрость”], различают Отцовские и Материнские тантры. Каков же смысл термина “Метод” в том случае, если выражения Отцовская тантра и Упая-тан-

тра рассматривать как синонимы? Каков смысл термина “Мудрость” в том случае, если выражения Материнская тантра и Праджня-тантра рассматривать как синонимы?

Сначала нам нужно установить, что такое “Мудрость”. В десятой главе *Паньджары* (Тоh. 419) говорится следующее:

Те, кто составлял окружение, спросили Учителя: “Бхагават, как появилось название *Йогини-тантра*?” Ваджрадхара изрек: “Метод *Праджня-парамиты* известен как йогини. Тот, кто применяет махамудру, входит в истинное состояние (*tattva*, de puid) [или входит в эту йогини]; отсюда и название *Йогини-тантра*”.

Как объясняют эту выдержку? Махамудра — это Знание <ue shes>, рожденное вместе с Великим Блаженством. Где ее применяют? Ее применяют путем вхождения в истинное состояние (*tattva*), и потому это нераздельное единство блаженства и пустоты (*sukha-śūnya*) называют йогой. С женским суффиксом (-*ini*, ma)<sup>10</sup> это слово означает причину (*hetu* <rgyu>) особого (*asādhāraṇa* <thun mong ma yin pa>) средства с Дхармакаей, одним из двух Тел: то есть если взять с феноменальной стороны <snang phyogs> аспект “Метода”, а со стороны пустоты — аспект “Мудрости”, то это именно “Мудрость” со стороны пустоты — отсюда и женский суффикс. Таким образом, объясняется, что *Йогини-тантра* — это такая тантра, которая явно делает упор на Знании нераздельности блаженства и пустоты в аспекте “Мудрости” со стороны пустоты, но в то же время не объясняет Иллюзорное Тело, представляющее собой особое единство с Телом Формы (*rūpakāya*) в аспекте “Метода” или искусное продвижение<sup>11</sup> в способе достижения этого [Иллюзорного Тела]. В таком случае Материнскую тантру можно определить так: Это такая Тантра, которая делает упор на Знании нераздельности блаженства и пустоты в аспекте “Мудрости” со стороны пустоты, в то же время не особенно подчеркивая такие вещи, как способ достижения Иллюзорного Тела в аспекте “Метода” с феноменальной стороны, или любая Ануттара-тантра, принадлежащая к этой категории.

Что же такое “Метод”, если считать Отцовскую тантру и Упая-тантру синонимами? В *Дакарнаве* (*Dākārṇava*) (Тоh. 372) даются такие наставления:

В этом царе тантр среди йог  
Зная их и разнообразные их ритуалы,  
Я объяснил иллюзорному миру  
Иллюзию Ясного Света.

Как объясняют этот отрывок? Это объяснение предположительное (*neya*). Кто [его высказывает]? Сам Ваджрадхара. Что [он объясняет]? “Метод создания Иллюзорного Тела. Кому [он объясняет]? Миру практикующих (*vineya*). Где? Разделив Ануттара-тантру на [Маха] йога-тантру и Йогини-тантру — в “царях” [Маха] йога-тантр самих по себе. Каким способом это делается? Прямо перед собой рождают три <света>, [называемых] Свет (*āloka ṅsnaṅm*), Лучи Света (*ālokābhāsa ṅmchedm*) и Вершина Света (*ālokapalabdhī ṅthobm*), а также Ясный Свет (*prabhāsvara ṅ'od gsalṅm*); а во время выхода из последнего в обратном порядке обретают Иллюзорное Тело из пяти лучей ветра (*vāyu ṅrlungm*)<sup>12</sup>, несомых четырьмя шуньями. Метод заключается в выходе в Иллюзорном Телe из Ясного Света путем знания в точности таких вещей, как искусное продвижение, и их различных ритуалов.

Если говорить кратко, то в основе все Ануттара-тантры делятся на те, что, принимая сторону пустоты, подробно учат со стороны пустоты Знанию нераздельности блаженства и пустоты, и на те, что, принимая сторону Метода, подробно учат искусному продвижению в способе обретения Иллюзорного Тела из пяти лучей ветра, несомых четырьмя видами пустоты, — сюда же относятся все те тантры, которые принадлежат к [соответствующим] категориям. Приведем несколько примеров с [соответствующими] особенностями: например, *Гухьясамаджа* — это основная Отцовская тантра, а тантры красного и черного Ямари (Тоh. 467-470; 473-475; 478), *Майяджала* Вайрочаны, относящаяся к Ануттаре, и *Ваджрахридаяланкара* (*Vajrahṛdayālaṅkāra*) (Тоh. 451) — это тантры, принадлежащие к категории Отцовских тантр. *Самвара*, *Хеваджра*, *Калачакра*, *Махамудратилака* (*Mahāmudrā-tilaka*) (Тоh. 420), высшая майя в трех местопребываниях (в трех главах) и *Буддасамайога* (*Buddhasamāyoga*) (Тоh. 366, 367) — это Материнские тантры.

Далее, главная тантра Отцовских тантр — *Гухьясамаджа*, а главная тантра Материнских — *Самвара*. Объясняется это тем, что другие



Отцовские тантры не могут сравниться с *Гухьясамаджей* в подробности изложения стадии зарождения, стадии завершения и ряда ритуальных действий (*las tshogs*). Точно так же другие Материнские тантры не могут сравниться с *Самварой* в подробности изложения стадии зарождения, стадии завершения и ритуальных действий.<sup>13</sup>

Далее Ануттара-тантра, разделенная на Отцовскую и Материнскую тантры, подразделяется на Тантру проповедующего звука и Тантру сути смысла. Тантра проповедующего звука составляет все те места Ануттара-тантры, которые были произнесены Ваджрадхарой. Тантра сути смысла бывает трех видов: Тантра причины (*hdu-tantra*), Тантра метода (*upāya-tantra*) и Тантра плода (*phala-tantra*). При этом Тантра причины и Тантра основы (*prakṛti-tantra*) тождественны, так же как Тантра метода и Тантра пути (*mārga-tantra*).<sup>14</sup>

*Тантра основы.* Наропа утверждает, что здесь имеется в виду “человек, подобный драгоценности”, главный среди тех, кто стремится достичь высшей цели Ануттара-тантры. Шантипа и Абхаякара утверждают, что имеется в виду истинная природа ума, исконно чистого, но захваченного случайными омрачениями.<sup>15</sup>

*Тантра плода.* Здесь имеется в виду уровень Ваджрадхары — высшее достижение. То же самое значение имеют выражение “парное слияние вне наставлений” (*aśaikṣa-yugganaddha* <mi slob pa'i zung 'jug> и “уровень, наделенный семью аспектами санпумы (*saṃpuṭa* <kha sbyor>).<sup>16</sup>

*Тантра метода, или пути.* Здесь имеются в виду две ступени <gin pa> (стадия зарождения и стадия завершения) вместе с их составляющими, которые составляют путь, являющийся методом достижения высшей цели.

Говоря кратко, если собрать все тантры метода, или пути, то есть практику, благодаря которой “человек, подобный драгоценности”, представляющий собой тантру причины, или основы, может обрести высшее достижение, Тело “парного слияния вне наставлений”, — то их можно подразделить на четыре разряда:

- 1) Тантры посвящения, которые доводят до зрелости еще не созревшую тантру основы;
- 2) Тантры обета (*самая* <dam tshig> и *самвара* <sdom>), которые защищают созревание от упадка;

- 3) Тантры зарождения (*bskyed*) и завершения (*rdzogs*), сущность которых следует воспринять всем сердцем.
- 4) Тантры сближения <nye gnyud> [с высшим достижением].<sup>17</sup>

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

### [4.3. Практическое осуществление пути Ануттара-тантры]

#### 4.3.1. Путь посвящения, способствующий созреванию

Поскольку в начале необычного пути (*asādhāraṇa-mārga*) Ваджраяны безусловно необходимо получить посвящение (*abhiṣeka*), в этом заключается вступление на путь. Для этого нужны три составляющие: качества мандалы, в которой даруется посвящение, качества ваджрачарьи, который дарует посвящение, и способ, с помощью которого ваджрачарья посвящает ученика в какую-либо мандалу.

##### 4.3.1.1. Качества мандалы, в которую даруется посвящение

Вначале ученик получает введение в мандалу<sup>1</sup>, а затем — посвящение.<sup>2</sup> Что касается мандалы, в которую для этого нужно войти, она такова, как описывается ачарьей Ваджрагхантой: “Подготовка мандалы для посвящения...” Как он указывает, мандалы бывают четырех видов: из цветных порошков, нарисованные на ткани, представляемые в медитации и мандала тела.

Что касается мандалы медитации, то вовсе не каждый ваджрачарья или ученик годится для того, чтобы давать или получать посвящение. Относительно их качеств сказано, что ваджрачарья должен быть тверд в самадхи, а ученик обладать острыми чувствами и стойкой уверенностью.

Что касается посвящения в мандале тела, то сначала требуется в полной мере получить посвящение в свойственную Ануттара-тантре мандалу из цветных порошков или нарисованную на ткани, смотря по обстоятельствам, а затем уже получать посвящение в мандале тела. Предварительно не получив посвящение во внешней мандале, нельзя получать посвящение в мандале тела.

Посвящение в мандале из цветных порошков или в нарисованной [мандале] имеет смысл тогда, когда оно имеет все качества

посвящения, которое представляет собой способ доведения до зрелости первоначально незрелого потока сознания. Однако существует много способов, благодаря которым ученик приобретает нужное снаряжение (*sambhāra*) и устраняет препятствия, а главное требование заключается в том, чтобы он стал выдающимся вместилищем для пути мантры. Поэтому в большинстве тантр и авторитетных текстов махасиддхов мандала из цветных порошков объявляется лучшей [из двух].

##### 4.3.1.2. Качества ваджрачарьи, который дает посвящение

Они именно таковы, как описаны в “Пятидесяти строфах хвалы Учителю” Ашвагхоши (*Gurupañcāśikā*, Toh. 3721): “Непоколебимый, сдержанный, мудрый...”<sup>3</sup> Иными словами, он должен иметь все качества десяти внутренних и внешних категорий (*daśatattva*),<sup>4</sup> познаний в шастрах по сутре и мантре, а также в тантрах и т. д. Кроме всего этого, он, как сказано, — “победитель коренных падений”<sup>5</sup> Это значит, что он или не запятнан коренными падениями, или, если нечаянно и загрязняется ими, восстанавливает свой обет <sdom pa> лично войдя [в мандалу] и т. д. Необходимо, чтобы во время дарования посвящения ученику он руководствовался обетом мантры, поскольку, не будь этого, ученик не получит от посвящения никакой пользы, потому что в его поток сознания не будет заложена основа (*prakṛti*, *gzhi*) пути мантры, в результате чего обе стороны будут пребывать в заблуждении.

Далее, что имеется в виду под действиями мандалы и мерой подготовки, когда говорится: “Если приступают к действиям мандалы, не выполнив безусловно подготовку...”? Действия мандалы — это собственное вхождение в мандалу [ваджрачарьи], дарование им посвящения другому человеку, освящение (*pratiṣṭha*), сжигаемое подношение (*homa* <byin sreg>) и т. д. Занимаясь такими действиями, предварительно необходимо выполнить подготовку вместе с дополнительными ритуалами, заключающимися в йоге того божества, которое служит опорой. В противном случае, как указано в *Нинпо*

дорсаг (sNyung po mdor bsags),<sup>6</sup> человек сам себе нанесет удар, ущерб и вред.

Мера подготовки такова, как она указана в *Хеваджре*: “Для мандалы главного божества (*cakreṣa*) следует начитать мантру сто тысяч раз, для свиты мандалы (*māṇḍaleya*) — десять тысяч раз”; для большинства мандал Ануттара-тантры требуется сто тысяч повторений мантры, а для божеств свиты — десять тысяч для каждого. Кроме того, в *Самваре* утверждается, что так выполняют расширенную подготовку, помимо которой есть средняя и краткая подготовки. В *Калачакре* тоже упоминается, что в мандале Ума достаточно начитать мантру сто тысяч раз для главного божества и по десять тысяч раз для каждого божества мандалы. В мандала-садханах *Супариграхи* (*Suparigraha*) (Toh. 1240) и *Ваджравали* (*Vajrāvali*) (Toh. 3140) говорится, что необходимо повторять мантру божества, на которого падает цветок, сто тысяч раз, однако мы не требуем обязательного выполнения этого условия. В *Агриме* Цонгкапы (snags rim) (Toh. 5281) утверждается, что для Калачакры обязательно начитать десять тысяч раз дхарани, заставляющую снизойти джняна-саттву, и для этого выполнить сжигаемое подношение из десяти частей. В этом сочинении (в *Агриме*) ничего не сказано о подобном требовании для других [тантр] и уточняется, что нет необходимости выполнять сопровождающее начитывание сжигание подношения.

В *Гухьясамаджа-мандала-видхи*<sup>7</sup> говорится, что сто тысяч раз повторяют мантру, чтобы заставить джняна-саттву снизойти, и десять тысяч раз кругов дхарани, уничтожающей препятствия (phreng sngags), но нет никакого упоминания о том, нужно ли при этом выполнять сжигание подношения. В “*Мандала-видхи* красного и черного Ямари”<sup>8</sup> сказано, что обязательно нужно выполнять подкрепляющее начитывание сжигаемого подношения. Поэтому, соединив первый и второй отрывки, можно понять [что делать].

Что касается того, какую дхарани нужно использовать в этой практике, то необязательно читать коренную мантру, поскольку он [вероятно, Цонгкапа] говорит, что если использовать для практики приближения сердечные мантры, то они вполне достаточны для собственного вхождения [в мандалу], и т. д.<sup>9</sup>

По мнению некоторых, утверждение о том, что для главного

божества нужно читать мантру сто тысяч раз, а для членов его окружения — по десять тысяч раз является общим правилом, однако в наш век раздоров (кали-юга) все нужно делать в четыре раза больше, при этом ссылаются на *Самвародаю* (*Samvarodaya*) (Toh. 373). Их позиция необоснованна. В *Самвародае* имеется в виду практика приближения, в которую входит достижение сиддхи ритуальных действий, но там не выдвигается такое же требование в отношении предварительного приближения путем вхождения в мандалу, точно так же не подтверждают это и другие авторитетные тексты.

Как считают некоторые, если человек выполнил практику главного божества и свиты в одной мандале, скажем, Хеваджры, ему не требуется выполнять какую-либо особую практику других мандал и на него распространяются действия этих мандал, например, посвящение, потому что все божества имеют одну сущность. Они обладают одной и той же сущностью и в своей исконной чистоте, и в единстве потока сознания и Блаженства-Пустоты (*sukha-śūnya*). Вследствие этого, если человеку доведется получить посвящение Крия-тантры, скажем, Амитаяса Джетари в группе девяти божеств,<sup>10</sup> он [автоматически] получает посвящение во все мандалы, и Ануттары, и другие, потому что [если руководствоваться их доводами] все божества имеют одну сущность.

По мнению некоторых, после того, как ученик выполнил установленную подготовку, выполняя по четыре туна (*catuḥsandhyā*)<sup>11</sup> практики стадии зарождения, и просит дать ему посвящение, то, когда ваджрачарья соизволит его даровать, он (ученик) должен вновь начать подготовку, основанную на сосуде, если речь идет об общих мандалах и особенно о мандале черного Самвары. Это утверждение неверно и является просто выдумкой тибетцев, потому что ни в одном авторитетном тексте об этом не говорится.

Ведь когда практикуют по четыре туна практики стадии зарождения, необходимо правильным образом выполнить меру практики приближения, а если исходить из самой практики медитации стадии зарождения, то должны появиться знаки чистоты ума, а также знаки того, что божество не противится этому посвящению<sup>12</sup>: таковы минимальные требования для выполнения действий мандалы, таких как посвящение. Более того, если позволение (*anujñā*) божеств получе-

но, можно принять на себя посвящение и другие действия мандалы, пусть даже в количественном отношении практика приближения не завершена. Само это [дозволение] заменяет количественную меру практики приближения, поскольку такое [дозволение] выше всего.<sup>13</sup>

4.3.1.3. Способ, с помощью которого ваджрачарья посвящает ученика в какую-либо мандалу

Здесь три раздела: способ посвящения в мандале из цветных порошков, способ посвящения в мандале, нарисованной на такни, и способ посвящения в мандале тела.

4.3.1.3.1. Способ посвящения в мандале из цветных порошков (*rajomaṇḍala*)

Здесь три части: способ рисования мандалы, способ свершения мандалы и способ посвящения после ее свершения.

4.3.1.3.1.1. Способ рисования мандалы

Здесь три раздела: ритуал места, ритуал подготовительных действий и ритуал рисования мандалы.

4.3.1.3.1.1.1. Ритуал места

Здесь пять разделов: исследование места, испрашивание места, очищение места, завладение местом, защита и благословение места.

4.3.1.3.1.1.1.1. Исследование места

Имеется в виду исследование места с целью выяснить обладает ли оно качествами, нужными для рисования на нем мандалы.

4.3.1.3.1.1.1.2. Испрашивание места

Здесь две части: испрашивание у зримых существ и испраши-

вание у незримых существ.

*Испрашивание у зримых существ.* Осмотрев место и убедившись, что оно обладает нужными качествами, просят у зримого хозяина данного места — царя или старосты деревни — разрешения нарисовать здесь мандалу.

*Испрашивание у незримых существ.* Если “хранитель места” (*kṣetrapāla* <zhiṅg skyong>) не может явиться взору, просят разрешения у невидимого хозяина <sa bdag> этого места. Во всех без исключения ритуалах мандал всегда необходимо твердо убедиться, что такое разрешение получено.

Кроме того, в *Самваре*, *Калачакре* и т. д. просят о разрешении богиню земли (*prthivī*). В частности, в *Самваре* говорят: “О Сугата, прошу места”, что означает испрашивание разрешения у немирских существ; нечто похожее есть и в *Калачакре*. Эти замечания относятся к особым чертам их ритуалов. Однако в *Гухьясамадже* такого нет, и не будет ошибкой это опустить, поскольку имеются разные школы.

4.3.1.3.1.1.1.3. Очищение места

Здесь две части: способ очищения перекапыванием и способ очищения, не требующий перекапывания.

*Способ очищения перекапыванием.* Чтобы нарисовать мандалу, будет ли возводиться для мандалы новое здание и мандалу будут рисовать внутри него или ее будут рисовать снаружи, у стен царского дворца, или вне города и т. д., необходимо перекопать место и удалить камни, колючки, обломки кирпичей, черепки и тому подобные вещи, ранящие землю, и тем самым очистить место. Если этого не сделать, [рисовать мандалу] не годится.

Чтобы наметить линию “подмышки” (*kakṣa*) “ходящего грудью” (*uraga*) на том месте, где собираются копать, проводят черту (*sūtra-nyāsa*), обозначающую “ходящего грудью”.<sup>14</sup> Проведя линию “подмышки”, выкапывают первые две или три лопаты, после чего



можно копать, где хочешь, не рискуя оскорбить “хозяина земли” (*kṣitipati* <sa bdag>).

*Способ очищения, не требующий перекапывания.* Если рисуют [мандалу] в таком месте, как монастырь (*vihāra* <gtsug lag khang>) храм (*devakula* <lha khang>) или жилое здание (*layana* <khang khim>) необязательно делать очищение перекапыванием почвы, но выполняют очистительные ритуалы, используя вещества, мантры и созерцание. В данном случае, вещества — это вода, пепел, белые зерна горчицы и т. д. Мантры — *Om*, *Bhū*, *Kham* и т. д. Созерцание — очищение созерцанием пустоты. Последнее требуется и при очищении перекапыванием.

#### 4.3.1.3.1.1.4. Завладение местом

Когда место хорошо очищено, садятся в его середине, лицом туда, где будут восточные врата мандалы. Полностью завершив обзор садханы, думают: “На этом месте я нарисую мандалу точно так же, как я ее созерцал”. Этот обет с осознанием его называется “завладение местом”.

#### 4.3.1.3.1.1.5. Защита и благословение места

Затем в [главных] направлениях у четырех врат четверо ваджрачарьев делают предваряющее подношение мандалы и спрашивают разрешение на создание мандалы следующим образом: не сворачивая мандалы саморождения<sup>15</sup>, мудрой возношения, сопровождаемой мантрами, возносят ее к небу. Затем, путем преобразования они создают из своих главных божеств соответствующую случаю силу ярости, подобно тому, как от пламени отделяется пламя. В каких же гневных божеств они преобразуют? В том случае, <если главное божество> Самвара или Хеваджра — в такое как Трайлокья-виджая <khams gsum mtan gyal> (Победитель Трех Миров), если Калачакра — в такое как Ваджравега <rdo rje shugs> (Ваджрный Натиск), а если Гухьясамаджа — в такое как Двешаваджра <zhe sdang rdo rje> (Ваджра Ненависти). Таким образом каждый из них овладевает гордостью

(*ahaṅkara* <nga gyal>) именно своего гневного божества, затем ваджрачарьи, перейдя в северо-восточный угол, приказывают мешающим демонам <bgegs> [удалиться]. Затем, начиная с четырех главных направлений, все ваджрачарьи исполняют в расширенном или кратком виде, смотря по указаниям, позы <rkang stabs><sup>16</sup>, *саньгуму* <kha sbyor><sup>17</sup> и т. д. и пригвозждают остальных мешающих демонов магическим гвоздем (*kila*). Созерцая “защитный круг” (*rakṣā-cakra* <bsrung khor>), они охраняют место от [других] мешающих демонов, а с помощью мантр и мудр благословляют (т. е. сообщают энергию) место мандалы, и оно обретает ваджрную природу.

Такая последовательность ритуала места — в общих чертах свойственна всем мандалам Ануттара-тантры и только слегка отличается, например, для Калачакры.

#### 4.3.1.3.1.1.2. Ритуал подготовительных действий

Здесь четыре подраздела: подготовка богини земли, подготовка мандалы божеств, подготовка сосуда, подготовка ученика. Здесь слово *подготовка* (*sāmantaka*, *sta gon*) — равнозначно слову *основание* (*lhag gnas*). Нет необходимости выполнять подготовку ученика во время подношения мандалы, собственное вхождение [в мандалу] [ваджрачарьи] или иные подобные действия, если это не происходит на стадии посвящения.

##### 4.3.1.3.1.1.2.1. Подготовка богини земли

Посередине того места, где будет нарисована мандала, помещают небольшую грудку богини земли (*prthivi*). Здесь зарождают самую-саттву. Предложив подношение джняна-саттве, чтобы оно вошло в эту [грудку], просят разрешения нарисовать мандалу и ищут подтверждения этого [землей]. Существует два мнения о том, следует ли в этом случае подносить бали (*bali*).

##### 4.3.1.3.1.1.2.2. Подготовка мандалы божеств

Почему она требуется и каков ее метод? Она требуется для бла-

гословения мандалы из цветных порошков, нарисованной на этом месте. Божеств просят милостиво выслушать.

Способ ее выполнения таков: На то место, где собираются нарисовать [мандалу], помещают каплю благовония и небольшую грудку цветов. Кроме того, в том самом месте, куда капнули благовоние, следует вначале провести черту так, чтобы не было ошибки в расположении божественных знаков из цветных порошков. Если же подготовка делается без проведения вначале черты, то она считается неверной. Что касается проведения черты, имеется “черта действия” (*karma-sūtra*) и “черта знания” (*jñāna-sūtra*), и сначала проводят “черту действия”, а затем “черту знания”.<sup>18</sup> Делать же обратное, сначала провести “черту знания”, а потом “черту действия”, неверно потому, что [в таком случае] “черта знания” не будет благословлять (т. е. наделять энергией) “черту действия”, а также потому, что во время зарождения божеств это потребует сначала зарождения джняна-саттвы, а затем притягивания в него самая-саттвы и т. д., что повлекло бы за собой большой вред.

В практике прежних учителей не указан способ совершения всех этих действий. Однако в нашей школе, какова бы ни была мандала, “черта действия” рождает все действия и благословляет их. Поэтому проводить эту черту необходимо. То же самое касается и сосуда, в котором рождаются божества всех действий, а потому он называется “сосуд действия”. Многие ученые мужи, такие как пандита Амогхаваджра, высказывались о необходимости такого зарождения.

Шнур для отбивки черты делается из нити ровного белого цвета, а цвет получается от увлажнения путем натирания мелом. Затем отбивают “влажную линию”. Пока “черта действия” еще не проведена, капают благовоние и т. д.

После рождения божества подготовки, самая-саттвы, когда входит джняна-саттва, ту мандалу, которую раньше, на стадии ритуала места, вознесли в небо, теперь опускают вниз, и, для того чтобы притянуть джняна-саттву, нужно лишь ее вобрать и больше ничего. Вобрав ее, выполняют подношения и хвалу, наслаждаются нектаром (*amṛta*) и т. д. и просят [божеств] милостиво выслушать.

Затем отбивают “черту знания”: Шнур для отбивки делается из нити пяти цветов, символизирующих сущность пяти семейств. Каж-

дое [семейство] представлено пятью нитями своего [цвета]<sup>19</sup> и таким образом получается всего двадцать пять нитей. Скрученным из них шнуром делают “сухую линию”.

#### 4.3.1.3.1.1.2.3. Подготовка сосуда

Можно вознести в небо мандалу подготовки до проведения “черты знания” или же сначала подготовить сосуд, а затем вознести мандалу подготовки. Эти два способа проведения “черты знания” выполняют так, как объяснялось в посвященных им разделах.<sup>20</sup>

Затем, хорошо понимая способ выполнения отдельного действия [а именно, особый способ поведения линий], расставляют [сосуды]. В самой сложной форме число сосудов должно быть равно числу божеств. Если это выполнить нельзя, берут пять сосудов, приготовив один для главного божества в союзе яб-юм и четыре сосуда, начиная с востока, для рождения божеств четырех главных направлений. Здесь также необходимо помнить способ расположения сосудов по четырем направлениям и ритуал призывания божеств в сосуды.

Опять-таки, если нельзя выполнить и это [т. е. расставить пять сосудов], то берут два сосуда: один “победоносный сосуд” (*vijaya-kalaśa*), а другой — “сосуд действия” (*karma-kalaśa*). Что касается назначения сосудов, то победоносный сосуд используется во время посвящения и собственного вхождения [ваджрачарьи в мандалу], а также для дарования многочисленных посвящений воды. Сосуд действия используется для окропления мандалы, подношений, самого себя (т. е. ваджрачарьи), места и учеников.

Что касается способа применения сосудов, то одна школа считает, что все божества должны рождаться в победоносном сосуде, а после этого нужно полностью породить божеств в раковине (*śankha*), в чаше из черепа (*kapāla*) и т. д., а затем поместить наверх этого [победоносного сосуда]. Другая школа считает, что следует не рождать божества прямо в раковине, а созерцать, что божества, рожденные в победоносном сосуде, появляются в раковине как отражения в зеркале. Третья школа придерживается того же мнения относительно рождения в победоносном сосуде, но считает, что в раковине рожда-

ется только главное божество яб-юм. Позиции этих трех школ необоснованны, поскольку не подтверждаются никакими авторитетными источниками. Причина их ошибки заключается в неправильном понимании высказывания махасиддхи Цоке (mTsho skyes): “Сосуд, возникший из [слога] *Baṃ*, следует поместить на драгоценный (ы) сосуд (ы). Там (der) следует зародить божеств”<sup>21</sup>. Ошибка заключается в ошибочном понимании, что слово “там” обозначает не победоносный сосуд, а раковину. Кроме того, в *Калачакре* упоминаются три сосуда: *джая (jaya)*, *виджая (vijaya)* и *махавиджая (mahāvijaya)*. Из них *джая* и *виджая* — это находящиеся сверху и снизу два сосуда из десяти, упоминаемых [в этой тантре]. *Махавиджая* понимается как раковина.<sup>22</sup> Таким образом, хотя в этом отрывке говорится о рождении всех божеств “там”, в нем не сказано, что следует рожать какое-либо божество в каком-то ином сосуде, помимо *виджайи* и т. д. Поэтому он не может служить обоснованием.

Согласно нашей школе, следует всех без исключения божеств данной мандалы рожать в победоносном сосуде (*vijaya-kalaśa*). Однако выполнить это можно двумя путями, в зависимости от того, выполняют ли рождение дворца (*vimāna*).

Заполнив благовоной водой раковину и т. п. и поместив на победоносный сосуд, произносят “*udaka*” (“вода”) и три слога.<sup>23</sup> Это делается для того, чтобы сначала достичь превращения ее в воду “ваджрного нектара” (*vajrāmṛta*), а затем предложить ее как подношение (*argha*) божествам, рожденным в победоносном сосуде. Именно это утверждают многие авторитетные источники, среди которых — махасиддха Лвавапа (Lva ba pa) и *Буддакальпамандалавидхи (Buddhakapālamaṇḍalavidhi)* (предположительно, Toh. 1657, автор Сараха). После этого делают подношение воды из раковины, цветов, пищи, и другого, а также хвалы. Касательно того, что выполняют затем, в Йога-тантре и низших разделах Тантры нет никаких правил о слиянии [божеств с водой], но в Ануттара-тантре божества и вода в сосуде сливаются в единую сущность. Суть в том, чтобы главное божество вошло в тождество союза яб и юм, которые сливаются вместе благодаря огню великой страсти (*mahārāga*) и становятся нераздельными с водой сосуда. Допустим, нас спросят, как же все происходит с членами окружения, которые не входят в союз яб-юм. В этой ман-

дале главное божество и все его окружение имеют единый поток сознания. Поэтому, когда божественная чета сливается в блаженстве, то силой их радости сливаются и члены их свиты. Согласно нашей школе, божества символов (*nimitta-devatā*)<sup>24</sup> тоже сливаются [с водой].

Есть и такие, кто, произнося “вода ваджрного нектара”, возливает воду на голову ваджры. Когда такие смехотворные вещи видят люди знающие, им предоставляется случай повеселиться.

#### 4.3.1.3.1.1.2.4. Подготовка ученика

Что необходимо для подготовки ученика? Требуется очистить его поток сознания, сделав его сосудом, годным для [пути] мантры [т. е. Ваджраяны], а на стадии его подготовки требуется, чтобы его гуру даровал ему внутреннее посвящение, т. е. требуется, предварительно выяснив его семейство в Ваджраяне, дать ему посвящение. Не определив его семейство, давать посвящение не годится. Это поясняют примером: надлежит помазать на царство царевича, родившегося в семействе правителя мира (*cakravartin*), но не подобает делать то же самое с шудрой и т. п.

#### 4.3.1.3.1.1.3. Ритуал рисования мандалы

Проведя “черту знания” приступают к рисованию мандалы цветными порошками. На стадии мандалы обитателей (*ādheya*) следует расположить, как указано, ту или иную из трех мудр. Здесь три мудры таковы:

1. Самая-мудра ума. Ее нужно выразить символами в руках (*hastacihna*) каждого божества в данном его положении [в мандале].
2. Дхарма-мудра речи. Ее нужно выразить семенным [слогом] (*bija-akṣara*) каждого божества в данном его положении [в мандале].
3. Махамудра тела. Ее нужно выразить, нарисовав заверченный образ тела каждого божества в данном его положении. Приемлемо также поместить на их месте отлитое изображение божества. Когда рисование мандалы местопребывания (*ādharma <rten>*) и

обитателей (*ādheya* <brten pa>) закончено, мандалу украшают зонтами, стягами и жертвенными предметами.

#### 4.3.1.3.1.2. Способ “свершения” мандалы

Таким образом закончив рисование и украшение мандалы местопребывания и обитателей, ее необходимо “свершить” <zin pas sgrub>. Есть две школы, которые отличаются точкой зрения на то, являются ли “саморождение” и “рождение перед собой” тождественными или разными вещами. Например, махасиддха Дарикапа считает что в *Самваре* и *Калачакре* между “саморождением” и “рождением перед собой” разница есть. Однако многие другие великие мужи Индии считали “саморождение” и “рождение перед собой” одинаковыми.

##### 4.3.1.3.1.2.1. Школа, утверждающая различие

Сначала свершают созерцание “саморождения”, а затем приступают к осуществлению “рождения перед собой”. Во время последнего не представляют, что переходят в центр мандалы, рожденной перед собой, не хранят “гордость” главного божества, рожденного перед собой, но [лишь] совершают “рождение перед собой”.

##### 4.3.1.3.1.2.2. Школа, утверждающая тождественность

Сюда относится школа старых тибетских гуру и точка зрения великих мужей Индии.

##### 4.3.1.3.1.2.2.1. Тибетские гуру

Некоторые тибетские гуру считали, что сначала свершают “саморождение”, притягивание джняна-саттвы, подношения, хвалы и наслаждение нектаром и, не сворачивая [“саморождения”], выполняют “рождение перед собой”.

Не испытывая “гордости” главного божества своего “саморождения” и “рождения перед собой”, полностью свершают “рождение перед собой”. Выполнив это, объединяют дворец “саморождения” и дворец “рождения перед собой”, а также объединяют всех божеств “саморождения”, начиная с главного божества, с божествами “рождения перед собой”. Вот что называют “слияние себя и того, что перед собой”.

[Если излагать более подробно], приглашают джняна-саттв из их естественного местопребывания (*svabhāvika-sthāna*).<sup>25</sup> Размахивая ваджрой и начитывая коренную мантру, представляют, что отпугивают мешающих демонов, действующих извне. Вследствие этого охранный круг расширяется и входит джняна-саттва. Когда он вошел, произносят “ракша” (“защити”!) и замыкают охранный круг мудрой, именуемой “ваджрные узы” (*vajrabandha*).

Затем семь дней подряд делают подношения, соответствующие свершению. В течение этого времени, подобно тому, как пламя отделяется от пламени, каждый день отделяют мандалу от вознесенной в небо подготовительной мандалы и объединяют каждую из этих [вторичных] мандал с мандалой из цветных порошков. Тем вечером, когда происходит “ропуск божеств” [т. е. в последний день ритуала], не покидая подготовительной мандалы в небе, объединяют ее [с мандалой их цветных порошков]. Это называется семеричным объединением мандал. [Что касается обитателей], здесь [дается] предыдущая мандала в стадии ритуала места. В ней самая-саттва и джняна-саттва имеют двоичное объединение. Объединение этих двух <саттв> с мандалой подготовки — это троичное объединение. Объединение самая-саттвы и джняна-саттвы “саморождения” с двумя <саттвами> “рождения перед собой” — это четверичное объединение. Объединение последней [четверичной группы] с предыдущей троичной — это семеричное объединение. Поскольку этот способ есть наставление гуру, он считается глубоким <zab pa>.

4.3.1.3.1.2.2.2. *Индийские учителя.* В Индии были две школы, поддерживающие точку зрения о тождественности



“саморождение” и “рождения перед собой”.

*Первая индийская школа.* В первой из них считалось, что без предварительного отдельного выполнения “саморождения” практикующий переносится в центр мандалы из цветных порошков или нарисованной мандалы, которая “свершается” при “рождении перед собой”. Непосредственно там он рождает “источник дхарм” (*dharmodaya* <chos 'byung>)<sup>26</sup> и (четыре последовательных первоэлемента (т. е. ветер, огонь, вода, земля). Одновременно он рождает трехсоставной ритуал: (а) семенные [слоги], (б) из них — мудры, (в) затем — божеств [в телесном облике].<sup>27</sup> [Божества] дают ему благословения Тела, Речи и Ума. Он привлекает и притягивает джняна-саттв. Он применяет печать хозяина семейства. Закончив это, он отделяет себя от главного божества через восточные врата, как пламя отделяется от пламени. Затем он делает подношения, принимает личный вход [в мандалу] и т. д. После того он видит своего гурӯ тождественным главному божеству и принимает от него посвящение и т. д. Махасиддхи не давали такого способа, но многие ученые пандиты его придерживаются. На самом деле он возможен, потому что так поступают в “Мандала-видхи красного и черного Ямари”.

*Вторая индийская школа.* Однако, если бы стали применять такой способ, например, в случае *Гухьясамаджи*, то не было бы способа созерцания “сфер очищения” — рождения, смерти и промежуточного состояния — или созерцания путем прямого восприятия их соответствующих дхарм. Следовательно, [в случае *Гухьясамаджи*] применять этот способ было бы неверным. Необходимо практиковать в соответствии с сочинениями Нагабодхи и других махасиддхов, которые рекомендуют то, что изложил Цонгкапа в своих *Мандала-видхи* (*Maṇḍala-vidhī*) (Toh. 5287) и *Прадиподьотана-типпани* (*Pradīpodyotana-ṭippaṇī*

(Toh. 5282). Там говорится, что сначала практикующий полностью созерцает “саморождение”, победоносную мандалу и все последующее.<sup>28</sup> Он выполняет подношения, хвалы, наслаждение нектаром и, свернув “саморождение”, пребывает как одно главное божество. [Если пояснить это подробнее]: Он проникается убежденностью, что перешел в центр мандалы из цветных порошков или нарисованной на ткани, и водой из сосуда действия окропляет мандалу так, чтобы ее не повредить. Затем он помещает мандалу в Ясный Свет, тем самым свертывая воображаемые и другие аспекты мандалы, но остерегается остаться в “абсолютном ничто” (*akiñcana* <ci yang med pa>). Затем он рождает “источник дхарм” и четыре первоэлемента, после чего рождает дворец. Закончив рождение дворца, он рождает [в нем] обычные и особые престолы. На них он рождает семенные слоги, а из них, в полном совершенстве, — тела [саих божеств]. Соответствующим ритуалом он рождает себя как главное божество и пребывает в его (т. е. главного божества) гордости. Тем временем он “водружает” три саттвы,<sup>29</sup> которые дают ему благословения Тела, Речи и Ума; он привлекает и притягивает джняна-саттву и применяет печать хозяина семейства. Свершив все это, он, как прежде, отделяет себя от главного божества, подобно пламени, отделяющемуся от пламени, и усаживается у восточных врат мандалы, делая подношения, получая посвящения и т. д.

Что касается вхождения джняна-саттв, то побуждают войти джняна-саттв, которые уже были приглашены из своих естественных местопребываний. Затем мандалу, которую раньше возносили в небо, полностью опускают вниз. Поскольку [джняна-саттвы] уже вошли накануне, нет необходимости, чтобы вводить их и на следующий вечер.

Выражение, которое здесь приводится, — “пятеричное объединение” — в текстах индийских ученых не встречается. В *Агриме* сказано: “от одного до шести”, а кроме того там есть

выражение “способ множественного объединения”, который ни разу не встречается в индийских текстах, где, однако, говорится о “четверичном объединении” и “троичном объединении”.<sup>30</sup>

Способ “пятеричного объединения” таков: Самая-саттва и джняна-саттва предшествующей стадии ритуала места — это два саттвы. Объединение их с мандалой подготовки — это троичное объединение. Когда все это объединяется с самая-саттвой и джняна-саттвой “рождения перед собой” — это пятеричное объединение. Однако, когда заканчивают свертывать “саморождение”, здесь нечего объединять, а потому индийские учителя применяют выражение “тождество себя и <того, что> перед собой”. Суть “тождества себя и <того, что> перед собой” — утвердить гордость тем, что мандала из цветных порошков, рожденная перед собой, — это реальный дворец, а ты сам — реальное главное божество в ее центре.

Что касается метода свершения мандалы, то предлагаемый некоторыми гуру способ, когда делают подношения наряду со свершением в течение ряда дней, заключается в том, чтобы свершить мандалу в первый день, сделав так, чтобы джняна-саттвы вошли и остались. Затем, свершая мандалу в последующие дни, прежде чем ее очистить, — будь то мандала из цветных порошков или нарисованная на ткани — возносят предшествующих джняна-саттв в небо, приступают к их очищению [начитывая <мантру>] “шуньята” и т. д., а свершив это, побуждают их снова сойти вниз. Это не совсем хорошо, потому что подвергает возможности вредных воздействий. Если так поступать, то в случае мандалы, нарисованной на ткани, это уничтожило бы “освящение”, которое дает условия для устойчивости [воображаемой картины]. В случае мандалы из цветных порошков необходимо после первого преобразования цветных порошков в сущность пяти семейств, побудить джняна-саттв войти в мандалу и снова [их] поднять. Если речь идет о линии, необходимо преобразить “черту знания” в сущность пяти семейств и побудить войти сюда джняна-саттв, поднимая (их) над “чертой действия”, а когда “черта знания” благословляет “черту действия”, необходимо обрести убежденность, что джняна-саттвы вошли в “черту действия”, и снова их поднять. На стадии посвящения водой, ученика преобразуют в Акшобхью, заставляют джняна-саттву войти в него и остаться, а

поскольку необходимо окропить ученика перед дарованием ему посвящения короной, то до этого нужно поднять вверх того же самого Акшобхью. Здесь может быть бесконечное число вредных аспектов. Каковы бы ни были причины действовать таким образом, цель очищения до пустоты скажется в том, что будет удерживать практикующего в “абсолютном ничто”.

Здесь способ очищения заключается в сплочении телесного и других аспектов в истинном состоянии Ясного Света <de kho na nyid kyi 'od gsal gyi ngang du>.

#### 4.3.1.3.2. Способ посвящения в мандале, нарисованной на ткани

Какова же разница между ритуалом мандалы, нарисованной на ткани (*paṭa*)<sup>31</sup>, и мандалы, созданной из цветных порошков (*rajas*)? Есть три [возможных] различия: разница в ритуале места, разница в подготовке и разница в сути ритуала.

#### *Разница в ритуале места*

Если вы уже неоднократно выполняли ритуал места и имеете все основания полагать, что он продолжает действовать, нет необходимости выполнять ритуал места ни в случае мандалы, нарисованной на ткани, ни в случае мандалы из цветных порошков, а потому [в этом отношении] нет никакой разницы. Где бы ни выполнялся ритуал места в случае нарисованной мандалы, нет необходимости очищать путем перекапывания: можно очищать с помощью веществ, мантр и созерцания. Точно так же можно обойтись без осмотра и испрашивания места. Однако необходимо выполнить ритуал завладения, а также ритуал защиты и [получения] благословения таким же образом, как для мандалы из цветных порошков, потому что эти две мандалы в равной мере требуют благословения “области” и выполнения таких действий, как защита от мешающих демонов. Кроме того, не обязательно прибегать к очищению посредством веществ, мантр и созерцания: лучше всего это применять, но если и не применять, изъяна в ритуале не будет.

### Разница в подготовке

Мы не находим никакого объяснения по поводу того, требуется ли подготовка в случае мандалы, нарисованной на ткани, или нет, в следующих текстах: *Yugalanaddhaprakāśa* (Toh. 1818), который написан Рахулашримитрой и является мандала-видхи Гухьясамаджи, посвященной только нарисованной мандале; мандала-видхи, посвященная только нарисованной мандале, авторы которой Вагишваракирти<sup>32</sup> и Шашватаваджра.

Что касается нашей школы, то в *Агриме*, в разделе, объясняющем отличие подготовки для нарисованной мандалы, говорится, что поскольку есть подготовка сосуда и дарование посвящения ученику, то в случае нарисованной мандалы необходимо [отнести это] и к ученику, и к подготовке; поэтому мы так и поступаем. Но так как в *Агриме* [на этот счет] нет никаких упоминаний о том, делать ли подготовку богини земли или подготовку мандалы божеств, эти две подготовки не требуются [в случае нарисованной мандалы].

Цель подготовки богини земли заключается в том, чтобы получить ее разрешение на рисование мандалы на этом месте. Поэтому, если не рисуют мандалу, этой [подготовки] не требуется. Во время подготовки божеств капают благовонием и кладут цветы так, чтобы при рисовании не получилось никакой пуганицы в признаках божеств. В течение подготовки выполняют подношения и хвалы, дабы божества милостиво прислушались и даровали благословение мандалы, которая будет нарисована на следующий день; следовательно, если ее не рисуют, нет необходимости делать эту подготовку. А что если все-таки ее делают? Выполняя подготовку божеств, было бы необходимо полностью провести “черту действия” и “черту знания” на этой нарисованной на ткани мандале!

### Разница в сути ритуала

В сути ритуала нет никакой разницы с мандалой из цветных порошков.

### 4.3.1.3.3. Метод посвящения в мандале тела

Что касается способа свершения мандалы тела (*deha-maṇḍala*), некоторые тибетские гуру считают, что мандала, которую предстоит свершить, рождается в небе перед собой точно так же, как мандала медитации. Практикующий обретает уверенность, что его гуру тождествен главному божеству этой [мандалы] и располагает божеством мандалы тела в теле [своего гуру], тем самым выполняя свершение. Это мнение несостоятельно. Такая практика применяется для свершения мандалы медитации, но она бесполезна для свершения мандалы тела. В отличие от неизмеримой обители — несотворенных чертогов <gzhal yas khang ma bcos pa>, необходимых как опора свершения мандалы тела,<sup>33</sup> эта [несостоятельная практика] не осуществила бы как реальное состояние ни одной части тела, поскольку подобное свершение было бы лишь плодом воображения. Поэтому, когда ученик получает посвящение, это не значит, что он получает посвящение в мандале тела. Где бы ни свершалась мандала, дарования посвящения не произошло бы, поскольку иначе бы вышло, что ученик получает посвящение в теле, не свершенном гуру, а такого быть не может. Если человек получает посвящение в мандале, осуществляемой [таким образом], то он получает посвящение не в мандале тела, а в мандале медитации.

В минувшие времена досточтимые учителя школы сакьяпа<sup>34</sup> утверждали, что мандалу тела не свершают отдельно, но мандалу тела свершает созерцание, при котором гуру созерцает мандалу тела. Поскольку их точка зрения безупречна, наша школа следует их примеру. В данном случае способ личного вхождения в мандалу тела таков: Из пяти абхисанбодхи рожают херуку-основу (*gzhi*) и помещают туда собственную гордость <rang nyid nga rgyal>. Затем помещают свою гордость и в шестьдесят два божества<sup>35</sup>, начиная с четырех йогини в сердце<sup>36</sup>. Надо всем из “весенней капли” (*vasanta-tilaka* <dpyid thig>)<sup>37</sup> в сердце херуки-основы рожают яб-юм личного (“внутреннего”) херуки и могучую силу гордости, думая “я — [это он]”. В это же время также свершают сосуд посредством состояния неколебимой уверенности, что разные аспекты херуки-основы и личного херуки обладают единой сущностью. Затем, продолжая испытывать гордость главного

божества, отделяют себя от него, подобно тому, как пламя отделяется от пламени, и останавливаются у восточных врат. После этого практикующий убеждается, что личный херука яб-юм и собственный коренной гуру нераздельны; затем принимает от него посвящение и сам совершает вхождение [в мандалу тела] и т. д. Во время дарования ученику посвящения, следует иметь убежденность в том, что сам срочся с херукой-основой и личным херукой, и при этом ярко представлять божеств. Последующее введение ученика в мандалу отличается от вхождения в мандалу из цветных порошков. Ученика, скорее, вводят в часть тела гуру и в то, что рождено как неизмеримый дворец, а когда ему велят бросить цветок, то наставляют пребывать в убежденности, что он бросает его в сердце личного херуки, пребывающего в сердце гуру. Кроме того, ему дают посвящения от тела гуру, начиная с посвящения сосуда, но нельзя отрывать посвящение от свершения мандалы. Этому способу дарования посвящения в мандале тела следуют и в посвящениях, о которых говорит, например, Гхантапа; однако, хотя в *Гухьясамадже* есть мандала тела, посвящения там нет.

#### 4.3.1.3.4. Способ дарования посвящения

Есть два способа: ритуал дарования ученику посвящения для доведения до зрелости его потока сознания и ритуал освящения, дарующий посвящение божеству.

##### 4.3.1.3.4.1. Ритуал дарования посвящения ученику

Здесь две стадии: вхождение в мандалу и посвящение того, кто в нее вошел.

##### 4.3.1.3.4.1.1. Вхождение в мандалу

Во время вхождения необходимо принять обязательства (*samaya*) и обеты (*samvara*). В этом отношении следует принять обеты пяти семейств. Что касается необычных (*asādhāraṇa*) обетов мантры, следует заново принять те, что еще не были приняты и восстановить нарушенные. Касательно посвящений ваджрачарьи и ниже, необходимо, по меньшей мере, принять обеты пяти семейств, трижды произнеся каждый из них. В противном случае, если выполнять визуализацию (*abhisamaya* <mngon rtogs) или принимать обеты пяти семейств, повторяя их трижды, лишь на стадии позволения (*anujñā*), то обеты не будут ни приняты заново, ни восстановлены. Хотя выполнение этого ритуала представляет собой большое требование, сначала следует утвердиться [в этих обетах], потому что полученная польза велика и будет еще более выдающейся.

Что касается времени принимать обеты, то “Великие Колесницы” (которые основали путь) высказывали три разных положения: 1) это делается во время подготовки ученика и ни в какое иное время, 2) это делается во время вхождения в мандалу и ни в какое иное время, 3) это делается и тогда, и тогда. Независимо от того, какому из способов следует человек, — если он удовлетворяет другим требованиям, обет будет рожден, а поскольку в этом отношении между этими



способами нет разницы, то не будет неверным следовать любому из них.

Кроме того, до того как привести [учеников] к принятию обетов на стадиях посвящения или личного вхождения [ваджрачарья в мандалу], ваджрачарья должен, по меньшей мере, с помощью наставлений укрепить их в самых простых и начальных представлениях относительно того, что нужно принимать, а что отвергать [т. е. в разграничении хорошего и плохого], по причине чего они пожелают принять [обеты] и примут [их] с горячим стремлением [их] хранить. Тогда как, если [учеников] просто усадить рядами для принятия посвящения, [им] будет трудно осуществить посвящение.

Далее, согласно Арьясанге и другим авторитетам, если на стадии приведения [учеников] к принятию обетов ученики повторяют обет бодхичитты вместе с учителем (*ācārya*) или перед ним, то обет “не рождается” в их потоке сознания, а потому они должны повторять его вслед за учителем.<sup>1</sup>

Кроме того, во время личного вхождения [ваджрачарья в мандалу] безусловно необходимо, чтобы [ученики] были уверены, что главное божество мандалы и гуру неотделимы друг от друга, и, повторяя за гуру слова принятия прибежища, должны хранить такую уверенность.

[Ваджрачарья] должен хранить все это в памяти как самое важное, поскольку это основа и корень пути мантры. Таким образом, для рождения обета мантры обязательно требуется опора на посвящение, но не требуется опора на полноту посвящения. Например, для рождения обета бхикшу обязательна опора на *джнянти-чатурха-карму* (*jñāpti-caturha-karma*) (три возможности, за которыми следует одно решение), но тот, кто выполнил главные составляющие этого ритуала и [этого обета бхикшу], рождается, когда выполняет две трети предполагаемых возможностей.

#### 4.3.1.3.4.1.2. Дарование посвящения после вхождения

Известно, что в Ануттара-тантре есть четыре основных посвящения, а именно: 1) посвящение сосуда (*kalaśa*), 2) тайное (*guhya*)

посвящение, 3) посвящение знания-мудрости (*prajñā-jñāna*) и 4) четвертое посвящение (*caturtha* или *turiya-abhiṣeka*).

#### 4.3.1.3.4.1.2.1. Посвящение сосуда

Здесь четыре вопроса: мандала, в которой оно осуществляется, число разновидностей, ее сущность и ее действительность.

#### 4.3.1.3.4.1.2.1.1. Мандала, в которой оно осуществляется

Когда дают посвящение сосуда, или в мандале из цветных порошков, или в мандале, нарисованной на ткани, то ни обитатели свершенной мандалы на самом деле не держат сосуд и не выполняют действий дарования посвящения, ни <тот кто его получает> не созерцает таким образом. Следует быть убежденным, что Лочана и другие божества посвящения, приглашенные из “углов” (*zur*), держат сосуд и действительно дают посвящение; однако подъем сосуда выполняется наставником (*upādhyāya*) и ваджрачарьей. Божества посвящения выполняют само посвящение, однако ваджрачарья делает подношения совершенным обитателям мандалы, а ученик молит посвящающих быть к нему благосклонными. Он исполнен убежденности, что по его просьбе освящающие благосклонны к нему и выполняют действия дарования посвящения. Таково “обретение посвящения сосуда” как в мандале из цветных порошков, так и в нарисованной на ткани.

#### 4.3.1.3.4.1.2.1.2. Число разновидностей

Хотя в других школах есть много несовпадений, если принимают посвящение сосуда согласно школе Гухьясамаджи, то оно бывает одиннадцати разновидностей, а если прибавить высшие посвящения, то всего получится четырнадцать. В их объяснительной тантре *Ваджрамала* (*Vajramālā*) (Toh. 445) говорится: “Каждое посвящение принадлежит к одной ступени (*бхуми*)”. Это согласуется с утверждением, что существует четырнадцать ступеней.<sup>2</sup>

Среди посвящений сосуда есть обычные (*sādhāraṇa*) посвящения новичка (*vajraśiṣya-abhiṣeka*), и особые (*asādhāraṇa*) посвящения ваджрачарьи (*vajrācārya-abhiṣeka*).

Кроме того, они подразделяются на пять категорий:<sup>3</sup>

1. Посвящение воды (*toyaseka*), Акшобхьи;
2. посвящение короны (*mauliseka*), Ратнасамбхавы;
3. посвящение ваджры (*vajraseka*), Амитабхи;
4. посвящение колокольчика (*ghantaseka*), Амогхасиддхи;
5. посвящение имени (*nāmaseka*), Вайрочаны.

Все эти посвящения иначе называют “посвящение ведения” (*vidyāseka*). Это выражение используется потому, что держат сосуд и даруют посвящение Лочана и другие *видьи*, а также потому, что это посвящение закладывает способность зарождать “знание-ведение” (*vidya-jñāna*) как противоядие от неведения (*avidyā*).<sup>4</sup>

Как указывает Абхаякара, первое посвящение — это “посвящение цветочной гирлянды”, и, несмотря на то, что она не входит в одиннадцать посвящений сосуда, его непременно следует выполнять. Это требуется по следующим причинам: Гуру заставляет ученика понять, что, принимая как опору направление того божества, на которое падает [брошенный цветок], он достигнет Полного Просветления в семействе Татхагаты. Так он показывает метод закладывания способности к такому [достижению].

Благодаря посвящению воды, выполняя созерцание на опирающемся на него пути, ученик получает возможность смыть загрязнения, которые препятствуют достижению Полного Просветления в этом семействе [т. е. в том, которое указано брошенным цветком].

Благодаря посвящению короны, выполняя соответствующее созерцание, ученик закладывает на время достижения состояния Будды в этом семействе способность незримой *ушниси* (*uṣṇiṣa-śiraskatā*), одного из тридцати двух признаков (*lakṣaṇa*), и способность выполнять любые действия хозяина этого семейства.

Благодаря посвящению ваджры ученик имеет способность обрести нерассудочную мудрость (*nirvikalpa-jñāna*) ума <thugs> Будды этого семейства.

Благодаря посвящению колокольчика ученик имеет способность обрести речь, которой в состоянии Будды этого семейства осуществ-

ляется проповедь Дхармы посредством восьмидесяти четырех тысяч врат Дхармы.

Благодаря посвящению имени, обретают способность имени, указанного путем предсказания: “Став Буддой этого семейства, ты будешь Татхагатой с таким-то именем”.

Эти [пять посвящений] находятся в ведении различных семейств. Затем, посредством посвящения ваджрачарьи (*vajrācārya-abhiṣeka*), можно достичь [уровня] Ваджрадхары — нераздельности ваджр Тела, Речи и Ума, в целом, обрести способность не отходить от Несравненного просветления, а в частности, способность благодаря этому пути не отходить от достижения Полного просветления. Кроме того, его можно уподобить методу посвящения Дхармараджи Трех Миров (*traidhātuka-dharmarāja*), которое Будды даруют бодхисаттвам, вступившим на десятую ступень, а потому — это помазание на царство Дхармараджи Трех Миров.<sup>5</sup> Таким образом ученик наделяется посвящением, дарующим особую способность выполнять все действия ваджрачарьи, например, учить Тантрам других и давать посвящения.<sup>6</sup>

#### 4.3.1.3.4.1.2.1.3. Сущность посвящения сосуда

Если посвящение с проведением индивидуальных ритуалов воды, короны и т. д. получает человек с острыми способностями (*tikṣendriya*), то в нем на самом деле рождается Блаженство (*sukha*). Решительно объединяя его с созерцанием Пустоты (*sūnyatā*), он действует, исходя из знания Блаженства-Пустоты. Но даже при отсутствии таких [способностей] на этом этапе необходимо по меньшей мере зародить в себе уверенность, что Блаженство рождено, и не забывать о созерцании [Пустоты], тем самым с помощью мысленной убежденности помня о наличии Блаженства-Пустоты. Что же касается сущности, а также самого факта посвящения ваджрачарьи, то необходимо по меньшей мере зародить в себе уверенность, что знание Блаженства-Пустоты родилось благодаря (а) Блаженству, возникающему из ярко ощущаемых объятий любой созерцаемой *видьи* и себя как Ваджрадхары, и (б) присутствию визуализации [Пустоты]. Но если

нет хотя бы этого [минимума] нельзя утверждать, что посвящение было получено.

В словарях объясняется, что всем этим [посвящениям] предшествует использование воды из сосуда — отсюда их название.

#### 4.3.1.3.4.1.2.1.4. Действенность

Хотя разнообразие божеств мандалы бесконечно, практически ни одно из них не выходит за рамки пяти семейств, трех ваджр Тела, Речи и Ума или их нераздельности — Ваджрадхары, главы всех семейств. Поэтому, на данном этапе даже при посвящении сосуда человек созерцает всю стадию зарождения и все, что к ней относится, получает посвящение, будучи годным сосудом для него, и закладывает способность для достижения Нирманакаи — одного из четырех Тел стадии плода.

#### 4.3.1.3.4.1.2.2. Тайное посвящение

Некоторые считают, что мандала, в которой получают это посвящение, — *бхага-мандала (bhaga-maṇḍala)*.<sup>7</sup> Это не обосновано, потому что авторитетные авторы не трактуют его как получаемое в *бхаге*. Верно, что, согласно Калачакра-тантре, посвящение получают в *бхага-мандале*, но такова особенность именно этой [тантры], в которой ученик получает посвящение путем показывания ему бхаги, а в других [тантрах] этого нет.

Хотя в тантрах и авторитетных текстах утверждается, что имеется посвящение, основанное на карма-мудре с конкретной видьей, имеется в виду лишь посвящение человека, подобного драгоценности, из числа тех, кто стремится к высшей цели Ануттара-[тантры]. Здесь гуру, обладающий полными качествами для использования карма-мудры, визуализируя всех божеств мандалы, приглашает их и притягивает их в свое тело. Затем он соединяется с видьей, и, когда вещество *bindu (bindurūpabhūta)*, расплавленное огнем великой страсти, попадает в лотос (*padma*) Матери (ушн) и смешивается с красным

элементом (*dhātu*) Матери, там он достигает того, что называют относительной *бодхичитта-мандалой*.

Ритуал дарования посвящения таков: бело-красный элемент союза яб-юм берется из лотоса Матери безымянными пальцами яб-юм и помещается на кончик их языка (кончики языков).

Что касается сущности [посвящения], то, когда этот элемент достигает горла, гуру — поскольку он является основой объединения Блаженства и Пустоты посредством союза яб-юм и поскольку представляет собой слияние природы всех божеств — получает возможность породить особое Блаженство и в этот миг прилагает мудру визуализации [Пустоты], а потому получает знание Блаженства-Пустоты.

В наше время человек с острыми способностями получает Блаженство, порожденное конкретно путем убежденности, что гуру и джняна-мудра едины в тот миг, когда на язык попадает нектар (*amṛta*), который стал сущностью красно-белого элемента. И даже если у человека нет таких способностей, он непременно должен зародить в себе уверенность, что Блаженство появилось, и сочетать его с созерцанием [Пустоты].

Объяснение карма-мудры и джняна-мудры, благодаря применению которых вступают в союз: по причине деяний (карма) в прошлых жизнях, практикующий припадает к телу женщины и там реализует — потому говорят “карма-мудра”, а такие действия, как взаимное объятие конечностями не требует никакого созерцания, необходима только сама мудра, — поэтому говорят “карма-мудра”. В наше время обычное объяснение выражения “известная джняна-мудра” таково: не занимаются реализацией в конкретном месте, т. е. в женщине, а Знание — это собственное самадхи практикующего. Поскольку это мудра, которая его зарождает и расширяет, говорят о “джняна-мудре”.

Что касается действенности, поскольку гуру вкушает этот нектар — или реальную бодхичитту союза яб-юм, или с убежденностью представляемую — он достигает его каналов (*nāḍī*) и благословляет (т. е. наделяет благодатью) красно-белый элемент и находящуюся там прану канала речи. Прибегнув к надлежащему <rung du byas la brten pas>, он созерцает и овладевает *санвртти-майей (samvṛti-māyā)* ста-

дии завершения — [этапами] потаенных состояний тела, речи и ума стадии завершения.<sup>8</sup> Кроме того, благодаря тем “вратам”, что он является для этого годным сосудом, он созерцает пронзание чакр тела. Таким образом, во время практики он заставляет прану войти, остаться и раствориться в срединном канале (*avadhūmu: avadhūti*), от чего возникают четыре пустоты, а благодаря их силе он достигает “иллюзорного тела” (*māyā-deha*), сотворенного из ветров и “только ума” <sems tsam>. Тем самым он закрепляет способность конечного достижения плода — Самбхогакаи чистого ветра канала речи.

В словарях говорится, что это посвящение называется тайным потому, что его получают, вкусив тайное вещество.

#### 4.3.1.3.4.1.2.3. Посвящение мудрости-знания

*Мандала, в которой его получают.* Гуру, ученик и видья, пройдя переживание обычного пути (*sādhāraṇa-mārga*), как это описывается в тантрах, благословляют (т. е. наделяют благодатью) мантрами свой поток сознания (*saṃtāna, tantra*). Их наставляют такие ваджрачарьи, которые в полной мере владеют шестьюдесятью искусствами страсти (*kāma*).<sup>9</sup> Гуру предлагает ученику ту видью, с которой он соединился во время тайного посвящения, или подобную ей, в зависимости от обстоятельств. Ваджрачарья дает объяснения и точные ответы на вопросы, после чего [ученик] получает [посвящение] путем рождения четырех радостей. Следовательно, он получает его в *бхага-мандале*.<sup>10</sup>

#### *Сущность посвящения*

После того, как [ученик] соединился <с видьей>, при втягивании праны в срединный канал расплавленный белый элемент из середины лба достигает горла, и тогда появляется “радость” (*ānanda dga' ba*). После того он достигает сердца, и тогда появляется “высшая радость” (*parama-ānanda, mchog dga'*). Затем он достигает пупка, и тогда появляется “чрезвычайная радость” (*khyad par gyi dga' ba*). После того он достигает конца ваджрной драгоценности, и благодаря со-

блюдению наставления не допускать его выхода наружу в это время рождается знание “вместорожденной радости” (*sahaja-ānanda, lhan cig skyes dga'*). Знание блаженства-пустоты, которое объединяет эту [радость] с пустотой, рождается во время посвящения в человеке с острыми способностями. На какой же стадии из двух это выполняется? Это следует выполнять на стадии завершения. Спускается ли элемент из срединного канала? Когда “вместорожденная радость” не проявляется, нет возможности его выхода наружу, а в четырех радостях этого этапа нет ни спускания сверху, ни удерживания снизу. Главное — это объединение четырех радостей этого этапа с пустотой.

В наше время не найти такого ваджрачарьи, ученика, видьи, которые обладали бы полными качествами, каковы были описаны. Поэтому гуру дает метод создания джняна-мудры, которую <как должен быть> убежден ученик, он дарует; использует метод вопросов и т. д. [Ученик] воображает, что ему велят соединиться <с видьей>, после того как он ярко представил, что его тело и тело видьи — это божество страсти (*kāma-deva*) яб-юм. В результате у того, кто обладает острыми способностями, рождается осязаемое блаженство. Даже если оно не проявляется осязаемо, в это время он должен по крайней мере устойчиво направить ум на убежденность в том, что <единство> блаженство-пустота рождено, путем объединения твердой убежденности в возникновении четырех радостей, как было только что описано, с пустотой, то есть с памятованием [о пустоте]. Если не получается даже это, то нет возможности получить посвящение мудрости-знания.

#### *Действенность*

Оно очищает все видимое, составляющее загрязнения, которые препятствуют пробуждению к сущности блаженства-пустоты. Оно способно к такому пробуждению. Оно делает человека сосудом, годным для созерцания Ясного Света четвертой стадии (*krama*). Оно накладывает отпечаток, который в слиянии на уровне плода осуществляет “вместорожденную” Дхармакаю.



#### 4.3.1.3.4.1.2.4. Посвящение слога (*akṣara-abhiṣeka*).

Хотя в наше время это посвящение не осуществляется конкретно, для годного сосуда оно происходит так: На этапе полного дарования четвертого посвящения, когда удостоверились, что у ученика есть по меньшей мере уверенность в третьем <посвящении> оно [третье посвящение] служит примером, поскольку [гуру] наделяет ученика пониманием “парного слияния” (*yuganaddha*), символизируемого таким образом. Когда в нем возникло понимание, это дает основание для обретения посвящения слога.

Что касается его метода, то сказано: “Четвертый точно такой же”.<sup>11</sup> А именно: во время третьего посвящения, даже если в конкретном месте не было постижения того, что тело посвящаемого и видьи есть тело божества страсти, то есть союзом яб-юм, тем не менее, благодаря живому воображению ум переживает блаженство-пустоту и одновременно — символический Ясный Свет [Точно так же] на вершине четвертого этапа, после того, как приступили к созерцанию пронзания центров <gnad du bsnun> тела, тело становится реальным ваджрным телом <rdo rje sku> — радужным телом <'ja' lus>, созданным из тончайшей праны и “только ума” <sems tsam>. Одновременно ум являет себя в Ясном Свете абсолютного состояния <don gyi 'od gsal>, который непосредственно познает пустоту. Достижение на этом пути единосущного <ngo bo gcig pa> “парного слияния” тела и ума называется “парное слияние при наличии наставлений” (*śaikṣa-yuganaddha*). Плод, происходящий от непрерывного созерцания этого [парного слияния], называют “парное слияние вне наставлений” (*aśaikṣa-yuganaddha*), или метод достижения уровня обладания семью составляющими *саптуты*.

[4.3.1.3.4.2. Ритуал освящения, дарующий посвящение божеству]

(Не обсуждается).

[4.3.2. Связь между ступенями и посвящениями пути]

Величайшую важность представляют собой методы таких посвящений и методы обретения четырех Тел, семена которых заложены четырьмя посвящениями.

Если соотносить смысл посвящений со ступенями пути, то, несомненно, несравненный путь, который мы должны воспринять всем сердцем — это и стадия зарождения (*utpatti-krama*) и стадия завершения (*niṣpanna-krama*, или *saṁpanna-krama*). Из них сначала созерцают стадию зарождения. Тем самым доведя до зрелости поток сознания, следует созерцать стадию завершения. В противном случае, даже если созерцать стадию завершения, не возникнет ничего из того, что объяснялось. Поэтому сначала необходима стадия зарождения, а для того чтобы быть для нее годным сосудом, поначалу необходимо получить посвящение сосуда.

Доведя таким способом поток сознания до зрелости благодаря первой стадии, следует созерцать вторую. Что касается второй стадии, необходимо поочередно создать: (а) отпечаток <lag gjes> — посредством потаенного тела (*kāya-viveka*) и потаенной речи (*vag-viveka*), — заставив праны правого канала (*rasanā*) и левого канала (*lalanā*) войти в срединный канал, остаться и раствориться в нем; (б) <умение> направлять потаенный ум (*citta-viveka*) посредством света (*āloka* <snang>), лучей света (*ālokābhāsa* <mched>) и вершины света (*ālokalabdhi* <thob>) вместе с символическим Ясным Светом<sup>12</sup>; (в) в завершение, достижение нечистого иллюзорного тела, созданного из пран и “только ума”. Чтобы сделать человека годным сосудом для практики этих действий, после этого [посвящения сосуда] дают тайное посвящение.

После этого, посредством двух дхьян — “втягивания” (*pinḍagrāha*) и “распространения” (*anubhedā*)<sup>13</sup> — нечистое иллюзорное тело очищается путем введения его в Ясный Свет, и там возникает качество Ясного Света абсолютного состояния, который непосредственно постигает пустоту. Третье посвящение, которое делает человека годным сосудом для этого, дают после тайного посвящения.

На “обратном пути” (*pratiloma*) от Ясного Света абсолютного состояния достигают “парного слияния при наличии наставлений”,

которое делает единой сущностью тело — очищенное иллюзорное тело — и ум — Ясный Свет абсолютного состояния. Из непрерывного созерцания этого [парного слияния] непосредственно получают “парное слияние вне наставлений” — уровень, на котором практикующий имеет семь составляющих *саннuty*. Поэтому четвертое посвящение, которое делает человека годным сосудом для этого, дают после третьего. Поскольку эта цель (т. е. парное слияние вне наставлений) непревзойденна, то не существует ни одного посвящения выше четвертого.

Поскольку число и последовательность посвящений определены выше, то число и последовательность путей определяются как объяснялось. Поэтому, давая посвящение или лично входя [в мандалу], необходимо действовать в соответствии с этими путями. Очень важно это понять и помнить.

#### [4.3.3. Обеты и обязательства]

Описание обязательств (*samaya*) и обетов (*saṃvara*) тоже чрезвычайно важно.

Сразу же после принятия посвящения [посвященный] должен получить твердое представление о коренных и второстепенных их нарушениях, а именно, о четырнадцати коренных (*mūlāpatti*),<sup>14</sup> восьми грубых (*sthūlāpatti*)<sup>15</sup> и т. д. Твердо держась постоянного памятования и осознания [обязательств и обетов], он ценой собственной жизни старается не допустить коренных нарушений, а случись ему запятнать себя одним из второстепенных нарушений, например, грубым нарушением, он исправляет это, искупая все до единого, не отягощаясь ими ни на один день.

Недопустимо давать [три] высших посвящения тому, кто не получил посвящение сосуда, а тому, кто не был введен в мандалу и не встречался с божествами, не следует давать никакого посвящения, потому что [в таком случае] получение любого посвящения было бы лишено уверенности. В противном случае, как говорится [в текстах], несмотря на то, что ваджрачарья, который дает тайное посвящение, имеет в своем потоке сознания обет мантры, происходит коренное

нарушение, и он теряет обет, так что пусть даже дающий подобные посвящения ваджрачарья, созерцая путь мантры, получит сиддхи, он все равно переродится в аду. Посему ему следует быть осмотрительным в таких вопросах.

Кроме того, есть такие, кто учит, что в школе Калачакры дают только высшее посвящение, а не семь [низших]. Как объяснялось выше, это одно из коренных нарушений, которое называется “горы”<sup>16</sup>, — “открывать тайны незрелым людям”. Оно действительно пагубно и для самого себя и для других, и нет ничего более губительного для учения Будды, чем это. *Калачакра* требует обязательного посвящения в мандале из цветных порошков: в комментарии к строке “воздвигнув мандалу, следует дать...” утверждается: “Следует дать посвящение в мандале из цветных порошков, а не в нарисованной на ткани и т. п.”

Получив таким образом полные качества посвящения, необходимо хранить обязательства и обеты согласно правилам. Кроме того, если запятнаешь себя малыми проступками, такими как грубые нарушения, следует немедленно в них раскаяться; а случись коренное нарушение, необходимо прибегнуть к очищению путем таких действий, как личное вхождение [в мандалу]. Главное здесь — постоянно действовать так, чтобы не запятнать себя коренными нарушениями. Одно коренное нарушение [пути] Мантры влечет за собой большие последствия, чем одновременное “крушение” <pham pa>четыре [обетов] Винаи. Если таким образом держать себя в узде, постоянно оставаясь незапятнанным коренными нарушениями, то даже не практикуя путь в этой жизни, в следующих жизнях попадешь в руки прославленных наставников, а все практики пути будут истинной природой (*dharmatā*) Зависимого Возникновения (*pratitya-samutpāda*), развертывающегося до состояния Будды за время от семи до шестнадцати жизней.

#### 4.3.4. Стадия зарождения и стадия завершения

Тот, кто таким образом хранит свои обязательства и обеты согласно правилам, должен обладать уверенностью относительно стадии зарождения и стадии завершения на том пути, который он воспринял

всем сердцем. Иначе говоря, созерцая путь стадии зарождения и того, что к ней относится, он исполняет часть “пути созревания” (*vipāka-mārga*), а созерцая путь стадии завершения и того, что к нему относится, — исполняет часть “пути освобождения” (*vimukti-mārga*). Поскольку все пути обучения, принадлежащие к Махаяне, можно объединить в “путь созревания” и “путь освобождения”. Требование сначала созерцать стадию зарождения, а затем — стадию завершения объясняется тем, что если поток сознания не созрел на пути зарождения, он не сможет освободиться с помощью пути завершения.

Некоторые говорят, что стадия зарождения очищает рождение, тогда как стадия завершения очищает смерть, а потому у них две разные “основы очищения”. Далее они утверждают, что, поскольку стадия зарождения очищает четыре способа рождения:<sup>17</sup> “рождение из яйца” и т. д., существуют четыре разных способа рождения божеств. Такие утверждения необоснованны: они обнаруживают полное непонимание метода достижения состояния Будды за одну жизнь с помощью созерцания пути Ануттары.

Наша школа учит о продвижении на пути, о рождении, смерти и промежуточном состоянии,<sup>18</sup> о “трех опорах очищения” с точки зрения как стадии зарождения, так и стадии завершения. Кроме того, согласно текстам индийских мудрецов, люди Джамбудвипы, рожденные из чрева, управляемы посредством шести элементов, которыми они наделены,<sup>19</sup> а потому наша точка зрения обоснованна.

Выражение “стадия зарождения” объясняется так: это стадия созерцания, которую надлежит выполнять путем создания воображаемых представлений или путем мысленных построений <trog pas btags pa>.

Выражение “стадия завершения” объясняется так: предметом медитации становятся ветры (*vāyu*) и бинду в “каналах” тела (*deha*), которые самопорождены и независимы от умозрительных построений. Затем выполняют такое созерцание, которое заставляет ветер войти в центральный канал (*avadhūā*), остаться и раствориться в нем. Такая практика называется стадией завершения. Кроме того, здесь происходит созерцание нераздельности пустоты пустого (*śūnya-śūnyatā*) — поскольку по собственной природе все изначально

свершено — и знания великого блаженства, рожденного от пронзания “центров” тела; поэтому эта стадия так называется.

Понимание стадии зарождения можно получить благодаря специальным объяснениям. Что же касается стадии завершения, то в первую очередь следует объяснить значение *Э-вам* (*E-vam*). В целом, главная тема всех разделов Ануттара-тантры — это нераздельность Блаженства и Пустоты (*sukha-śūnya*); именно таков символический смысл двух слогов: *Э* [Пустота] и *Вам* [Блаженство]. Следовательно, главный вопрос заключается в символическом смысле этих двух слогов. Есть три *Э-вам*: (1) *Э-вам* обретаемого плода; (2) *Э-вам* пути его обретения и (3) *Э-вам* как путеводный знак этого [пути].

### Э-вам пути

Первый вид *Э-вам* — это дворец с его престолами, возникшие из светоносного знания <ye shes rang snang> Самьяксанбудды <Совершенного Будды; yang dag par rdzogs pa'i sangs gnyas> внутри *дхармодай* (“источника дхарм”), которую символизирует треугольный *Э*, и главное божество Ваджрадхара со своей свитой божеств, символизируемые слогом *Вам*. Если говорить кратко, они символизируют мандалу местопребывания и его обитателей, о которой речь шла в нашем предшествующем обсуждении Тантр.

Что касается этого *Э-вам*, есть здесь три толкования: (а) Пустоты; (б) Блаженства и (в) нераздельного единства Блаженства и Пустоты.

#### (а) Толкование Пустоты.

За основу мы возьмем написанную Вайрочаной строфу о бодхичитте из второй главы коренной тантры Гухьясамаджи.<sup>20</sup> В комментарии, объясняющем эту строфу, а именно, в *Бодхичиттавиваране* (*Bodhicittavivaraṇa*) (Toh. 1800, 1801), написанной *натхой* Нагарджуной, утверждается, что великий бодхисаттва, практикующий на [пути] Мантры, должен породить высшую (*paramārtha*) бодхичитту путем созерцания (*bhāvanā*).<sup>21</sup> Что касается значения этого, то он вескими доводами опроверг точку зрения школы читтаматра,

# Примечания

## Примечания к введению

<sup>1</sup> Данный материал был взят из нескольких источников: Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Rome, 1949), откуда читатель может почерпнуть более подробную информацию; Klong rdol bla ma, раздел Ra, 6b-6и след.; *Blo bzang 'phrin las, Thob yig gsal ba'i me long*, III, 80b-1 и след., далее упоминаемое как *Thob yig*; и тибетское сочинение по астрологии и хронологии, написанное Лобсанг Цултимом Гяцо (*Blo bzang tshul khrims rgya mtsho*), иначе именуемым Мипам Цангсэ Гепэй Дордже (*Mi pham tshangs sras dgyes pa'i rdo rje*), сокращенное название которого *Bstan rtsis*.

## Примечания к главе первой

<sup>1</sup> Два раздела — это вайбхашика и саутрантика, о которых Кэдруб говорит ниже. Первый объединяет сторонников традиции комментариев, а второй — тех, кто делает упор на содержании сутр.

<sup>2</sup> Как указывал Обермиллер (*Bu ston*, I, прим. 922): “Разумеется, этот Будда Шакьямуни — не тот Будда нашего времени, а прежний будда прошлых эпох, перед лицом которого Учитель принимает свой первый обет”. Более подробные сведения и ссылки содержатся в книге Lamotte, *Le Trait e*, I, 247–9.

<sup>3</sup> Путь снаряжения (*sambhara-mārga*) обычно понимают как накопление заслуг (*puṇya*) и знания (*jñāna*). Это первый из пяти путей, упомянутых в этой главе. Второй из пяти путей — путь применения (*prayoga-mārga*), третий — путь видения (*darśana-mārga*), четвертый — путь усиленного созерцания (*bhāvanā-mārga*) и пятый — путь вне обучения (*aśaikṣa-mārga*). В литературе Праджня-парамиты и шраваки (ученики), и пратьекабудды (существа, достигшие просветления в одиночку), и бодхисаттвы (существа, устремленные к просветлению) имеют свои пять путей (перечисленные выше). Все эти пути описаны Е. Обермиллером в работе “The Doctrine of *Prajñā-*

ставящей реальность <de kho na nyid> Пустоты [в основу] воспринимающего и воспринимаемого, и заявил, что как в Системе Принципов [т. е. в основных сочинениях мадхьямики, написанных Нагарджуной] выдвинуто [положение о] “пустоте, пустой от истинного возникновения всех дхарм”, так и в Мантра[яне] должно быть точно такое же воззрение, и что на самом деле в Мантра[яне] нет более высокого воззрения.

(б) и (в) Следовательно, он не говорит о том, что единство блаженства и пустоты лишено независимо существующего, само-рожденного “я”. Однако Шантипа трактует это единство с точки зрения читгаматры, а Бхавабhadра, Абхаякара и другие — с точки зрения сватантрики.

Что касается главного среди практикующих, стремящихся <почти> смысл Анутгара [-тантры], то его способности, несомненно, более остры, чем самые острые способности последователей Парамитаяны, а потому он является годным сосудом, чтобы по-настоящему учить воззрению прасангики. Помня же, что он стремится к высшей цели, [мы] утверждаем, что [для него] нет указаний в низшем воззрении сватантрики.

Разумеется, с изложением стадии завершения нужно ознакомиться в полной мере где-нибудь еще. Если есть желание доподлинно узнать авторитетное изложение принципов, о которых говорилось выше, следует обратиться к *Аgrim Ченмо* [Цонгкапы].

[Автор не говорит о пункте (3) *Э-вам как путеводный знак*].

На этом заканчивается подробное изложение “Основ буддийских Тантр”, написанное Кэдрубом Тамчедкента Дэлэг Палсангто.



*pāramitā* as exposed in the *Abhisamayālaṅkāra* of Maitreya”, *Acta Orientalia* XI (1932), cc. 14 и далее.

<sup>4</sup> Тридцать два признака и восемьдесят малых примет перечисляются во многих буддийских сочинениях, причем не всегда одинаково. Самые важные из признаков — *ушница* (*uṣṇiṣa*) на макушке и *урнакоша* (*ūrṇa-koṣa*) посреди лба.

<sup>5</sup> V. V. Gokhale, “The Text of the *Abhidharmakośakārikā* of Vasubandhu”, *JBRAS*, Vol. 22 (1946), c. 89:

...*asamkhyeyatrayā 'ntajāh* /

*vipaśyī dipakṛd ratnaśikhī śākyamuniḥ purā* //IV, 110//

<sup>6</sup> Поскольку с сумерек начинается первая ночная стража, Мара, которого он победил в сумерки, — это Мара Сын Богов (Дэвапутра-мара: *devaputra-māra*). В некоторых буддийских тантрах четыре Мары отождествляются с индуистскими божествами. Так, Снеллгроув цитирует такой комментарий к Хеваджра-тантре: “Четыре Мары — это Скандхамара (*skandhamāra*), который принимает облик Брахмы, Клешамара (*kleśamāra*), который принимает облик якши, Мрityюмара (*mṛtyumāra*), который принимает облик Ямы, и Дэвапутра-мара, который принимает облик Индры. Об исконно тибетских олицетворениях Мар (тиб. bdud) см. Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*... c. 276. Тибетские названия Мар можно отождествить с санскритскими следующим образом: lha'i bdud = *devaputra-māra*; nyon mongs pa'i bdud = *kleśamāra*; phung po'i bdud = *skandhamāra*; 'chi bdag gi bdud = *mṛtyumāra*.

<sup>7</sup> Т. е. пятнадцатый день растущей луны (*śukla-pakṣa*) месяца вайшакха (*vaiśākha*), причем “шукла-пакша” может быть второй половиной месяца, а “кришна-пакша” (*kṛṣṇa-pakṣa*), или фаза убывания луны, — первой.

<sup>8</sup> О десяти ступенях см.: Dayal, *The Bodhisattva Doctrine*, гл. VI. В *Daśabhūmika-sūtra* (издание J. Rahder) имеется следующий их перечень: 1) Радостная (*pramuditā*), 2) Чистая (*vimalā*), 3) Светоносная (*prabhākari*), 4) Лучистая (*arci-matī*), 5) Труднопобедимая (*sudurjayā*), 6) Обращенная Лицом (*abhimukhā*), 7) Далекоидущая (*dūraṅgamā*), 8) Недвижимая (*acalā*), 9) Благая Мысль (*sādhumatī*), 10) Облако Дхармы (*dharmameghā*). Как вы вскоре увидите в обсуждении Кэдрубом школы Парамита, в основном эти ступени подразделяют на семь первых и три последние. Бодхисаттву, пребывающего на последних трех ступенях, иногда называют “не возвращающимся” (*avaivartika*).

<sup>9</sup> Происхождение стихов не выяснено. Похожие стихи есть в *Laṅkāvatāra-sūtra* и *Ghanavyūha-sūtra*. Такие же стихи цитируются в *Kosalāṅkāra*. Вот, например, *Laṅkāvatāra*, *Sagāthākam*, строфа 774: *Ikāmadhātū tathārupye*

*vai buddho vibudhyate / rūpadhātu akaniṣṭheṣu vitarāgeṣu budhyate* // “Ни в мире желаний, ни в мире без форм не стал Будда полным Буддой, но в бесстрастной Акаништхе мира форм стал он пробудившимся”. И там же (*Sagāthākam*, строфа 396): *tatra budhyanti sambuddhā nirmītās tu iha budhyante* / “Совершенные Будды пробудились там, а их проявления пробуждаются здесь”.

<sup>10</sup> В своем сочинении *sDom pa gsum*, Пекинское издание, л. 26-2, Кэдруб говорит об этих множественных проявлениях двенадцати деяний в ста мирадах миров. Он указывает, что царь Шуддходана и прочее — все это проявления и что в *Pradīpodyotana* приводится цитата из Махайога-тантры: “А именно: Манджушри стал царем Шуддходаной, Локешвара (т. е. Авалокитешвара) стал Махадэви Майей; Шридэви — Яшодхарой; Ваджрасаттва — Рахулой; Сарваниваранавишкхамбин — Шарипутрой, Самантабhadра — стхавирой Анандой; Дэвендра Шатакрату (т. е. Индра) — стхавирой Дэвадаттой; Махавайрочана же стал Самьяксанбuddдой Шриджиной Шакьямуни”.

<sup>11</sup> *Mahāyānottaratantra* была издана Э. Джонсоном под названием *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra* (приложение к JBRAS, Патна, 1950 г.). Данный отрывок содержится в Главе II:

*mahākaraṇayū kṛtsnam lokam ālokya lokavit /*

*dharmakāyād aviralam nirmāṇaiś citrarūpibhiḥ* //53//

*jātakāni upapattim ca tuṣṭeṣu cyutim tatah /*

*garbhākramaṇam janma śilpasthānāni kauśalam* //54//

*antaḥpuratikriḍām naiṣkramanyam duḥkhacāricām /*

*bodhimaṇḍopas mkrāntim mārasānyapramardanam* //55//

*sambodhim dharmacakram ca nirvāṇādhigamakriyām /*

*kṣeṣeṣv aparīśuddheṣu darśayatū bhavasthiteḥ* //56//

<sup>12</sup> Под школой Мантра Кэдруб подразумевает все четыре подразделения Тантры: Крия-тантру, Чарья-тантру, Йога-тантру и Ануттарайога-тантру. Поэтому в начале данного раздела он дает краткий очерк двух из этих подразделений.

<sup>13</sup> Полное название *Tattvasaṅgraha* — *Sarvatathāgatattvasaṅgrahanāma-mahāyānasūtra*. На тибетский язык она была переведена индийцем Шраддхакараварманом и тибетцем Ринченем Сангпо (10-й — 11-й в. н. э.). Время жизни Шакьямитры, написавшего комментарий *Kosalāṅkāra* (Toh. 2503) и Анандагарбхи, написавшего комментарий *Tattvāloka* (Toh. 2510), можно предположительно отнести к 10-му столетию; вскоре их сочинения

были переведены на тибетский язык (во время второго периода перевода буддийских текстов). Время жизни Буддагухи — середина восьмого века н. э. Это видно по его письму (Toh. 4194) к тибетскому царю Трисонг Дзуену, чье правление началось в 755 году н. э. Буддагухи был современником Падмасамбхавы и Шантаракшиты, и далее работал с тибетскими переводчиками. Его фундаментальный комментарий к *Tattvasaṃgraha* называется *Tantrārḥavātāra* (Toh. 2501). Он сравнительно краток и широко изложен в *Vyākhyāna* (Toh. 2502) Падмаваджры, который вполне мог быть личным учеником Буддагухи.

<sup>14</sup> В изложении того же эпизода в *Thob yig* II, 636-6, вместо этого использовано выражение *ye shes kyi lus*, равнозначное санскритскому *jñāna-kāya*, или *jñānamaya-kāya* (тело знания). Этот факт указывает, что Ануттарайога-тантра заменила не тантрийское понятие “умственное тело” тантрийским понятием, хотя и не совсем эквивалентным, — “тело знания”.

<sup>15</sup> *Thob yig* II, 646-1, 2: “Он исполнил четыре рода чудес (*prātihārya*, cho 'phrul): благословение (*adhiṣṭhāna*, byin gyis brlabs), посвящение (*abhiṣeka*, dbang bskur ba), чудесные деяния (*karma*, 'phrin las) и глубокое сосредоточение (*samādhi*, ting nge 'dzin)”.

<sup>16</sup> Санскритский эквивалент (*anuṣṭhāna*) тибетского выражения *nyams su len pa* взят из *Гухьясамаджса-тантры*, с. 159, строка 8: *anuṣṭhānam adhiṣṭhānam*, что переводится на тибетский как *nyams su len cing rlabs pa*.

<sup>17</sup> В *Uṣṇīṣavijaya-nāma-dhāraṇi-kalpa* (Toh. 598) указано, что тридцать три богинь Ушнишавиджая на шестнадцати лепестках лотоса порождают шестнадцатью пустотами, в число которых входят: 1) пустота внутреннего (*adhyātma-śūnyatā*; nang stong pa nyid), 2) пустота внешнего (*bahirdhā-śūnyatā*; phyi stong), 3) пустота внутреннего и внешнего вместе (*adhyātmabahirdhā-śūnyatā*; phyi nang stong), 4) пустота пустоты (*śūnyatā-śūnyatā*; stong pa nyid stong), 5) пустота абсолютного смысла (*paramārtha-śūnyatā*; don dam pa stong), 6) пустота обусловленного (*saṃskṛta-śūnyatā*; 'dus byas stong), 7) пустота необусловленного (*asaṃskṛta-śūnyatā*; 'dus ma byas stong), 8) пустота ни предшествующего, ни последующего (*anavarāgra-śūnyatā*; thog ma dang tha ma med pa stong), 9) пустота неустранения (*anavakra-śūnyatā*; dor ba med pa stong), 10) пустота природы (*prakṛti-śūnyatā*; rang bzhin stong), 11) пустота всех явлений (*sarvadharmā-śūnyatā*; chos thams cad stong), 12) пустота индивидуальных особенностей (*svalakṣaṇa-śūnyatā*; rang gi mtshan nyid stong), 13) пустота отсутствия опоры (*anupalambha-śūnyatā*; mi dmigs pa stong), 14) пустота отсутствия бытия (*abhāva-śūnyatā*; dngos po med pa stong), 15) пустота собственной сущности (*svabhāva-śūnyatā*; rang gi ngo bo nyid stong), 16) пустота отсутствия бытия и собственной сущности вместе

(*abhāvasvabhāva-śūnyatā*; dngos po med pa rang gi ngo bo nyid stong). В перечне шестнадцати пустот, содержащемся в *Йогагамала* (Снеллгроув, т. II, с. 131), есть два не перечисленных здесь пункта, а именно: *маха-шуньята* (*mahā-śūnyatā*) и *атьянта-шуньята* (*atyanta-śūnyatā*). Соответственно там нет двух, которые есть здесь: *анупаламба-шуньята* и *свабхава-шуньята*.

<sup>18</sup> Лавапа (Lwa-ba pa) в своем сочинении *Cakrasambharamaṇḍalavidhi* (Toh. 1444) упоминает его так: “Вследствие превращения (*parāvṛtti*) основы-“сознания-хранилища” (*ālayavijñāna-āśraya*) существует “зерцалоподобное знание” (*ādarśa-jñāna*)”. (kun gzhi mnam par shes pa gnas gyur nas me long lta bu'i ye shes so)

<sup>19</sup> Шестнадцать гласных — это четырнадцать теоретических санскритских гласных с добавлением анусвары и висарги: *a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṛi, ḷ, ḷi, e, ai, o, au, am, aḥ*. *Аgrim* (sngags rim) цитирует Дипанкарабхадру: “(Шестнадцать) гласных — это источник тридцати двух особенностей (*lakṣaṇa*) (dbyangs yig mtshan dang yang dag ldan).

<sup>20</sup> Согласные — это тридцать четыре санскритских согласных. В *Аgrimе* цитируется Дипанкарабхадра: “(Тридцать четыре) согласных излучают (восемьдесят) малых примет (*anuvyañjana*) (ka sogs dpe byad 'od zer can).

<sup>21</sup> Шакьямитра в *Kosalāṃkāra* (Toh. 2503) пишет: “Самантабхадра ума всех Татхагат означает, что они сохраняют полностью благой (*samantabhadra*) ум. Это показывает знание обета (*samaya*) (de bzhin gshegs pa thams cad kyi thugs kun tu bzang po ni kun tu bzang po'i thugs mnga' ba ste/ 'dis ni dam tshig mkhyen pa nyid du ston to). Представляется, что этот комментарий тесно связан с использованием Кэдрубом выражения “Самантабхадра”. Здесь “обет” — это предшествовавшая мысль просветления, а Самантабхадра — единство свойственного Татхагате знания этого обета.

<sup>22</sup> Обратившись к Снеллгроуву (т. I, с.с. 128–9, таблица V) можно увидеть, что в Хеваджра-тантре соответствия *dharmadhātu-jñāna* и *ādarśa-jñāna* с Татхагатами Вайрочаной и Акшобхьей меняются местами. Причина этого заключается в том, что в Хеваджра-тантре главным Татхагатой является Акшобхья, и поэтому ему соответствует главная джняна — *dharmadhātu-jñāna*. Приведенные Кэдрубом в данной главе соответствия Татхагат и знаний (джняна), а также приведенные им в девятой главе соответствия Татхагат и посвящений сосуда согласуются с *Advayavajra-saṃgraha*, с. 36. Эти соответствия можно объединить в следующую таблицу:

Татхагата	Знание	Посвящение сосуда
Акшобхья	Зерцалоподобное	Воды
Ратнасамбхава	Равенства	Диадемы
Амитабха	Различающее	Ваджры
Амогхасиддхи	Исполнения обязательств	Колокольчика
Вайрочана	Дхармадхату	Имени

<sup>23</sup> *Tilottamā* (thig le mchog ma). Лондол-лама (kLong rdol bla ma) (Собрание соч., Ма, л. 46-7 — 5a-1) упоминает ее среди тринадцати небесных куртизанок (*divya-veśyā*). О ней говорится так: “Ее зовут Вспышкой Молнии (*vidyū-prabhā*) или по-иному — дочь богов Лучшая Капля (Тилоттама)” (glog gi 'od can ma'am/ ming gzhan lha yi bu mo thig le chog ma zer). В словаре Палдзинде *Abhidhānāsūtraviśvalocana* (Toh. 4453) в разряде гандхарвов названа причисляемая к апсарам Тигле Чогма. Предположительно, она и есть та “капля” в выражении “весенняя капля” (*vasanta-tilaka*), которое встречается у Кэдруба ниже (в конце главы восьмой) при описании мандалы Тела, а следовательно, она к тому же и Ваджраварахи (“Алмазная Свинья”) *Самвартантры*. Превосходное описание см. в S. B. Dasgupta, *Obscure Religious Cults*, в особенности с. 118, где говорится, что [тилака] Васанта-тилаки, или Чандали, обладает ослепительным блеском вспышки молнии и по-иному ее называют богиней Найратмьей (*Nairātmyā*). Об этой богине речь идет в *Агриме* (sngags rim, 444b-3 и далее в разделе о йоге тепла (*caṇḍā-yoga*, gtum mo'i m'al 'byor). Фактически Цонгкапа (указ. соч., 446a-446b-1) цитирует первые две строфы, которые Дасгупта приводит как цитату из *Samputīkā*. Цонгкапа (указ. соч. 447a-5-б-1) говорит: “И эта вспышка выходит из срединного (канала) и наполняет пространства пор волосков, макушки и лба. При кремации трех “колес” (чакр), скандх и т. д. она выходит из правой ноздри и из отверстия *ūrṇā-kośa*. После этого она наполняет десять направлений как вспышка молнии и сообщает свите (*parivāra*), шравакам, пратьекабудам и бодхисаттвам, что этот человек становится Буддой...” (de 'bar ba yang dbu ma nas song ste ba spru'i bu ga dang rtse mo dang dpal ba'i mtshams nams khyab par byas shing 'khor lo gsum dang phung po la sogs pa nams gdungs nas sna bu ga g.yas dang mdzod spu'i khung bu las byung ngo / de nas glog gi 'od bzhin du phyogs bcur khyab nas 'khor ba pa dang nyan rang dang byang sems

mams la rig pas sangs rgyas su byas te...)

<sup>24</sup> Если сравнивать с девятой главой Кэдруба, может показаться, что помещение ступеней абхисанбодхи после третьего посвящения означает их принадлежность к так называемым “стадиям завершения” (*sainpanna-krama*). Цонгкапа же, по-видимому, относит их к “стадиям зарождения” (*utpatti-krama*) как часть “практики для обращенных, которые входят позднее”. На л. 365a-6 он цитирует *Vajrapañjarā* (Toh. 419), приводя терминологию, касающуюся подразделения “стадии зарождения” на шестисоставную йогу (*ṣaṭaṅga-yoga*), а его последующие цитаты и комментарии показывают, что шесть частей соответствуют шести родоначалникам (*kula*) следующим образом: 1) Вайрочана — зарождение дворца, 2) Ваджрасаттва — привлечение обитателей, 3) Акшобхья — посвящение, 4) Амогхасиддхи — подношения, 5) Ратнасамбхава — хвалы, 6) Амитабха — наслаждение нектаром. По этой классификации пять абхисанбодхи относятся к № 2, привлечению обитателей. Они нужны, чтобы заставить “существ знания” (*jñāna-sattva*) войти в медитирующего. В открывающем *Агрим* обсуждении Цонгкапой пяти абхисанбодхи указывается, что во втором абхисанбодхи луна отличается от луны первого тем, что она красная. Красную луну называют также “вторая луна”.

<sup>25</sup> О растворении видов пустоты одной в другой см. Alex Wayman, “Notes on the Sanskrit term *jñāna*”, *JAOS*, т. 75, № 4 (окт.-дек. 1955г.), с. 263, прим. 40. Но в данном случае речь идет о *citta*, из которого выводится *caitta*, а из последнего — *avidyā*. Если к тому же процессу применить терминологию пустоты (см. указ. соч., сс. 259-60), то пустота (*śūnya*) — это синоним *citta*, дальнейшая пустота (*atīśūnya*) — синоним *caitta*, а великая пустота (*mahāśūnya*) — синоним *avidyā*.

<sup>26</sup> В *Агрим* (4106-2, 3, 4), приводя цитаты из *Muktilaka* (Toh. 1859) Буддаджняны и комментария, Цонгкапа показывает, что тело, возникшее благодаря “стадии зарождения”, — это тело мантры (sngags kyi sku), а тело, возникшее благодаря “стадии завершения”, — это тело знания. Оно в свою очередь подразделяется на два вида: тело знания (ye shes sku) и чистое тело (mam par dag pa'i sku). Из них под телом знания имеется в виду нечистое иллюзорное тело, а чистое тело — это тело знания, очищенное в Ясном Свете.

<sup>27</sup> Как показывает Кэдруб ближе к концу данного произведения, в соответствии с реформой Цонгкапы, прежде чем получить более высокие посвящения, необходимо иметь посвящение сосуда, кроме того, прежде чем приступать к стадиям завершения, необходимо пройти стадию зарождения.



## Примечания к главе второй

<sup>1</sup> В жизнеописании Цонгкапы, говоря о волшебных преобразованиях, которые проявил Цонгкапа под конец жизни, Кэдруб отмечает: “В священных писаниях Бхагавата сказано, что, кем бы ни был тот, в чьем потоке сознания зародился путь видения или же непосредственно возникло состояние Архата и т. д., тем самым этот человек обретает нектар (*amṛta*), а его прежняя внешность претерпевает множество изменений, например, его чувства становятся полностью ясными, цвет лица восхитительным, кожа светлой и т. д.”. (bcom idan 'das kyi gsung rab dag las / gang gi rgyud la mthong ba'i lam skyes pa dang / dgra bcom pa mngon du byas pa la sogs pa'i so nas bdud rtsi thob par gyur ba na / dbang po yongs su gsal zhing / bzhin gyi mdog ni dgal [sic: вместо dga'] phags pa'i mdog ni dkar ba la sogs pa lus kyi mdangs sngar las gnas gyur pa 'byung ma zhig gsungs te).

<sup>2</sup> Определенные расхождения между данным изложением и “Историей буддизма” Будона свидетельствуют о том, что Кэдруб использует другие источники, даже если он (что очень вероятно) читал сочинение Будона. Так, Будон вслед за *Лалитавистарой* утверждает, что тысяча сидений была сделана из семи видов драгоценных камней. Он также говорит, что Учитель произносил речь в полночь, а Кэдруб считает, что он в это время отдыхал.

<sup>3</sup> Восемь *abhisamaya* — это восемь тем *Abhisamayālamkāra* (см. Обермиллер, Bu-ston, II, с. 49).

<sup>4</sup> Это санскритское название приводится в *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, изд. Е. Н. Johnston (Patna, 1950); см. предисловие этого автора, viii. Сочинение включено в перечень десяти сутр в составе цитат в *Mahāyānottaratantra*, или *Uttaratantra*; как шастра в Тибете она упоминается через тибетские эквиваленты этих названий, особенно *Rgyud bla ma*. До сих пор нет доказательств того, что *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta* была переведена на тибетский под другим заглавием или вошла в состав более крупного произведения.

<sup>5</sup> Эти девять примеров приводятся на санскрите в Johnston, ed. (там же) сс. 59-60 (строфы, 96, 97):

Как Будда в уродливом лотосе, мед в пчелах,  
Зерно в шелухе, золото в руде, клад в земле,  
Процесс развития, начинающийся с проростка в крошечном семени,  
Тело Победоносного в промокших одеждах,  
Царственное дитя во чреве низкой женщины  
И драгоценная статуя в грязи —

Так и это начало пребывает в живых существах,  
Омраченных наносными искажениями и сквернами.

*lbuddhaḥ kupadme madhu makṣikāsu  
tuṣesu sārāṇi āsucu suvarṇam /  
nirdhiḥ kṣitāv alpaphale 'ṅkurādi  
praklinnavastreṣu jinātmabhāvaḥ //  
ljaghyanārijathare nṛpatvaṁ  
yathā bhaven mṛtsu ca ratnabimbam /  
āgantukakleśamalāvṛteṣu  
sattveṣu tadvat sthita eṣa dhātuḥ //*

<sup>6</sup> В этом произведении особенно большое внимание уделено “первоначалу” (*dhātu*) Татхагаты, также называемому “зародышем” (*garbha*) Татхагаты и “родом” (*gotra*), на что Обермиллер, переведивший эти термины по-другому, указал в своем предисловии к своему переводу с тибетского (до санскритского издания Джонстона) “The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation”, Acta Orientalia, т. IX, (1931), с. 89.

<sup>7</sup> Jonston, ed. (там же), с. 72, строка 10: *lhetavartho 'tra dhātvarthaḥ! / atas tat prāpyate hetus tathāgatadhātur iti /*.

<sup>8</sup> Перевод “созвездие Вишакха” соответствует *skar ma sa ga'i nya ba*. Если опустить *skar ma*, то переводить нужно было бы “месяц вайшакха”.

<sup>9</sup> Тиб. *gso sbyong* — ритуал покаяния и возобновления обетов (прим. рус. пер.)

<sup>9</sup> В каталоге Tohoku автор этого произведения не указан. Будон (“История буддизма, II, 98, 99) пишет: “автор *Бхикишуваришаграпричхи*” и “автор *Варишаграпричхи*”.

<sup>10</sup> Имя Бхадра, в своей тибетской форме Сангпо (*bzang po*) сохранилось в тибетской традиции, о чем можно судить по отрывку из *Таркаджвалы* Бхававивеки. Существовало ли в действительности имя Бхадра в санскрите — это другой вопрос.

<sup>11</sup> Это позиция Будона, II, сс. 101–2.

<sup>12</sup> Сорок слогов: *E-vaṁ ma-yā śru-tam e-ka-smin sa ma-ye bha-ga-vān sar-va-ta-thū-ga-ta-kā-ya-vāk-cit-ta-hṛ-da-ya-va-jra-yo-ṣid-bha-ge-ṣu vi-ja hū-ra*.

<sup>13</sup> В *Pradīpodyotana* (Derge Tanjur, rGyud, т. На, 10а–7 и далее) цитируются стихи из *Vajramāla*, но с иным переводом на тибетский язык, чем в издании *Vajramāla*, гл. 59 (Derge Tanjur, rGyud 'bum, Ca, 264а–3 и далее).



<sup>14</sup> По-видимому, упоминание об этом Кэдрубом связано с тем, что бодхисаттвы Манджушри, Майтрея и Ваджрапани пребывают на десятой ступени пути бодхисаттвы и поэтому состоят в свите Самбхогакаи, провозвестника учения Махаяны (см. выше, гл. I).

<sup>15</sup> Объяснение Э и Вam имеется в первых двух стихах санскритского оригинала *Pradippodyotanā*:

*ekārāye satī prajñā virāmādhikṣaṇātmikā |  
etad mūlaṁ vinirdiṣṭam pariñānam bhavatrāye ||  
vaṁśaṁ taṁ bhavad ābhāti rūgādīprasavānvītaṁ |  
ālokābhāsa-vijñānam upāyam iti sañjñitaṁ ||*

“Э” знаменует Благородную Супругу (сати) Праджню, моменты неприятия и прочего. Полное знание, проявленное в трех мирах, имеет этот источник. Этот [Вam] испускается как побег бамбука, порождая страсть и прочее. Это виджняна “Сияние света”, называемая “методом” (упая).

В тибетском переводе Ваджрамалы (Са, 264а-3, 4) в этих стихах *ālokābhāsa*, обычно передаваемое как *snang ba mched pa*, переведено как *snang ba gsal ba*. Эти две строфы постулируют две составляющие, приводя соответствия согласно данной системе, а именно:

а) праджня — алока — читта — шунья;

б) упая — алокабхаса — чайтта — атишунья. См. выше гл. I, прим. 25. В *Ваджрамале* приводятся различные объяснения Э-ВАМ, первое из которых таково: “ЭВАМ состоит из двух слогов. Э объясняется как пустота, а ВАМ — как сострадание; от их соединения рождается “капля” (бинду). Такова чудесным образом возникшая йога. Э-Вам — это Будда, символ учения (дхарма-мудра)”. (E-Vam zhes bya ba yi ge gnyis / E ni stong pa nyid du bshad / de bzhin Vam ni thugs rje dang / thig le de gnyis sbyor ba las byung / de ni rnal 'byor rmad mchog byung / E-Vam gnyis ni sangs rgyas dang / mdor bsdu chos ku'i phyag rgya'o). Кэдруб-дже, говоря “нет разницы между потоком сознания...”, очевидно, имеет в виду сострадание, или метод, то есть ВАМ. К вопросу о Э-Вам он возвращается в конце данного сочинения.

<sup>16</sup> Будон, II, 16 не упоминает имя Джнянадэва, которое Кэдруб приводит в транскрипции. Вероятно, Обермиллер принял выражение *lha thams cad mkhyen pa* — “всеведущее божество” — (возможно, присутствующее в тексте Будона) за имя собственное и поэтому дал перевод “бог по имени Сарваджняна”. В любом случае, это еще одно подтверждение того, что Кэдруб не заимствовал эти описания из сочинения Будона. См. прим. 2, выше.

В Индии их называют “академическим отпуском” (*anadhya*), но такой авторитетный источник, как Манусмрити (IV, 114), не вполне совпадает со стихами грамматика:

*| amāvāsyā guruṁ hanti śiṣyaṁ hanti caturdaśi |  
| brahmāṣṭakāpaurṇamāsyau tasmāt tāḥ parivarjayet ||*

Кроме того, вместо слова “наука” в строфе Ману стоит слово “брахман”, в данном случае означающее Веду.

<sup>18</sup> В действительности таких дней восемь: первый день после полнолуния, восьмой, четырнадцатый и последний день лунного месяца; первый день новолуния, восьмой, четырнадцатый дни растущей луны и день полнолуния.

<sup>19</sup> Нет сомнений в том, что автор *Аштангахридаясамхиты* (*Aṣṭāṅgahṛdayasāṁhita*) — Вагбхата (*Vāgbhata*), имя которого переводится на тибетский как Пакол (Pha khol). То, что в тибетской традиции его путают с Арья-Шурой, можно видеть на примере того, что, когда Цонгкапа в своем *Лаприм-челмо* цитирует сочинение Палдэн Макола, то аннотатор Басо Чоки Гялцен (р. 1402 г) снабжает его имя примечанием: “ma la gus pas ma khol Zhes dang de bzhin du pha khol dang ma ti tsi tra”, из которого видно, что имя автора, Макол, объясняется его почитанием матери. По той же причине существуют имена Пакол, Ашвагоша и Матричета. В книге D. R. Shackleton Bailey, *The Śatapatha Brāhmin of Māṛcā* (Cambridge, 1951), с. 8. подытоживает более поздний материал Таранатхи, включающий ряд имен, в числе которых Шура (*Śūra*).

<sup>20</sup> Все перечисленные сочинения являются текстами по Винае школы муласарвастивадинов.

<sup>21</sup> В *карчаге* (dkar chag) *Танджура* из Дэрге упоминается семьдесят разделов.

<sup>22</sup> По карчагу Танджура из Дэрге — девять разделов.

<sup>23</sup> Из трех упомянутых каталогов в *Танджуре* сохранился только один. Кэдруб говорит о них так, будто в его распоряжении имелись все три, но, скорее всего, из двух первых у него были только цитаты в других произведениях. Два первых каталога, созданные в монастыре Самье, возможно, исчезли.

<sup>24</sup> Лама-дже: вероятно, — учитель Цонгкапы Джецун Рэдапа, поскольку Кончог Джигмэд Вангпо в своем сочинении *rTen 'brel rtsom 'phro sogs ljags rtsom 'phro can gyi skor* (Собрание сочинений, т. Ja, 4а-5) говорит: “Досточтимый Рэдапа считал, что Ратнавали не следует причислять к системам рассуждений, поскольку это собрание сообщений [царю], и потому насчитывал только пять “систем рассуждений”.

<sup>25</sup> Предположительные санскритские эквиваленты для этих трех терминов и

соответствующий перевод основаны на санскритско-тибетских эквивалентах шестнадцати видов пустоты, имеющих в главе I, прим. 17.

<sup>26</sup> Однако это допускал Бхавья (Бхававивека) в своей *Мадхьямакартанпрадипе*: “Что касается общего смысла этого, следует обратиться к *Мадхьямакапаньчаскандхе*, написанной ачарьей Чандракирти...”. Поскольку Чандракирти в *Прасаннападе*, комментарии к *Мула-мадхьямака-карике*, рассматривает различные взгляды Бхававивеки, эти два человека были современниками.

<sup>27</sup> Каталог *Tohoku* указывает Нагарджуну как автора.

<sup>28</sup> Каталог *Tohoku* указывает Асангу как автора этих трех комментариев.

<sup>29</sup> Под Нитри подразумевается *Панчавимшатисахасрика* из *Праджняпарамиты*. Однако, нет никакого комментария, на который здесь можно было бы указать. *Нитри* может быть ошибочным написанием вместо *'Bum*, и здесь следует упомянуть большой комментарий к *Шатасахасрике* (*Ṣatasāhasrikā*) (Toh. 3807), поскольку Кончог Джигмэд Вангпо говорит (указ. соч.): “И во-вторых, это доказано, потому что в *Сэртэнг* (*gSer 'phreng*) [комментарий Цонгкапы к *Абхисамаяламкаре*]: “Так как в древнем каталоге *Пантанг* (*'Phang thang*) указано: *'Phags pa shas rab kyi pha rol tu phyin pa 'bum gyi rgya cher 'grel*, написанный Его Величеством Трисонг Дэценом, — его автором был этот царь”.

### Примечания к главе третьей

<sup>1</sup> В комментарии Атиши к его же *Бодхипатханапрадипе*, а именно, в *Бодхимагапрадипапаньджика-наме* (*Bodhimārgapradīpapañjikā-nāma*) (Toh. 3948) тантры подразделяются на семь групп: Крия-тантра (*bya ba'i rgyud*), Чарья-тантра (*snyod pa'i rgyud*), Кальпа-тантра (*rtog pa'i rgyud*), Убхая-тантра (*gnyis ka'i rgyud*), Йога-тантра (*mal 'byor gyi rgyud*), Махайога-тантра (*mal 'byor chen po'i rgyud*), Ануттарайога-тантра (*gnal 'byor bla na med pa'i rgyud*). Из примеров, которыми он сопровождает каждую группу, очевидно, что в классификации Ануттарайога-тантры Канджура Махайога-тантра стала “Отцовской Тантрой”, а Ануттарайога-тантра стала “Материнской Тантрой”. Как пример Кальпа-тантры приводятся примеры: *sGrol ma 'byung ba'i rgyud*; *Dam tshig gsum bkod pa'i rgyud* и *rTog pa kun las btus pa*. Примеры Убхая-тантры: *sGyu 'phrul dra ba* и *Padma gar gyi dbang phyug*.

<sup>2</sup> Кэдруб Дже упоминает только шесть групп, чтобы избежать усложнения. В Материнской Тантре Ануттарайога-тантры, в частности, в цикле Шри

Чакрасамвары, может использоваться подразделение и на семь групп, и на шесть. Так, Цонгкапа в *Бэ дон* (*sbas don*, “Избранные сочинения”, т. Нуа) дает подразделение дакини на семь семейств: Ваджрасаттва, Ратнасамбхава, Шри Херука *drag po'i rjes su 'gro ba*, Амитабха, Акшобхья, Амогасиддхи, Вайрочана, и указывает, что их можно объединить в шесть, если совместить Ваджрасаттву (Ваджрадхару причины) с Херукой (Ваджрадхару плода). Семеричная классификация — основа семеричных рядов соответствий, которые приводятся, например, Падмаваджрой в *Śrī-Ḍākārnava mahā-yogintantrarāvāhikaṭikā-nāma* (Toh. 1419). В этом перечне вместо традиционных пяти совокупностей личности (*скандха*) приводится семь, поскольку добавляются *джняна-скандха* и *дхармадхату-скандха*; они отождествляются с семью горами: Гималаями и т. д.

<sup>3</sup> Это замечание указывает на подразделение божеств по тантрийским семействам, а их существование устанавливается с точки зрения мудр. Они, так сказать, “мудреные”: в *Гухьясамаджа-тантре* имеется санскритская глагольная форма — *mudryate* (*rgyas dga pa'o*). Кроме того, в комментарии к *Шрисампутатилеке*, называемом *Смритисамдаршаналока* (*Smṛtisandarśanāloka*) (Toh. 1197) Индрабхути пишет: “К тому же выражение “всеобщая мудра” означает, что все живые существа трех миров отмечены мудрой истинного знания” (*yang na kun du sna tshogs phyag rgya ni khamsum gyi sems can thams cad yang dag pa'i ye shes kyis rgyas btad pa'o*).

<sup>4</sup> Эти семейства описаны в сочинении *Арья-Субахупарипречханамамантра-пандартхавитти* (*Ārya-Subāhuparipreṣhā-nāmatantrapañḍārthavṛtti*) (Toh. 2679; Thu, 101b-2 и далее). Семейство Татхагата подразумевает знание исконной природы всех явлений как она есть и приход тем же путем, коим следовали предшествующие будды. Его сопровождают божества Ушниши и другие божества мантры, наделенные благословением этого семейства. Род Падма — это Арья-Авалокигешвара, который оком сострадания, неомраченным искажением, зрит живых существ в шести временах дня и ночи. Его окружает свита, в которой присутствует Тара, *видья*, наделенная благословением этого (семейства) для спасения мира. Предназначение семейства Ваджра — охранять Учение и подавлять враждебные силы. Поэтому он благословляет как ваджру знание, порожденное шестью совершенствами в бодхисаттве Самантабхадре, и благодаря Татхагатам освящает его как Ваджрапани. Его сопровождает сонм яростных и других божеств мантры, получивших его благословение.

<sup>5</sup> Эти семейства описаны в произведении, упомянутом в предыдущем примечании, Thu, 102a-4 и далее: Семейство богатства (*mai-kula*; *por can gyi figs*) подразумевает устранение зла бедности среди живых существ

Манибхадрой и другими после получения ими благословения в неисчерпаемом потоке богатства. Семейство процветания (*paṅtika-kula-gyuas pa'i rigs*) называют пятеркой игроков, потому что оно связано с пятьюстами драгоценными камнями и символизируется пятью игроками в кости. Это условие для успешности ритуалов процветания, которые приносят рождение сыновей и увеличивают богатство. В семейство мирских (*luakika-kula; 'jig rten pa'i rigs*) входят дэвы, асуры и т. д., которые не включены в пять семейств (Татхагата, Падма, Ваджра, богатства и процветания). Они обладают своими мантрами и *видхи*. “Они по праву входят в три” — означает, что семейство богатства входит в семейство Падма, семейство процветания — в семейство Ваджра, и следует знать, что семейство мирских тоже обычно входит в эти два семейства. Все, что не входит в эти два семейства, возникло не благодаря благословию Татхагаты.

<sup>6</sup> *Anantamukhanirhāra-dhāraṇī-vyākhyānakārikā* и *Anantamukhanirhāra-dhāraṇī-ṭikā* Йеше Нингпо.

<sup>7</sup> В этом сочинении (Derge, rGyud 'bum, Na, 18a-7 и далее) слово *ступа* объясняется так: “Ступа — это мандала, где пребывают все будды. Ступа — это надгробие (памятник, курган) для телесных останков нирманакаи всех будд. Так сказал Татхагата, владыка истинной речи!”

<sup>8</sup> Слово *mūrtijā* имеется, например, в *Манджусри-мула-мантре*.

<sup>9</sup> Данная классификация согласуется с указанным сочинением (Toh. 508), хотя там оно не столь многословно, почему, вероятно, и сказано: “нет полного текста”.

<sup>10</sup> Johannes Nobel, *Suvarṇaprabhāsa*. Sanskrit (1937).

<sup>11</sup> В классификации тантрийских текстов тибетское выражение *zug bka'* (особая проповедь) — антоним выражения *sru'i bka'* (общая проповедь) например, в *Thob yig*. Кэдруб Дже использует сравнительную классификацию в данном произведении и в данной главе, где заключительный подраздел “Общая Крия-тантра”, является примером *sru'i bka'*.

<sup>12</sup> Соч. Toh. 3129 посвящено подношению пяти богиням, которое предшествует “приглашению” девяти планет, чтобы обрести мирские сиддхи в том числе и способность родить бесплодной женщине.

<sup>13</sup> Это выражение имеется в Toh. 595, Derge Kanjur, rGyud 'bum, Pha, 238b-4.

<sup>14</sup> Перевод “керамических <изображений> будд” соответствует каталогу Toh. 3080.

<sup>15</sup> *Ārya-Tathāgatoṣṇisāsītātāpatrāparājita mahāpratyaṅgirūparamasiddhānāma-dhāraṇī*.

<sup>16</sup> *Ārya-Tathāgatoṣṇisāsītātāpatrā-nāma aparājita-dhāraṇī*.

<sup>17</sup> *Ārya-Tathāgatoṣṇisāsītāpatre-aparājita-nāma -dhāraṇī*.

<sup>18</sup> В *Tantrārthāvatārayākyāna* Падмаваджры (Toh. 2502) первые два из этих терминов объясняются так: “*Maṅṅpa* — обозначение проявления мужского (божества), а также проповеди, связанной с этим проявлением. *Видья* — обозначение проявления женского (божества), а также проповеди, связанной с этим методом”. Об использовании этих терминов наряду с терминами *хридая* и *унахридая* можно выяснить в *Vajravidāraṇṇā-nāmadhāraṇī* (Toh. 750) и комментариях к нему. В данном случае мы имеем дело скорее с *мантрой*, чем с *видьей*. В этой дхарани весь раздел мантры, начиная с *Namo ratnatrayāya / namaṣ caṇḍavajrapāyaye / mahāyakṣasenāpataye / tadyathā / Om trūṭa trūṭa* и т. д. до заключительного *hūm phaṭ*, называется коренной мантрой (*мула-мантра*), или длинной мантрой (*диргха-мантра*). Вся эта мантра в целом, как звук или как буквы, представляет собой божество звука и божество буквы из числа шести божеств, о которых речь пойдет в следующей главе книги Кэдруба. В этой коренной мантре сначала идет мантра ведущего божества, Ваджрапани, а затем слова, выражающие его чудесные деяния умиротворения и т. д. За ними следуют мантры его непосредственного окружения: Ваджракилы, Ваджраданды, Ваджрамудгары и Ваджрачанды, а затем слова, выражающие их чудесные деяния умиротворения и т. д. Таким образом личная мантра Ваджракилы — *curu curu caṇḍakilikilāya svāhā*. Далее идет новая вставка: *Namo ratnatrayāya... tadyathā / Om hara hara vajra* и т. д. до первого *hūm phaṭ*. Весь этот подраздел называется *хридая-мантра*, точно так же, как и личная мантра, содержащаяся в этом подразделе. Таковы мантры десяти гневных божеств свиты пяти центральных божеств, к которым относятся: Хумкара, Виджая, Ниладанда, Ямантака, Ачала, Парамашва, Амритакундали, Траилокьявиджая и Махабала. Таким образом, *hara hara vajra* — это *хридая-мантра* Хумкары. Дальше идет новая вставка: *Namaṣ caṇḍavajrakrodhāya*, заканчивающаяся *hūm phaṭ*, — это *унахридая-мантра*. Так же называется и содержащаяся в этом подразделе личная мантра *Hulu hulu* — это *унахридая* Ваджракилай для процветания. Перед заключительным *hūm phaṭ* идет *унахридая-мантра amṛte* — мантра вестников, вестниц и слуг.

<sup>19</sup> Относительно *mGon po beng* можно обратиться к книге Rene de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet* (The Hague, Mouton & Co., 1956). На странице 17 мы находим, что эту форму Махакалы можно отличить по дубинке, называемой *bəng* (beng).

<sup>20</sup> Выражение *las tshogs*, которое здесь и далее переводится как “ряд чудотворных действий” обозначает четыре вида чудес, упомянутых отдельно ниже и в примечании 32. См. F. D. Lessing, *Yung-Ho-Kung* (Stockholm, 1942),



т. 1, с. 151: сводная таблица их предназначений, санскритских, тибетских и китайских названий, цвета, а также соответствующей формы алтаря.

<sup>21</sup> *Ārya Aparimitāyurjñānaḥṛdaya-nāma-mahāyānasūtra.*

<sup>22</sup> *Ārya Aparimitāyurjñānaḥṛdaya-nāma-mahāyānasūtra.*

<sup>23</sup> Отсутствующая часть мантры: *Om puṇye puṇye mahāpuṇye aparimita-āyur-puṇya-jñāna-sambhāropacite*

<sup>24</sup> *Tshe dpag med 'chi med rnga sgra'i gzhungs* в издании Канджура из Дерге отсутствует, но указывается отдельно в каталоге, составленном по пекинскому изданию Канджура, опубликованном в Киото. Вероятно, это *'Chi med rnga sgra'i gzhungs*, который цитируется в Ламрим ченмо Цонгкапы, изд. Ташилхунпо, 91b-6:

/ sangs rgyas bcom ldan bsam mi khyab /

/ dam pa'i chos kyang bsam mi khyab /

/ 'phags pa'i dge 'dun bsam mi khyab /

/ bsam par smin pa bsam mi khyab /

Будда Бхагават непостижим,  
Священное Учение непостижимо,  
Благородная Сангха непостижима,  
Созревание питающих веру в непостижимое —  
Непостижимо.

В тексте Toh. 676 содержится то же самое в ином переводе.

<sup>25</sup> *Mañjuśrī-nāma-saṃgīti* была опубликована И. П. Минаевым в Трудах историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета, том 16 (1885 год), сс. 137 и далее. Цитируемый отрывок присутствует в строфе на с. 140, строки 1-2:

/ *tadyathā bhagavaṃ buddhaḥ sa.buddho 'kārasambhavaḥ /*

/ *akāraḥ sarvavarṇāgryo mahārthaḥ paramākṣaraḥ //*

<sup>26</sup> Школа гелугпа явно относит *Ваджрачанда-мантру* к Крия-тантрам, но нумерация каталога Tohoku указывает, что старые ламы причисляли ее к Ануттата-тантре. В издании Gyud 'bum Дерге Ануттарайога-тантра имеет номера 360-478, Йога-тантра — 479-493, Чарья-тантра — 494-501, а Крия-тантра — 502-827.

<sup>27</sup> Такова точка зрения комментария Сабарипы под названием *Ратнамала* (Toh. 2686)

<sup>28</sup> Согласно объяснению этого сочинения Кэдрубом, которое приводится ниже, каталог Tohoku ошибочно присваивает ему два номера: 766 и 767. То,

что каталог называет номером 767, на самом деле — одиннадцатая глава того же сочинения.

<sup>29</sup> В видье, содержащейся в этом тексте, имеется выражение *Mahāśvāsa*, несомненно, переведенное как dbugs chen po. Поэтому восстановленное санскритское наименование должно звучать как *Ārya-vidyārāja-mahāśvāsa-nāma*.

<sup>30</sup> Имя *Piṅgala* приводится в транскрипции, что является подтверждением существования санскритского оригинала.

<sup>31</sup> Имя Сусиддхикарин присутствует в мантре *Om susiddhikari svāhā*. В другом месте оно встречается в переводе: legs par grub byed ces bya ba.

<sup>32</sup> В *Ваджравидарана-дхарани* эти четыре магических действия разъясняются более отчетливо в отрывке, непосредственно предшествующем длинной мантре, которая приведена в тибетской транскрипции. Вот этот отрывок: “И силой Будды Ваджрапани провозгласил эту великую мантру, которая [приводит в действие разрушительную магию, а именно:] 1. наводит страх на всех живых существ, 2. изгоняет всех живых существ, 3. отсекает все (враждебные) видья-дхарани, 4. побеждает все (враждебные) видья-дхарани, 5. уничтожает все (дурные) магические действия, 6. сводит на нет все магические действия других, 7. уничтожает всех вредоносных духов, 8. освобождает от любой (одержимости) злыми духами; [приводит в действие подчиняющую магию, а именно:] 1. призывает всех духов стихий (*бхута*), 2. одолевает всех духов стихий, 3. придает силу всем магическим действиям видья-дхарани; [приводит в действие магию процветания, а именно:] 1. исполняет прежде неисполненное, 2. предотвращает исчезновение прежде исполненного, 3. доставляет все желаемое; [приводит в действие магию умиротворения, а именно:] 1. защищает всех живых существ, [короче говоря] усмиряет (болезни и т. д.), благоприятствует (жизни и т. д.) или парализует и приводит в замешательство всех (злонамеренных) живых существ.

Следует заметить, что в *Ваджра-дхарани* подчеркивается разрушительная, или жесткая магия (*абхичара*), поскольку это главная дхарани семейства ваджра. Однако перечень ее магических действий является совершенно полным.

## Примечания к главе четвертой

<sup>1</sup> В этом сочинении посвящение ваджрачарьи называется посвящением сосуда (*bum pa'i dbang*), что, несомненно, является основанием для замечания



Кэдруба. В том же произведении посвящение ваджрачарьи связывают с Криятантрой.

<sup>2</sup> Санскритский оригинал (D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, ч. II (строфа II. iii. 13) гласит: *pāṇibhyaṃ tu samālingya prajñāṃ vai śoḍaśābhikāṃ ghaṇṭāvajrasamāyogūd ācāryasecanam mataṃ*. Этот стих цитируется в *Amṇāya-māñjari*, а также в сочинении Рахула-шри-кальянамитры в таком отрывке:

“После того он представляет себя в облике бога любви (Камадэвы или Таккираджи), в объятиях Ваджрадхатвишвари, Махамудры истинного “я” как об этом говорится в стихах:

Обязательство мудры (мудра-самая) объясняют  
как придание прочности “телу, созданному умом” (*manomayakāya*).  
Ее называют мудрой (“печатью”), поскольку  
Она упрочивает все тело.

Также сказано:

Посвящение — это великая ваджра;  
Того, кого приветствуют три мира,  
Следует одарить тем, что возникает из мест  
Трех тайн всех будд.

А также:

Двумя руками он обнимает  
Шестнадцатилетнюю Праджню;  
Благодаря соединению ваджры и колокольчика  
Постигают посвящение ваджрачарьи.

Кукурупа (Toh. 1630) говорит о посвящении ваджрачарьи как об объятиях двенадцатилетней Праджни.

<sup>3</sup> Далее в этой главе Кэдруб называет эти пути более общепринятыми выражениями: “стадия зарождения” и “стадия завершения”.

<sup>4</sup> Шесть периодов, как можно узнать из дальнейших объяснений в этой главе это сумерки, рассвет, утро, вечер, полдень и полночь.

<sup>5</sup> Четыре черные вещи и их противопология, называемые четырьмя белыми вещами, описаны в *Ламрим ченмо* Цонгкапы на основе выдержки из *Кашияпа-париварта* (*Kāśyapa-parivarta*), которая имеется на санскрите в *Шикшасамуччае* (*Śikṣāsamuccaya*) (The Hague, Mouton & Co., 1957). Согласно подробному объяснению Цонгкапы, вкратце, четыре черных вещи следующие: 1. обман учителя, 2. отсутствие совести по отношению к другим людям, 3. пренебрежительное отношение к тем, кто прославлен в Махаяне, 4. нечестное отношение к другим. Четыре белых вещи, вкратце, следующие:

1. никогда не лгать, 2. бескорыстное и честное отношение к другим, 3. почитание всех бодхисаттв своими учителями, 4. побуждение живых существ двигаться к цели просветления. Из них первая белая вещь — противопологие от первой черной, вторая белая — от четвертой черной, третья белая — от третьей черной, а четвертая белая — от второй черной.

<sup>6</sup> Согласно *Ламрим ченмо* Цонгкапы, в *Гурукриякrame* (*Gurukriyākrama*) (Toh. 3977) Атиша объяснил предварительные действия зарождения ума просветления в виде семи аспектов. Эти семь аспектов можно найти или в *Бхадрачари* (*Bhadracari*) (часть *Аватамсака-сутры*), или в *Чарьяватаре* (Шантидэвы). Согласно *Гурукриякrame*, семь аспектов это, вкратце, те, что излагаются далее Кэдрубом в разделе “Зарождение божества перед собой”

<sup>7</sup> Согласно *Thob yig gsal ba'i me long*, пять совершенств следующие: 1) совершенство тела, а именно: обладание семью составляющими *санпуты*, украшенной признаками и малыми приметами (*sku phung sum tshogs pa mtshan dres spras pa'i kha sbyor yan lag bdun dang ldan pa*); 2) совершенство заслуг, а именно: обретение абсолютной заслуги, заключающейся в устранении [представлений о нирване и сансаре] и полном постижении (*yin tan phun sum tshogs pa spangs rtogs mthar phyin pa'i yon tan brnyes pa*); 3) совершенство окружения: оно состоит из собственного потока сознания (*bkhor phun sum tshogs pa rang rgyud kyis bsdu pa*); 4) совершенство места: самовозникший дворец божественного знания (*gnas phun sum tshogs pa ye shes rang snang las grub pa'i gzhal yas khang*); 5) совершенство нераздельности: непрерывность сродства тела и ума (*rigs 'dra phun sum tshogs pa sku thugs gnyis kyis rigs 'dra rgyun mi 'chad pa*).

<sup>8</sup> В школе гелугпа три сферы очищения связаны с тремя телами Будды, о чем свидетельствует отрывок из *Ye rdor* Цонгкапы: “Если знаешь, как следовать пути Самбхогакаи промежуточного состояния, то будешь знать, как следовать Дхармакае смерти, порождая четыре пустоты в той же последовательности, как во время смерти, а зная то и другое, будешь знать, как выполнить Нирманакаю рождения”.

<sup>9</sup> Санскритские термины для этих трех стадий праны имеются в *Панчакrame*: *правеша* (*praveśa*; 'jug pa) — вхождение; *алая* (*ālaya*; gnas pa) — пребывание, или удержание; и *уттхана* (*utthāna*; ldang ba) — подъем наружу. Кэдруб вместо *ldang* использует слово *thim*. Среди значений слова *thim* есть значения “уползть” и “испаряться”, соответствующие выдоху.

<sup>10</sup> Нумерация, отсутствующая в тибетском тексте, выполнена в соответствии с изложением в *Аgrim ченмо* Цонгкапы, которое Кэдруб очень сократил.

<sup>11</sup> Здесь Кэдруб указывает — далее он разъясняет это в этой же главе в разделе “Общее объяснение четырех составляющих начитывания”, — что и “саморождение”, и “рождение перед собой представляют собой по одной составляющей из четырех.

<sup>12</sup> Под выражениями “свабхава и шуньята” автор, вероятно, имеет в виду две дхарани: *Om svabhāvaśuddhāḥ sarvadhatmāḥ svabhāvaśuddho 'ham* и *Om śūnyatājñānavajrasvabhāvūtmako 'ham*. Они присутствуют во множестве садхан. В первой провозглашается врожденная чистота дхарм и врожденная чистота самого себя. Во второй сущность самого себя приравнивается к ваджре знания пустоты (*śūnyatājñānavajra*). В *Аgrim ченмо* Цонгкапы первое божество называется *don dam pa'i lha (paramārtha-deva)* и представляет собой гордость тем, что ты един с божеством, неразделен с ним как смесь воды и молока.

<sup>13</sup> В *Аgrim ченмо* разъясняется, что божество буквы — это нераздельное единство самого себя и истинной сущности божества, подобное неразделимому соединению чистой ртути с золотым песком.

<sup>14</sup> Об этих терминах см. главу III, прим. 18. При созерцании мужского божества дхарани относится к разряду мантры, при созерцании женского божества к — *видья-дхарани*.

<sup>15</sup> В *Аgrim ченмо* упоминается, что *Дхьяноттара-тика (Dhyānottaraṭikā)* (Toh. 2670) дает два других названия этого божества: “божество в аспекте относительного самадхи” и “божество, объясняемое рассуждениями” (*bsam gtan phyi ma'i 'grel pa las / kun rdzob pa'i ting nge 'dzin nam pa dang bcas pa zhes pa dang bcas pa'i lha zhes kyang gsungs la*). Нагарджуна объясняет: “После того, с целью усиления гордости он произносит: Ом! я поистине единая душа йоги дхармадхату. Тем самым он усиливает гордость. (*de nas nga rgyal brtan par bya ba'i ched du / Om yo-ga dha-rma dhā-tu sva-bhā-va sa-rva ūtma-ko 'ham / zhes brjod pas / nga rgyal brtan par bya'o*).

<sup>16</sup> Пять абхисамбодхи описаны в главе I. Соответствие между ними и первыми пятью божествами из шести становится ясным по ключевым словам их описаний:

- 1) первое абхисамбодхи — созерцание шестнадцати видов пустоты, первое божество — созерцание пустоты;
- 2) второе абхисамбодхи — символы согласных, второе божество — божество звука;
- 3) третье абхисамбодхи — прямое видение Самантабхадры, третье божество — божество, созерцаемое в собственном уме;

4) четвертое абхисамбодхи — лучи из трех миров входят в ваджру сердца, четвертое божество — лучи вместе с божествами втягиваются внутрь;

5) пятое абхисамбодхи — преобразование в тело с признаками и малыми приметами,

пятое божество — благословение особых точек своего тела.

Обретя пять абхисамбодхи, Будда является миру людей — эту фразу отражает шестое божество: йогин возвращается в мир, сохраняя божественное сознание.

<sup>17</sup> В литературе буддийской тантры понятия “символическое существо” (*samaya-sattva* <dam tshig sems dpa'>) и “существо знания” (*jñāna-sattva* <ye shes pa>) относятся к числу самых сложных и трудных. В *Аgrim ченмо* буквальный смысл *самая-самтвы* толкуется так: “Объяснение выражения *dam tshig sems dpa'* таково: оно равнозначно *самая-самтве* и означает “объединенное” (*samda*; yang dag par 'gro ba) и “присоединенное” (*milat*; 'du ba)” (*dam tshig sems dpa' zhes ba'i sgra bshad ni 'di'i skad dod sa-ma-ya-sa-tva la sa-me-ti yang dag par 'gro ba dang mi-la-ti 'du ba'o*). Это согласуется с определением, имеющимся в *Тантрапартхаватара-вьякхьяна (Tantrārthavātāra-vyākhyāna)* (Toh. 2502): “Кроме того, существа (*samtsva*) бывают двух видов: 1) символические существа (*самая-самтвы*) и 2) существа знания (*джняна-самтвы*). Символическое существо — то, которое объединено с образом божества силой яростного стремления к объединению, решительного применения и самадхи, объектом которого служит только это <объединение>. Существа знания бывают двух видов: а) возникшие из совершенств (*parāmitā*), и б) возникшие из знания (*jñāna*). Существо, возникшее из совершенств, — то, что предполагается искать во все более высоких уровнях, проходя [десять] бхуми и [шесть] совершенств. Существо, возникшее из знания, — это телесное проявление главного божества и его свиты, происходящее от высшего постижения (*adhigama*) чистого ума просветления”. Обычная последовательность их порождения представлена в следующем отрывке из *Аgrim ченмо*: “Так созерцая свой круг самаи, затем приглашают круг джняны, расположенный на небе...”. В том же тексте божеств джняны приглашают из акаши (*ākāśa*) и акаша-дхату (*ākāśa-dhatu*). Вышеприведенные объяснения указывают, что *самая-самтва* — это йогин, который отождествил себя с божеством, которое он вызвал или вообразил, а *джняна-самтва* — это или бодхисаттва-человек или же небесные бодхисаттва или будда. Однако, когда Кэдруб пишет: “без рождения существ самаи перед собой...” — из двух истинных сущностей первого из шести божеств он подчеркивает скорее истинную сущность божества (*devatā-tattva*), чем собственную истинную

сущность (*ātma-tattva*). Использование выражения *самая-самтвa* в этих текстах обычно и согласуется с объяснением из *Аgrim ченмо*: “Самая-самтвa — это тело божества, наделенное ликом и руками, истинное проявление собственного ума, преображенного обычного “я” (de la tha mal pa'i nga rgyu gsal ba gang gi sems kyi snang ngo bo zhal phyag gis nam par mdzes pa'i lha'i sku ni dam tshig sems dra'). В этом контексте выражение *джняна-самтвa* обычно относится только к небесным существам — двум видам джняна-самтв. Материал последующих глав прольет больше света на эту тему.

<sup>18</sup> Перевод “основа сродства” подсказан отрывком из комментария Джнянаваджры к *Ланкаватара-сутре*, который называется *Татхагата-хридаяланкара (Tathāgatahṛdayālaṅkāra)* (Toh. 4019), где имеется выражение rigs mthun pa'i rgyu вместо rigs 'dra'i rgyu, однако mthun pa'i 'dra ba являются синонимами. Здесь Джнянаваджра упоминает, что есть три разновидности особенностей: особенность развития (*пiравритти*), особенность действия (*карма*) и особенность семейства (*кула*) (dbye na nam pa gsum ste / 'jug ram mtshan nyid dang las kyi mtshan nyid dang / rigs kyi mtshan nyid do). Далее он переходит к объяснению каждой из них. Дойдя до третьей, он объясняет: “Третья — это алая-виджняна (сознание-хранилище), которое вмещает тело [первые особенности]. Ее называют особенностью семейства, потому что это их основа сродства (gsum pa ni gnyis po de nam kyi gnas kun gzhi nam par shes pa ste de nam kyi rigs mthun pa'i rgyu yin pas rigs kyi mtshan nyid ce so). Перевод “сродство” использовался выше, прим. 7.

<sup>19</sup> Описание четырех тантр с точки зрения четырех семейств страсти имеется в *Аgrim ченмо*, 35а-3 и далее. Взаимное влечение Различающей Мудрости (*пpаджня*) и Метода (*уня*) проявляется как:

улыбки божеств — Крия-тантра;  
взирание друг на друга — Чарья-тантра;  
объятия — Йога-тантра;  
соитие — Ануттара-тантра.

Цонгкапа подчеркивает, что это не описание практикующих эти разделы Тантр. О последнем см. Кэдруб Дже, глава VI. Цонгкапа ссылается на двадцать третью *манджари Амная-манджари (Amnāya-mañjarī)* (Toh. 1198) как на иллюстрацию степеней страсти “страстных божеств” (*кама-дэва*) мира желаний (*кама-дхату*). В этом произведении говорится, что радость улыбающихся божеств выражается радостью нирманаратиков; радость взирающих божеств — радостью *паранирмитавашавартинов*; радость обнимающихся божеств — радостью *тушит*, а радость божеств в соитии — радостью *траястийшей*, чатурмахараджакаиков и людей. Таковы так называемые четыре радости (dga ba = *nanda* или *ānanda*). Нетантрийский

буддизм по-другому подразделяет божеств страсти на разряды “улыбающихся” и т. д.

<sup>20</sup> Лонгдол-лама говорит: “Пранаяма в Ануттаре означает устранение течения в правом и левом каналах; данная пранаяма [т. е. в Крия-тантре] означает устранение перемещения ветра (*vaūyu* <rlung>), движимого рассудочным мышлением (*vikalpa* <rtog>), а также удерживание [ветра] внутри (bla med srog rtsol ro rkyang rgyu ba bkad / 'di yi srog rtsol nam rtog bzhon pa'i rlung / 'gro 'ong bkad nas nang du sdom la don). В содержащемся в *Прадиподьотане* комментарии к главе XII *Гухьясамаджа-мантры* говорится: “Прана — это жизнь, аяма — это распространение на расстояние: таково объяснение пранаямы (srog ni 'tsho ba'o / rtsol zhin ring du spros pa gang yin pa de ni / srog dang rtsol ba zhes byar bshad).

<sup>21</sup> Более подробно Буддагухья пишет в своей *Дхьяноттара-тике*: “Прана — это жизненный воздух (*vāyu*), для которого свойственно выходить и входить через глаза, уши, ноздри, рот, пупок, мужские и женские половые органы и нечистый проход, поры волос на голове и волосков на теле”.

<sup>22</sup> Однако Лонгдол-лама не согласен с Кэдрубом Дже: “Что касается того, в каком случае практикуют эту пранаяму, то в Ануттара-тантре ее выполняют только на стадии завершения (rdzogs rim); здесь применяют и стадию “с признаками”, и стадию “без признаков”.

<sup>23</sup> Кэдруб основывается в этом разделе на *Аgrim ченмо*, а в *Аgrimе* этот текст, по существу, заимствован из сочинения Варабодхи (Toh. 3066).

<sup>24</sup> В комментарии к *Субахупарипричча-мантре*, озаглавленном *Циггидон шадпэй джесд чанг* (Tsig gi don bshad pa'i brjed byang) (Toh. 2672), говорится: “Семь *видьяраджей* упоминаются в *Ваджрпаниабхишека-махатантре*: Сусиддхи, Маули, Ваджракиликила, Ратнакиликила, Сурупа, Ваджрабинду и Ваджралалита”. По-видимому, *видьяраджи* (а также и *видьяраджны*) — это и дхарани, и божества.

<sup>25</sup> Четыре безмерных состояния — это сострадание (*karuṇā*), дружелюбность (*maitrī*), сорадость (*muditā*) и равенность (*upekṣā*). Они объясняются в *Аgrim ченмо*. В первом молятся о том, чтобы страдающее человечество освободилось от страдания; во втором молятся, чтобы человечество обрело полное счастье; в третьем молятся, чтобы человечество обладало бы таким же счастьем, как Будда; в четвертом — чтобы человечество достигло нирваны, как ее достиг Будда.

<sup>26</sup> Этот отрывок довольно неясен, но *Аgrim ченмо* помог разрешить проблему перевода. Выражение “свершение и подношение”, несомненно, относится к мандале. В том же произведении описаны “местные подношения”: “Места



для подношений следующие...” (gnas gang du 'dul ba ni).

<sup>27</sup> Буддагхья, комментируя эту строку Дхьяноттары в своей тике (*ṭikā*) (Toh. 2670), называет последнюю основу основой Татхагаты (de bzhin gshegs pa'i gzhi): “в сердце основы Татхагаты, созерцаемой перед собой” (mdun du bsams pa'i de bzhin gshegs pa'i gzhi'i thugs ka na).

<sup>28</sup> Толкование в скобках основано на устных объяснениях монгольского ламы Дилова-хутукту.

<sup>29</sup> То есть Лочана — мать семейства Татхагата, Пандара — семейства Падма, или Лотос, а Мамаки — семейства Ваджра. Эти имена, на первый взгляд, не совпадают с описаниями семейств, данными в главе 3. В действительности, эти имена отражают дальнейшее развитие традиции Тантры по сравнению со сведениями, приведенными в этой главе. В частности, с большим распространением культа Тары стали почитаться многочисленные разновидности этой богини. Одна из разновидностей, часто именуемая Самаятарой, связана с семейством Амогхасиддхи. Для различения, мать семейства Падма стали именовать Пандарой, “Белой Госпожой”, хотя в действительности это одетая в белое Тара.

<sup>30</sup> Эта мудра описывается в *Аgrim ченмо*.

<sup>31</sup> Равнозначная стадия в Ануттара-тантре — это, очевидно, объединение тела и ума, которое обсуждается Кэдрубом в конце данной книги и уже упоминалось выше в примечании 7 среди пяти совершенств как “совершенство сродства”.

<sup>32</sup> В *Манджушри-мула-тантре* в этой дхарани вместо *āhara āhara* стоит *hara hara*.

<sup>33</sup> В Ануттара-тантре эти две йогии входят в стадию завершения (*utpatti-krama*). “Грубая” означает приблизительную визуализацию членов божества (lha'i yan lag rags par snang ba tsam pingon sum); или же: “Здесь “грубая” форма означает божество (или божества), располагающееся в мандале, а “тонкая” форма означает божество, располагающееся в глазу и в других [местах тела]” (dir rags pa ni dkyil 'khor la bkod pa'i lha yin la phra ba ni de dag gi mig la sogs pa bkod pa'i lha'o; *Аgrim ченмо*).

<sup>34</sup> Буддагхья (Toh. 2670) описывает медитацию так: “Следует рассмотреть выражение “дарует свободу за пределами звука”. Ранее упомянутый конец звука — это безмолвие (*niḥśabda*); когда сосредоточиваются исключительно на звуке мантры, а затем его отпускают, наступает конец звука. Медитация — это осознание того, что мантра за пределами звука дает свободу пребывания в собственной природе Дхармакаи” (sgra mthar thar pa ster ba nyid / ces ggsungs pa de brtag par bya'o / de la gong du smos pa'i sgra'i mtha\* ni

sgra med pa ste / gsang sngags kyi sgra tsam la gnas pa yongs su btang ba ni sgra'i mtha\* / sgra'i mtha\* der gsang sngags kyi chos kyi sku'i rang bzhin du gnas pa nam par thar pa ster ba dran pa ni bsams pa'o).

<sup>35</sup> Эти два тибетских выражения использует Цонгкапа в *Ламрим ченмо*, особенно в разделе о шаматхе. Первое из них (dpyad sgom) обозначает применение различающего знания, а второе ('jog sgom) — это остановка ума на единственном объекте или единственной области мышления.

<sup>36</sup> Кэдруб уже указывал, что под “приближением” он имеет в виду четыре составляющие начитывания. Когда ниже он утверждает, что для обретения великих магических достижений (сиддхи) также необходимо выполнить йогу без признаков, это предполагает, что медитацию без начитывания тоже можно считать разновидностью приближения. В Ануттара-тантре, согласно *Гухьясамаджа-тантре*, существует два вида приближения. В последней главе санскритского текста, называемого *Уттарамамантрой* и изданного в тибетском переводе как отдельное сочинение (Toh. 443; *Mūlatantra* это Toh. 442), есть строфа: *sāmānyottamabhedena sevā tu dvividhā bhavet / vajracatuṣkeṇa sāmānyam uttamāṁ jñānāmṛtena ca* /. Однако, поскольку эта строфа цитируется в тибетском переводе в *Аgrim ченмо* с заключительной строкой mchog ni yan lag drug gis so, по-видимому, *jñānāmṛtena* — это искаженное *śaḍaṅgena* и, соответственно, эта строфа переводится как: “В зависимости от разновидностей обычных и высших, приближение бывает двух видов — общее посредством ваджрной четверки, высшее — посредством шести составляющих”. Два вида приближения преобладают соответственно на стадии зарождения и на стадии завершения.

<sup>37</sup> Эти предзнаменования упоминаются в *Манджушри-мула-тантре*, где соответствующие санскритские эквиваленты для них: *jvalita*, *dhūma* и *uṣma*.

<sup>38</sup> Перевод “земные” соответствует тем, кто произносит дхарани низшего типа, имеющие целью приобрести магическую силу.

## Примечания к пятой главе

<sup>1</sup> В расширенном комментарии Буддагхьи к *Махавайрочана-тантре* (*Mahāvairicana-tantra*) (Toh. 2663), в разделе, посвященном ее первой главе, утверждается, что из четырех тел Будды два не проповедуют, а именно: Дхармакая и Тело, пребывающее в бодхичитте. Их благословением (*adhiṣṭhāna*) Дхарме учат два других тела, Самбхогакая и Нирманакая. Первые два тела — за пределами речи, а два других выражают <учение



речью>. Пользуясь терминологией Джуниджиро Такакусу, *The Essentials of Buddhist Philosophy* (Honolulu, 1949), первые два — это статический аспект Будды, а два других — его динамический аспект. Этим двум аспектам соответствуют ваджрадхату и дхармадхату. Эти два мира символически представлены двумя главными мандалами японской школы сингон. В том же месте Буддагхья объясняет, что дхарма бывает двух видов: дхарма полного постижения и дхарма писаний (rtogs pa'i chos dang lung gi chos). Дхарма полного постижения, в свою очередь, делится на два рода: высшая (*paramārtha*) и относительная (*saṃvṛtī*). Высший род обладает качествами таковости, собственной пустой природы. Относительная дхарма — это проникновение Тела, Речи и Ума Татхагаты в три мира (формы, без формы и мира желаний). основополагающим для Тантр является то, что люди объединяются с этими тремя таинствами Будды посредством мудр, дхараны и самадхи. Цель состоит в том, чтобы слить свой поток сознания (*cittasantāi*) с потоком сознания бодхисаттвы десятой степени в свите Самбхогакаи (см. выше, глава 1) и тем самым получить учение Самбхогакаи.

<sup>2</sup> Санскритское выражение “Кусуматалагарбхаланкара” взято из *Гандавьяхи*.

<sup>3</sup> Три яруса — предположительно, Тело, Речь и Ум Татхагаты. Соответственно многоэтажный дворец представляет собой дхармадхату.

<sup>4</sup> Лондол-лама утверждает, что Последующая тантра — это седьмая глава Коренной тантры.

<sup>5</sup> См. выше, глава 4.

<sup>6</sup> Эти две разновидности в *Аgrim ченмо* Цонгкапы объясняются цитатой из *Махавайрочана-тантры*: “О владыка тайного народа (*guhya-kādhipati*), есть два вида формы божества: чистая и нечистая. Чистая имеет природу полного постижения и свободно от любых образов. Нечистая же форма подразумевает образы, у нее есть цвет и очертания. Посредством этих двух видов форм божества осуществляются два вида достижений. Та, что подразумевает образы, дает сверхъестественный дар (сиддхи) с присутствием образов; а та, что свободна от образов, — сиддхи, свободное от образов.

<sup>7</sup> Под “обеими разновидностями” Кэдруб подразумевает ту, где присутствуют образы, и ту, где нет образов.

<sup>8</sup> Ср. в *Махавасту*: “возникшее как столп из драгоценностей” и “возникающее как второе солнце” (*ratnayūpam iva abhyudgato...dvītyam ādītyam iva udyantam*).

<sup>9</sup> См. выше, с. ...

<sup>10</sup> Касательно “лика ума” и “стороны буддхи” следует обратиться к предыдущему примечанию о “двустороннем зеркале”. Представляется, что

эта терминология совпадает с имеющимся в кашмирском шиваизме описанием буддхи как двустороннего зеркала. В соответствии с этой системой, одна сторона зеркала-буддхи отражает внешние объекты, например, видимый глазами кувшин. Другая сторона зеркала-буддхи отражает ожившие остаточные следы (*saṃskāra*), как при воспоминаниях и в сновидениях. В современной буддийской терминологии первая сторона буддхи называется ликом ума, а обратная сторона буддхи — стороной буддхи. Поэтому предел йоги с образами все еще относится к первой стороне “зеркала”, но его образы эйдетические, или “реалистические”. Йога же без образов имеет отношение к обратной, или обращенной внутрь стороне, на которой распознают все вещи как сновидение или пустоту — если говорить на языке буддистов Махаяны. Таким образом, первая разновидность йоги равнозначна нетантрийскому буддийскому термину *шаматха*, “покой”, или самадхи с единственной областью мысли. Это самадхи оставляет “отпечаток”, который становится движущим фактором, *samādhi-saṃskāra*, для второй разновидности йоги, которая познает иллюзорность, а потому равнозначна нетантрийскому буддийскому термину *випашьяна*, “запредельное видение”.

<sup>11</sup> В предыдущем примечании и в данном высказывании Кэдруба подразумевается, что успешность в йоге с образами и в йоге без образов влечет за собой соответственно полные качества покоя (*шаматха*) и запредельного видения (*випашьяна*). Следовательно, эти две йоги достигают целей медитации не-тантрийского буддизма, не применяя особых методов ортодоксального буддизма. Не совсем ясно, имеет ли в виду Кэдруб конкретное определение, когда говорит о “полных качествах запредельного видения”. Однако, что касается *Ламрим ченмо* Цонгкапы, особенно раздела о медитации (*шаматха*), то полные качества *шаматхи*, несомненно, включают в себя очищение тела и ума (*kāyacittaprasrabdhī*). Полные качества запредельного видения требуют в качестве своей основы полных качеств *шаматхи* (вот почему в предыдущем примечании упоминается *samādhi-saṃskāra*) и должны содержать в себе полное понимание и абсолютного и относительного (как указано в примечании 1).

<sup>12</sup> Под *Бхаванакрамой* Кэдруб, предположительно, имеет в виду все три сочинения Камалашилы под этим заглавием (Toh. 3915-3917). Согласно тибетской традиции, Камалашила был последователем мадхьямики. В разделе о Чарья-тантре *Аgrim ченмо* Цонгкапы цитируется только последнее из этих трех сочинений (sgom gim tha ma). Это отрывок, в который входит цитата из *Арья-Ратнамегха-сутры*, и Цонгкапа поясняет: “Здесь утверждается, что анализ посредством различающей мудрости (*pratyavekṣaṇa-prajñā*) — это выполнение йоги без образов и, соответственно, что отсутствие различающей

мудрости означает отсутствие практики йоги без образов”. Цонгкапа обычно заменяет термин “различающая мудрость” (so sor rtog pa'i shes rab) термином “запредельное видение” (lhag mthong), отсюда и замечание Кэдруба, что в этом отношении Бхаванакрама согласуется с указанными тантрийскими произведениями.

<sup>13</sup> См. *Sādhana-māla*, том I, с. 156: “Если есть сиддхи, овладевают искусностью видящих мечей”.

<sup>14</sup> Обычное местоположение этих мандал: вода — в сердце, земля — в тайном месте, огонь — в горле, а ветер — в пупке.

## Примечания к главе шестой

<sup>1</sup> Глава I.

<sup>2</sup> Заглавие *Таттвасанграха* означает “собрание категорий”. Согласно *Тантрапартхаватара-вьякхьяна (Tantrārthāvatārvyakhyāna)* (Toh. 2502), которую мы сокращенно упоминаем как *Аватара-вьякх.*, имеется тридцать семь категорий (*tattva*), которые мы воспроизводим на санскрите: 1) *hṛdaya*, 2) *mudrā*, 3) *mantra*, 4) *vidyā*, 5) *adhiṣṭhāna*, 6) *abhiṣeka*, 7) *samādhi*, 8) *pūja*, 9) *ātmātattva*, 10) *devātattva*, 11) *maṇḍala*, 12) *prajñā*, 13) *upāya*, 14) *hetu*, 15) *phala*, 16) *yoga*, 17) *atīyoga*, 18) *mahāyoga*, 19) *guhayoga*, 20) *sarvayoga*, 21) *jāpa*, 22) *homa*, 23) *vrata*, 24) *siddhi*, 25) *sādhana*, 26) *dhyāna* < 27) *bodhicitta*, 28) *śūnyatā-jñāna*, 29) *ādarśa-jñāna*, 30) *śamatā-jñāna*, 31) *pratyavekṣana-jñāna*, 32) *kṛtyānuṣṭhāna-jñāna*, 33) *viśuddhadharmadhātū-jñāna*, 34) *ākāraṇa*, 35) *praveṣana*, 36) *bandhana*, 37) *vaśikāra*.

<sup>3</sup> Согласно комментарию Шакьямитры к *Таттвасанграхе*, который называется *Косаланкара (Kosalāmkāra)* (Toh. 2503), введение, перечисляющее заслуги (*guṇa*) Вайрочаны, начинается словами: “*ваджра-адхиштхана* всех Татхагат”. Следовательно, две цели это “превосходное обладание как ваджрным благословением (*vajra-adhiṣṭhāna*) всех татхагат, так и многообразным знанием обязательства (*samaya*) (de bzhin shegs pa thams cad kyi rdo rje'i byin gyis brlabs dang / dam tshig gi ye shes nam pa sna tshogs kyi khyad par dang ldan pa). Как можно видеть, две цели — это ноуменальная и феноменальная. В не-тантрийском буддизме Махаяны две цели бодхисаттвы — полное просветление для себя и помощь другим в приближении к нирване.

<sup>4</sup> *Аватара-вьякх.*: “‘Сверхъестественное достижение’ (*siddhi*; dngos grub) означает полное обретение желаемого” (kun gyis smon par bya ba'i gnas te). Там же: “Достижение сиддхи (*siddhi-sādhana*) есть метод (*upāya*),

позволяющий их обрести. Созерцая божество и начитывая мантры с четками, применяя такие вещества как малахит (*lig bu mig*) и (?) сажа [или сурьма] (*srod-añjana*), осуществляют любые желания”.

<sup>5</sup> Раздел “Ваджрадхату”, вероятно, наиболее важен. Он является основой для мандалы ваджрадхату, о которой см.: В. Bhattacharyaya (ed.), *Niṣpannayogāvali of Mahāpaṇḍita Abhayākara-gupta* (Varoda, 1949). Эта мандала была разработана в Китае и стала одной из двух главных мандал школы шингон японского буддизма. Другая мандала этой школы разработана на основе мандалы дхармадхату, предположительно взятой из *Махавайрочана-тантры* (Toh. 494), главной из тантр Чарья-тантры по индо-тибетской классификации.

<sup>6</sup> Предположительно, Тантра, следующая за последующей, — это последняя часть текста *Таттвасанграхи*, имеющегося в Канджуре.

<sup>7</sup> *Аватара-вьякх.*: “Йога — это объединение (*sbyor ba*) с дхармадхату [внутренние объекты ума (*manas*), согласно буддийской теории Абхидхармы, и “источник дхарм” (*dharmodaya*), абсолютный объект (*paramārtha*) в буддийской Тантре] посредством Знания (*jñāna*)...”.

<sup>8</sup> *Аватара-вьякх.*: “Созерцание (*samādhi*; ting nge 'dzin) — это направленность ума, которая служит вратами личного освобождения, подавляя блуждания рассудочного мышления и закрепляя ум на объекте медитации. Кроме того, оно бывает двух разновидностей: исконное созерцание <rang bzhin gyi ting nge 'dzin> и согласующееся созерцание <rjes su mthun pa'i ting nge 'dzin>. Исконное созерцание — это освобождение Татхагаты и махасаттв [т. е. великих бодхисаттв, тех, кто находится на трех последних ступенях]. Согласующееся созерцание означает, что йогин, практикующий дхарани, совершенствуется согласно этому [освобождению Татхагаты и махасаттв].

<sup>9</sup> *Аватара-вьякх.*: “Начитывание (*jāpa*; bzlas pa) — это средство убогатворения божества путем повторения дхарани и сердечных мантр”.

<sup>10</sup> *Аватара-вьякх.*: “Подношение (*pūjā*; mchod pa) — это средство доставить удовольствие себе и другим необходимыми наилучшими предметами. Есть два вида подношений: внешние и внутренние...”

<sup>11</sup> В *Thob uig* приведены сведения из *Прадиподьотаны (Pradīpodyotana)* (Toh. 1785). Пять категорий людей называются: “подобный драгоценности” (*gin po che lta bu'i gang zag*), “подобный красному лотосу” (*pad ma lta bu'i gang zag*) “подобный белому лотосу” (*pad dkar lta bu'i gang zag*), “подобный сандалу” (*ca nda na lta bu'i gang zag*), “подобный голубому лотосу” (*ut pa la lta bu'i gang zag*). Каждой категории посвящена строфа; относительно “человека, подобного драгоценности” сказано так: “Человек, подобный драгоценности, обладает чистой нравственностью, совершенными познаниями, различающей

мудростью (праджней), един в потоке сознания (*ekasamitāna*) [с Самбхогакаи и хорошо учит тому, что знает” (tshul khirms dag cing mkhas la sgrin / shes rab ldan cing rgyud gcig pa / thos nas legs par ston pa ni / rin chen zhes bya'i gang zag go). Бхавьякирти в *Прадиподьотана-вьякхьятике* (*Pradīpodyotana-vyākhyāṭīkā*) (Toh. 1793) пишет: “Подобный сандалу — из рода глушцов (blun po'i rigs can); “подобный голубому лотосу” имеет низкие способности (dbang po dman pa); “подобный белому лотосу” имеет средние способности (dbang po bar pa); “подобный красному лотосу” имеет острые способности (dbang po gno ba); “подобный драгоценности” имеет самые превосходные способности (dbang po rab kyi rab po)”. В Thob yig, опирающемся на *Прадиподьотану*, описан разный подход к этим практикующим с точки зрения даваемых им наставлений, а именно: прямой смысл (*nitārtha*; nges don), косвенный смысл (*neyārtha*; drang don), название своими именами (*yathāruta*; sgra ji bzhin pa), название не своими именами (*na-yathāruta*; sgra ji bzhin pa ma yin), сумеречный язык (*saṃdhi-bhasā*; dngos pa can), не сумеречный язык (*na-saṃdhi-bhasā*; dngos pa can ma yin pa). Прямой смысл, название своими именами и сумеречный язык предназначены для людей, подобных драгоценности. Другие три — остальным четырем категориям людей.

<sup>12</sup> Согласно *Прадиподьотане*, на достижение сверхмирских сиддхи посредством стадии завершения указывается в следующей строфе *Гухьясамаджы*: “Имея обязательство йоги и утвердившись в ваджрной медитации, он зрит Тело, связанное с дхармачакрой, окруженное всеми буддами”. Благодаря такому видению обретают сверхмирские сиддхи.

<sup>13</sup> В индуистской йоге число махасиддхи тоже восемь; см. Alain Danielou, *Yoga, The Method of Re-Integration* (London, 1949). Перечень восьми махасиддхи буддийских Тантр имеется в *Садхана-мале* (*Sādhana-mālā*) *Курукулла-садхане* (*Kurukullāsādhana*) Абхаякарагупты. Если использовать тибетский перевод (Toh. 3209), чтобы найти соответствующие тибетские термины, мы имеем: 1. *khadga, ral gri*; 2. *añjana*, mig rtsi; 3. *pādelepa*, rkaṅg pa'i byug pa; 4. *antaradhāna*, mi snang bar 'gyur ba; 5. *rasarasāyana*, bcud kyi len; 6. *khecara*, mkha' spyod; 7. *bhūcara*, zhing skyong [так в тексте вместо zhing spyod]; 8. *pātālasiddhi*, sa 'og grub pa. (Toh. 5285). В перечне Цонгкапы вместо № 7 *bhūcara* стоит *gi lu* (*pinḍarūpa*). Эти восемь пар терминов (с помощью сочинений Цонгкапы) можно объяснить так:

1. “быть непобедимым с мечом (т. е. в битве)”;
2. “избавиться от слепоты”, глазная мазь, позволяющая видеть всех дэвов и нагов;
3. “быть скорым в ходьбе”, или соответствующая мазь для ног;

4. “быть невидимым”;

5. “обладать эликсиром молодости”;

6. “передвигаться по небу”;

7. “делать шарик” (если вместо *bhūcara* поставить *gi lu*), это означает способность превращать в шарик размером с большой палец любой из девяти видов мяса, а именно: человеческое, слоновье, конское, коровье, собачье, ослиное, верблюжье, буйволиное и волчье, а также превращать в шарик размером с ячменное зерно любой из “нектаров”: навоз, мочу, кровь и семя.

8. “властвовать над существами подземного мира”.

Возможно, слово *añjana* обозначает то же самое, что и *srod-añjana* из тибетского текста, упоминаемого выше, в примечании 4.

<sup>14</sup> Три яда: страсть (*rāga*), ненависть (*dveṣa*) и омраченность (*moha*). Смысл выражения “направлять действия тремя ядами поровну” объясняется в не-тантрийской буддийской литературе, например, в *Шравакабхуми* Асанги. См. его определение *samaprāptah pudgalaḥ* — он имеет в виду человека, у которого не развилась склонность к одному отдельному недостатку (страсти и т. д.), и потому, если эти пороки (три яда) проявляются, то в равной мере. Идея состоит в том, что ни один из трех ядов не имеет достаточной силы, чтобы играть господствующую роль: вот что имеется в виду под “добрым нравом” практикующего.

<sup>15</sup> Соответствие разделов, тантрийских семейств и людей можно свести в следующую таблицу:

Раздел коренной тантры	Семейство	Глава	Сознание человека
Ваджрадхагу	Татхагата	Вайрочана	страсть
Победа над тремя мирами	Ваджра	Акшобхья	ненависть
Обуздывание живых существ	Падма	Амитабха	омраченность
Достижение цели	Ратна Карма	Ратнасамбхава Амогхасиддхи	жадность

<sup>16</sup> О приоритете Буддагухьи перед Анандагарбхой см. выше главу I, прим. 13. *Аватара-вьякх.*, комментарий к *Аватаре* (*Avatāra*) Буддагухьи, проясняет здесь точку зрения Кэдруба: “поскольку обучаемые живые существа бывают четырех разновидностей, в зависимости от того, преобладает ли в них страсть, ненависть, омраченность или гордость (*māna*), его [Бхагавата] учения в



качестве противоядия бывают четырех видов... Как противоядием для живых существ, высоко ставящих богатство, гордость и т. д., он учит совершенствам наслаждения в семействе Ратна...” Выражение “гордость” для лиц из четвертого раздела согласуется с *Шравакабхуми* Асанги, но в не-тантрийском буддизме Асанги объектом медитации таким людям служит “анализ элементов” (*dhātuprabheda*). Объяснение “живые существа, высоко ставящие богатство, гордость и т. д.” показывает, что выражение “жадность” здесь достаточно близко к значению слова “гордость”, что подтверждает косвенное соответствие.

<sup>17</sup> *Avatāra-vyakh.*: “Зерцалоподобная мудрость — это высшее познание того, что явления лишены собственной природы (me long lta bu’i ye shes ni snang la rang bzhin med par rtogs pa’o)”. “Равностная мудрость — это высшее познание того, что между собой и другими не разницы (mnyam pa nyid kyi ye shes ni bdag gzhan du mi ’byed par rtogs pa’o)”. “Различающая мудрость — это высшее познание того, что всеобщие признаки (*sāmānya-lakṣaṇa*) и личные признаки (*sva-lakṣaṇa*) лишены собственной природы (so sor rtog pa’i ye shes ni spyi dang rang gi mtshan nyid rang bzhin med par rtogs pa’o)”. “Исполняющая мудрость — это то, что осуществляет цель, не разделяя на себя и других (bya ba grub pa’i ye shes ni bdag gzhan du mi ’byed par don mdzad pa’o)”. В *Avatāra-vyakh* также объясняется пятая мудрость — “знание чистого естественного пространства” (*viśuddhadharmadhātu-jñāna*). Это вместилище остальных четырех и их объекта (*viśaya*) [т. е. того, что они “познают”] (*dedag gi ngang du yang gnas pa ste / de dag gi yul du gyur pa*). В этом тексте четыре мудрости объясняются с точки зрения “знания чистого естественного пространства”, в заключение чего оно отождествляется с великой нирваной.

<sup>18</sup> *Avatāra-vyakh.*: “Ум просветления (бодхичитта) — это устремление к просветлению, сопровождаемое пустотой и состраданием. Он бывает двух видов: абсолютная (*paramārtha*) бодхичитта и относительная (*saṃvṛtī*) бодхичитта. Некоторые утверждают, что есть третий вид: недвойственная бодхичитта”.

<sup>19</sup> Все это описывается в начале *Ваджродай* (*Vajrodaya*) (Tōh. 2516) Анандагарбхи: 1. *Prathama-prayoga-nāma-samādhi*, dang po’i sbyor ba zhes bya ba’i ting nge ’dzin; 2. *Vijaya-maṇḍala-nāma-samādhi*, dkyil ’khor gyal mchog gi ting nge ’dzin brtan pa; 3. *Karma-vijaya-nāma-samādhi*, las kyi gyal mchog ces bya ba’i ting nge ’dzin. Те же самые термины используются и в Ануттарайога-тантре; и, несмотря на разницу в контексте, они обозначают некоторые из понятий, которые являются общими для Йога-тантры и Ануттарайога-тантры, как упоминалось выше, в главе IV. В терминологии Ануттара-тантры три самадхи составляют стадию зарождения (*utpatti-*

*krama*). Такова позиция Бхавьякирти в его *Прадиподьотана-вьякаране* и Цонгкапы в его *Агриме*. В обоих текстах первое самадхи состоит из четырех последовательных йог, которые называются йога, ануйога, атийога и махайога. Согласно *Агриму*, первое самадхи охватывает первые две части шаданга-йоги (*śaḍaṅga-yoga*), т. е. рождение дворца и приглашение его обитателей, см. выше, глава I, прим. 24. В Йога-тантре тоже говорится о разных видах йоги: см. выше, прим. 2, №№ 16-20. Однако, чтобы определить, насколько эти йогии соответствуют йогам Ануттара-тантры, требуется дополнительное исследование.

<sup>20</sup> Эти четыре мандалы объясняются в *Avatāre* Буддагухи (непосредственно после этого отрывка автор делает замечание, которое цитирует Кэдруб: “Что касается *маха-мандал*, поскольку местоположение божеств соответствует структуре Тела Формы (*рупакаи*), то их (*маха-мандалы*) понимают как совокупность магических проявлений форм (*vikurvāṇa*) из неисчерпаемой сокровищницы Тела. Для *самая-мандалы* свойственно наличие ваджры, железного крюка (*aṅkuṣa*), стрелы (*śara*), (?) *гува* (*mgu ba*) и т. п., которые являются символами того, как понимается освобождение, а потому представляет собой магическое проявление форм из неисчерпаемой сокровищницы Ума. В *дхарма-чакре* располагаются божества, олицетворяющие практику — средство постижения Учения, а потому представляет собой благословение (*adhiṣṭhāna*) для магического проявления форм из неисчерпаемой сокровищницы Речи всех Татхагат. Соответственно, что касается *карма-мандалы*, то в ней располагаются божества, олицетворяющие подношение и другие ритуалы, а потому следует ее понимать как проявление в сжатом виде практики всех Татхагат на благо живых существ”. Следует заметить, что Кэдруб использует выражение *dhāraṇi-maṇḍala* (*gzungs dkyil*), а не *samaya-maṇḍala* (*dam tshig gi dkyil ’khor*), как у Буддагухи. В данном случае слово *дхарани*, вероятно, означает “память”, удержание умом.

<sup>21</sup> *Avatāra-vyakh.*: “Мудра обозначает способность вызвать радость или запечатлеть, поэтому и существует этот термин, означающий “радостная печать”. “Радостная” она потому, что может порадовать благородных (*ārya*), а “печать” потому, что оставляет отпечаток, который не могут стереть другие, и быстро дает все желаемое”. Далее в тексте объясняются синонимы. Другие названия мудры: *nimitta* (*mtshan ma*) — признак; *lakṣman* (*rtags*) — знак; *upalakṣana* (*nye ba’i mtshan nyid*). Все синонимы объясняются с точки зрения мудрости (*джняна*), из которой мудра происходит и на которую указывает.

<sup>22</sup> *Avatāra-vyakh.*: “Среди них махамудра указывает на природу божеств посредством изображений их тел, и поскольку она является превосходной



основой для яркого созерцания природы божества посредством тела, ее называют великим символом. Она бывает двух родов: 1) Совершенное Тело и 2) Тело Мудры [т. е. Тело, созданное мудрой прародителя семейства]. 1) Совершенное Тело — это семейство, глава семейства и т. д., у которых полностью присутствуют четыре мудры и которые проявляются во всей красе в одеяниях и украшениях. 2) Тело Мудры — это богиня формы и т. п., к которым практикующий должен прибегнуть для своей практики, так как они обитают на ступах и тронах, приняв тайный облик вашего одеяния. Каждое из двух Тел бывает внешним и внутренним. Созданные изображения (*pratibimba*), такие как написанные красками или нарисованные, — внешние. Воображаемые — внутренние. Их мудры называют великими.

<sup>23</sup> *Avatāra-vyakh.*: “Самая-мудра показывает природу ума божеств. Благодаря его благословию возникает наделенная совершенными достоинствами самая-мудра мудрости, проявляющаяся как символ, который освобождает ум. И поскольку хранится обет по отношению к божествам, она называется самой-мудрой”. Далее упоминаются некоторые другие точки зрения.

<sup>24</sup> *Avatāra-vyakh.*: “Дхарма-мудра показывает природу речи божеств. Она обладает качествами таких слогов Дхармы, как *vajrajāna* и *samayas tvam*, являющихся атрибутами или знаками чистой собственной природы Речи, и учит всем священным учениям, заключающим в себе смысл языка божеств”.

<sup>25</sup> *Avatāra-vyakh.*: “Карма-мудра показывает природу поведения божеств. Она бывает двух видов: связанная и воображаемая. Из них связанная бывает тогда, когда мудра разделяется на два ваджрных кулака и имеет признаки таких мудр, как мудра высшего просветления (*paramabodhi*). Воображаемая — это представляемая в своем сердце четырехконечная ваджра, форма которой показывает, что во время призывания любого отдельного божества все его деяния наполняют собственную природу”.

<sup>26</sup> Эти соответствия можно свести в следующую таблицу:

Мудра	Путь действия	Сознание человека	Элементы
махамудра	тело	страсть	земля
самая-мудра	ум	ненависть	вода
дхарма-мудра	речь	омраченность	огонь
карма-мудра	поведение тела, речи и ума	жадность	ветер

<sup>27</sup> Эти соответствия можно свести в следующую таблицу:

Мандала	Мудра	Символизируемый объект	Внешний символ	Внутренний символ
Великая (маха)	махамудра тела	форма тела божества	жест рук	отождествление с божеством
Память (дхарани)	самая-мудра ума	мудрость ума божества	жест рук	отождествление с божеством и его мудростью
Дхарма	дхарма-мудра речи	изысканность речи божества	слоги, представляемые в теле божества	отождествление с божеством и порядком внутренних слогов
Деяние (карма)	Карма-мудра чудесных явлений	не установлено	не установлено	не установлено

<sup>28</sup> Эти соответствия можно свести в следующую таблицу:

Благословение и мудра	Тело	Мудрость	Действия бодхисаттвы
Тело и махамудра	Свабхава	зерцалоподобная	бодхичитта
Ум и самая-мудра	Випака	равностная	дана-парамита
Речь и дхарма-мудра	Самбхога	различающая	праджня-парамита
Деяния и карма-мудра	Нирмана	исполняющая	вирья-парамита

<sup>29</sup> Эта полустрофа переведена с помощью объемистого комментария Анандагарбхи (Toh. 2512, *Śrī-Paramādīṭikā*), в котором некогда присутствовала точная цитата из *Śrī-Paramādya*. В нашем комментарии приводится похожая строфа из *Śrī-Paramādya* (Toh. 488): lhag pa'i lha ni gang

gis / phyag rgya gang dang gang 'ching ba / de dang de yi nyal 'byor gyis / phyag rgya de sbyor bya /. Анандагарбха дает к ней комментарий, в котором выражение lhag pa'i lha дополняет до gang gi lhag pa'i lha ("собственное главенствующее божество") и отождествляет его с джняна-саттвой. Представляется, что выражение *adhideva* (lhag pa'i lha) было главным в литературе агамы, посвященной этим Тантрам, а позднее было заменено выражением джняна-саттва.

<sup>30</sup> Здесь под "вторым" имеется в виду йогин, отождествляемый с самая-саттвой. У йогина нет "собственного существования" или "самобытия" (*свабхава*): он принадлежит к *адхидэве*, или джняна-саттве. Похожие представления мы находим в Ануттарайога-тантре, когда пять будд приравниваются к пяти скандхам как их "собственная природа" (*свабхава*), хотя буддизм заявляет, что пять скандх лишены собственной природы (*niḥsvabhāvātā*). Буддагхья так разграничивает джняна-саттву и самая-саттву в своей *Avatāra*: "Далее, все они делятся на два вида: а) самосуществующие (*svabhāvin*), распознаваемые как божество, б) распознаваемые людьми, давшими [им] обет (*samayin*). Среди них есть: (а) распознаваемые как божество и обладающие атрибутами (*nimitta*), проявляемыми божествами, или имеющие облик божества или облик которых совпадает с частями последних; и (б) распознаваемые людьми, давшими им обет, — те, что проявляются из тела божества и имеют облик того божества, которое давший им обет человек породил в соответствии с этим [телом божества] или вообразил соответственно частям последнего". По-видимому, идея состоит в том, что джняна-саттва есть достоверное проявление самосуществующих будд или бодхисаттв десятой ступени, таких как Манджушри, а самая-саттва — это воображаемое божество, в качестве которого рождает себя йогин.

<sup>31</sup> Шестнадцать составляющих перечисляются в Анандагарбхой в его "Сверх-комментарии".

<sup>32</sup> Краткое описание четырех действий на санскрите имеется в *Sādhana-mālā*: *Om vajrāṅkuṣī ākarṣaya Jaḥ, Om vajrapāṣī praveṣaya Hūm, Om vajraphoṭa bandhaya Vaṁ, Om vajrāveṣe vaṣīkuru Hoḥ*: "Ом! Да привлечет ваджрный крюк, Джа!", "Ом! Да притянет ваджрный аркан, Хум!", "Ом! Да свяжет ваджрная цепь, Вам!", "Ом! Да покорит ваджрный колокольчик, Хо!"

<sup>33</sup> *Avatāra-vyakh.*: "Привлечение — это приглашение путем подношения. Есть две разновидности: приглашение из дворца Дхармадхату в Акаништхе и приглашение из земных миров с десятью направлениями".

<sup>34</sup> *Avatāra-vyakh.*: "Притягивание бывает трех видов: (1) слияние двух мандал [обители и обитателей] путем притягивания, (2) слияние двух саттв [йогина и

связанного обетом божества] путем погружения в самая-саттву; (3) сошествие джняна-саттвы путем погружения его в ученика, являющегося достойным вместилищем".

<sup>35</sup> *Avatāra-vyakh.*: "Связывание означает такое действие, при котором не остается никакого различия между призывающим и призываемым".

<sup>36</sup> *Avatāra-vyakh.*: "Покорение означает доставление (им) радости, уболаговорение".

<sup>37</sup> *Avatāra-vyakh.*: "Посвящение — это средство обретения власти над всем. Оно бывает двух видов: (1) посвящение только ради его получения; (2) посвящение с целью рождения силы. Из них (1) означает будд Бхагаватов, которые исчерпали познаваемое (*jñeya*) и обрели абсолютную заслугу (*guṇa*); с целью получения почестей от других [будд] они получают посвящение цветочной гирляндой, драгоценной гирляндой и т. д. (2) означает бодхисаттв, которые еще не исчерпали познаваемое и не достигли абсолютной заслуги; чтобы они смогли исчерпать познаваемое и достичь абсолютной заслуги, они получают от пяти семейств посвящение короной и другие [посвящения], символизирующие пять мудростей..."

<sup>38</sup> *Avatāra-vyakh.*: "Благословение — это средство исполнения всех желаний. Оно бывает двух видов: благословение собственной природы и благословение посредством силы [в последнем случае, например, когда посвящение на сверхъестественные действия дает Будда]. Что касается ритуала для обретения благословения, то какое бы божество вы ни собирались созерцать или какое бы ни созерцали, ясно представляют тело божества как махамудру и путем сошествия джняна-саттвы и т. д. закрепляют это божество..." Далее приводится цитата из Последующей тантры, в которой говорится о мудре Ваджрадхатвишваре и благословении в сердце, в *урнакоше* (между бровей), в шее и макушке; о благословении в этих четырех местах также говорится в "Сверх-комментарии Анандагарбхи" (Toh. 2510).

<sup>39</sup> *Avatāra-vyakh.*: "Сердце бывает двух видов: с атрибутами и без атрибутов (*sanimitta* и *animitta*). То, что без атрибутов, означает Дхармакаю; его также называют чрезвычайно тайным, что подразумевает всеобщую сущность. О том, что с атрибутами, говорят как об одиннадцати "сердечных [мантрах]" различных семейств и т. д. в зависимости от обстоятельств..."

<sup>40</sup> Для перевода этих четырех тибетских выражений приходится использовать названия четырех аристотелевских причин, поскольку буквальный перевод с тибетского не помог бы прояснить смысл данного контекста.

<sup>41</sup> Дхарани, приведенная в тексте Кэдруба, явно искажена. Исправленное написание *vajradṛṣṭi* основано на отрывке из *Ваджрасаттвободхе*

Анандагарбхи (*Vajrosattvadaya*) (Toh. 2517): “Затем он помещает [дхарани] *vajradṛṣṭi* (“О ваджрное зрение”) в оба глаза и, связав самую-мудру Бхагавата, произносит “*Ваджрасаттвадришья*” (*vajrasattvadṛṣya*) и видит этого джняна-саттву. Потом, чтобы созерцать [джняна-саттву] в своем теле, он произнося Джа, Хум, Вам, Хо (*Jaḥ, Hūm, Vam, Hoḥ*), [соответственно привлечь, притянуть, связать и покорить [джняна-саттву]]” (de nas *vajradṛṣṭi zhes bya ba mig gnyis su bkod la / bcom ldan 'das kyi dam tshig gi phyag gya bcings nas / vajrasattvadṛṣya zhes brjod de / ye shes sems dp' de mthong nas / rang gi lus la rab tu bsgoms / jaḥ hūm vam hoḥ bkug cing bcug la bcing ba dang / dbang du byas la bsgrub par bya).*

<sup>42</sup> В тексте Кэдруба эта дхарани явно искажена <*Om ba dzra dha tvi shva-ri*>. В предыдущей главе он сам указывал, что в данном контексте призывают Ваджрадхатвишвари (Царицу Ваджрного Пространства) только в Ануттарайога-тантре. Несомненно, что Вайрочана — это Ваджрадхатвишвара.

<sup>43</sup> По контексту более подходила бы “материальная причина”, особенно в следующем предложении, а кроме того “действенная причина” уже объяснялась с точки зрения произносимых звуков. Поэтому мы считаем, что в тексте вместо 'grub должно стоять 'byung.

<sup>44</sup> Из дискуссии в *Агриме* ясно, что под “кончиком носа” имеется в виду переносица или точка между бровей, потому что крошечная ваджра с помощью медитации поднимается вверх через ноздри и устанавливается там. Там же Цонгкапа упоминает мнение Буддагухьи, что созерцание крошечной ваджры сопровождается пранаямой.

<sup>45</sup> *Avatāra-vyakh.*: “Что касается “ваджрного кулака”: ваджрный кулак — это то, что показывает собранные воедино достоинства Тела, Речи и Ума Татхагаты”. Это объяснение подтверждает, что карма-мудра символизирует деяния Тела, Речи и Ума.

## Примечания к главе седьмой

<sup>1</sup> Эти две части, составляющие данную главу, основаны на подразделении, даваемом Цонгкапой в его *Тачод* (mTa' gcod) (Toh. 5284).

<sup>2</sup> О взятом в квадратные скобки *маха* в “[Маха-]йога-тантре” см. выше, глава III, прим. 1.

<sup>3</sup> Вероятно, Кэдруб, следуя Цонгкапе, имеет в виду, что выражение *кандро* (mkha' 'gro) часто используется как сокращенная форма выражения *кандрома*

(mkha' 'gro ma), дакини, но само по себе оно обозначает мужское божество, *дака* (*dāka*). В *Амная-маньджари* (Toh. 1198), в девятой маньджари, говорится: “Небесный путник (*дака*) — это Бхагават, а дакини — это богини”.

<sup>4</sup> В данном контексте “внешняя мудра” — это конкретная богиня или женщина.

<sup>5</sup> В книге Snellgrove, *Hevajra Tantra* приводятся схемы соответствий пятнадцати йогини и пятнадцати областей очищения.

<sup>6</sup> Обратившись к *Самбара-мандале* в книге В. Bhattacharyaya, *Niṣpannayogāvalī of Mahāpaṇḍita Abhayākara Gupta* (Baroda, 1949), можно предположить, что число семнадцать получается, если произвольно взять две группы по восемь божеств из трех групп по восьми мужских божеств, соответственно относящихся к кругам Ума, Речи и Тела, а семнадцатым станет центральное божество Самбара. В *Śrī-Bhagavadabhisamaya-nāma* (Toh. 1427) женские божества этой мандалы приведены в соответствие с тридцатью семью *bodhipakṣyā dharmāḥ*.

<sup>7</sup> В книге Снеллпроува во второй части указано, что просителями выступали несколько разных божеств: кроме Ваджрагарбхи ими были йогини и Найратмья.

<sup>8</sup> В изданном тексте *Гухьясамаджи* глава XVIII представляет собой Последующую тантру тибетского *Канджура*.

<sup>9</sup> Последний, который цитируется в *Агриме*, — это комментарий Ваджрагарбхи к *Хеваджра-тантре* и называется *Pinḍārtha-tikā*.

<sup>10</sup> Разумеется, существительное женского рода йогини образовано добавлением окончания и к слову йогин.

<sup>11</sup> Выражение “искусное продвижение” может прояснить *Йедор* Цонгкапы (*Ye rdor*) (Toh. 5286): “Те, кому недостает искусности в методе, вращают колесо бытия [т. е. перерождаются обычным образом], после четырех видов пустоты пройдя промежуточное состояние с помощью ветров и “только ума”; тот, кто соблюдает наставления об искусности в методе, умеет выполнять промежуточное состояние Самбхогокаи, обретаемое как Иллюзорное Тело, рожденное из ветров и “только ума”, по свершении четырех видов пустоты”. (... thabs mkhas pa dang bral ba rnams la stong pa bzhi'i mthar rlung sems tsam las bar do grub nas srid pa'i 'khor lo bskor ba de nyid / thabs mkhas kyi man ngag dang ldan pas stong pa rnams kyi mthar rlung sems tsam las grub pa'i sgyu ma'i skur bskyed pa'i bar do longs skur 'khyer shes pa yin te / ...).

<sup>12</sup> Пять ветров, объяснение которых есть в *Srog rtsol gyi de kho na nyid gsal ba* Цонгкапы (Toh. 5285), это *самана* (*samāna*) Амогхасиддхи, желтовато-зеленый ветер-ветер; *удана* (*udāna*) Амитабхи, красный огонь-ветер; *прана*



(*prāna*) Акшобхьи, белый вода-ветер; *апана* (*apāna*) Ратнасамбхавы, желтый земля-ветер; *вьяна* (*vyāna*) Вайрочаны, всепроникающий (бесцветный?) ветер.

<sup>13</sup> Смысл здесь таков, что если принять во внимание основную тантру, последующую тантру и объяснительную тантру, традицию комментариев и устную традицию, то *Гухьясамаджа*, с одной стороны, и *Самвара*, с другой стороны, представляют собой наиболее подробные исследования трех упомянутых тем. (Последняя тема, “ритуальные действия”, несомненно, относится к ритуалам достижения сиддхи). Поэтому Цонгкапа свои главные комментарии посвятил в основном *Гухьясамадже* и *Самваре*.

<sup>14</sup> В *Гухьясамадже* говорится: “Под *тантрой* имеется в виду “непрерывный ряд” (*prabandha*). Этот непрерывный ряд троичен, подразделяясь на *ādhāra*, *prakṛti* и *asamhārya*”. В следующей строфе объясняется, что *prakṛti* — это *hetu*, *asamhārya* — *phala*, а *ādhāra* — *upāya*. Тибетский перевод этой строфы несколько не соответствует данному контексту, потому что слово *ādhāra* было переведено как *gzhi*, а *prakṛti* — как *rang bzhin*. Однако здесь слово *gzhi* должно выражать смысл слова *prakṛti*, поскольку было сказано, что тантра причины (*hetu*) и тантра основы (*prakṛti*, *gzhi*) тождественны.

<sup>15</sup> В этом объяснении подразумевается, что смысл слова *тантра* по существу равнозначен старому буддийскому термину *сантана* (*saṁtāna*) — “поток сознания”.

<sup>16</sup> См. главу IV, прим. 7, где семь аспектов *санпуги* отождествляются с “совершенством тела”. Тибетский автор Янгчен Гавэй Лодро (dByangs can dGa' ba'i blo gros) в своем сочинении *dPal gsang ba 'dus pa 'phags lugs dang mthun pa'i sngags kyis lam rnam gzhas legs bshad skal bzang 'jug ngogs* пишет: “После установления связи с “парным слиянием при наличии наставлений” (*śaikṣa-yuganaddha*), возникает Тело “парное слияние вне наставлений” (*aśaikṣa-yuganaddha*) и прямо проявляется уровень семи аспектов санпуги. Пока не будет исчерпана сансара, все это пребывает непоколебимо. Семь составляющих *санпуги* перечисляет ачарья Вагишваракирти [предположительно, в своем сочинении *Saptāṅga*, Toh. 1888]: (1) Самбхогакая, (2) *санпуга*, (3) Великое Блаженство (*mahāsukha*), (4) отсутствие собственного бытия (*niḥsvabhāva*), (5) состояние наполненности состраданием, (6) непрерываемость и (7) непрекращаемость. Лондол-лама пишет: “Семь составляющих *санпуги* таковы: (1) Тело Формы, наделенное (тридцатью двумя) признаками, (2) *санпуга* с собственной проявленной видей, (3) ум, пребывающий в Великом Блаженстве, (4) постижение благодаря этому Блаженству отсутствия собственного бытия, (5) отрицание благодаря состраданию крайности покоя, (6) непрерывность единства с Телом, (7) непрекращающиеся Деяния. Эти объяснения совпадают с тем, что излагается

в *Агриме*.

<sup>17</sup> Термин *ипрасара* (*nye gyud*), “сближение”, поясняется в *Агриме* в нескольких местах. Он означает часть стадии завершения, которая знаменует близость практикующего к конечному достижению совершенного состояния будды. Примерами служат формы пустоты (*stong gzugs mams*), т. е. мистические знаки, начиная с “дыма”. “Сближение” называют по-разному: “недвойственность тайного и явного” (*zab gsal gnyis med*) или “недвойственность блаженства и пустоты” (*bde stong gnyis med*).

## Примечания к главе восьмой

<sup>1</sup> В *Śri-Buddhakarālantrapañjika-jñānavatī* (Toh. 1652) Сараха пишет: “*Maṇḍa* значит “сущность” (или “сердцевина”, *sāra*, *hṛdaya*); *la* значит “схватывание”: следовательно, мандала — это “схватывание сути” (*dkyil 'khor snying po / 'khor ni de len pa ste snying po len zhes pa'o*). *Avatāra-vyākḥ.*: “Мандала означает “охват сущности” (*манда-ла*), потому что она владеет сущностью, поскольку “охватывает” ее. Иначе говоря, мандала совершенно чистой формы является мандалой потому, что заключена в круг знания-ведения (*vidya-jñāna-cakra*); или же мандала с главным божеством в середине является мандалой потому, что глава семейства окружен своей свитой. Для разных целей можно иметь множество или немного аспектов, форм и цветов. Мандалы бывают двух видов: абсолютные (*paramārtha*) и относительные (*saṁvṛti*). Абсолютная мандала — это знание-ведение, обладающее (*la*) высшим познанием ума просветления (бодхичитты)... Есть две разновидности относительных мандал: “мандала собственной природы” и “мандала отражения”.

<sup>2</sup> В *Агриме* для дальнейшего разъяснения приводится цитата из третьей главы *Абхидханы* (*Abhidhāna*) (Toh. 369): “Первая — это мандала слогов (*akṣara*); вторая — мандала атрибутов (*nimitta*), третья — мандала мудр, четвертая — мандала нужных отраженных образов, пятая — мандала, усыпанная цветами, шестая — мандала сонма [божеств]

<sup>3</sup> Об этом сочинении см. Sylvan Levi, “Autour d’*Aśvagoṣa*” *Journal Asiatique*, CCXV: “Крепкий [телом], сдержанный [в речи], мудрый, терпеливый, справедливый и правдивый, искусный в практике мантры и тантры, сострадательный и сведущий в трактатах, опытный в десяти категориях, знаток в рисовании мандал, умеющий объяснять мантры, преданный и владеющий своими чувствами — таким должен быть ваджрачарья”.



<sup>4</sup> Их перечисляет и объясняет Цонгкапа в своем комментарии к *Gurupañcāśikā*, озаглавленном *Lob ma'i re ba kun slong* (Toh. 5269):

Десять тайных [или внутренних] категорий:

1 и 2. Ритуалы двух обращений вспять (*phyir zlog pa*) [обращение вспять, например, посредством созерцания десяти гневных божеств (*krodha*), а также обращение вспять путем связывания и т. д. после привлечения (джняна-саттвы)].

3 и 4. Тайное (*guhya*) посвящение и посвящение знания-мудрости (*prajñā-jñāna*) [под которыми имются в виду посвящение сосуда (*kalaśa*) и четвертое (*caturtha*) посвящение].

5. Ритуал “разрывания на части” (*'byed*) *саннумы* (*kha sbyor*) [т. е. изгнав враждебных защитников (*dgra bo srung ma*), практиковать *абхичару* (*abhicāra*) (“разрушительную магию”)].

6. Подношение пицци (*bali*) [например, бали из пятнадцати составляющих для стражей четырех направлений (*dik-pāla*)].

7. Ваджрное начитывание (*vajra-japa*) [умом и речью].

8. Ритуал исполнения яростных действий (*drag śul*) [т. е. прибавление божеств магическим гвоздем (*kīla*)].

9. Освящение (*pratiṣṭhāna*).

10. Создание мандалы [божеств, рожденных перед собой; подношение им даров и хвалы; вхождение в мандалу с последующим получением посвящения и дарованием разрешения (*anuññā*)].

Десять внешних категорий:

1. Мандала [имеющего форму и не имеющего формы].

2. Созерцание (*samādhi*) [т. е. *devatā-yoga* и (три) разновидности, начиная с начальной практики (*prathama-prayoga*)].

3. Мудра [например, мудры, запечатляемые на божествах].

4. [Мужские] позы стоя [(два вида), начиная с “левая нога согнута, правая ступня впереди” (*ālīḍhastha*)].

5. Поза сидя [(два вида), начиная с “ноги скрещены в положении ваджры” (*vajra-paryāṅka*)].

6. Начитывание.

7. Сжигаемое подношение.

8. Поклонение.

9. Предварительный ритуал (*las la sbyor ba*) [защита, приглашение и т. д.].

10. Заключительные действия (*slag sdud*) [закончив подношение, восхваление и т. д., просить божество удалиться].

Цонгкапа объясняет, что десять последних, (т. е. десять внешних) относятся к ваджрачарье трех низших Тантр, а десять первых (т. е. внутренних)

относятся к ваджрачарье Ануттара-тантры.

<sup>5</sup> Существует четырнадцать коренных падений, о которых см. главу IX. Цитата взята из *Vajrapañjarā* согласно *Агриму*.

<sup>6</sup> В *Агриме* имеется цитата из этого сочинения.

<sup>7</sup> Возможно, Toh. 5287, автор Цонгкапа.

<sup>8</sup> Возможно, Toh. 5339, автор Цонгкапа.

<sup>9</sup> См. главу III, прим. 18, где говорится о различии мантр.

<sup>10</sup> Вероятно, Toh. 2700. *Aparimitāyurjñānavidhi-nāma*.

<sup>11</sup> О четырех стражах упоминается в *Агриме* в цитате из Джаландхарипы: “... время зари, полдня, пополуденное и вечернее”.

<sup>12</sup> Обычно эти знаки проявляются в сновидениях. Так, в *Агриме* говорится: “Однако, тот, кто уже выполнил практику приближения, заключающуюся в созерцании и начитывании мантры, должен для исполнения посвящения исследовать свои сны [и решить], получено ли разрешение и не противится ли ему <божество>; поскольку [учителя] сказали так, следует поступать соответственно.”

<sup>13</sup> Этот абзац, по-видимому, является ответом на три предшествующих абзаца, начинающихся словами “по мнению некоторых”. Автор предпочел не отвечать отдельно на второе из этих положений. Если использовать понятие о двух истинах, то единая сущность всех божеств — предмет абсолютной истины (*paramārtha-satya*), но проявления этих божеств — предмет относительной истины (*saṃvṛti-satya*).

<sup>14</sup> В подробном толковании *Агрима* исследование “ходящего грудью” делается в соответствии с *мандала-видхи* Вибхути (возможно, Toh. 1832). Обычно под “ходящим грудью” (*uraga*, lto 'rhye) имеют в виду змею, но трудно поверить, что именно это значение подразумевается в данном контексте. К “ходящим грудью” причисляют восемь змеиных царей (*nāga-rāja*): кончик хвоста — Кулика, тайное место — Каркотака, плечи — Махападма, сердце — Васуки, пупок — Шанкхапала, шея — Такшака, уши — Падма, голова — Ананта. Предполагается, что *урага* заменяет слово *курма* (*kūrma*), “черепаха”. Место выбирается квадратным, каждая сторона символизирует главную сторону света (восток и т. д.) и делится на три части, символизирующие три месяца, а каждая из частей делится на тридцать частей по числу дней в месяце, так что каждая сторона получается поделенной на девяносто отрезков (которые, если использовать астрологическую терминологию, можно назвать “градусами”). В первый день осени “ходящий грудью” обращен головой на северо-восток, хвостом — на юго-запад, а смотрит на юг. Он медленно поворачивается,

каждый день совершая переход по часовой стрелке на одну клетку, пока через шесть месяцев не окажется головой в юго-западной точке, а хвостом — в северо-восточной [в то время как солнце, начиная с северо-западной точки против часовой стрелки проходит эти шесть месяцев своего южного склонения]. Затем он проходит по часовой стрелке шесть месяцев лицом на север [а солнце — против часовой стрелки в северном склонении]. Касательно места первоначального копания Цонгкапа в своем сочинении приводит цитату из Вибхути: “От [головы на] востоке пропусти 27 интервалов [к западу и возьми] следующие девять интервалов. От северной [широты головы] пропусти тринадцать с половиной интервалов [к югу и возьми] следующие четыре с половиной интервала. Начни копать в центре этого [прямоугольного] знака [прямоугольник размером девять на четыре с половиной интервала]”. Вероятно, если голова находится не на востоке, указания соответственно изменяют. Очевидно, прямоугольник размером девять на четыре с половиной интервала — это “подмышка” (*kakṣa*) “ходящего грудью”.

<sup>15</sup> “Мандала саморождения” — это, по-видимому, мандала, созерцаемая согласно предыдущему разделу “Завладение местом”.

<sup>16</sup> Согласно *Агриму* Цонгкапы и *Таттвалокке* (*Tattvāloka*) (Toh. 2510), Анандагарбхи, этих поз пять, а в книге *The Nāṭyaśāstra* ascribed to *Bharata-muni* (Calcutta, 1951), перевод Маномохана Гхоша, их пять из шести (без *vaiṣṇava*). Их выполняют, в соответствии с описанием Цонгкапы, в четырех направлениях в указанном ниже порядке: 1. восток, 2. юг, 3. запад, 4. север и 5. центр.

1. *ālīḍha* (g Yas brkyang): левая нога отставлена назад, а правая нога, стоящая на расстоянии пяти пядей (*tāla*), выпрямлена.
2. *pratyālīḍha* (g Yong brkyang): обратная первой.
3. *vaiśākha* (sa ga): ноги расставлены на ширину 26 ангули, стопы стоят прямо, причем видны боковые стороны больших пальцев.
4. *maṇḍala* (zlum ro): Ноги стоят на ширине пары *hasta*, изображая крыло птицы *hansa*.
5. *samapāda* (mnyam pa): пальцы ног соприкасаются, большие пальцы и пятки — напротив друг друга.

Кроме того, в *Kriyāsamgraha* (Toh. 25 31) Куладатты описаны семь поз, показывающих одиннадцать разновидностей, или способов, g Yas brkyang, десять разновидностей g Yong brkyang, шесть разновидностей sa ga, семь разновидностей zlum ro, пять разновидностей mnyam pa, одну разновидность rus sbal gyi rkang stabs (*kūrmastha*) и две разновидности rkang gcig gi stabs (*ekapādastha*).

<sup>17</sup> Здесь слово *samputa*, вероятно, обозначает сложенные вместе ладони.

<sup>18</sup> Как можно почерпнуть из *Агрима*, “черта знания” проводится после “черты действия”, поскольку обе необходимы для построения основных линий мандалы. Описание структуры первых линий, нарисованных в мандале, см. F. D. Lessing, “The Eighteen Worthies Crossing the Sea”, *Reports from the scientific expedition to the North-Western provinces of China under the leadership of Dr. Sven Hedin* (Stockholm, 1954). Согласно *Агриму*, из восьми главных линий (*thig chen brgyad*) первыми проводят линии Брахмы (*tshans thig*). Эти линии идут с севера на юг и с востока на запад, из них первая — главная в *йогини-мантре*, а последняя — в *махайога-мантре*. Затем идут основные линии (*rtsa thig*), стороны квадрата, а именно: 1. линия востока, 2. линия запада, 3. линия севера и 4. линия юга; их порядок зависит от того, является ли тантра *йогини-мантрой* или *махайога-мантрой*. В заключение идут диагональ от Огня к Ветру (с юго-востока на северо-запад) и вторая диагональ.

<sup>19</sup> Как пишет Цонгкапа в своем сочинении *Вангдон* (*dBang don*) (Toh. 5287): “Созерцают природу Акшобхьи, рожденную из *Hūm* и [символизируемую] черной нитью, Вайрочаны, рожденную из *Om* и [символизируемую] белой нитью, Ратнасамбхавы, рожденную из *Svā* и [символизируемую] желтой нитью, Амитабхи, рожденную из *Āḥ* и [символизируемую] красной нитью, и Амогхасиддхи, рожденную из *Hā* и [символизируемую] зеленой нитью. Обычный порядок слогов “сердечной” мантры: *Om Āḥ Hūm Svā Hā*.”

<sup>20</sup> Возможно, Кэдруб ссылается на *Агрим*, например, на сведения из расширенного изложения ритуала нитей.

<sup>21</sup> Эта цитата составляет часть приведенной в *Агриме* более длинной выдержки из комментария Цоке к *Хеваджра-мантре* — *Pañjika-padmin* (Toh. 1181).

<sup>22</sup> См. Mario E. Carelli, ed. *Sekoddeśatikā of Naḍapāḍa (Nāropā)* (Baroda, 1941): *pūrvāparajayavijaya-ghaṭa* = shar dang nub kyi rgyal ba dang nam par rgyal ba'i bum pa; *vijayaśamkha* = rnam par rgyal ba dung. В трехмерном представлении десять сосудов помещают в десяти направлениях: восемь на плоскости, один — в зените и один в надире. По очевидным техническим причинам в двухмерном представлении два последних — *jaya* и *vijaya* помещают на востоке и на западе.

<sup>23</sup> В *Агриме* также упоминаются “три слога” (*yi ge gsum*) без уточнения, но можно предположить, что это, как обычно: *Om, Āḥ, Hūm*.

<sup>24</sup> “Божества символов” — божества, различаемые по зримым символам, особенно по символам в их руках (*hasta-cihna*).

<sup>25</sup> В *Агриме* джняна-саттвы приглашаются с небес (*ākāśa, nam mkhaḥ*), то есть из “небесного пространства” (*ākāśadhātu*).

<sup>26</sup> В Агриме “источник дхарм” — “небесное пространство”, см. предыдущее примечание.

<sup>27</sup> Применение этих положений разъясняется в *Садхана-мале (sādhana-māla)*. Эти сведения можно представить в виде таблицы:

Семенной слог	Символ	Цвет	Первоэлемент
Yam	полукруг	синий	ветер
Ram	треугольник	красный	огонь
Vam	круг	белый	вода
Lam	квадрат	желтый	земля

В этом же отрывке поясняется, что “последовательность” означает, что каждый первоэлемент возникает из предыдущего, начиная с первой строки.

<sup>28</sup> Имеются ввиду три самадхи, которые в терминологии Ануттара-тантры означают раздел стадии зарождения (*utpatti-krama*), см. главу VI, прим. 19.

<sup>29</sup> В своем комментарии-*pañjikā* к *Хеваджре*, который называется “Открыватель глаз” Дхармакирти говорит: “Чтобы это сделать практикующий созерцает три яруса *sattva* (de la sems dpa’ sum brtsegs sgom), привлекают и притягивают в Круг Знания (*jñāna-cakra*) (ye shes ’khor lo dgug gzhug bya). Тем временем он получает благословения областей чувств, а также благословения Тела, Речи и Ума, получает посвящение, делает подношения, возносит хвалы и наслаждается нектаром”. А также: “Относительно этого следует знать, что *ваджра-саттва* — это пустота (*śūnyayā*) или мудрость (*prajñā*), *маха-саттва* — это метод (*upāya*) или множество светов (*āloka*), а *самая-саттва* — это нераздельное единство этих светов и пустоты. *Хридая-хеваджра* (“сердечный *хеваджра*) — это *махатмака (mahātma)*, возникающий из этого нераздельного единства”. Далее идет подробное объяснение трех ярусов *sattva* и *хридая-хеваджры*: “*Ваджра-саттва* плода (‘bras bu’i) — это Дхармакая, *маха-саттва* — Самбхогакая, *самая-саттва* — Нирманакая, *хридая-хеваджра* — Махасукхакая”. Кроме этих “тел плода” Дхармакирти упоминает практику стадии зарождения и кай (Дхармакаю и др.), представляющие собой достижения стадии завершения. В *Гухьясамадже* о трех *sattva*х говорится так: “Следует завершить великую пятицветную

ваджру — творческое представление *самая-саттвы*, *джняна-саттвы* и *самадхи-саттвы*, — созерцая высшего Владыку Мира”. “Следует завершить” означает созерцать, объединяя эти три саттвы. В комментарии Падмаваджры к *Шри-Дакарнаве (Śrī-Dākārnava)*, озаглавленном *Вахикатика (Vāhikāṭikā)* (Toh. 1419) даны соответствия двух групп саттв: “Дхармакая йогина — это *самадхи-саттва*, Самбхогакая — *джняна-саттва*, Нирманакая — *самая-саттва*, потому что [эти саттвы] йогин создает в прямом видении в этом мире посредством этих кай и таким образом”. Следовательно, *ваджра-саттва* — это *самадхи-саттва*, *маха-саттва* — *джняна-саттва*, а единство их и *самая-саттвы* — это *хридая-хеваджра*. Что касается “водружения” *sattva*, то об этом говорится в *Гухьясамадже*: / *sarvākāravaroṣetam kāyavākcitta—vajraṇam / hrdaye jñānasamayam mukuṣe vajragadhāṇam* //. Комментарий в *Прадиподьтане* показывает, что йогин “водружает” эти *sattva*, представляя их в своем сердце вложенными друг в друга наподобие матрешек. Поэтому говорится: “... *джняна-самая* находится на лунном диске, расположенном в лотосе сердца (*hrdaye*); созерцая *джняна-саттву*, представляют в его сердце *самадхи-саттву*, а на его голове — *ваджрин* (тот, кто объединяет в себе тело, речь и ум, — *kayāvākcitta*), т. е. Ваджадхара...”

<sup>30</sup> В *Агриме* имеется цитата из Сарахи. Цонгкапа отмечает, что она относится к “четверичному объединению” (bzhi bsres), но в самой выдержке из Сарахи этого выражения нет. Очевидно, Кэдруб имеет в виду, что в индийских текстах описана эта практика, независимо от того, используются ли именно эти термины.

<sup>31</sup> Из литературы по этому вопросу на западных языках см. Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes* (Paris, 1930).

<sup>32</sup> Вероятно, это Сувагишваракирти, автор нескольких тантрийских комментариев. Его имя сохранилось на санскрите в *Танджуре* в некоторых колофонах.

<sup>33</sup> В *Агриме* приводится цитата из тантры *Ваджрамала (Vajramāla)* (Toh. 445): “Тело становится неизмеримым дворцом, священным храмом всех Будд” (lus ni gzhal yas khang du gyur / sangs rgyas kun gyi yang dag rten), которая поясняется так: “неизмеримый дворец преображенного тела” (lus yongsu gyur pa las gzhal yas khang).

<sup>34</sup> О школе сакьяпа см. Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls* (Roma, 1949). Из жизнеописания Цонгкапы видно, что в двадцатилетнем возрасте, в период учебы в сакьяпинском монастыре, он в течение года слушал объяснения ламы Дордже Ринчена относительно сакьяпинского толкования (sa lug) *Хеваджры*. Однако метод, который здесь излагает Кэдруб, основан на *Гухьясамадже*—



тантре.

<sup>35</sup> Под шестьдесятю двумя божествами имеются в виду божества мандалы Шри-Чакрасамвары, или Самбары, а именно: Самбара и Ваджраварахи (2); йогини в сердце (4); мужские и женские божества в чакре ума (16), в чакре речи (16), в чакре тела (16); защитники врат (8). Об этой мандале см. В. Bhattacharyya, *Niṣpannayogāvalī of Mahāraṇḍita Abhayākara Gupta* (Baroda, 1949). О мандале тела с точки зрения божеств см. G. Tucci, *Indo-Tibetica*, Vol III.

<sup>36</sup> Выражение “четыре йогини в сердце” (snying po'i rnal 'byor ma bzhi) используется в сочинении Цонгкапы *Додпаджо* ('Dod pa 'jo) (Toh. 5320). Эти йогини — Дакини (*Dākini*), Лама (*Lāmā*), Кхандароха (*Khaṇḍarohā*) и Рупини (*Rūpīnī*).

<sup>37</sup> В упомянутом выше сочинении (*Додпаджо*) союз Самбары и Ваджраварахи составляет Шри-херуку яб-юм. В том же произведении Цонгкапа цитирует *Васанта-тилаку* (*Vasanta-tilaka*) (Toh. 1448): “Пасть кобылицы пылает; веприца (*vārāhī*) зовется *тилакой*”. Далее Цонгкапа объясняет, что эта *тилака* рождается в пупке из красной части [*бинду*] (lte ba'i dmar cha). В том же сочинении имеется цитата, указывающая, что *васанта* — это Самбара, а *тилака* — Ваджраварахи, следовательно, они, соответственно, — белая и красная части *бинду*. Такое употребление выражения *васанта-тилака* согласуется с объяснением стихотворного размера, называемого *васанта-тилака*, например, из перевода д-ра Сурьяканты *Сувриттиттатилаки* Кшемендры: “Васантатилака блистает при передаче смешения чувств ужаса и героизма”. Здесь ужас соответствует Ваджраварахи, а героический элемент — Самбаре. Эти две составляющие, очевидно, подразумеваются в *Агриме* в выражении “две части херуки” (he gu ka cha gnyis pa).

## Примечания к главе девятой

<sup>1</sup> Суть здесь заключается в том, что необходимость повторять за учителем при принятии этих тантрийских обетов следует из способа принятия обета бодхисаттвы. Асанга является авторитетом пути бодхисаттвы, а не Тантры.

<sup>2</sup> В *Агриме* на основе *Махамудратилаки* (*Mahāmudrātilaka*) (Toh. 420) объясняется, что число четырнадцать складывается из одиннадцати посвящений сосуда и трех высших посвящений. Кэдруб в своем комментарии к *Хеваджра-тантре*, озаглавленном *Тагдрэл* (brTag 'grel) (Toh. 5483), цитирует *Джнянатилака-тантру* (*Jñānatilaka-tantra*) (Toh. 422): “*Дхармамегха* — это

уровень будды, *самантапрабха* — уровень *самьяксанбудды*, *саманталокабхасапрабха* — уровень Нирманакаи [в облике] Шри Ваджрасаттвы Бхагавата, *саманталокопабдхипрабха* — уровень Самбхогакаи, *анубхилапьяпрамана* — уровень Махасукки (chos kyi sprin ni sangs rgyas kyi sa / ku ntu 'od ni yang dag par rdzogs pa'i sangs rgyas kyi sa / kun tu snang ba mched pa'i 'od ni dpal rdo rje sems dpa' bcom ldan 'das kyi sprul pa'i sku'i sa / kun tu snang ba thob pa'i 'od ni longs spyod rdzogs pa'i sku'i sa / brjod du med pa tshad med pa ni bde ba chen po'i sa ste).

Само собой разумеется, что *дхармамегха* — десятая ступень (см. выше, гл. I, прим. 8), а за ней по порядку идут остальные. Однако сразу же после этого Кэдруб приводит цитату из той же тантры, где говорится, что одиннадцатая ступень связана с Нирманакаей, двенадцатая — с Самбхогакаей, тринадцатая — с Дхармакаей, а четырнадцатая — с Махасукхой, что пятнадцатая стадия должна была бы называться *джнянавати*, а о шестнадцатой нет никаких сведений (brtags pa min). Последняя группа соответствий совпадает с порядком тел Будды при посвящении, как излагается в данной главе. Кроме того, Янгчен Гавэй Лодро (dByangs can dga' ba'i blo gros), следуя школе Арья из Гухьясамаджи, в своем произведении *dPal gsang ba 'dus pa 'phags lugs dang mthun pa'i sngags kyi lam rnam gzhag legs bshad skal bzang 'jug ngos* пишет: “Тот, кто в стадии завершения достиг предела тонкого и грубого, что завершает созревание потока сознания, связан с достижением восьмой ступени. Как тайное тело, так и тайная речь стадии завершения связаны с последней частью восьмой ступени, а также с девятой ступенью. Как тайный ум, так и иллюзорное тело связаны с первой частью десятой ступени. Как Ясный Свет, так и “парное слияние при наличии наставлений” <slob pa'i zung 'jug> связаны с последней частью десятой ступени. “Парное слияние вне наставлений” относится к одиннадцатой ступени, *самантапрабхе*. Таково мнение *Чарьямелапаки* (*Saryūmelāpaka*) (Toh. 1803)”. Путь бодхисаттвы заканчивается на десятой ступени, когда он становится равен будде, но не полностью Будде, или Татхагате, для которого предназначена одиннадцатая ступень, или *самантапрабха*. См. Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine* (London, 1932).

<sup>3</sup> Санскритские термины взяты из *Sekoddeśatikā*, другую терминологию можно найти в *Adhayavajra-saṅgraha*.

<sup>4</sup> В комментарии к *Чакрамбарамандалавидхи* (*Cakrasambaravaṇḍalavidhi*) (Toh. 1444), написанном Лвавапой и озаглавленном *Ратнопрадиподдйота* (*Ratnapradīpodyota*), содержится такое объяснение: “Эти пять посвящений, заключающие в себе сущность пяти Татхагат, также называют *видьябхишекой* (*vidyābhīṣeka*) потому, что они осуществляют пять знаний-ведений,



представляющих собой пять преображенных неведений, а также потому, что в каждом случае посвящение дает *видья-дэви*, а именно, Буддалочана и т. д. Они символизируют последовательный ряд пяти посвящений” (de bzhi gshegs pa lha'i ngo bo dbang bskur ba lnga po de dag la rig pa'i dbang bskur ba'i sgras kyang brjod par bya yin te / ma rig pa lnga yongs su gyur pa'i ngo bo / rig pa'i ye shes lnga po mams sgrub par byed pa'i phyir dang thams cad du sangs rgyas spyan la sgs pa rig pa'i lha mos dbang bskur bar byed pa'i phyir ro / de dag ni dbang bskur ba lha'i rim pa'o). В *Агриме* есть ссылка на этот отрывок, а также на *Ваджравали (Vajrāvalī)* (Toh. 3140) Абхаякары; в последнем тексте говорится, что эти посвящения дают противоядия от неведения (*avidyā-pratīpakṣa*, ma rig pa'i gnyen po).

<sup>5</sup> Согласно приводимой Даялом (указ. соч.), выдержке из *Махавасту (Mahāvastu)*: “Девятая и десятая бхуми называются соответственно *явараджа* (“назначение наследником престола”) и *абхихека* (помазание на царство). Но никаких подробностей не приводится”. Стихрамати в своем произведении *Сутраланкаравриттибхасья (Sūtrālaṅkāravṛttibhāṣya)* (Toh. 4034) сравнивает посвящение десятой ступени с помазанием на царство. Свои замечания он вполне мог почерпнуть в комментарии Васубандху к *Дашабхуми (Daśabhūmi)* (Toh. 3993). Описание Кэдруба, несомненно, свидетельствует о том, что достижение уровня Ваджрадхары не равнозначно статусу полного Будды, а имя Ваджрадхара здесь обозначает, как принято в подобной литературе, семя Ваджрадхары или Ваджрасаттвы (в отличие от Ваджрадхары плода, или Херуки). Например, в выше, в главе VIII, в разделе о защите и благословении места, говорится, что ваджрачарья преображают себя в гневные божества. В *Агриме* Цонгкапа описывает процесс медитации, предваряя это замечанием, что ваджрачарья зарождаёт помыслы достичь уровня Ваджрадхары, думая: “Я устрашу мешающих демонов”. Последовательность практики медитации включает в себя в первую очередь достижение области пустоты. Затем следует призывание свиты. Далее в тексте говорится: “Посередине этого мгновенно становишься гневным божеством Трайлокиявиджаей (Победителем Трёх Миров), другое имя которого — Хумкара; он — преображенная природа Ваджрасаттвы...” (de dbus su skad cig gis rang nyid rdor sems kyi ngo bo yongs su gyur pa'i khro bo 'jig rten gsum rgyal ming gzhan *hūm* imdzad ces pa...)

<sup>6</sup> В *Агриме* указывается, что ваджрачарья получает правомочность учить низшим Тантрам, а также стадии зарождения Ануттара-тантры. По нашему мнению такая точка зрения соответствует принятию градации из четырнадцати ступеней, поскольку здесь ваджрачарья еще не получает трех высших посвящений, относящихся к двенадцатой — четырнадцатой

ступеням, а потому не может учить им других. Разумеется, если принять систему из одиннадцати уровней, упоминаемую в прим. 2, то точка зрения должна быть другой.

<sup>7</sup> В *Агриме* говорится: “Если речь идет о посвящении в три мандалы, то есть в две *бодхичитта*-мандалы — поскольку бодхичитта бывает абсолютной (*paramārtha*) и относительной (*saṃvṛti*), — и в *бхага*-мандалу, то это означает этапы трех высших посвящений”. Поскольку здесь Кэдруб говорит, что тайное посвящение не проводится в *бхага*-мандале, а далее утверждает, что посвящение мудрости-знания осуществляется в *бхага*-мандале, получается, что тайное посвящение происходит в мандале относительной бодхичитты, а четвертое посвящение — в мандале абсолютной бодхичитты. Первый из этих выводов проистекает из обсуждения Кэдрубом тайного посвящения. Цонгкапа в своем *Донсал (Don gsal)* (Toh. 5290) пишет: “Кроме того, эта мандала *бхаги* и мандала бодхичитты — бывают “относительными” и “абсолютными”. Поскольку *бхага* тоже бывает двух видов, какая же *бхага* имеется в виду в случае трех высших посвящений, в частности, посвящения мудрости-знания. В *Жишу (bZhis zhus)* (Toh. 5285) Цонгкапа пишет: “Далее, из двух видов *бхага*-мандалы та, в которой осуществляется третье посвящение, — именно *бхага* видья, а другая мандала — это мандала местопребывания и его обитателей, порожденная в *бхаге* Матери. В комментарии объясняется, что *дхармодая* (“источник дхарм”) — это мандала, рожденная в форме *бхаги* [т. е. треугольника], и является *бхага*-мандалой. Касательно *бхаги* второго рода, абсолютной, см. D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, London, 1959. *Бхага* первого рода, относительная, означает *бхаги*, принадлежащие видьям, то есть Лочане и др., а значит, чакры, расположенные в теле.

<sup>8</sup> К шестисоставной йоге (*ṣaḍaṅga-yoga*) стадии завершения относятся: *прагьяхара (pratyāhāra)*, *дхьяна (dhyāna)*, *пранаяма (prāṇāyāma)*, *дхарана (dhāraṇā)*, *анусмрити (anusmṛti)* и *самадхи (samādhi)*. В *Тачод (mTha' gcod)* (Toh. 5284) Цонгкапы приводится воззрение его школы (rang gi lugs). Здесь мы обнаруживаем, что потаенное состояние тела преобладает как в *прагьяхаре*, так и в *дхьяне*, потаенное состояние речи — в *пранаяме*, потаенное состояние ума — в *дхаране*. (Вот все, что касается действительности тайного посвящения: потаенное состояние ума означает четыре пустоты в прямом порядке). Далее, обратный порядок четырех пустот имеет место в *анусмрити* (которое относится к посвящению мудрости-знания); а “парное слияние” (*yuganaddha*) имеет место в последней составляющей — *самадхи* (о котором речь идет при обсуждении четвертого посвящения).

<sup>9</sup> О шестидесяти четырех искусствах (*kalā*) Кама-сутры см. Louis Renou and Jean Fillozat, *L'Inde Classique* (Paris, 1953). Однако Лондол Лама (kLong rdo bla ma) проводит различие между шестьюдесятью четырьмя искусствами (*kalā*) и шестьюдесятью четырьмя искусствами кама-кала (*kāma-kalā*).

<sup>10</sup> В *Агриме* при перечислении чакр вдоль срединного канала, у которых имеются “лепестки”, или “каналы” в количестве четырех (на макушке), тридцати двух (посредине лба), шестнадцать (на горле), восемь (на сердце), шестьдесят четыре (на пупке), тридцать два (в области крестца) и восемь (на конце драгоценности), эти центры называются “с сущностью лотоса”, “с сущностью бхаги” и “с сущностью чакры” (*pad-ma nyid dang bha ga nyid dang 'khor lo nyid*). Однако это посвящение касается только четырех центров: на горле, на сердце, на пупке и в основании позвоночника — местопребываний четырех видий, или богинь, — и сочетания четырех радостей с четырьмя пустотами.

<sup>11</sup> *Гухьясамаджа-мантра: caturtham tat punas tathā.*

<sup>12</sup> Эти четыре света в других местах упоминаются как четыре пустоты.

<sup>13</sup> В *Тачод* Цонгкапа объясняет эти две дхьяны на основе *Панчакрамы* Нагарджуны. “Втягивание” означает соби́рание в сердце всех пран: от головы вниз, а от ног — вверх, а “распространение” означает, что затем йогин входит в Ясный Свет.

<sup>14</sup> Следующий перечень четырнадцати нарушений основан на *Мулапаттисанграхе* (*Mūlapattisaṅgraha*) (lōh. 2478) Ашвагхоши:

1. Очернять своего учителя (ачарью).
2. Нарушать указания (*ājñā*) [т. е. три обета Сугаты].
3. Проявлять гнев по отношению к ваджрным братьям (*vajrajñātṛ*) [т. е. к тем, вместе с которыми получил посвящение от одного учителя].
4. Отказываться от любви (*maitrī*) к живым существам.
5. Отказываться от ума просветления (*bodhicitta*).
6. Очернять свое учение (*dharma*) [т. е. учение Мантры] или учение других, т. е. систему [праджня-парамиты].
7. Открывать тайны (*guhya*) незрелым [т. е. непосвященным] людям.
8. Оскорблять пять скандх, природа которых — пять Будд [к оскорблению относится нанесение вреда, умерщвление <плоти> и подавление].
9. Сомневаться в исконной чистоте дхарм.
10. Питать любовь (*maitrī*) к злодеям (*duṣṭa*) [особенно к тем, кто наносит вред Учению и губит его, но следует иметь к ним сострадание (*karuṇā*)].
11. Применять рассудочное мышление (*kalpana*) к невыразимому словами.
12. Уничижительно думать (*cittadūṣaṇa*) о верующих (*śrāddhasattva*).

13. Не держать обязательства так, как они были приняты.

14. Очернять женщин — источник мудрости (*prajñā-svabhāva*) [под мудростью здесь имеется в виду знание великого блаженства (*mahāsukha*)].

<sup>15</sup> Касательно восьми грубых нарушений в тибетском ксилографе Byang sems dang rig pa 'dzin pa'i phyir bcos / sdom pa nyi shu pa / byang sems kyi rtsa ltung bsdu pa'i tshigs su bcad pa / rtsa ltung bcu bzhi pa / sbom po brgyad pa dang bcas pa'i bslab bya mdor bsdu имеется следующий перечень восьми нарушений: 1. приобретать (материальные блага) силой праджня; 2. приобретать силой нектара; 3. разглашать тайну негодному сосуду; 4. спорить в собрании; 5. учить верующих еретическим учениям; 6. оставаться семь дней среди шраваков; 7. ложно гордиться йогой; 8. учить Дхарме неверующих.

<sup>16</sup> В некоторых текстах числа обозначаются символическими словами, это удобно при составлении шлок, например, в трудах по астрологии. Слово “горы” обозначает седьмое из коренных нарушений, потому что в традиционной индийской мифологии рассказывается о семи горах. Точно так же слово *Ману* используется для обозначения числа четырнадцать, поскольку есть четырнадцать Ману.

<sup>17</sup> Обычный перечень таков: (1) рождение из чрева (*jarāyu-jā*), (2) рождение из яйца (*aṇḍa-ja*), (3) зарождение от тепла и влаги (*saṁsveda-jā*) и (4) спонтанное рождение (*upapādukā*).

<sup>18</sup> Например, в школе Цонгкапы, как излагается в его сочинении *Донсал*, рождение связано с Нирманакаей, смерть — с Дхармакаей, а промежуточное состояние — с Самбхогакаей. Поэтому тантрийские практики предназначены для установления сродства (*rigs 'dra*) с телами Будды.

<sup>19</sup> Согласно *Секоддешатике* (*Sekoddeśatīka*), шесть дхату — это земля (*pr̥thivī*), вода (*toyā*), огонь (*tejas*), ветер (*vāyu*), пространство (*ākāśa*) и знание (*jñāna*).

<sup>20</sup> Гухьясамаджа-тантра: “Вследствие равности дхарма-найратмьи мой ум свободен от всякой вещественности, не имеет ни скандх, ни дхату, ни аятан, ни субъекта и объекта, изначально нерожден, сущность его — пустота”. (*sarvabhāvavigatam skandhadhātvaṣṭāyanagrāhyagrāhakavarjitam dharmanairūmyasamatayā svacittam ādyanutpannam śūnyatābhāvam*).

<sup>21</sup> Этот отрывок приводится в *Агриме*: “Бодхисаттвы, практикующие на пути Мантры прежде всего должны породить относительную (*saṁvṛtī*) бодхичитту, которая в сущности является устремлением, а затем силой медитации породить абсолютную (*paramārthā*) бодхичитту. Поэтому следует обратиться к ее собственной природе (*svabhāva*).

## Букинист Online

*Книги по буддизму и боевым искусствам*

**Кроме того:** психология; религии мира; восточная медицина; классическая литература Востока, Запада и России. Комплектация личных библиотек.

<http://hammer.prohosting.com/~bukinist/>

[bukinist@tm-lr.com](mailto:bukinist@tm-lr.com)

<http://surf.to/bukinist/>

[bukinist@altavista.net](mailto:bukinist@altavista.net)

Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Гарнитура Times. Усл. печ. л. 17,0. Тираж 700 экз.

Издательская лицензия ИД №01017 от 21.02.2000  
ООО «Центр буддологических исследований «Шечен»  
e-mail: [c\\_shechen@yahoo.com](mailto:c_shechen@yahoo.com)

ООО «Галлея-принт» 5-я Кабельная ул. д. 2Б  
т.273-57-85